

---

# PRÉSENTATION

---

**L**e dossier que nous présentons ici fait suite au colloque « Machiavel, l'expérience, le peuple et la politique », tenu en visio-conférence les 25 et 26 mars 2021, qui avait été organisé conjointement par *La Pensée* et le Groupe d'étude du matérialisme rationnel (GEMR) sous l'égide et avec le soutien de la Fondation Gabriel Péri.

Comme quelques autres, comme Montesquieu ou Sade par exemple, Machiavel est un penseur dont il peut être à première vue difficile de dire de quelle tradition il serait l'héritier et quelle postérité a cueilli après lui les fruits de son enseignement. Althusser observait que lire Machiavel, c'est d'abord rencontrer un auteur insolite (*unheimlich*) et qui apparaît tel, parce qu'il s'écarte de l'idéologie politique aristotélicienne, revue à la lumière du christianisme et de l'humanisme, mais rompt aussi avec toute la tradition philosophique dans laquelle s'est jusque-là élaborée la théorie politique. Si Machiavel renoue avec l'Antiquité, ce n'est pas, comme le font les humanistes, avec l'Antiquité des lettres, de la philosophie et des arts, de la médecine, du droit, mais avec celle de la pratique politique. Or, il est, en son temps, le seul auteur qui aborde la chose politique de cette façon. Et, selon Althusser, Machiavel reste tout aussi seul si on le situe par rapport à la philosophie politique moderne. L'objet dont il traite est la constitution d'un État national en Italie : « il parle donc *d'un fait à accomplir*. Les théoriciens du droit naturel parlent *dans le fait accompli, sous le fait accompli de la monarchie absolue*. Ils se posent des problèmes de droit parce que le fait est accompli, que le fait est contesté ou problématique et qu'il faut le fonder en droit, que le fait est établi, et qu'il faut contester ses titres de droit. Mais ce faisant ils recouvrent tout autre discours sur la monarchie absolue et l'État, et en particulier le discours de Machiavel, dont personne ne pense qu'il ait une portée philosophique, car Machiavel ne parle à aucun moment le langage du droit naturel. »<sup>1</sup>

Cependant, il pourrait sembler que les contributeurs de notre dossier sur Machiavel s'accordent pour récuser le point de vue althussérien, car il apparaît au fil des articles

1. Louis Althusser, « Solitude de Machiavel » [1977] in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontations », 1998, p. 311-323.

que le Florentin pense à l'aide de concepts qu'il reçoit pour une bonne part d'Aristote, de saint Thomas et des humanistes ou d'autres traditions, que ses intérêts renvoient à des circonstances juridico-politiques florentines et italiennes bien déterminées, et que nombre d'auteurs du XVIII<sup>e</sup>, du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle abordent le politique d'une manière qui ne serait pas la même s'il ne dialoguaient avec Machiavel.

Jérémie Barthas reprend la question des origines de la tradition manuscrite du *Prince*. Il montre que la thèse selon laquelle Machiavel aurait rédigé deux manuscrits, l'un en 1513, l'autre en 1518, duquel serait issu l'ensemble des leçons dont nous disposons, tandis que la tradition du premier manuscrit aurait été perdue, se trouve pour ainsi dire définitivement réfutée si l'on se rend attentif à la nécessaire déception éprouvée par Machiavel, et par tous les partisans d'un régime populaire, devant la nouvelle constitution florentine voulue par Lorenzo de Médicis et promulguée le 22 novembre 1513. Lorsque, dans une célèbre lettre à Francesco Vettori, de décembre 1513, Machiavel envisage une dédicace de son traité à Giuliano de Médicis, ce n'est pas là, montre Jérémie Barthas, l'indice de l'existence d'un premier manuscrit dédié à Giuliano, mais plutôt l'expression d'un mouvement de réprobation à l'endroit de la Constitution de novembre. *Le Prince*, rédigé en 1513 avant la promulgation de la nouvelle constitution et dédié à Lorenzo, porte ainsi la marque des espoirs suscités chez Machiavel et bien des Florentins par l'accession du jeune prince au pouvoir : il eût été possible que Lorenzo fit le nécessaire pour « avoir l'amitié du peuple », selon la formule du chapitre 9. Or, la constitution de novembre est au contraire de nature aristocratique. Sous le regard de l'historien, l'auteur du *Prince* apparaît moins comme un penseur insolite que comme un partisan du régime populaire dont les propositions sont directement en prise sur les événements juridico-politiques qui lui sont contemporains.

Si nous voulons considérer de plus près cet *ingenium* populaire de Machiavel, Gabriele Pedulla nous guidera vers la question des tumultes et du régime populaire : il est une longue tradition, à laquelle se rattachent généralement les humanistes, qui associe les régimes populaires au danger de la discorde et donne ainsi des arguments aux partisans du gouvernement monarchique ou aristocratique. Machiavel, se séparant de cette tradition, montre l'utilité des tumultes, dont les *Discours sur la première décade de Tite-Live* établissent qu'ils furent une des conditions essentielles de la puissance romaine, dans la mesure où apparaissent comme indissociables l'expansion par des moyens militaires et la conflictualité des relations entre le peuple et les patriciens. Gabriele Pedulla propose une approche qui n'est pas avant tout juridico-politique : le concept d'humeur, que Machiavel emprunte à la médecine hippocratique, permet de penser les républiques et, au premier chef, la république romaine, comme naturellement travaillées par le conflit de l'humeur populaire et de l'humeur aristocratique, conflit qu'il ne peut plus être question d'éteindre, mais dont il est légitime de se demander comment il pourrait être sans violence et, en fin de compte, profitable à tous. Là encore, nous rencontrons un Machiavel qui, quoique sur le mode de la rupture et selon un certain mélange qui fait sa singularité, vient prendre place au cœur de son

temps dans les fils croisés de plusieurs traditions, celle des humanistes, celle des historiens antiques (en particulier Denys d'Halicarnasse), celle de la médecine hippocratique.

Sandro Landi qui est réticent à faire de Machiavel un homme du parti populaire, observe que, sur ce point, un effort de clarification est nécessaire et qu'il faut prendre d'abord en compte la différence du peuple et de la multitude. Multitude n'est pas synonyme de peuple, car celui-ci est multitude ordonnée par des institutions, et non foule, multitude désordonnée (*sciolta*). Or Machiavel est fort attentif à la puissance de la multitude désordonnée plus fondamentale que la puissance du peuple : ce faisant, il vient s'inscrire dans une tradition qui va de saint Thomas à Pomponazzi, en passant par Pierre d'Avvergne et Marsile de Padoue, selon laquelle la multitude est généralement pensée comme ce qui, à certaines conditions, peut se constituer en peuple, en multitude ordonnée. Ces conditions telles qu'elles sont identifiées par Machiavel, et d'une manière assez semblable, par Pomponazzi, sont principalement cognitives et psychiques. Elles ont à voir avec l'ignorance de la multitude indissociable de sa crédulité et de sa propension à se laisser enchanter, à prendre pour vrai ce dont les enchanteurs cherchent à la persuader, si cela flatte ses désirs et les habitudes de son imagination. Machiavel ne serait pas tant cet auteur qui, par son interprétation des tumultes, paraît annoncer une théorie et une pratique démocratique du conflit de classes ou une conception spontanéiste de la multitude comprise comme pouvoir constituant, mais plutôt une psychologie sociale s'appliquant à comprendre l'expérience psychique de la multitude, qui est avant toute chose disposée à l'enchantement et à la religiosité. On le voit Machiavel apparaît ici de nouveau comme un auteur qui n'a plus rien d'un solitaire. Non seulement il hérite d'une tradition constituée, mais de plus, avec Pomponazzi, il rencontre, par anticipation sur certains traits qui seront bientôt ceux de la modernité, l'expérience des masses comme réalité psychique collective.

L'abondance des références à Machiavel chez les auteurs des Lumières et l'intérêt spécifique des Jacobins italiens ou, dans une moindre mesure, des Jacobins français, pour la pensée de Machiavel, nous incitent également à considérer notre auteur comme pleinement accueilli par les penseurs du XVIII<sup>e</sup>, fut-ce sur un mode critique. Christophe Van Staen étudie l'affirmation progressive au cours du siècle des Lumières d'une certaine tradition interprétative qui tend à faire de Machiavel un précurseur des idées qui préparent la Révolution. Il repère en particulier un infléchissement dans la manière de lire Machiavel qui conduit d'une attention avant tout orientée vers la question de l'immoralité en politique à un intérêt marqué pour le Machiavel ami du peuple et partisan de la liberté. S'ouvre alors, chez Guiraudet en particulier, la possibilité d'une interprétation qui cherche à concilier l'apparent immoralisme de Machiavel et l'amour de la liberté. La contribution de Luca Addante qui porte sur la réception de Machiavel par les Jacobins français et italiens montre que, pour les Italiens plus que pour les Français, parce que ceux-là ont d'emblée une plus grande familiarité avec Machiavel, notre auteur apparaît comme un précurseur du jacobinisme. Si l'on s'en tenait aux mentions expresses de Machiavel dans les discours des Jacobins français, qui sont rares et parfois marquées du sceau de la réprobation, on manquerait assurément les affinités

manifestes entre certains choix de la politique jacobine et montagnarde et certaines thèses du penseur florentin touchant l'appel au peuple en armes ou la question de la fondation et du maintien des républiques. Mais les Jacobins italiens voient en Machiavel un « père de la politique » ou « une sorte de prophète laïque ». Le détour par le jacobinisme italien permet non seulement de comprendre comment la rencontre entre la postérité de Machiavel et l'événement révolutionnaire contribue en Italie à mettre à l'ordre du jour le projet d'unité de la nation italienne et à préparer le *Risorgimento*, mais conduit aussi à prendre conscience de tout ce qu'il peut y avoir de machiavélien dans les conceptions d'un Robespierre et des Jacobins français.

À la lumière de ces considérations, on comprend que Gramsci puisse à son tour considérer d'abord Machiavel comme un précurseur du jacobinisme. Vittorio Morfino le dit, mais il montre ensuite que la lecture gramscienne se complique de plusieurs manières qui tendent toutes à exalter le génie anachronique du Florentin, en sorte que la perspective de Gramsci est certes historiciste et rapporte Machiavel à la conjoncture dont il est le contemporain, mais accueille en même temps le Florentin comme un penseur qui éclaire notre temps, par la manière dont il comprend le sien en anticipant l'avenir. Le Machiavel de Gramsci est anticipateur parce qu'il accompagne l'élan déjà lancé en France et en Espagne de construction des monarchies nationales et en appelle l'accomplissement en Italie; parce qu'il conçoit l'État national comme résultant d'une pratique démocratique de la politique qui fait du prince l'ami du peuple, parce que la férocité bien employée, dont le Valentinois est le symbole, se trouve tournée contre la féodalité, en sorte que le penseur politique, particulièrement dans *Le Prince*, qu'il faut lire comme un manifeste, est habité par l'affect démocratique et tendu vers l'action. Enfin, là n'est pas le moindre gain d'une approche de Machiavel qui projette sur le présent les enseignements de l'homme du passé, la redéfinition du marxisme par Gramsci doit beaucoup à l'héritage de Machiavel: il s'agit alors de connaître l'histoire par conjonctures, en échappant aux illusions du pur déterminisme comme aux prestiges de l'événement, et de comprendre ce qui, dans le processus révolutionnaire, relève de la politique et ne peut être entièrement rabattu sur la contradiction entre forces productives et rapports de production, ou encore de penser le parti politique comme « prince moderne » et la réforme intellectuelle et morale inséparable de la réforme économique comme son œuvre.

À ce point, nous pouvons reformuler le jugement d'Althusser, à l'évidence inspiré par Gramsci, qui fait de Machiavel un penseur insolite et solitaire. Machiavel apparaît, à la lumière de la tradition démocratique et révolutionnaire qui se constitue après lui, comme un penseur qui fut si clairvoyant lorsqu'il voulut penser la conjoncture italienne de son temps, qu'il en devient par la suite un guide, à chaque époque, pour tous ceux qui se donnent pour tâche de penser, à nouveaux frais, les conjonctures dont ils sont contemporains et la pratique démocratique qu'elles rendent possible. Sandro Landi, qui se sépare de cette tradition interprétative, met lui aussi en évidence d'une autre manière cette sorte d'actualité inactuelle qui caractérise Machiavel, dont la pensée est d'autant plus inactuelle à l'intérieur

de son temps et riche d'enseignements pour toutes les époques qu'il se propose pour seule tâche de comprendre l'actualité d'une conjoncture dont il est partie prenante. Et c'est là peut-être ce qui donne à son œuvre un tour énigmatique. Les contributeurs qui, dans notre dossier, étudient tel ou tel aspect de l'expérience politique machiavélienne nous offrent différentes illustrations de cette énigme.

Stéphane Bonnet propose de lier trois problèmes dont la conjonction détermine à la fois la place du praticien de la politique et celle du penseur qui réfléchit l'expérience du praticien: le problème de la temporalité historique, le problème de la prudence, le problème de la moralité. De l'Antiquité aux temps modernes, Machiavel envisage la permanence des mœurs en chaque peuple, compris ici au sens de communauté nationale, et contradictoirement la non-permanence introduite par le christianisme qui a renversé les mœurs antiques. Dans ce cadre, il conçoit l'entreprise qui est la sienne dans les *Discours*, et qu'il prolonge dans *Le Prince*, comme ordonnée au réveil de la prudence antique, ce qui suppose qu'une certaine prudence théorique nourrie de la lecture des historiens soit déjà là, dans le présent, et que la prudence pratique des hommes d'action de l'Antiquité soit dormante et susceptible de revenir parmi les modernes grâce aux conseils de la prudence théorique. Enfin, en cherchant à faire revivre la vertu politique des Anciens, Machiavel fait surtout œuvre de moraliste ou, si l'on veut, l'immoralisme qu'on lui attribue généralement relève plutôt d'une nouvelle manière de penser la moralité: Stéphane Bonnet montre qu'il y a, pour Machiavel, une pluralité fondamentale du fait moral, en sorte que la position du prince prudent, dont la vertu appelle souvent l'usage du vice, doit être pensée à la fois en relation à une morale de l'ingratitude et de la gratitude et à une morale dont le principe est le désir d'acquisition, mais aussi, pour les modernes, en relation à la morale chrétienne. La singularité de Machiavel consisterait alors à développer une science pratique ou science de la pratique qui soit en même temps une critique de l'absolu moral.

Sébastien Roman revient sur le rôle du paraître dans l'art de gouverner machiavélien et reprend ainsi un thème central de l'interprétation qu'en a donné Claude Lefort. Mais il s'écarte de celle-ci en ne supposant pas chez les peuples une sorte de désir d'illusion universel, un désir de ne pas savoir ce qu'il en est réellement du conflit et de l'immoralité en politique, auquel le prince prudent aurait à répondre par l'art du paraître. Selon Sébastien Roman, point n'est besoin de supposer un tel désir, mais seulement de prendre en compte l'inversion très générale dans les relations humaines, telles que Machiavel les comprend, du rapport de l'être au paraître: selon plusieurs modalités différentes, on pourrait sans doute dire que l'apparence du bien vaut mieux que le bien et que le mal vaut mieux que son apparence. Le prince ne doit pas être bon, mais plutôt savoir n'être pas bon selon la nécessité: il ne pourra être durablement libéral et ne doit donc pas l'être, mais être premièrement ladre sans se soucier de le paraître, ce qui lui permettra d'être parfois libéral avec éclat. De même, s'il sait faire bon usage de la cruauté pour inspirer la crainte sans se soucier de paraître cruel, il pourra ensuite faire resplendir aux yeux de tous de rares élans de pitié. Seul le parjure doit être sans paraître, car ici ce qui n'est pas bon et dont il est bon

de faire usage suppose la dissimulation. Il faut donc paraître fidèle et ne pas l'être. Au-delà de ces exemples, Sébastien Roman pointe la contradiction entre l'exigence pour le prince de paraître toujours bon, c'est-à-dire tel que les sujets veulent qu'il soit, et l'exigence de ne pas l'être bien souvent. Mais cette contradiction est dépassée si l'on accueille la distinction du proche et du lointain : ordinairement, le peuple, à la différence des grands, voit les choses de loin et voit loin. Il ne sait pas précisément ce que fait le prince, qui reste à distance de lui, et il complète son peu de savoir par l'imagination ; mais s'il voit la chose de près ou en éprouve les résultats, c'est la fin qui sera objet de son jugement plus que les moyens employés, en sorte que le peuple saura généralement reconnaître l'homme qui est porteur d'une véritable vertu politique.

Thierry Ménessier observe que, dans le labyrinthe que constitue l'œuvre de Machiavel, s'ouvre un second labyrinthe à partir du thème de la corruption du peuple, qui éclaire certains aspects essentiels de son républicanisme hétérodoxe. La pensée de Machiavel participe en premier lieu d'un effort pour penser *post res perditas* l'expérience de la République du Grand Conseil à Florence et son échec. La question de la corruption du peuple se pose donc, de ce point de vue, en considération des défauts de la constitution populaire florentine et du manque de *virtù* des gouvernants. Pour évaluer les conditions de cet échec, Machiavel recourt à un double paradigme : pour le versant constitutionnel, la République romaine, à la fois archétype auquel comparer la République florentine et référence pour une compréhension générale des institutions républicaines en situation ; pour l'autre versant, celui des modes d'action des groupes et des individus, un paradigme issu de la tradition du naturalisme païen et, particulièrement, de la médecine hippocratique-galénique, celui des humeurs en excès ou en défaut, qui permet de comprendre la naissance, la croissance et la mort des corps mixtes. Le thème de la corruption du peuple n'est en conséquence ni juridique, ni plus généralement déontologique : le peuple n'est pas corrompu par rapport à ce qu'il devrait être, mais en vertu d'une disconvenance, d'un désaccordement des mœurs, des institutions et des circonstances, qui affaiblit l'amour de la patrie en même temps que l'égalité des citoyens, laquelle n'est pas un égalitarisme socio-économique, mais relève plutôt de la *philia*, qui fait de citoyens par ailleurs inégaux des égaux dans l'amitié civique. Corrélativement, les tumultes, les conflits entre humeur aristocratique et humeur populaire, sont le signe d'une vivacité républicaine gardienne de la liberté et l'affaiblissement de l'humeur aristocratique un élément d'affaiblissement du corps civique. Enfin, la juste rétribution, par la récompense ou la peine, des mérites et des fautes, c'est-à-dire des conduites utiles à la santé du tout politique et social, sera déterminante afin d'empêcher l'insolence des citoyens ambitieux. Le peuple apparaît, dans ces conditions, comme le nom de cette puissance collective non substantielle, faite d'un accord des humeurs et des institutions, toujours menacée par la corruption sous l'effet de l'avidité des individus et des groupes. Et l'art politique aura pour fonction principale de réanimer l'amour de la chose publique chez des hommes travaillés par l'avidité.

Thomas Berns nous donne peut-être la clef d'une synthèse possible des différentes interprétations dont chacune met en évidence une facette de cette singularité éminemment

complexe dont est faite l'œuvre de Machiavel. S'il est une ontologie machiavélienne, elle est sans essences, entièrement construite comme un système de relations qui déterminent les phénomènes dans leurs rapports mouvants et qu'il faut explorer sans y chercher l'identification d'une causalité efficiente ou finale, mais plutôt la pure effectivité des relations phénoménales. Ainsi l'ordre n'est-il pas ce qui exclut le conflit, mais l'appelle comme sa condition : il n'y a pas d'ordre sans risque du désordre le plus radical et mise en ordre des conflits. Comme l'a déjà souligné Claude Lefort, la loi n'est pas solution des conflits ; il est question d'ordonner le désordre, de faire que, dans le désordre, un ordre soit, car il n'y a pas de solution aux conflits. Thomas Berns précise la portée de ces propositions en se référant à la distinction que fait Machiavel entre deux sortes de cités. Sparte, puis Venise ont été fondées par un législateur, qui leur a donné durablement une forme, à savoir une constitution aristocratique. Ici la matière de la cité est passive, sans conflits. À l'inverse, Rome est le modèle d'un autre type de cité, fondée au fil des événements, sans bon législateur capable d'en concevoir d'un coup la constitution et d'en informer la matière humaine. Ici, c'est le désordre, l'histoire conflictuelle des individus et des groupes qui fait la matière active de la cité et qui engendre l'ordre institutionnel, le maintient et le perfectionne. Mais il apparaît en fin de compte qu'un seul de ces deux types de cité est viable. Une cité stable et tranquille, régnant sur un peuple peu nombreux et sans tumultes, sera faible devant l'ennemi extérieur et sa quiétude intérieure la fera s'étioler dans l'oisiveté. L'ontologie relationnelle de Machiavel est donc solidaire de la nécessaire expansivité du peuple dans l'ordre politique qui lie conflit interne et puissance guerrières, désir des grands de limiter les prétentions du peuple et désir du peuple de passer outre. S'il faut confier au peuple la garde de la liberté, c'est que l'ordre bien fondé est cet ordre sans cesse refondé par la relation et l'entre-expression du désir de limite qui est aristocratique et du désir d'illimitation qui est populaire. Sans l'expansivité du peuple la cité serait aristocratique, mais ne saurait durer. Sans résistance aristocratique aux prétentions du peuple, celles-ci ne sauraient être cette matière active créatrice de formes.

Conflit des humeurs, tumultes, anticipation de l'avenir révolutionnaire et de la lutte des classes, risque ou fécondité ordonnatrice de l'enchantement, critique de l'absolu moral, jeu de l'être et du paraître, accord des humeurs et des institutions entretenant l'amour de la chose publique, tout cela ne nous reconduit-il pas toujours à ce qui fait au fond la singularité radicale de Machiavel : ne se proposant rien d'autre que de penser au plus près de la pratique politique, au plus près de l'expérience du praticien, n'est-il pas seul en son temps capable de se soucier si peu de toute ontologie des essences, toute providence, toute présupposition des arrières-mondes, toute théologie et toute métaphysique ?

*Stéphane Bonnet* ■