

Immortalité contre éternité Machiavel et l'appel à la gloire civique

Danièle Letocha

Volume 37, numéro 1, 2001

La construction de l'éternité

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/008840ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/008840ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Letocha, D. (2001). Immortalité contre éternité : machiavel et l'appel à la gloire civique. *Études françaises*, 37(1), 33–49. <https://doi.org/10.7202/008840ar>

Résumé de l'article

Qu'advient-il si l'on prend le paganisme de Machiavel au sérieux ? On considère ici la différence radicale que cela introduit dans la conception du temps. Le texte des *Discorsi* de Machiavel manifeste cet écart partout d'une façon diffuse et l'énonce explicitement en II.II. D'abord, il emprunte assez servilement à Polybe sa doctrine de l'anacyclose pour appeler les Florentins de la fin du xve siècle à restaurer leur *virtù antica*. Il donne ensuite un traitement dilemmatique à la comparaison historique entre anciens Romains et Florentins renaissants. Par définition, le temps cyclique accentue l'exemplarité des temps héroïques : la répétition enferme toute l'activité humaine dans la sphère terrestre où elle ne peut durer que dans la mémoire collective et civique. Au contraire, le temps linéaire chrétien génère un dédoublement temporel : la conscience privée doit se désinvestir du destin terrestre pour s'identifier au sort éternel de l'âme promise à un au-delà. Gloire civique contre salut éternel. Citoyen virtuoso contre homo viator. Le paganisme du Florentin est une nécessité de sa pensée politique.

Immortalité contre éternité

Machiavel et l'appel à la gloire civique

DANIÈLE LETOCHA

La première obligation que nous autres Italiens avons envers l'Église et les prêtres, c'est d'être dépourvus de religion et méchants.

MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live* I.XII

Comment est-il possible qu'en se tenant au plus près du corpus machiavélien et en démontrant une incontestable familiarité avec les discours contemporains, les uns et les autres parmi les experts en arrivent à des interprétations diamétralement opposées ? Je pense à des thèmes aussi centraux que les rapports entre Machiavel et l'Antiquité classique, les traits qui en font ou non un moderne, un savant, un philosophe, enfin, le sens qu'il faut donner aux motifs de la *virtù*, du progrès, de la religion et de la liberté dans son œuvre. Ainsi, ces dernières années, on a vu s'opposer chez Anthony J. Parel¹ un Machiavel circonscrit dans un humanisme astrologique commandé par la succession répétitive des cycles du temps et, d'autre part, chez Harvey C. Mansfield², un Machiavel qui, avec Galilée et Descartes, forme le trio fondateur de la modernité en tirant les conséquences du temps linéaire qui seul autorise le progrès. Autre cas de heurt majeur : les rapports entre Machiavel et la philosophie. La première phrase de la préface de l'excellente édition de Christian Bec nous assure que « Machiavel n'est pas un philosophe [...]. Il est d'abord un praticien de la politique [...] »³ ; toutefois l'auteur estime plus prudent de se garantir par l'autorité

1. Anthony J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1992.

2. Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1996.

3. Christian Bec, « Préface », dans Machiavel, *Œuvres*, (éd. Christian Bec), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1996, p. iii. Toutes les références à l'œuvre de Machiavel renvoient à cette édition. Le titre italien des *Discours*, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* sera abrégé en *Discorsi*. Ce texte fut rédigé entre 1513 et 1519.

d'Eugenio Garin et de Cesare Vasoli, tandis que, tout à l'encontre, Gérard Sfez⁴ thématise une véritable métaphysique machiavélienne du temps : événement et passage, temps-néant et éternité.

Toutes les divergences ne peuvent pas s'expliquer par des fautes d'information ou de méthode. Elles remontent d'ailleurs aussi loin qu'au *Discours contre Machiavel* (1576) d'Innocent Gentillet⁵ et se déploient dès avant la fin du Concile de Trente⁶. On dirait même qu'elles s'accroissent à mesure qu'augmente la sûreté de notre érudition sur Machiavel. Il faut donc penser que le discours machiavélien permet des translations d'axes qui font basculer le sens global de son propos sur des charnières textuelles non fictives quoique non compatibles. Il faut que ce texte comporte des *lacunæ*, des silences, des trous qui prêtent à la construction par le lecteur de traits reliant des pointillés, de propositions explicites greffées sur des suggestions répétées avec des variantes, bref de choix hiérarchisant et unifiant cette forêt de sens possibles, à la manière d'intuitions gestaltistes. Souvent, sous les ombres du texte, le lecteur à l'affût projette la logique d'un complot inavouable : le maître-mot habilement dissimulé par Machiavel serait pour l'un l'athéisme, pour l'autre le pouvoir absolu, pour un troisième le zodiaque, pour un autre encore, le dessin du *castrum* romain.

Plutôt que d'inventer une nouvelle clef secrète, la présente étude ne vise qu'à montrer par quel cheminement indirect Machiavel fait valoir l'importance fondamentale de la représentation du temps. Il le suggère souvent⁷ et le dévoile entièrement en *Discorsi* II.II, qui mérite une analyse particulière. Après avoir esquissé les divers types d'intelligibilité qui gouvernent l'écriture machiavélienne, j'indiquerai comment procède le traitement dilemmatique par lequel il compare les Anciens et les Florentins du xv^e siècle : le temps cyclique païen accentue évidemment l'exem-

4. Dans une étude sur *Le Prince* qui déborde sur les *Discorsi* ; voir Gérard Sfez, *Machiavel, le Prince sans qualités*, Paris, Kimé, 1998, p. 84-108.

5. Il fait partie des réformés politiques, violemment opposés à la cour des Valois ; voir Innocent Gentillet, *Discours contre Machiavel*, (éd. A. D'Andrea et P. D. Stewart), Florence, Casalini Libri, 1974.

6. La mise à l'Index romain du *Prince* fut de la première liste, en 1559. Voir Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill (N.C.) et Londres, The University of North Carolina Press, 1990, ainsi que Felix Raab, *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation 1500-1700*, Londres et Toronto, Routledge & Kegan Paul, 1974.

7. Les occurrences principales concernant le temps, la religion et les valeurs publiques se trouvent dans l'avant-propos au livre I et en I.XI, I.XII, I.XIII, I.XIV, I.XV ; dans l'avant-propos au livre II et en II.I, II.II, II.III, II.IV et II.V, Machiavel amplifie l'anacyclose empruntée aux *Histoires* de Polybe jusqu'à la fin de sa vie : voir *Histoire de Florence* (1525), VI.

plarisme des temps où régnaient la *virtù* des héros et du peuple ; au contraire, le temps linéaire chrétien tombe dans l'informe et l'inconnu. Dans le premier cas, la répétition éternelle des cycles du temps assigne et enclôt la sphère humaine dans la durée terrestre de la mémoire collective et concrète. C'est l'immortalité mémoriale. Dans le second cas, celui du temps chrétien, un dédoublement essentiel divise le destin qui doit se désinvestir de la durée historique terrestre pour s'identifier au destin surnaturel et éternel de l'âme dans l'au-delà. Le succès foudroyant et la faillite de Jérôme Savonarole ont donné à Machiavel l'occasion d'une évaluation contrastée⁸. Il veut opposer le citoyen *virtuoso* à la figure augustinienne de l'*homo viator* lequel revendique son appartenance à l'autre monde. D'un côté, il lui faut magnifier la gloire épique et civique dans la sphère politique en sacralisant les héros comme surhommes ou demi-dieux⁹, dans un créneau intermédiaire entre des hommes et des dieux forts, durs et cruels. Cette perpétuité est immanente à la culture. Elle est assez substantielle pour faire contrepoids à l'éternité inhumaine et inintelligible du milieu divin tel que défini selon la transcendance infinie du Dieu de la Bible.

Une pratique du déséquilibre

Néanmoins, on découvre qu'il ne s'agit pas d'une métaphysique du temps au sens de « connaissance d'une structure nécessaire et objective du réel ». Les conséquences contraignantes qu'établit le raisonnement dilemmatique est d'ordre quasi éthique : pour satisfaire à l'impératif catégorique du salut public, il faut choisir telle politique, donc tel type anthropologique donc telle religion capable de le produire, donc il faut d'abord postuler telle conception du temps et de l'éternité. Comment procède la démarche de Machiavel ? Il me paraît qu'avec le Machiavel « annaliste » et politique, nous sommes aux antipodes de la visée cartésienne qui fait coïncider le jugement de vérité avec la clarté et la distinction de l'idée simple, atomique. Ici, le type particulier de vérité que vise le discours suppose la recherche de la pluralisation des voies et des

8. Comme le montre son jugement rétrospectif sur l'aventure politique du moine, dans la lettre à Francesco Guicciardini du 17 mai 1521 : « Il est vrai que je suis opposé, comme en bien d'autres affaires, à l'opinion de mes concitoyens : ils voudraient un prédicateur qui leur apprenne le chemin du paradis, et moi je voudrais en trouver un qui leur apprenne le chemin du diable. »

9. En parlant de *virtù* et de religion, Machiavel ne commet pas l'imprudence d'évoquer la sacralisation ou la divinisation des héros humains comme désirable.

significations. Comme je l'avais relevé naguère pour la notion contextuelle de *virtù*¹⁰, Gérard Sfez montre que le caractère non unifié des divers sens de la catégorie de *Fortuna* a une grande importance pour l'intelligibilité du texte machiavélien : cette plasticité est même essentielle¹¹. En effet, il me semble que c'est là une juste remarque sur le perspectivisme que Machiavel partage avec les héritiers de Pétrarque et surtout avec Valla. Il s'agit d'«essayer» (au sens propre) diverses avenues, divers modèles, pour éclairer les vérités régionales, et donc partielles, sur une même réalité concrète. Perspective monarchique, perspective républicaine ; perspective des grands, perspective du peuple, perspective du chef ; perspective de l'instant présent, rétrospective de l'histoire ; perspective judéo-chrétienne, perspective païenne, etc. Le mouvement de l'*auctor* d'une perspective à l'autre n'est pas déterminé par une temporalité irréversible qui épuiserait la validité de chacune pour finalement conclure à la «bonne». Ici, c'est l'accumulation des facettes qui crée la meilleure approximation du réel ; par suite, il convient souvent de revenir à une perspective antérieure dans la mesure où elle est plus pertinente au cas étudié, lui-même récurrent dans une temporalité cyclique. Le but de l'exercice n'est pas d'invalider les autres vues mais plutôt de les déséquilibrer en donnant à toute grille de lecture une valeur cognitive limitée ; à l'intérieur d'une perspective donnée, l'instabilité sémantique fait advenir des significations dans l'expérience de la lecture : genèse dépayssante et audacieuse qui introduit l'ailleurs dans l'ici. Ce jeu renaissant n'est pas entravé par l'exigence moderne (a) de prendre position sur ce qu'est le réel, (b) de s'estimer engagé par ce jugement et d'avoir à le soutenir sous peine de reniement d'un sujet ontologique qui doit traverser la durée temporelle avec le même système de vérité. En effet, pour Pic, pour Ficin ou pour Machiavel, l'*auctor* n'est pas la personne immédiate ; il est le corrélat du discours et n'a pas d'autres obligations à une cohérence relative que dans l'espace cadastré de l'écriture d'un texte singulier. Il ne se conçoit pas en tant que sujet pensant «sérieux» et responsable de se présenter aux autres subjectivités dans la transparence de l'authenticité éthique, pour reprendre un terme de Charles Taylor. Bref, en changeant de perspective(s), d'une œuvre à l'autre, ou d'un chapitre à l'autre, Machiavel ne se demande pas s'il se trahit, ni s'il trompe ses

10. Voir Danièle Letocha, «Chaos et commandement dans les écrits politiques de Machiavel», «Relire Machiavel aujourd'hui» (Danièle Letocha, dir.), *Carrefour*, vol. XIV, n° 2, 1992, p. 68-92.

11. Gérard Sfez, *op. cit.*, p. 311-312, note 2.

concitoyens¹². Ni lui, ni les autres avant Descartes n'entretiennent l'idée (ou l'idéal) de quelque identité profonde et substantielle qui fonderait directement les prises de position d'un écrivain. Il y a donc pour nous un décalage entre cette écriture renaissante et nos attentes de lecteurs modernes.

Car ces fragments de vérité qui ne s'excluent ni ne s'additionnent logiquement créent un malaise. Dans cette écriture oblique, c'est-à-dire oscillante et polysémique, Machiavel révoque certaines évidences reçues qui se trouvent alors à perdre leur privilège spontané désormais réparti selon plusieurs perspectives. Par incréments insensibles, le jugement du lecteur entre ainsi en crise et perd ses repères de valeur (chrétienne, scolastique, métaphysique, éthique, politique, etc.). La juxtaposition opère comme relativisation et banalisation ; une fois le privilège d'évidence affaibli, on peut alléguer l'urgence d'adopter une autre axiomatique en montrant tout ce qui peut être pensé, voulu, légitimé et accompli dans le nouveau cadre ; en montrant *a contrario* ce qui ne peut pas l'être dans l'ancien, on renforce l'injonction de changement.

Machiavel n'a pas inventé cette écriture oblique¹³ qui a servi de levier pour disqualifier la scolastique, déplacer la théologie, railler le droit universitaire, fonder autrement la sphère du politique et revendiquer les droits d'une esthétique forte dans la cité. La translation des références normatives depuis le christianisme vers l'Antiquité païenne est déjà opérante en plusieurs champs (les *bonæ litteræ*, l'architecture, l'épigraphie, le droit public) depuis 1400. Deux événements ont magnifié la redécouverte de la cité-république dans l'espace italien : le transfert à Florence du Concile de Bâle-Ferrare (1438-1439) qui montre aux Florentins la pompe impériale grecque et fait une place aux savants venus avec des manuscrits grecs classiques ; ensuite, la chute de Constantinople en 1453 qui suscite un mouvement de repli des philologues grecs (et de leurs bibliothèques) sur l'Italie. À cette impulsion répond une abondance de

12. Il est encore moins pertinent de thématiser l'écart entre l'écriture et la vie personnelle comme démenti ou hypocrisie en reprochant, par exemple, à Machiavel son comportement de chrétien (tiède...) car il s'est marié à l'église, a fait baptiser ses enfants et a reçu les derniers sacrements.

13. Elle sera encore largement utilisée dans la Renaissance transalpine. Ainsi, le *De revolutionibus cælestium orbium* (1543) de Nicolas Copernic décrit son modèle physique du ciel comme une perspective qui présente des avantages cognitifs sans lui donner clairement de poids ontologique ; l'*Éloge de la folie* (1511) d'Érasme et l'*Utopie* (1546) de Thomas More pratiquent cette déstabilisation ironique, comme Rabelais et La Boétie ; enfin, la plupart des essais de Montaigne raffinent encore le perspectivisme humaniste sur horizon paganisant et antiquisant.

traductions et d'éditions latines sans précédent¹⁴. Après 1453 sont restitués pour le lectorat néolatin Homère, Platon, Hérodote, Xénophon, Thucydide, Isocrate, tous narrateurs, analystes et promoteurs de l'idéal de gloire civique (militaire, héroïque ou politique). C'est précisément la période du déclin de Florence qui, tombée aux mains des Français en 1494, voit en 1512 l'effondrement du régime républicain et, par suite, le licenciement et l'exil du secrétaire. La ville est tombée en servitude.

Le modèle romain

Machiavel se consacre alors à cette écriture politique et injonctive qui cherche à restaurer la grandeur de Florence en la calquant sur celle de la Rome républicaine de l'Antiquité. Dans son *Histoire de Florence* (1525), projetant la vertu romaine jusque dans les Florentins de 1376 (lesquels résistaient aux attaques pontificales) pour les opposer à ses contemporains déchus, il écrit : « Les citoyens de ce temps-là préféraient leur patrie à leur âme¹⁵. » Ils répondaient au privilège du *vivere libero* par un dévouement total, absolu, sans reste, à l'État, c'est-à-dire au bien commun identifié au souverain bien. Les citoyens sont censés servir l'État en cultivant la terre, en se mariant, en ayant des enfants tout autant qu'en se battant pour défendre les libertés publiques contre l'ennemi.

Ce qui est à la fois la cause et le résultat de l'invincibilité militaire et morale des Romains jusqu'au début de l'Empire, c'est leur *virtù*, notion polysémique par excellence, qui sert dans les *Discorsi* à structurer l'enquête que mène Machiavel devant nous et avec nous, en s'exprimant parfois à la deuxième personne, comme dans les entretiens-colloques familiers de Cicéron et de Sénèque entre l'*auctor* et le *lector*.

14. Nous retiendrons seulement les suivantes. En 1473 traduction latine partielle des *Histoires* de Polybe qui développent la doctrine classique de l'anacyclose, c'est-à-dire de la répétition des cycles du temps dans la vie des États considérés comme des organismes vivants qui naissent, prospèrent puis se dégradent et meurent inéluctablement. En 1482, la *Théologie platonicienne* de Marsile Ficin dont le panthéisme commence la paganisation du christianisme que poursuit Jean Pic de la Mirandole dans les *Conclusiones DCCCC* de 1486 en postulant que tout l'effort de l'âme vise à devenir divine, au sens naturaliste et païen du terme. En 1484-1486, édition des *Énéades* de Plotin par Marsile Ficin. C'est pendant la rédaction des *Discorsi* que paraît, en 1516, le *Tractatus de immortalitate animæ* de Pietro Pomponazzi qui, analysant une édition restaurée d'Aristote, conclut qu'il est impossible de fonder la nécessité d'une survie de l'âme au-delà de la mort. Selon le principe mentionné plus haut, cela n'implique pas une attaque frontale de la vérité de la doctrine chrétienne du salut éternel, mais une autre vue, précieuse et prestigieuse, élégante et savante qui rend probable l'altérité.

15. Voir V. VII.

Après avoir expliqué dans l'avant-propos du premier livre des *Discorsi* qu'il faut une médecine inédite pour les maux politiques de son temps, puis, dans l'avant-propos du livre second, qu'on a souvent tort de révéler l'Antiquité, Machiavel procède à une déstabilisation du présent en faveur de l'exemplarité normative indiscutable de la République romaine, répertoire complet de toutes les réponses aux problèmes du présent. Remarquable contradiction, qui est loin d'être unique dans ce texte.

Suivent cinq chapitres¹⁶ qui comportent des liaisons plus nettes et serrées qu'ailleurs. Une suite d'interrogations se déroule sur ce qui a fait la supériorité des Romains et qui, s'étant perdu dans l'histoire, explique la perte de la Florence vaincue et asservie. C'est la *virtù antica*¹⁷ dont Machiavel donne divers sens performatifs, épiques, héroïques, esthétiques et surrogatoires. Le chapitre II.I tranche donc clairement : c'est la *virtù* des Romains et non pas la *Fortuna* qui fit leur succès dès l'origine, contrairement à ce qu'ont écrit Plutarque et Tite-Live.

Démenti des Anciens et prise de parole à la place de leur autorité pour faire le tableau archaïsant d'un monde païen où l'histoire n'est jamais l'œuvre des hommes seuls mais de leur collaboration avec *il cielo* et avec les *cose naturali*. La tactique machiavélienne est complexe : elle soustrait et concède d'un même trait de plume.

Machiavel n'est pas non plus le premier à instrumentaliser la religion-institution sur le mode objectif et détaché. En effet, le Platon de la maturité, sensible aux conditions psychologiques de la délinquance, s'interrogeait sur l'origine du culte des dieux et faisait l'hypothèse impie et bientôt réfutée que les magistrats de la cité pourraient les avoir inventés pour renforcer l'ordre social¹⁸. Cicéron suit et amplifie son inspirateur Varron¹⁹ : malgré son scepticisme personnel à l'égard des dieux et de

16. II. I : « Ce qui, de leur valeur ou de la fortune, fut davantage cause de l'empire acquis par les Romains » ; II.II : « Avec quels peuples les Romains eurent à combattre et combien d'obstination ils mirent à défendre leur liberté » ; II.III : « Rome grandit en abattant les cités voisines et en accueillant aisément les étrangers » ; II.IV : « Les républiques ont employé trois moyens pour s'agrandir » ; II.V : « Le changement des religions et des langues ainsi que l'arrivée des déluges et des pestes effacent la mémoire du passé » ; voir les *Œuvres*, op. cit., p. 293-307.

17. Dont il est fait mention six fois dans les *Discorsi* : préface au livre I et chapitres I.IX, II.XVII (deux fois) et III.XXII.

18. Platon, *Les lois*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, 885a-892a.

19. L'origine de la réflexion sur l'utilité de la religion civique comme lien social et garantie des lois se trouve, pour la tradition romaine, chez Marcus Terentius Varro (116-27 av. J.-C.). Ses deux traités, *Les antiquités divines* et *Les antiquités romaines*, largement perdus, sont cités et discutés notamment dans le traité *Des devoirs* II.IV et II.XII de Cicéron (voir Pierre-Maxime Schuhl [dir.], *Les stoïciens*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque

l'immortalité de l'âme, il analyse le rôle de la religion civique comme lien communautaire indispensable. Les valeurs religieuses suprêmes sont le salut de la *patria* sacrée et de la *societas omnium mortalium*, elle-même sacralisée par écho. D'où l'importance pour le *pontifex maximus* (nonobstant son incroyance) de purger la religion populaire des grossières incartades des dieux et d'entretenir la croyance en la Providence ainsi qu'en l'immortalité de l'âme²⁰. Le sage, quant à lui, ne s'identifie qu'à l'acquisition de la vertu qui donne le bonheur véritable : l'action louable est conforme à l'*honestas*²¹ et assure la vie heureuse dans l'honneur ; si les astres y sont favorables, de hautes actions d'éclat publiques et militaires ou politiques assureront la gloire au sage²². « Vertu » inclut « courage »²³. Avec l'aide de la fortune, donc, le citoyen courageux peut atteindre à cette gloire qui est l'idéal suprême, étant entendu que toute action vise la vertu d'abord et que le bonheur du sage ne dépend pas de la gloire²⁴. Le souverain bien est dans la vertu, enseigne Cicéron (pour autant qu'on peut identifier ses propres allégeances).

Enfin, deux siècles auparavant, le christianisme lui-même a une première fois été traité objectivement dans un modèle de société politique par Marsile de Padoue. Profané par un regard sociologique qui le range implicitement parmi les autres sectes, il se voit interrogé sur son utilité sociale. Ici, la fortune a disparu du raisonnement sur la paix

de la Pléiade », 1962) et dans *La Cité de Dieu* VI.4 et VIII d'Augustin d'Hippone (trad. Pierre de Labriolle, Paris, Garnier, 1941-1946, 2 vol.). Varron y avance une conception tripartite de la théologie : théologie civique (dieux tutélaires, héros divinisés et liturgie populaire) utile à la cité mais qui ne requiert pas la foi ; théologie poétique (légendes et mythologie) ; théologie philosophique (conceptuelle et monothéiste). Sur les rapports entre ces trois registres de vérité, voir Lucien Jerphagnon, *Le divin César. Étude sur le pouvoir dans la Rome impériale*, Paris, Tallandier, 1991, p. 94-95 ; Pierre Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 119 et suiv. ; le chapitre sur Augustin d'Ernest L. Fortin, dans Leo Strauss et Joseph Cropsey (dir.), *History of Political Philosophy*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1987 ; Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Doubleday, Garden City (NY), 1985, vol. I, p. 417-418.

20. Marcus Tullius Cicéron, *Tusculanes*, (trad. Jules Hubert), Paris, Les Belles Lettres, 1960-1964, I.12 et I.26.

21. Entre l'éthique et le politique, entre l'intègre et l'utile, entre le privé et le public, cette notion concrétise l'idéal de la classe des *equites* conservateurs à laquelle appartient Cicéron.

22. Cicéron, *De finibus*, ch. VIII, dans *Les stoïciens*, op. cit.

23. Et la vertu pratique est supérieure à la vertu spéculative suivant ici les stoïciens, Cicéron inverse l'indice de valeur qu'on trouvait chez Platon et chez Aristote. Ce primat de l'action civique intéresse directement Machiavel.

24. Cicéron, *De finibus*, op. cit., ch. XXII. Voir également « Qu'y a-t-il de plus divin que la vertu ? », p. 290. Cette catégorie latine du *divus*, qui n'est pas *divinus* tout en étant héroïque, inspiré et quasi surhumain, est rendue par *virtuoso* chez Machiavel.

civile. La « partie sacerdotale » (corporation des prêtres) a une fonction utile pour laquelle il n'est pas nécessaire que chacun d'eux croie à la vérité de la doctrine : en effet, la peur d'un châtement éternel s'avère très efficace pour appuyer la persuasion des préceptes et interdits juridiques. Par la menace d'un châtement éternel, la morale religieuse peut tenir en respect les pulsions délinquantes inévitables dans une société et y assurer l'ordre intérieur : fonction de police²⁵. Pour Marsile, l'ordre public exige donc une idéologie qui projette le temps terrestre sur fond de jugement divin et d'éternité céleste, bien que ce soient des considérations sur la vie suffisantes ici-bas qui commandent la finalité et l'objectivité du politique. La sécularisation a donc déjà parcouru du chemin bien avant le xvi^e siècle. Machiavel élargit la brèche :

Les chefs d'une république ou d'un royaume doivent donc maintenir les fondements de la religion qu'on y professe ; il leur est ainsi aisé de conserver le peuple religieux, et donc bon et uni. Aussi doivent-ils favoriser et développer toutes les mesures utiles à la religion, quand bien même ils en connaîtraient la fausseté ; ils doivent d'autant plus le faire qu'ils sont sages et connaissent bien les choses de la nature²⁶.

Or, à l'encontre de ce que soutient Gérard Mairet²⁷, Machiavel ne vise pas essentiellement à s'approprier et à infléchir cette sécularisation du champ politique qui rendrait ce dernier autonome comme l'exige la modernité scientifique. Au contraire, il soude étroitement trois paramètres pour former le triangle politique / religion / anthropologie, unifié par une doctrine païenne du temps qui est l'anacyclose directement copiée des *Histoires* de Polybe de Mégalo polis (204-v. 120 av. J.-C.)²⁸. Ce discours holiste, entièrement construit comme stratégie optimale pour sauver Florence de la ruine politique (donc de la ruine absolue) peut se comprendre comme une paganisation de la culture plutôt que comme sécularisation.

25. Marsile de Padoue et Jean de Jandun, *Le défenseur de la paix* (trad. Quillet), Paris, Vrin, 1968 ; voir I.V. § 10 et 11.

26. *Discorsi*, I.XII.

27. Voir la réédition de « La genèse de l'État laïc, de Marsile de Padoue à Louis XIV », dans *Le maître et la multitude*, Paris, Éditions du Félin, 1991.

28. En VI.3, Polybe expose sa métaphysique du temps et place les six types de gouvernements d'Aristote dans une séquence nécessaire : un cycle succède à l'autre éternellement. Voir *Discorsi*, I.II où Machiavel fait coexister la fatalité de la répétition des cycles avec la possibilité pour l'action *virtuosa* de retarder la descente vers le chaos. La cause du changement se donne comme immanente : c'est le cycle du temps (mitigé par la volonté humaine) qui produit les changements naturels, et non pas un plan divin surnaturel et conscient.

*Taking all available data into consideration, one is obliged to conclude that Machiavelli is a neopagan whose aim is to paganise rather than to secularise Christianity*²⁹.

Cela sonnerait beaucoup plus juste si l'on consentait à soustraire l'engagement unilatéral de Machiavel qu'on y pose. Nous avons dit que le paganisme antiquisant se portait bien à Florence et à Rome. On peut en constater diverses facettes ludiques chez Bartolomeo Sacchi, Francesco Poggio Bracciolini, Giovanni Pontano, Lorenzo Valla, Francesco Patrizi, Luigi Pulci (auquel fut refusée la sépulture chrétienne). Au milieu du x^v^e siècle, le pape Nicolas V Parentucelli diffère ses commandes de traduction de la Sainte Écriture pour obtenir d'abord ses chers poètes païens³⁰. Mais cela ne se présente pas comme un choix exclusif. Ainsi, Ficin et Pic (pendant une période de sa vie) entreprennent de vastes syncrèses où Hermès Trismégiste, les oracles chaldéens, la Cabbale et le Nouveau Testament sont mis en convergence comme expression contingente d'une vérité occulte millénaire que chaque révélation illustre sans dominance de vérité.

Machiavel perçoit que ces mélanges informes affaiblissent toutes les doctrines. Avec la chute humiliante de Florence et le bûcher de Savonarole, les deux approches ont montré leur incapacité à empêcher la *défaite* militaire et politique et à s'en relever. L'humanisme de simple mémoire, écho et résonance entre en crise. Pour Machiavel, il vaut mieux séparer les religions selon leur intention pour comprendre quel rôle elles peuvent jouer dans sa problématique politique : les religions se trouvent ramenées à deux sphères de sens, à deux systèmes de valeurs pour diriger l'action : le paganisme républicain de l'Antiquité romaine et le judéo-christianisme de la fin de la Renaissance. Or, du nécessitarisme catastrophiste qu'il a emprunté à Polybe, Machiavel conclut à la fin prochaine du christianisme, selon le cycle habituel des religions qui s'étend de 1666 à 3000 ans. Il est donc temps de penser à sa succession. Néanmoins, en II.II des *Discorsi*, il propose une perspective différente : celle d'une comparaison entre religion païenne antique et christianisme, dont chaque terme est décrit et évalué pour répondre à la question suivante : quel est le meilleur moyen pour rétablir Florence dans sa grandeur politique ?

29. « En prenant en compte toutes les données, on est forcé de conclure que Machiavel est un néo-païen dont le but est de paganiser plutôt que de séculariser le christianisme », Anthony J. Parel, *op. cit.*, p. 62.

30. Traduits du grec en latin néoclassique.

La comparaison de deux mondes religieux

Le texte montre d'abord avec quelle énergie féroce les voisins de Rome défendirent leur liberté avant de tomber sous son joug. Ainsi se trouve réitérée la description de la *virtù* guerrière des Anciens, et surtout celle des Romains qui sortent victorieux de tous ces conflits. Plus, dans l'acte suivant de la pièce, Machiavel explique pourquoi ils gagnent tandis que les Florentins ont perdu. (1) En ces temps anciens et glorieux, les hommes étaient plus attachés à la liberté, tandis que ceux du xv^e siècle sont moins courageux. Pourquoi? (2) Parce que l'éducation des Anciens était différente. Pourquoi cela? (3) Parce que leur religion est supérieure à la nôtre. En quoi? Ici commence une comparaison terme à terme du point de vue de la force, où l'on voit que la conception du temps fonde la qualité de la culture, selon Machiavel. Dans cette logique argumentative et dilemmatique : chacune des deux totalités organise le temps à sa manière et y inscrit une religion spécifique qui produit elle-même un certain type anthropologique, lequel à son tour produit un certain comportement sociopolitique : gagnant d'un côté, perdant de l'autre.

La thèse machiavélienne, en *Discorsi* II.II, postule deux principes³¹. Le premier veut que chacune de ces deux « visions du monde » reflète une loi de cohérence interne forte³² de sorte que l'on ne saurait, par exemple, christianiser la société romaine à partir du temps cyclique, ni attendre du Dieu d'Abraham, transcendant et éternel, créateur et sur-naturel, qu'il commande une action ou une causalité historique comparable à celle qui gouverne le cosmos païen où les dieux sont des concitoyens tutélaires et reconnus vrais dieux parce qu'ils font gagner de vraies batailles³³. Machiavel nous présente ces deux mondes religieux avec leurs structures et leurs fondements respectifs comme des ensembles incommensurables.

Ensuite, Machiavel juge les contenus doctrinaux et éthiques des deux mondes religieux pour les comparer. Ici, dans la première moitié de II.II, ce n'est pas à cause d'une interprétation faible que le christianisme aurait sombré dans la bassesse et produit des hommes efféminés. C'est dans ses principes, par ses idées, dans ses valeurs, que le christianisme

31. Qui ne se retrouvent pas partout dans l'ouvrage.

32. « One cannot have an ethic of Machiavellian virtù and, at the same time, accept a Christian cosmology, a Christian historiography and a Christian ethical system. For there is a connexion between the last three », Anthony J. Parel, *op. cit.*, p. 28.

33. Ce sera encore le raisonnement de Constantin à la bataille du Pont de Milvius, en 313.

est vicié. Il ne peut pas se réformer pour se subordonner à des fins politiques.

Comment s'articule cette seconde thèse qui met en cause la conception de l'éternité ?

On comprend aisément d'où naît chez les peuples cette affection pour la liberté. Car on voit par expérience que les cités n'ont gagné en puissance et en richesse que tant qu'elles ont été libres³⁴.

La liberté envisagée est celle des citoyens pris collectivement : libres de toute tyrannie, défendus par leurs propres armes et non assujettis à un État étranger. Elle engendre des résultats sûrs du point de vue pragmatique : matériels et dynamiques. En effet, la puissance et la richesse s'étendent et progressent seulement sous un régime de liberté républicaine. Il faut donc que les citoyens soient déterminés à se battre avec fureur et obstination pour défendre cette liberté au mépris de la mort. Passons maintenant à la grandeur :

C'est vraiment une chose étonnante de voir à quelle grandeur parvint Athènes en l'espace de cent années, parce qu'elle se débarassa de la tyrannie de Pisistrate. Mais il est plus étonnant encore de voir à quelle grandeur parvint Rome après qu'elle se fut débarrassée de ses rois. La raison en est facile à comprendre : ce n'est pas le bien individuel mais le bien général qui fait la grandeur des cités³⁵.

Le tyran a intérêt, quant à lui, à maintenir l'État dans la désunion³⁶. Chez Machiavel, l'atavisme qui fait rechercher le profit particulier est toujours identifié à la corruption, en même temps qu'il constitue une erreur de jugement puisqu'il n'y a pas de destin individuel (à part le style politique de la *virtù* d'un citoyen, d'un soldat ou d'un magistrat). C'est la socialité qui fonde l'individualité politique et éthique. On peut donc dire que le politique fonde l'anthropologie. La bête sauvage prépolitique n'est ni humanisée, ni libre. Le citoyen doit toute son identité et toute son humanité à l'État. C'est pourquoi Machiavel parle d'abord du citoyen et de l'État, faisant de la loyauté active à la patrie une valeur absolue, une, exigeant le maximum d'énergie, de force et d'intelligence³⁷. On voit clairement le monisme politique machiavélien : sous peine de trahison, rien ne saurait être distrait du souci de l'État. Nul ne peut invoquer un intérêt ou un destin privé sans mettre

34. *Discorsi*, II.II.

35. *Ibid.*

36. En I.XI, l'Église romaine obtient les mêmes effets de désunion, à cause de l'usage qu'elle fait de son pouvoir temporel.

37. Ce qui constitue l'une des acceptions de la *virtù*.

l'État et donc sa propre vie en péril³⁸. On comprend que la république est un corps politique unique où toutes les fonctions doivent aller dans le même sens sous peine de mort politique : armée/religion/lois, etc.

Il s'ensuit que la véritable fonction de la religion est de renforcer l'État. Elle ne jouit d'aucun privilège. Comme tous les cadres symboliques, elle naît, vit et meurt avec le cycle auquel elle appartient : immanente, naturaliste, civique, la religion des Anciens est bonne en ce qu'elle est unifiante et forte. Elle enjoint à chaque individu déjà constitué en citoyen de vivre dans une crainte sacrée des dieux, laquelle peut mettre un frein à la corruption. En associant *virtù* et religion, Rome investit toutes les forces dans le même sens pour le même but : *salus populi suprema lex esto*, disait déjà la Loi des XII Tables. Tout le reste est instrumentalisé. Surtout, cette religion ne détourne rien vers l'intériorité de la conscience en tant que for intérieur. Ses normes ne requièrent pas d'introspection morale ni d'états d'âme. La *virtù* dans laquelle elle culmine, si elle peut assurer le salut de la république, ne fait rien pour rapprocher l'âme d'un salut personnel transcendant le temps terrestre. L'art lui-même est exclusivement exercé au service de l'idéal civique. Il commémore, exhorte, honore, met en garde le corps des citoyens. De son côté, l'armée romaine a toujours eu un calendrier liturgique officiel auquel elle ajoute les fêtes des provinces récemment conquises. Cette armée « religieuse » se transforme donc en un puissant agent de romanisation.

En clair, la bonne religion selon Machiavel est religion d'État : religion à la romaine, militante et civique, commune à toute la nation et assurant la gloire et l'héroïsation des grands capitaines, des bons chefs d'État et des sages législateurs³⁹.

La religion inscrit et arrime solidement le citoyen dans cet espace civique, unique lieu de son bonheur éventuel dont l'enchaînement est le suivant :

AMBIZIONE + CIELO + FORTUNA = VIRTÙ → ONORE → GLORIA → MEMORIA.

D'une part, la *virtù*⁴⁰ qui n'a pas de référent spécifique recouvre la force disciplinée du corps qui va de pair avec la grandeur d'âme⁴¹ et dont elle

38. Ce qui mérite un châtiment public exemplaire et impitoyable.

39. Christian Bec, *op. cit.*, p. xviii.

40. Notion systémique (comme la santé) qui montre le holisme machiavélien. Son antithèse se trouve dans la corruption, la faiblesse efféminée comme l'*ozio* (*otium* latin : la mollesse).

41. *Grandezza dello animo/forza del corpo*. Vertu, honneur (l'*honestas* cicéronienne), la gloire et l'immortalité forment une chaîne plutôt matérialiste qui se réfléchit dans un puissant monisme anthropologique où tout est énergie.

est une condition. Elle exige le mépris de la mort et la défense permanente de la liberté (opposée à servitude)⁴². Toutes les postures du citoyen sont publiques dans cette chaîne d'héroïsme. Elles adviennent dans une temporalité concrète et horizontale qui est celle de la vie événementielle du citoyen prolongée dans la vie symbolique de la république, coextensive au cycle historique en cours et vouée à l'entropie et à l'oubli. La mémoire collective fait échec à cet oubli, ce qui a donné son premier sens à la notion grecque de vérité-*aletheia*. Ainsi, dans le prologue de l'*Odyssée*, le rhapsode supplie la Muse de sauver les héros de l'oubli. De même, le poète proclame au début de l'*Énéide* : « *Arma virumque cano...* ». L'immortalité de la gloire est une responsabilité qui juge la fidélité de la cité. L'immortalité civique que perpétue la politique est donc, en réalité, une durée humaine indéfinie, mais non pas infinie. La récompense suprême du héros civique, c'est cette perpétuité mémoriale qui « divinise », c'est-à-dire immortalise le sauveur/protecteur de la patrie, sculpte son nom et son effigie sur les monuments publics et raconte au peuple sa haute vertu. Cette narration multiple a le pouvoir et la finalité de susciter d'autres comportements héroïques. Machiavel, après Cicéron, parle beaucoup de la gloire (et même de la double gloire d'avoir et fondé et maintenu l'État en place). Cela peut s'appliquer à un individu ou à une ville. Ainsi la gloire de Rome, c'est la réputation de sa majesté, de la souveraine victoire de ses armes. Pour les généraux, c'est l'honneur et la réputation ; pour les consuls, c'est le triomphe civique après des campagnes victorieuses⁴³. La gloire, c'est ce qu'il faut imiter dans le temps historique car c'est le fait de celui qui a su harnacher efficacement le temps en remplissant son destin. Même si le fond du temps cyclique est éternel, qu'il ne comporte ni création, ni fin ontologique du monde, ce registre est tout aussi naturel et immanent que l'est la durée mémoriale. Mais cette sorte d'éternité païenne est en quelque sorte vide et insignifiante. Celle où se concentre le poids « ontologique » est un registre volontaire, une continuité de discours épique, bref un espace rhétorique autant injonctif que narratif.

42. *Libertà/servitù*.

43. Machiavel marque l'absence de gloire par la *poltroneria*, la *viltà*, l'*infamia* qui sont les péchés civiques et correspondent à un échec de socialisation qui laisse affleurer la bête brute et requiert les refondations périodiques de l'État.

Une critique du dualisme chrétien

En plusieurs autres points de l'ouvrage, mais singulièrement en I.XI, Machiavel analyse la religion romaine. Il examine son rôle irremplaçable pour traverser le temps, une fois la cité fondée, et faire qu'elle ne disparaisse pas avec Romulus. Numa Pompilius, que le Sénat eut la sagesse de désigner comme second roi de Rome et qui mit en place le formidable appareil de la religion primitive, est ici jugé plus grand et plus déterminant que le fondateur, car :

Tout état où la crainte de Dieu n'existe pas doit périr, à moins qu'il ne soit maintenu par la crainte inspirée par le prince. Comme les princes n'ont que quelques années à vivre, il faut que l'État dont l'existence ne tient qu'à la vaillance du prince disparaisse avec elle⁴⁴.

La religion est donc, pour la république, une question de vie ou de mort. Numa a bien saisi que la terreur sacrée est plus puissante que des lois pour contenir les instincts mauvais de cupidité et d'envie : il fait jouer les dieux, l'honneur, le serment, et il gagne. On comprend que la vie publique soit toujours menacée, précaire, envahie par quelque désordre qu'il faut réprimer tout en faisant des cérémonies civiques grandioses et terribles. À la force centrifuge doit constamment répondre une force publique plus puissante encore.

Bien entendu, il est facile d'anticiper le jugement très négatif qui va tomber sur le christianisme lorsqu'on va opposer le citoyen dynamique, les vertus civiques et l'immortalité des païens à l'homme privé, cultivant les vertus théologiques et s'identifiant au devoir de faire le salut éternel de son âme chrétienne.

En effet, le sentiment intime du moi qui se juge devant le Dieu de l'Évangile est celui d'un néant. La conversion à Dieu suppose non seulement le détachement (que les stoïciens avaient valorisé) mais encore une fuite du monde, un sentiment de transit, de migration, d'attente eschatologique. L'éternité du Très-Haut qui ne dit pas son nom mais qui prend presque tout l'indice du poids ontologique n'est pas une extension du temps humain. En effet, le Dieu judéo-chrétien se tient dans un éternel présent mystérieux qui contient en puissance tout l'étalement de la durée, le *totum simul* de Boèce, le *punctum stans* qui dit : « Avant qu'Abraham fût, je suis⁴⁵ », plutôt que « j'étais ». Il n'y a pas de concordances des temps possibles entre le divin et l'humain. La seule

44. Machiavel, *Discorsi*, I.XI.

45. *Jn* 8, 58.

intersection qu'est l'incarnation du Christ demeure un mystère radical. Dans ce système où la transcendance est infinie, il n'est pas demandé à l'homme de se diviniser. Ici, l'éternité est première et pleine tandis que la temporalité est créée, c'est-à-dire seconde et dérivée.

C'est précisément ce dualisme que Machiavel attaque en II.II. « Nous ayant montré la vérité et la juste voie, notre religion nous a fait accorder moins d'estime à l'honneur du monde⁴⁶. Les païens l'estimant fort et ayant placé en lui le bien suprême étaient plus acharnés dans leurs actions⁴⁷ ».

Suit une série de contrastes psychologiques et sociologiques. Du côté païen : pompe, magnificence dans la culture publique, sacrifice sanglant et horrible, spectacle terrible qui rendait les hommes pareils à lui⁴⁸ ; du côté chrétien, humilité des sacrifices, plus délicats, où rien n'est féroce ni violent.

En matière de gratification, du côté païen : on ne récompense que les hommes « couverts de gloire terrestre⁴⁹ » ; du côté chrétien, « la religion glorifie davantage les hommes humbles et contemplatifs que les hommes d'action⁵⁰ ». L'effet débilisant et démobilisateur de cette doctrine religieuse est incompatible avec une vie politique noble et forte parce que cette religion divise en deux le destin humain et désinvestit l'énergie de toute finalité terrestre. Elle a placé le bien suprême « dans l'humilité, la soumission et le mépris des choses humaines⁵¹ » tandis que les païens « le plaçaient dans la grandeur d'âme, la force du corps et toutes les autres choses aptes à rendre les hommes forts⁵² ». Pris par l'intensité même de ce qu'il peint et par la gravité d'oppositions aussi radicales, Machiavel se met à tutoyer son lecteur, comme en une lettre familière. Le christianisme nous prépare à souffrir les choses fortes (au lieu de les infliger).

Tous ces facteurs s'allient sur deux lignes de valeurs non convertibles. Machiavel parle de style de vie (*modo de vivere*), une bonne approximation de ce que nous appelons culture. Il juge que la culture chrétienne a affaibli le monde et l'a livré aux « *scelerati* » que nous supportons en espérant

46. « [...] ci fa stimare meno l'onore del mondo ».

47. « [...] erano nelle azioni loro più feroci ».

48. « *Pompa, magnificenza, sacrificio pieno di sangue et di ferocità, aspetto sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui* ». Voir II.II des Discorsi.

49. « [...] uomini pieni di mundana gloria », *ibid.*

50. « *La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che li attivi* », *ibid.*

51. « [...] nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane », *ibid.*

52. « [...] nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi », *ibid.*

aller au paradis⁵³. Énergie différée, divertie, détournée. Dédoublement entre un présent insignifiant et une éternité future directrice de l'action passive : supporter les coups plutôt que de les venger, voilà le mot d'ordre des faibles⁵⁴.

Après cette condamnation des doctrines qui ont permis que Florence (et toute l'Italie, si l'on lit *Le Prince* et *l'Histoire de Florence*) s'effondre dans la honte, Machiavel change d'angle. Dans la seconde partie, il accuse non plus les préceptes évangéliques eux-mêmes mais bien la lâcheté « de ceux qui ont interprété notre religion en termes d'oisiveté, et non en termes d'énergie⁵⁵ ». Ils sont responsables de ce monde efféminé et de ce ciel désarmé. Car la vision du monde fait le monde : faible et corrompu. Fausse interprétation ! Mauvaise éducation ! Culture vide ! Désordre profond et principal ! Machiavel ne voit pas comment ramener l'ordre, c'est-à-dire l'amour et la défense collective de la patrie, autrement que par l'appel aux valeurs païennes classiques. C'est pourquoi on a raison de voir en lui un tenant du néopaganisme antiquisant. On ne peut même pas plaider pour un Machiavel païen en politique et chrétien en privé, car cette division même entre le public et le privé est la cause du mal⁵⁶. Le retrait dans la transcendance est interdit par le « panpolitisme » du Florentin.

Il s'ensuit que le bien politique / civique / moral / religieux / anthropologique ne peut prendre que la forme de divers monismes vitalistes. Corrélativement, le mal réside dans l'incapacité de soutenir dans le temps ce monisme supérieur : Machiavel dénonce toutes les divisions dualistes qui esquivent l'exigence de *virtù* : âme / corps, Église / État, privé / public, éthique / politique, contemplation / action, éternité / temporalité. En fait, nous dit-il, en posant en principe un idéal, on choisit le monde plus qu'on ne le décrit. Le choix qu'on a fait nous juge selon une vérité éthique supérieure, laquelle nous définit en retour autant que nous la décrétons. Entre éthique et métaphysique du temps, l'injonction machiavéienne continue de nous rappeler que rien ne dure par sa seule nature, mais que rien ne dure par la seule volonté non plus.

53. *Ibid.* À noter, la distinction entre *Paradiso* (notion théologique) et *Cielo* (notion astrologique).

54. Nietzsche a lu ces analyses avant de développer celles de la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*.

55. « [...] che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio e non secondo la virtù », *ibid.*

56. Ce qui n'implique pas que l'État légifère en matière privée. L'État machiavélien n'est pas totalitaire.