

Martine Leibovici

**Politique et moralité
chez Machiavel.**

Réponse à Joseph Femia

On ne peut pas aborder la question des *dirty hands* chez Machiavel comme si le conseil adressé au Prince «qui veut se conserver, [d'apprendre] à pouvoir n'être pas bon» (Machiavel 1952a, 335) en revenait à professer un immoralisme. Même si, d'après Joseph Femia, Machiavel encourage le prince à «faire le mal pour faire le bien», ou justifie parfois la cruauté et le mensonge, la politique n'est pas pour lui «un jeu immoral, détaché des questions de bien et de mal». Cependant, refuser d'embarquer Machiavel sous la bannière de l'immoralisme, examiner la façon dont il pose la question des rapports entre morale et politique, ne peut avoir lieu qu'à la condition de préciser ce qu'il entend par morale. Selon Femia, Machiavel ne suspend pas la morale, mais exprime une «nouvelle conception de la moralité» qui s'oppose radicalement à l'éthique chrétienne de la transcendance. N'étant aucunement déontologique, elle serait tout à la fois utilitariste et conséquentialiste: aucune action politique n'étant en elle-même bonne ou mauvaise, il faut juger de la qualité morale des décisions politiques à partir de leurs conséquences objectives et observables. Et c'est précisément parce qu'il n'y pas d'actions mauvaises en soi que, selon Femia, Machiavel n'est pas un théoricien des *dirty hands*.

Dès lors, comment comprendre la présence chez Machiavel du bien commun (*bene comune, comune utilità, publica utilità*) en tant que dimension orientatrice de l'action politique? Celui-ci peut-il jamais relever de l'observation ou de l'objectivité? Pour lui conférer de tels caractères, Femia propose d'en construire la notion à partir des formulations de Machiavel sur la nature humaine dont les finalités sont fondamentalement «la satisfaction matérielle ou le bien-être», sources du caractère insatiable des désirs humains qui fait de nous des êtres «licencieux et indifférents aux besoins des autres». Ces désirs ne disparaissent jamais et risquent toujours d'engager la société dans un «processus de dégénérescence». En d'autres termes, «la dépravation humaine» est inéluctable, la corruption menace toute société, d'autant plus que ni l'éternité du cosmos, ni la transcendance divine ne la garantissent plus. C'est la raison pour laquelle le but de la vie politique serait, selon Machiavel, de contrôler les inclinations naturelles de manière à «renforcer les habitudes de coopération», quand bien même ce serait par le moyen de la peur. Pour Machiavel, une société, poursuit Femia, est constituée d'individus qui cherchent à maximiser leur utilité», ce qui la menace fondamentalement de dissolution. De là, Femia définit le bien public comme l'«intérêt matériel de la communauté considérée comme un tout», définition calquée sur celle de l'intérêt individuel. Il n'est dès lors pas surprenant qu'il considère Machiavel comme un précurseur de Hobbes.

MACHIAVEL CONSÉQUENTIALISTE OU CRITIQUE DE LA FASCINATION
POUR LE VAINQUEUR?

Dès lors, la ligne interprétative de Femia n'en revient-elle pas à réinscrire Machiavel dans une histoire du libéralisme politique? A rebours des travaux de son compatriote Quentin Skinner, mais aussi, d'une tradition interprétative issue de ce que Serge Audier appelle «le moment machiavélien français» (Audier 2005, 7), dont la figure éminente est l'interprétation d'inspiration phénoménologique de Claude Lefort. Le point décisif de cette interprétation est que, lorsque nous analysons avec Machiavel les actions du pouvoir politique, nous ne devons jamais oublier qu'elles se produisent au sein d'un milieu, tel que l'acteur politique est toujours en relation avec d'autres acteurs, mais surtout qu'il agit sous les yeux de ses sujets. C'est dans ce cadre que Lefort, analysant le chapitre XV du *Prince*, récuse explicitement l'idée selon laquelle le but de Machiavel serait de «substituer l'idée de l'utile à celle du bien»¹. Lefort accepterait sans doute de penser qu'il y a chez Machiavel des propositions utilitaristes qui lancent un défi à l'éthique chrétienne, mais sa position ne peut s'y réduire. D'après Lefort, «apprendre à pouvoir n'être pas bon», incite certes le Prince à s'engager dans des voies qu'il réprouve moralement, mais il ne s'agit pas pour lui de «faire le mal pour faire le bien» (Femia). D'une manière générale, la question ne porte pas sur ce que le prince doit *être* ou pas – libéral, ladre, cruel, etc. –, ni sur ses intentions, ce que Femia admet aussi à sa manière («aucun acte politique n'est en soi intrinsèquement bon ou mauvais»). Le propos dans ce contexte n'est pas non plus de dégrader ou de défendre les valeurs traditionnelles. Machiavel, écrit Lefort, «change la question elle-même en prenant pour point de départ un *phénomène*» (Lefort 1972, 403)²: de quoi le prince est-il *tenu*, comment est-il considéré? Le seul point de vue moral sur l'action politique empêche de saisir la vérité effective selon laquelle «la conduite du prince n'est pas dissociable des représentations qu'en composent les autres», de sorte que, pour conserver son pouvoir, il doit «paraître tel que les autres le veulent», mais, ajoute Lefort, sans se laisser «fasciner par l'image qu'on plaque sur lui [car] c'en serait fait de son pouvoir» (Lefort 1972, 407). L'auteur de *The Machiavellian Legacy* (Femia 1998) et de *Machiavelli revisited* (Femia 2004) connaît bien évidemment les objections adressées aux interprétations utilitaristes de Machiavel, mais il y a, d'après lui, un très grand nombre de textes qui les corroborent, comme par exemple ce passage du chapitre XVIII du *Prince*:

pour les actions de tous les hommes, et spécialement des princes [...] on regarde quel a été le succès (*fine*). Qu'un prince, donc, se propose pour son but de vaincre et de maintenir l'Etat: les moyens seront toujours jugés (*indicati*) honorables et loués de chacun. (Machiavel 1952a, 343)³

Cependant ne devrions-nous pas être attentifs au fait que juger à partir des résultats c'est toujours juger, et que ce jugement est, sous la plume de Machiavel, celui du «vulgaire [qui]

¹ Les italiques sont de Lefort.

² Pour Michael Walzer, Machiavel n'est pas non plus un immoraliste. Il dit que «des acteurs politiques doivent parfois surmonter leurs inhibitions morales, mais pas qu'il doivent parfois commettre des crimes» (Walzer 1973, 168). Walzer s'engage ensuite dans un tout autre chemin que Lefort, sa préoccupation étant dans ce texte directement morale, puisque le point important est de savoir si l'acteur, en surmontant ses inhibitions morales, continue d'en avoir conscience ou pas et s'il éprouve ou pas de la culpabilité. Merci à Stephen de Wijze de m'avoir communiqué ce texte de Walzer.

³ Cité par Joseph Femia, p. 42.

ne juge que de ce qu'il voit et de ce qui advient» (Machiavel 1952a, 343). Machiavel ne présente pas le critère des résultats comme devant être déterminant en toute circonstance. Car il menace celui qui juge de verser dans une fascination pour le succès susceptible d'empêcher les hommes d'apprécier correctement la *verità effettuale*. Prenons par exemple le chapitre XXXV des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, qui traite «du danger auquel s'exposent ceux qui conseillent [...] à un prince une entreprise d'importance (*una deliberazione grave ed importante*)». Dès la phrase suivante, on retrouve, presque mot pour mot, la formule du *Prince*: «Comme les hommes jugent toute chose à son succès, ils en louent le promoteur quand il réussit [...], mais en cas d'échec c'est lui aussi qu'ils condamnent». Une telle habitude met le conseiller dans une posture délicate: admettons que son conseil soit animé par ce qu'il croit «salutaire» (*utile*) pour le prince ou la république, et que le prince ou la république suivent ce conseil mais échouent dans leur action, ils risquent fort de se retourner contre lui, ce qui engage Machiavel à conseiller à son tour le conseiller, en lui suggérant des attitudes susceptibles de le protéger. Pour sa part, Machiavel ne conclut pas de l'échec de l'action à la fausseté du conseil, et se différencie de la plupart des hommes qui sont «aveugles, [et] ne jugent de la valeur d'un conseil qu'à ses résultats» (Machiavel 1952b, 696-697). Il faudrait pouvoir développer la question du sens du mot *utile* en général et en tant que critère d'élaboration du conseil en particulier. Qu'il me suffise de remarquer ici que, d'après Machiavel, l'échec ou la réussite d'une action est certes à prendre en compte pour examiner les choses politiques, mais que ce critère est loin d'être le seul.

On retrouve la même dénonciation de l'aveuglement provoqué par la fascination pour le succès lorsque l'historien se penche sur les actions passées:

La plupart des écrivains se laissent si bien subjugués par le succès des vainqueurs, que, pour rendre leurs triomphes plus éclatants, non seulement ils exagèrent leurs succès, mais la résistance même des ennemis vaincus; en sorte que les descendants des uns et des autres ne peuvent s'empêcher de s'émerveiller devant de tels hommes, de les louer et de les aimer. (Machiavel 1952b, 510)

Une telle façon d'écrire l'histoire du point de vue des vainqueurs, comme le dirait Walter Benjamin, conduit à idéaliser le passé, en brossant l'opinion commune dans le sens du poil, s'il est vrai que «tous les hommes louent le passé et blâment le présent». Une telle attitude est particulièrement prisée par les hommes âgés qui, face aux défis du présent, ont tendance à «prôner encore ce qu'ils se souviennent d'avoir vu dans leur jeunesse», ce qui, pour peu qu'ils soient au pouvoir, a pour conséquence de passer à côté des opportunités offertes ici et maintenant par la *fortuna*, chaque conjoncture étant irréductible aux autres (Machiavel 1952b, 509). Est «heureux (*felice*), écrit Machiavel, qui sait bien s'accommoder de son temps, et malheureux (*infelice*) celui qui ne procède pas en s'accordant avec lui» (Machiavel 1952a, 365).

LES RESSORTS MORAUX DE L'ACTION POLITIQUE: AVIDITÉ FRUSTRÉE OU DÉSIR DE GLOIRE?

Bonheur et malheur en ces derniers sens sont effectivement constatables dans le présent. Mais l'action politique est aussi en relation avec un temps autre que celui du présent immédiat. Considérons par exemple ce que Machiavel écrit à propos d'Agathocle de Sicile

dont l'action a bien été, de son vivant, couronnée de succès puisque ce fils de potier est devenu roi de Syracuse, d'où il a conquis Carthage. Pourtant

on ne saurait dire que ce soit *virtù* que de tuer ses concitoyens, trahir ses amis, n'avoir point de foi, de pitié, de religion; par ces moyens on peut conquêter quelque Seigneurie (*imperio*), non pas honneur (*gloria*). Car si on considère la valeur (*virtù*) d'Agathocle à entrer et sortir des périls et sa grandeur de courage (*animo*) à soutenir et à surmonter les adversités, on ne trouvera point qu'il ait été moindre que nul autre excellent capitaine. Néanmoins sa bestiale cruauté et inhumanité, avec innombrables scélératesses, ne permettent point qu'il soit renommé entre les plus excellents personnages. On ne peut donc attribuer à la fortune ni à la *virtù* ce que sans l'une ni l'autre il obtint. (Machiavel 1952a, 314)

Machiavel a bien soin ici d'énoncer son jugement sur Agathocle en évitant d'établir une frontière étanche entre les acteurs, puisqu'il est comparé au «plus excellent capitaine». Un des caractères principaux de sa stratégie à l'égard d'un lecteur qu'il voudrait attentif à la *verità effettuale* du champ politique comme tel, est de brouiller ses distinctions habituelles, puisque les «excellents capitaines» peuvent eux aussi avoir eu recours à des moyens peu recommandables. Cela ne suffit cependant pas à adopter l'efficacité immédiate comme seul critère de l'action: Agathocle a conquis le pouvoir en multipliant les crimes et les forfaitures, mais l'étendue de sa scélératesse fait définitivement obstacle à sa gloire. Une telle dimension ouvre les limites du présent immédiat, suppose la mémoire des hommes, mémoire proche des événements mais surtout mémoire posthume de ceux qui viennent après, longtemps après⁴.

Même si ce sont les autres qui confèrent la gloire aux actions politiques, il s'agit de la reconnaissance postérieure d'un «désir de gloire» éprouvé par l'acteur politique, «ressort moral» ou «carburant» essentiel à l'initiative politique, qui provoque une émulation entre les citoyens faisant vivre l'esprit public et la recherche du «bien public» (Ménissier 2013, 11), Machiavel reprenant à son compte une thématique classique du républicanisme. Une cité corrompue est précisément celle où manque ce carburant. Est-ce à dire que s'y déploient les effets délétères du libre cours donné au seul appât des «satisfactions matérielles» (Femia)? Machiavel tient évidemment compte de l'avidité humaine («c'est chose certes fort ordinaire et selon nature que le désir d'acquérir (*acquistare*)» – Machiavel 1952a, 297), mais ce n'est pas l'avidité en elle-même qui est corruptrice. C'est, comme le montre encore Ménissier, commentant le chapitre 37 du premier livre des *Discorsi*, «l'asymétrie entre le désir de posséder (illimité) et la capacité à se satisfaire de ce qu'ils possèdent (très limitée)». De sorte que ce n'est pas «l'appât direct du gain qui pousse à la subversion de l'esprit civique» et engendre la corruption de l'esprit public, mais ce que Machiavel appelle la *malacontentezza*, cette terrible avidité frustrée qui, d'ailleurs, n'est pas seulement avidité de richesses mais avidité «de signes et de symboles du pouvoir» (Ménissier 2013, 9). A cause de cela l'avidité frustrée est plutôt l'apanage des Grands, mais le désir du peuple n'en est pas indemne, comme le montrent les «désordres causés à Rome par la loi agraire» (Machiavel 1952b, 461).

⁴ «En dévoilant que la *virtù* ne va pas sans gloire, [Machiavel] donnait déjà à penser qu'on ne saurait définir l'action politique sans faire sa part à la représentation que les hommes en composent. Il ne disait d'ailleurs pas que la *virtù* est incompatible avec le crime, le mensonge et l'irréligion, mais niait – ce qui est différent – qu'on put couvrir d'un tel *nom* ces moyens de conquérir le pouvoir» (Lefort 1972, 380).

Si l'on poursuit la lecture de ce chapitre, on constate que les désordres analysés par Machiavel ne sont pas seulement dûs aux travers de la nature humaine, mais aussi à une défektivité de la loi agraire édictée pour satisfaire le peuple, sans avoir suffisamment tenu compte de la division fondamentale de la société entre le peuple (ici qualifié de *plebe*) et la noblesse (*nobilita*) et de la force mauvaise du ressentiment du peuple à l'égard de la noblesse inspirant les dispositifs distributifs de la loi, ce qui provoqua en retour les manigances «des hommes puissants [qui] croyaient combattre pour le bien public» (Machiavel 1952b, 463). A ce jeu, le peuple est, en fin de compte, toujours perdant, tant «l'ambition des grands (*grandi*)» est sans limite et entraîne la perte de l'Etat (*citta*), «si par mille voies et mille moyens divers elle n'est pas réprimée» (Machiavel 1952b, 464). Il faut rappeler ici que la question des désirs ou des humeurs des hommes chez Machiavel est toujours liée à la dimension du conflit⁵ et qu'inversement tout conflit est vécu par ses acteurs sur un mode passionnel. De plus, même si les «passions et les intérêts» sont éprouvés par des individus, on ne peut en comprendre la dynamique si l'on en reste aux conflits interindividuels. Les termes sont nombreux qui désignent les tumultes, les différends, les discordes, les dissensus, mais, comme l'indique Marie Gaille-Nikodimov, «ils renvoient tous à l'opposition entre les désirs des grands et ceux du peuple qui ne peuvent être assouvis ensemble» (Gaille-Nikodimov 2004, 42). Les noms de «grands» et de «peuple» désignent la division conflictuelle constitutive du social, conflit de désirs asymétriques qui met aux prises le désir des grands d'opprimer le peuple face au désir du peuple de ne pas être opprimé par les grands. Ce qui intéresse Machiavel est de déterminer comment, du conflit de ces désirs, naissent trois types possibles de pouvoir politique: «ou Principauté ou liberté ou licence» (Machiavel 1952a, 317). Même si la formation de ces trois types de pouvoir est donnée comme un «effet» de ce conflit, il ne s'agit pas à proprement parler d'une relation de cause à effet comme si le pouvoir politique était une superstructure déterminée par la lutte des classes. On dirait plutôt que le pouvoir politique doit conquérir son rôle en tant que tiers, au travers d'un conflit dont une partie cherche à dominer l'autre et à manipuler le politique à son profit, alors que l'autre est aux prises avec cette aspiration et confie au politique le rôle de le protéger de ses oppresseurs, sans toujours se rendre compte de la nouvelle oppression que le pouvoir peut mettre en place.

L'ORIGINE MORALE DE LA JUSTICE SELON MACHIAVEL

Je voudrais, pour terminer, proposer une hypothèse quant à la nature de la morale chez Machiavel dans sa relation à la politique. La corruption, écrit Ménissier, est «altération des *modi* et des *ordini*» (Ménissier 2013, 7), une telle altération mettant en lumière le fait que la politique ne peut ignorer l'*ethos* des citoyens, leurs coutumes (*costumi*) ou leurs modes de vie (*modi di vivere*). Que Machiavel ne prenne pas la morale en un sens déontologique veut

⁵ Serge Audier, qui défend la thèse d'un moment machiavélien spécifique à un courant français, indique que ce courant a «découvert dans la pensée du conflit chez Machiavel une source de réflexion privilégiée, permettant d'éclairer la place de la "désunion" (*disunione*) dans la vie politique des sociétés modernes». Le retour à Machiavel aurait «apporté [...] une réponse aux difficultés et aux impasses du marxisme sans toutefois rompre avec celui-ci» (Audier 2005, 31).

dire aussi qu'elle concerne surtout les mœurs – en termes machiavéliens, les *costumi* ou les *modi di vivere* – en tant que dimensions essentielles de la vie humaine. Pour Machiavel, fidèle en cela au républicanisme classique, la politique est une affaire de *vivere*, sa caractéristique étant d'être un *vivere libero*, un vivre libre qui, parce qu'il n'est pas garanti par l'éthique chrétienne – considérée par Machiavel plutôt comme un frein à l'action politique –, ne dépend que des hommes eux-mêmes. On peut appeler civilité la régulation des mœurs qui favorise «l'orientation des conduites en fonction du bien public» (Ménissier 2013, 7), lesquelles ne dépendent pas seulement des impulsions morales des individus mais supposent un art de type politique précisément. Pour étayer ce point Ménissier cite le chapitre 24 de la première partie des *Discorsi*, dans lequel Machiavel traite du problème «abyssal de la rétribution morale des conduites civiques», central du point de vue de «la possibilité même d'une régulation éthique des mœurs» (Ménissier 2013, 7). Ce qui relève du politique est que ses lois garantissent la distinction entre le licite et l'illicite qui s'efface si un «esprit d'impunité» se met à régner dans la cité.

Un mot cependant manque dans ce développement, c'est le mot «justice», la justice en tant qu'institution, pas seulement du point de vue du droit pénal mais de la façon dont elle est administrée et des effets que cela a sur les citoyens. J'aimerais revenir sur un passage des *Discorsi*, qui fait penser à une sorte d'état de nature, d'où Machiavel fait sortir en quelques paragraphes la naissance hasardeuse «des gouvernements parmi les hommes» (Machiavel 1952b, 384):

A l'époque de leur réunion en société, on commença à connaître ce qui est bon et honnête, et à le distinguer de ce qui est vicieux et mauvais. On vit un homme nuire à son bienfaiteur. Deux sentiments s'élevèrent à l'instant dans tous les cœurs: la haine pour l'ingrat, l'amour (*compassione*) pour l'homme bienfaisant. On blâma le premier, et on honora d'autant plus ceux qui, au contraire, se montrèrent reconnaissants, que chacun d'entre eux pouvait sentir qu'il pouvait éprouver pareille injure. Pour prévenir de tels maux, les hommes se déterminèrent à faire des lois, et à ordonner des punitions pour qui y contreviendraient. Telle fut l'origine de la justice. (Machiavel 1952b, 384-385)⁶

Ce qui est frappant dans ce passage, qui reconstitue à la fois l'origine de la morale et celle de la justice, est le fait que ni l'une ni l'autre ne proviennent directement des rapports duels entre individus: la connaissance du bien et du mal suppose un spectateur, qui évalue de l'extérieur la qualité de la relation duelle. Quatre choses sont remarquables.

1) La relation significative – comme la quasi-totalité des relations sociales chez Machiavel – est asymétrique et elle ne met pas en présence des individus orientés vers la maximisation de leur utilité. Elle est une relation de bienfaisance où l'un fait du bien à l'autre. Il ne s'agit pas de charité, car le bienfaiteur attend quelque chose en retour, pas nécessairement un *contre-don* comme le dirait Marcel Mauss (bien que Machiavel soit ici plus proche de Mauss que de Hobbes), mais l'expression d'une gratitude. «Les hommes ont cette nature, écrit ailleurs Machiavel, de s'attacher autant pour les services qu'ils ont rendus que pour ceux qu'on leur a rendu» (Machiavel 1952a, 321-322).

⁶ Joseph Femia cite le passage de ce chapitre qui vient juste avant, pour justifier l'idée selon laquelle Machiavel «reconnait la priorité de l'individu» (p. 40): «Les premiers habitants furent peu nombreux et vécut pendant un temps dispersés à la manière des bêtes» (Machiavel 1952b, 384).

- 2) Ce n'est pas celui qui n'a pas reçu de gratitude en échange de ses bienfaits qui éprouve de la haine envers l'ingrat, mais c'est un spectateur qui observe la scène. C'est lui qui le hait et le blâme, c'est lui aussi qui aime et honore celui qui s'est montré reconnaissant.
- 3) Le spectateur ne s'identifie pas avec celui qui reçoit mais avec celui qui donne, et craint qu'une pareille injure lui soit faite s'il fait le geste de donner.
- 4) La scène que Machiavel imagine est à l'origine de la connaissance du bien et du mal mais aussi de la justice qui suppose des lois formulant moins la différence entre le bien et le mal que celle entre le licite et l'illicite.

Le monde moral de Machiavel n'est pas encore celui du libéralisme politique. Rien n'est plus fort que le sentiment causé en soi par l'ingratitude de celui que j'ai comblé de mes bienfaits, et ce sentiment est particulièrement dangereux lorsqu'un Etat se montre ingrat à l'égard de ses citoyens, en ne récompensant pas les citoyens dévoués au bien public ou en favorisant des malfaiteurs. Aussi est-il significatif que les premières qualités qui doivent, selon Machiavel, être attribuées au prince soient justement la libéralité comme propension à distribuer et la parcimonie comme rétention.

On ne peut qu'être frappé par la façon dont Machiavel formule la relation humaine de bienveillance d'une manière absolument non-chrétienne, ce qui nous fait revenir au texte de Femia qui s'ouvre par le rappel, essentiel pour comprendre Machiavel, de sa volonté d'affranchir la considération de la politique des préceptes chrétiens. Aussi pourrait-on tenter une reformulation de la question des *dirty hands*, en mobilisant la célèbre distinction faite par Max Weber entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité, qui contemple la prise en compte des conséquences de l'action sans qu'il s'agisse d'un conséquentialisme utilitariste. «Se peut-il réellement, écrit Weber, que les exigences éthiques que l'on peut faire valoir à l'égard de la politique soient indifférentes au fait que celle-ci œuvre avec un moyen très spécifique, le pouvoir, derrière lequel se tient la violence?» (Weber 2006, 189)⁷. D'une manière très machiavélique, Weber montre les impasses auxquelles peut mener une action exclusivement animée par l'éthique chrétienne de l'amour, indifférente au monde dans lequel l'action se déploie, le royaume de l'absolu n'étant précisément pas de ce monde. Même si l'on a été soi-même agressé, cette éthique refuse absolument la violence, elle prône de donner tout ce que l'on possède et de dire la vérité en toutes circonstances. Le «virtuose de l'amour des hommes et de la bonté acosmiques» (Weber 2006, 202) cherche d'abord à sauver son âme, aussi ne peut-il jamais poursuivre réellement un but dans le monde. Si malgré tout il agit, et que son action a des conséquences fâcheuses, il aura tendance à en faire porter la responsabilité au monde lui-même et ses puissances démoniaques. C'est pourquoi l'action uniquement inspirée par l'éthique de la conviction peut très bien s'accorder avec une haine du monde, avec la volonté d'éradiquer le mal une fois pour toute par une action cathartique nécessairement violente. En revanche, un acteur politique animé par l'éthique de la responsabilité pourra lui aussi vouloir réaliser de «bonnes fins» dans le monde – il ne s'agit donc pas de dire que la politique est par essence indifférente à la question du bien –, mais contrairement au «virtuose de l'amour», il a le souci des conséquences de ses actes. Le monde dans lequel il agit – dans lequel la politique advient – est pris tel qu'il est, c'est-à-dire compte tenu des puissances démoniaques qui y sévissent. En d'autres termes, quel que soit le but de son action,

⁷ Je ne discute pas ici l'identification weberienne entre pouvoir et violence.

l'homme politique ne doit pas exclure l'emploi éventuel de la violence – en prenant soin, ajouterait Machiavel de ne pas susciter la haine, tout en renonçant au désir d'être inconditionnellement aimé de ses concitoyens, se contentant d'une image qui serait «à la fois *non bonne* et *non mauvaise*» (Lefort 1972, 409). Quiconque s'engage dans l'action politique «met en péril le “salut de l'âme”». En le citant de mémoire, Weber rend alors hommage à Machiavel qui, «dans un joli passage [...] des *Histoires florentines*, met dans la bouche d'un de ses héros un éloge de ces citoyens pour lesquels la grandeur de leur cité l'emporte sur le salut de leur âme» (Weber 2006, 203).

BIBLIOGRAPHIE

- Audier S. (2005), *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin
- Femia J. (1998), *The Machiavellian Legacy: Essays in Italian Political Thought*, New York, St. Martin's Press
- (2004), *Machiavelli Revisited*, Cardiff, University of Wales Press
- Gaille-Nikodimov M. (2004), *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*, Paris, Honoré Champion
- Lefort C. (1972), *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard
- Machiavel (1952a), «Le Prince» [1515], trad. E. Barincou, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Pleiade»
- (1952b), «Discours sur la première décade de Tite-Live» [1531], trad. E. Barincou, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Pleiade»
- Ménissier T. (2013), «Corruption, Virtue and Republic in Machiavelli», *South-East European Journal of Political Science*, October- December
- Walzer M. (1973), «Political Action. The Problem of Dirty Hands», *Philosophy and Public Affairs*, 2, n. 2
- Weber M. (2006), «La profession et la vocation de politique» [1919], in *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte