

MYTHE DE L'ANCIEN ET PERCEPTION DU MODERNE
CHEZ MACHIAVEL

Emanuele CUTINELLI RENDINA[°]

*L'auteur de cet article propose une relecture inédite d'une vieille question machiavé-
lienne, le rapport entre le modèle antique romain et les temps modernes corrompus,
qu'il revisite à la lumière d'un troisième terme : le jugement de Machiavel sur la
religion chrétienne. Emanuele Cutinelli Rendina développe ici l'hypothèse d'une
césure dans la pensée de Machiavel, représentée par le début du deuxième livre des
Discours sur la première décade de Tite-Live. À partir des premiers chapitre du
livre II, le modèle romain ne semble plus être actualisable : inconciliable avec un
présent trop corrompu, l'idéal va devenir un mythe.*

Dans le développement du classicisme en Europe du XIV^e au XVI^e siècle, l'œuvre de Machiavel occupe une place particulière. Les raisons de cette singularité n'échappèrent pas à l'auteur lui-même, qui dans l'un des moments où sa conscience des enjeux culturels de son écriture se manifestait de la façon la plus aiguë ne manqua pas de les rendre explicites. En effet, dans le cadre de la justification qu'il adresse aux lecteurs des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, le Florentin constate bien que, d'habitude, le monde antique est considéré comme un modèle de perfection dans de nombreux domaines des activités humaines – des beaux-arts au droit en passant même par la médecine – mais que toutefois « les vaillantes actions que nous montre l'histoire, qui furent accomplies par des royaumes et des républiques antiques, des rois, des capitaines, des citoyens, des législateurs sont plus admirées qu'imitées et sont même si délaissées de tous qu'il ne nous reste aucune trace de cette antique vaillance ». Telle était la prémisses pour réprimander, par des paroles aussi engagées que solennelles, les mœurs politiques des princes modernes : « pour gouverner un

[°] Professeur, université de Lausanne, département des lettres.

royaume, organiser une armée et diriger la guerre, dispenser la justice, accroître son empire, on ne trouve ni prince ni république qui recoure aux exemples de l'Antiquité »¹.

Dans ces paroles célèbres, le thème typiquement humaniste de l'imitation des Anciens reçoit une extension aussi provocatrice qu'inédite, du moins si l'on considère l'intensité et la valeur que l'auteur a voulu leur conférer, non seulement dans ce cas précis, mais également dans d'autres passages des *Discours* et, plus généralement, dans l'ensemble de son œuvre : ce qui est indiqué comme étant digne d'être imité est bel et bien le savoir politique et civil des Anciens. Contre ce qu'il considère une *communis opinio*, Machiavel estime que l'imitation dans ce domaine est possible parce que les réalités naturelles et humaines demeurent immuables ; et de ce fait, puisque « le ciel, le soleil, les éléments, les hommes " n'ont pas " changé de mouvement, d'ordre et de puissance par rapport à ce qu'ils étaient autrefois », il est bien légitime que l'Antiquité cesse d'être regardée comme l'objet d'une contemplation hédoniste et détachée et qu'elle devienne au contraire une conseillère compétente et efficace de la *praxis* des modernes. Il s'agit alors – et c'est là la tâche que l'auteur des *Discours* a orgueilleusement décidé d'assumer – de réfuter les arguments qui ont voilé et ont fait oublier les grands préceptes civils des Anciens. Parmi les deux raisons qu'il indique préliminairement (dans son *Avant-propos*), Machiavel préfère en mettre une en valeur : il ne s'agit pas tant de « l'état de faiblesse où l'actuelle religion a conduit le monde ni des malheurs apportés à des nombreux pays et villes de la chrétienté par une orgueilleuse paresse, mais bien de l'absence d'une véritable connaissance de l'histoire, indispensable pour en tirer le sens et en goûter la saveur ». Comme il le démontrera dans la suite de son œuvre, les deux raisons sont toutefois intimement liées. Quoi qu'il en soit, le fait de redécouvrir la sagesse des Anciens par le truchement d'une lecture avisée de leurs historiens, et donc se donner la possibilité de combler le décalage qui nous sépare d'eux, assigne aux *Discours* leur tâche théorique et pratique, gnoséologique et pédagogique.

Tel est donc l'esprit qui anime le classicisme machiavélien, dont les *Discours* représentent sans nul doute le document le plus complexe

1. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Avant-propos.

et le plus conscient de ses propres particularités. Un tel classicisme ne relève cependant pas d'une conquête simple, d'un acquis sans histoire de la culture de son temps que Machiavel accueillerait pour en faire ensuite le critère central de ses différentes analyses historiques et politiques ; celui-ci connu au contraire des vicissitudes inattendues, voire dramatiques. En ce sens on peut affirmer que, d'une part, les *Discours* se présentent précisément comme le point de confluence et d'intensification extrême de tous les motifs culturels qui alimentent l'œuvre de Machiavel, mais que, d'autre part, ils représentent l'œuvre dans laquelle ces mêmes doctrines sont critiquées et acquièrent une signification sensiblement différente de celle qu'elles avaient jusque-là.

Dans la présente contribution nous nous proposons donc de parcourir en ses phases principales, le développement du classicisme de Machiavel, et de mettre en évidence dans ses écrits la dynamique qui caractérise la métamorphose de l'idéalisation de la Rome antique ainsi que le sens de son exemplarité pour le monde moderne. Il est bien évident qu'il faudra pour cela s'intéresser à la mutation qui parallèlement caractérise le point de vue de Machiavel sur le monde moderne et aux liens que ce dernier entretient selon lui avec le monde des Anciens.

Si l'on s'intéresse aux tout premiers écrits politiques de Machiavel, on remarquera une fidélité précoce à un horizon de pensée et à un système de valeurs au sein duquel la Rome célébrée par Tite-Live constitue le paradigme fondamental de toute politique digne de ce nom. Il suffira pour le constater de citer l'un de ses premiers textes, datant de 1503 et intitulé *De la manière de traiter les populations du Val di Chiana révoltées*, qui débute justement par une longue citation de l'historien romain :

On peut, d'après cette délibération, considérer comment les Romains, en portant un jugement sur leurs territoires révoltés, estimèrent qu'il fallait soit gagner leur fidélité par des bienfaits, soit les traiter de façon à ne plus avoir à les craindre. Ainsi jugèrent-ils néfaste toute autre voie moyenne que l'on aurait pu prendre.

Peu après dans le même écrit le lien entre le magistère de l'histoire et l'exemplarité romaine est explicitement établi :

J'ai entendu dire que l'histoire est la maîtresse de nos actions et surtout de celles des princes ; le monde a toujours été pareillement habité par des hommes qui ont toujours eu les mêmes passions ; toujours il y a eu des gens qui servent et des gens qui commandent ; des gens qui servent de mauvais gré et d'autres de bon gré ; des gens qui se révoltent et qui sont châtiés [...] Donc, s'il est vrai que l'histoire est la maîtresse de nos actions, il n'était pas mauvais, pour ceux qui devaient punir et juger les territoires du Val di Chiana, qu'ils prennent leur exemple et imitent ceux qui ont été les maîtres du monde, surtout dans un cas où ils vous enseignent exactement comment vous devez vous comporter.

Il convient ici de remarquer qu'on ne se trouve pas confrontés à un exercice humaniste quelconque sur un thème *civile*, mais à un texte de politique militante, rédigé par un fonctionnaire dont l'intention est de fournir à ses propres supérieurs hiérarchiques une analyse technique de problèmes politiques et militaires spécifiques.

D'ailleurs trois ans auparavant, dans une lettre du 21 novembre 1500 qu'il écrivit depuis Blois, où il accomplissait sa première mission diplomatique de niveau international, Machiavel trouvait l'occasion de porter un jugement pour le moins singulier. En discutant de politique avec le cardinal Georges d'Amboise, il opposait la façon d'agir bien avisée des Romains à celle qu'avait choisie Louis XII :

Cette majesté – écrivait donc le secrétaire florentin dans le compte rendu de son entrevue avec le puissant cardinal, alors ministre du roi de France – devait bien se garder de ceux qui recherchaient la perte de ses amis, mus par la volonté de devenir plus puissants et de lui arracher plus aisément des mains l'Italie. Cette majesté devait remédier à cela et suivre les modes de ceux [les Romains] qui ont par le passé voulu posséder une province étrangère, c'est-à-dire affaiblir les puissants, flatter les soumis, maintenir les liens d'amitié, et se méfier des égaux, à savoir de ceux qui en une telle région veulent avoir la même autorité.

Telle était donc la leçon de science politique que le jeune et obscur envoyé florentin donnait au cardinal d'Amboise ; une leçon que l'on retrouvera quasiment inchangée dans une célèbre page du *Prince*.

Machiavel détermine donc de manière toujours plus précise, au cours d'analyses théoriques et historiques, l'exemplarité de Rome qui doit selon lui indiquer le chemin de toute action politique, militaire et civile. En ce sens la *lezione* des Anciens et l'*esperienza delle cose moderne* (comme il écrira dans la dédicace du *Prince*) sont deux termes qui s'éclairent réciproquement et constituent les principes indissociables d'une sagesse politique que le Florentin estime authentiquement novatrice. Il n'est pas difficile de percevoir les fortes différences de sens que la référence aux Anciens revêt dans ses textes, et qui justifient les accents ouvertement polémiques qui résonnent dans l'*Avant-propos* des *Discours*. Revenir aux Anciens pour en écouter à nouveau la parole ne voulait pas dire pour lui, comme cela avait été le cas pour ceux qui appartenaient aux deux générations précédentes, renaître avec eux et par eux : cela signifiait plutôt trouver le critère pour comprendre et critiquer plus à fond une époque présente, qui déjà, n'était plus perçue comme une renaissance mais comme un présent de crise et de décadence. Il est presque superflu de rappeler à ce propos que Machiavel était conscient que son époque n'avait plus grand-chose à voir avec celle des premiers humanistes : lorsqu'il rédigeait les *Discours* la splendeur de Laurent le Magnifique s'était définitivement éteinte et, face aux vagues déferlantes des envahisseurs européens, l'Italie demeurait bien impuissante. Il n'est donc pas étonnant que ses textes manquent absolument de cet enthousiasme propre aux ères nouvelles qui redécouvrent les auteurs classiques, et qui était caractéristique de l'humanisme italien à partir de la fin du XIV^e siècle. L'étude des auteurs anciens est donc vitale parce qu'elle fournit précisément la mesure qui permettra d'évaluer la décadence des Modernes et le moyen d'y remédier. Cette perspective implique donc une corrélation permanente avec l'*esperienza delle cose moderne* ; c'est en effet en fonction de celle-ci que, selon Machiavel, la *lezione des autori antiqui* mérite d'être examinée avec attention.

En outre, pour Machiavel, la valeur de l'Antiquité résidait également – et en cela il développe de manière extrême une tendance que l'on pouvait déjà discerner dans l'humanisme du XV^e siècle, mais qui n'avait aucunement la même intensité – dans sa proximité à la

Nature : c'est la raison pour laquelle une exemplification peut être tirée tout aussi efficacement et légitimement de l'histoire ancienne que du règne de la Nature, et classicisme et naturalisme, imitation des Anciens et imitation de la Nature, vivent dans ces textes en symbiose et sans solution de continuité.

En tout état de cause, si à l'exemplarité de la Rome antique correspond une évaluation négative du monde moderne, perçu comme un horizon de décadence politique et civile, il est opportun de remarquer qu'il s'agit d'une décadence dont le cours peut être corrigé et même renversé précisément grâce à l'assimilation de leur *lezione civile*. Telle est l'atmosphère que l'on respire dans de nombreuses pages machiavéliennes, depuis les premiers écrits politiques des années du secrétariat jusqu'au *Prince* et au premier livre des *Discours*. Et cette atmosphère est aussi à la racine de l'élan pédagogique qui anime une grande partie de ses écrits.

Mais cette exemplarité de Rome que Machiavel accueille de manière si directe et si confiante au cœur même de son raisonnement politique et de son exemplification historique est destinée – nous y avons fait allusion précédemment – à être mise à l'épreuve au cours d'un examen théorique radical dans le deuxième livre des *Discours*. En effet, dans l'*Avant-propos* et dans les cinq premiers chapitres du livre II, Machiavel radicalise l'opposition, qui avait déjà animé tous ses écrits, entre le monde des Romains et celui des Modernes. Du fait de sa radicalisation, cette opposition en vient ainsi à sa limite extrême, et les répercussions qu'elle comporte pour l'ensemble de la pensée politique machiavélienne sont si considérables, que celle-ci se trouvera d'une certaine manière en conflit avec ses propres prémisses. Dans ces chapitres cruciaux, pour l'auteur des *Discours*, il ne s'agit plus de constater, comme cela avait déjà été le cas dans beaucoup d'autres écrits, la différence entre la manière romaine de faire de la politique et celle de ses contemporains italiens : il s'agit plutôt d'expliquer le comment et le pourquoi d'une telle différence. Dans le déroulement concret de ses analyses, le fondement et le critère de jugement par l'intermédiaire duquel la différence entre ancien et moderne devient compréhensible – et pas seulement entre les Italiens contemporains et les anciens Romains – est la religion. Déjà dans le premier livre des *Discours*, Machiavel avait consacré un bon nombre de chapitres à la religion des Romains ; son intention était alors de mieux comprendre

le terrain sur lequel naissait ce sentiment de modération civile, d'attachement à la patrie et de grande vertu militaire qui caractérisait ce peuple. Et au début du second livre de cette même œuvre, Machiavel se propose, par un enchevêtrement singulier de motifs théoriques et polémiques, d'expliquer pourquoi l'amour de la liberté qui caractérisait les Anciens a disparu chez les Modernes. Tel est le parcours qui le conduit à une analyse comparée de la religion des Anciens et de celle des Modernes. C'est d'ailleurs dans ce même parcours qu'il faut situer la genèse de certaines pages qui comptent parmi les plus célèbres et controversées de l'ensemble de son œuvre et qui lui valurent, en plein XVI^e siècle, d'être âprement accusé d'athéisme et d'impiété.

En réalité, le problème que Machiavel se pose est celui de la vertu politique et des conditions qui sont à même de la rendre possible et de la développer, ou qui au contraire la contraignent à l'inertie et finalement au déclin définitif. Tout ceci devient explicite dans le deuxième chapitre du livre II des *Discours* ; Machiavel y indique la racine authentique de *l'amore per la libertà* qui appartenait non seulement aux Romains mais à tous les Anciens :

Me demandant donc d'où il peut provenir qu'en ces temps anciens les peuples étaient plus attachés à la liberté qu'aujourd'hui, je crois que cela provient de la même cause qui rend aujourd'hui les hommes moins courageux. Je crois que c'est la différence existant entre notre éducation et celle des Anciens, qui provient de la différence entre notre religion et l'ancienne. Nous ayant montré la vérité et la juste voie, notre religion nous a fait accorder moins d'estime à l'honneur du monde. Les païens, l'estimant fort et ayant placé en lui le bien suprême, étaient plus acharnés dans leurs actions. On peut l'observer dans nombre de leurs institutions, en commençant par la magnificence de leurs sacrifices, par comparaison avec l'humilité des nôtres, où la pompe est plus délicate et magnifique, mais où rien n'est féroce ni violent. Chez eux ne manquaient ni la pompe ni la magnificence dans les cérémonies, mais il s'y ajoutait le sacrifice, sanglant et horrible, puisqu'on y tuait quantité d'animaux. Ce spectacle terrible rendait les hommes pareils à lui. Outre cela, la religion antique ne récompensait que les hommes couverts de gloire terrestre, tels les généraux et les chefs d'État. Notre religion glorifiait davantage les hommes humbles et contemplatifs que les hommes

d'action. Elle a ensuite placé le bien suprême dans l'humilité, la soumission et le mépris des choses humaines. L'autre le plaçait dans la grandeur d'âme, la force du corps et toutes les autres choses aptes à rendre les hommes forts. Si notre religion exige que l'on ait de la force, elle veut que l'on soit plus apte à la souffrance qu'à des choses fortes. Cette façon de vivre semble donc avoir affaibli le monde et l'avoir donné en proie aux scélérats. Ceux-ci peuvent le dominer sûrement, car ils voient que, pour aller au paradis, l'ensemble des hommes pensent davantage à supporter leurs coups qu'à s'en venger.

Exposer les raisons de l'amour que les Anciens vouaient à la liberté revenait pour l'auteur des *Discours* à expliquer pourquoi les Modernes avaient misérablement perdu ce sentiment. En effet la cause, la *cagione*, lui semble bien être la même, c'est-à-dire qu'elle lui semble compréhensible à partir du même critère de jugement. Et ce critère est – nous l'avons dit – la religion, car ses contenus sont à l'origine des différents types d'*educazione* qui, à leur tour, constituent le fondement des différents comportements civils, politiques et militaires. Le contraste est tellement explicite qu'il est presque superflu de souligner que la différence entre les natures des agissements politiques qui résultent des deux religions – la *nostra* et celle des *Gentili* – provient des différentes manières qu'elles ont de considérer les valeurs des choses du *mondo*. C'est en effet en considérant l'opposition entre les religions qu'il est possible de mettre en évidence les raisons pour lesquelles l'amour de la liberté s'ancre dans la nature de certains peuples, ou bien languit jusqu'à disparaître.

Ainsi l'opposition entre la religion des Gentils et celle des Modernes, finit par constituer, dans les pages de Machiavel, le critère de distinction entre ancien et moderne. Entre l'ancien et le moderne, entre la vertu des Romains et la corruption générale des Modernes, le critère de distinction, dans l'exposition machiavélienne, réside uniquement dans la différente *educazione*, et donc dans les différentes religions que le sort ou bien les dieux attribuèrent aux Anciens et aux Modernes. C'est sur la base d'un tel critère que dans son horizon théorique Machiavel élabore les mêmes notions d'Antiquité et de modernité ainsi que les motifs de cette âpre polémique contre la modernité qui confère au livre II des *Discours* son ton fondamental.

C'est la confrontation des époques, scandée par l'avènement du christianisme, entre l'Antiquité et le monde moderne qui crée cette atmosphère théorique et polémique propre aux premiers chapitres du livre II. Et dans cette atmosphère d'ensemble, alors que sa compréhension historique a désormais acquis une envergure bien majeure, l'opposition ne réside plus entre l'exemplarité des Romains et l'insuffisance italienne (comme c'était le cas dans le premier livre et, plus généralement, dans les écrits politiques antérieurs), mais plutôt entre l'excellence générale du monde antique, au sein duquel Rome rayonnait, et la corruption générale de l'époque contemporaine, dont la *provincia* italienne, à cause de l'église de Rome, constitue le foyer.

De là découle la nécessité, que Machiavel semble ressentir avec une urgence toute particulière, d'élucider l'éclosion et la suprématie du christianisme. L'auteur des *Discours* en offre deux explications différentes : la première, qu'il expose dans le cadre de ce même deuxième chapitre du livre II des *Discours*, réside dans le fait que le christianisme parvint à s'infiltrer parmi les peuples anciens parce que Rome, qui les avait tous conquis et asservis, avait ôté de leur cœur l'amour et le goût de la liberté, les rendant ainsi prêts à subir les flatteuses ambiguës de la religion du *contemptus mundi* et du paradis. La seconde explication suit quelques pages plus loin, au cinquième chapitre. Dans ce chapitre Machiavel, après avoir apporté son adhésion à la théorie « impie » d'inspiration averroïste de l'éternité du monde, rejoint le summum de sa polémique antichrétienne en rapprochant le christianisme des autres religions et « sectes », toutes caractérisées par un même destin : celui de naître, durer et disparaître selon ce qui leur est imposé par le rythme éternel du cosmos et des ciels.

Quelle que soit la nature des nombreux problèmes posés par ces deux solutions, élaborées de manière différente et structurellement hétérogènes, une chose est claire : selon Machiavel, la différence entre Antiquité et modernité se fonde sur la différence de religion et peut être interprétée uniquement à partir de celle-ci. En définitive, ce sont justement les « sectes » qui donnent leurs caractères aux époques, et c'est leur *variare* qui en scande les successions. Les raisons du lien étroit – qui d'une certaine manière étaient déjà présentes dans l'*Avant-propos* – entre l'imitation politique de Rome et le motif plus radical de la polémique antichrétienne apparaissent désormais de manière manifeste. Le projet qui prônait une imitation intégrale de Rome exigeait

d'être précédé, précisément en vertu de son caractère radical, par la critique du christianisme, ce phénomène qui avait marqué le déclin de Rome et de tout aspect politique, institutionnel et juridique de son histoire. On comprend donc bien pourquoi l'œuvre de Machiavel ne participe pas du mythe de l'*aeternitas Romae*, sous ses diverses formes tant au Moyen Âge qu'à l'Humanisme. Plus il avançait dans sa critique du christianisme, qu'il commença dès le premier livre avec l'analyse de la religion des Romains et l'invective contre l'Église romaine², plus l'auteur des *Discours* se rendait compte qu'il fallait rechercher les racines de la modernité dans l'affirmation du christianisme. En conséquence, critiquer à fond le christianisme, et indiquer les raisons de son affirmation, signifiait gagner un horizon au sein duquel l'imitation des Anciens cessait d'être d'ordre purement esthétique et hédoniste et devenait, conformément au programme annoncé dans l'*Avant-propos* de l'œuvre, authentique et intégrale. Imiter les Anciens ne signifiait pas être capable de copier une belle statue : cela voulait dire devenir des Anciens, et agir en politique comme agissaient les Anciens.

Le lien entre la nécessité de l'imitation et la polémique antichrétienne est donc fondamental dans le projet de renouvellement politique visé par Machiavel. Et sous le signe d'une telle relation son classicisme parcourt – cela va de soi – des chemins qui s'étaient bien éloignés du platonisme christianisant propre à une grande partie de la culture florentine de la seconde moitié du Quattrocento. La présence dans l'œuvre machiavélienne d'auteurs comme Lucrèce et les références, bien qu'elles soient indirectes et parfois implicites, à des thématiques averroïstes sont d'ailleurs bien significatives de prédilections culturelles étrangères aux goûts caractéristiques de la culture florentine sous Laurent le Magnifique.

Lorsque toutefois elle atteint l'apogée de sa vigueur théorique et culturelle, la polémique antichrétienne de Machiavel s'affaiblit en allant à l'encontre de ces mêmes prémisses et de ces mêmes raisons qui l'avaient rendue possible. Il s'agit d'un point – me semble-t-il – d'une importance fondamentale, qui illustre parfaitement la mutation que subissent la valeur et la fonction de l'exemplarité de Rome dans

2. Machiavel, *Discours*, *op. cit.*, I, p. XI-XV.

les textes de Machiavel, tant dans la suite du livre II des *Discours* que dans les œuvres successives, comme *l'Art de la guerre* et *l'Histoire de Florence*. Il n'est donc pas superflu de s'arrêter quelque peu sur cette question.

Nous avons vu que dans les chapitres cruciaux du début du livre II, Machiavel avait affronté par deux fois et selon deux points de vue différents et hétérogènes, la question de la religion et de l'affirmation du christianisme. À une occasion, dans le deuxième chapitre, il avait traité de la religion chrétienne et de la religion païenne en les jugeant foncièrement opposées : la faiblesse des Modernes et l'exemplarité des Anciens avaient leur fondement dans la diversité radicale de leurs religions respectives et des contenus de celles-ci, c'est-à-dire que le monde moderne avait fini par être politiquement impuissant à cause de sa religion, tout comme le monde ancien avait fondé son exemplarité sur les qualités spécifiques de la religion qui lui était propre. C'était là le sens général de la confrontation entre la religion des Anciens et celle des Modernes. Et, dans l'écrasante victoire des Romains sur tous les peuples de l'Antiquité, Machiavel percevait la raison de la rapide extinction de l'amour de la liberté chez les peuples anciens, et finalement chez les Romains eux-mêmes ; et, par voie de conséquence, la raison de l'affirmation d'une conception de la vie propre aux chrétiens, ennemie des valeurs d'un véritable *vivere civile*.

Mais puisqu'il cherchait une raison plus générale de l'affirmation du christianisme, Machiavel avait peu après cela tenté d'orienter son enquête vers une autre direction, qui est justement celle du cinquième chapitre. Il lui fallait en effet une explication qui, dans sa généralité, pouvait sauver d'une certaine manière la perfection absolue et le modèle imitable inconditionnel de Rome. Dans ce chapitre l'affirmation du christianisme est reconsidérée dans un cadre cosmique et philosophique, capable d'expliquer l'affirmation d'une quelconque religion, et capable donc de disculper Rome de l'accusation d'avoir ouvert la porte au christianisme en suffoquant parmi les peuples anciens l'amour de la liberté. Toutefois, dans ce cadre cosmique et philosophique, l'affirmation du christianisme reçoit certes une explication différente et plus générale, mais le christianisme lui-même perd sa spécificité et, considéré comme une religion parmi d'autres, il n'éclôt et ne perdure pas plus longtemps que les autres, il possède le même caractère violemment politique de toute religion, et devient, en

un mot, identique aux autres religions. De toute religion, et donc également du christianisme, Machiavel aurait pu dire, avec son Lucrèce, *et quae consuerint gigni, gignentur eadem | condicione et erunt et crescent vique valebunt, | quantum cuique datum est per foedera naturai*³.

La cause de cette double explication et de l'insatisfaction que l'auteur ressentait évidemment à son égard, est claire : ce qui de toute façon en sortait affaiblit était la théorie de l'imitation, noyau de tout le projet pratique et théorique de l'œuvre machiavélienne. En réfléchissant sur leurs différences de contenu, comme dans le deuxième chapitre, Machiavel avait finalement creusé un abîme entre l'ancien et le moderne, rendant donc l'imitation impossible : après avoir fait du monde moderne un âne, pour utiliser l'image de la célèbre critique de Guichardin, on ne pouvait pas prétendre qu'il court comme un cheval. En effet dans cette perspective le christianisme, par l'esprit même de ses doctrines, représentait le signe inaugural de la modernité et l'événement capable d'invalider la possibilité même de l'imitation et rendre donc vain tout projet civil fondé sur l'exemplarité concrète et effective de la Rome antique.

Mais s'il aboutissait à de tels résultats en raisonnant au sujet des différences entre les religions, lorsqu'il s'intéresse à nouveau au christianisme dans la perspective du cinquième chapitre, la religion des Modernes, tout comme celle des Anciens, est insérée dans une structure cosmique qui, toujours identique à elle-même, scande les transformations des sectes et en détermine la durée. Dans cette situation le rapport entre la religion des Anciens et celle des Modernes se présente sous l'angle d'une foncière identité. En conséquence, selon la perspective du cinquième chapitre, l'imitation devient problématique, et même impossible, pour une tout autre raison : en effet, pensées dans ce cadre, non seulement les religions sont substantiellement et structurellement identiques, mais elles acquièrent, chacune dans leur domaine, une nécessité intrinsèque qui ne permet pas l'imitation. Si le christianisme est conçu comme une « secte » parmi les « sectes », comme une religion qui pareillement à toutes les autres religions, se constitue selon le rythme toujours identique de la vie du cosmos, il est alors certainement exact d'affirmer que ses prétentions ne peuvent pas

3. Machiavel, *op. cit.*, II, p. 300-302.

aller au-delà de celles des autres religions, mais il faut aussi ajouter – et c'est ici que se situe le nœud de la réflexion – qu'elles ne peuvent s'arrêter en deçà ; c'est en effet la même nécessité cosmique, à l'origine de toutes les « sectes », qui a donné naissance au christianisme, et donc selon cette conception, le christianisme n'est ni plus ni moins imparfait que les autres religions.

Machiavel s'était montré conscient du fait que dans l'affirmation du christianisme résidait la question de la possibilité d'imiter Rome. Il s'était donc dirigé dans deux directions diamétralement opposées : le christianisme comme radicale antithèse de l'ancien, et donc comme essence du moderne en son insuffisance ; et deuxièmement, le christianisme comme « secte » parmi les « sectes », qui naît et meurt comme toute autre « secte ». Toutefois les deux directions s'avéraient inaptes à découvrir un point d'appui à partir duquel la possibilité de l'imitation pouvait être fondée de manière critique.

Cette double tentative de Machiavel, menée sans préjugés et avec l'honnêteté intellectuelle qui lui était propre, marque un tournant à l'intérieur de son œuvre : après cela, et précisément en raison de l'échec de cette tentative, l'exemplarité de Rome subit une remarquable métamorphose par rapport à ce que l'on avait connu jusque-là. Les chapitres initiaux du livre II des *Discours*, dans lesquels Machiavel pose les bases de sa polémique antichrétienne, représentent en effet un tournant dans sa manière de ressentir l'exemplarité de Rome et de juger le monde moderne : jusque-là ses textes, et sa fonction même d'écrivain, s'étaient nourris de la dialectique entre la *lezione* des Anciens et l'expérience des Modernes ; et s'il est vrai que les leçons des Anciens jettent une lumière sans pareille sur la négativité et les défauts du présent, il s'agit néanmoins d'une dialectique au sein de laquelle, par le truchement des œuvres de l'auteur, le *versus* peut toujours être renversé, et tout négatif qu'il était, devenir positif. En résumé, il est possible d'affirmer que jusqu'aux textes qui précèdent les chapitres cruciaux du second livre des *Discours* (y compris donc le *Prince* et le premier livre des *Discours*), les leçons des Anciens renferment encore la possibilité, pour peu que l'on soit capable d'en apprécier le *sapere*, d'agir dans et sur le présent. Par conséquent nous pouvons dire qu'à ce propos Machiavel participait encore de la confiance que l'Humanisme avait placée dans les vertus thaumaturgiques des leçons des Anciens, dont les préceptes devaient

remédier aux maux du présent, lequel réciproquement était encore une matière apte à recevoir une telle thérapie.

Après cet échec au contraire, et déjà dans le livre II des *Discours*, cette confiance, pour les raisons que nous avons exposées en suivant le parcours de sa polémique antichrétienne, s'étiole et finit par disparaître complètement. L'exemplarité de Rome et du monde antique devient par conséquent un modèle de vertu relégué désormais dans un passé lointain ; un modèle considéré comme axiologiquement séparé du présent et inconciliable avec celui-ci ; et donc, plus qu'un modèle véritable, il devient un idéal dont les contours sont désormais semblables aux contours d'un mythe. Il est bien clair que Rome demeure toujours et à plus forte raison le modèle parfait de l'action politique et militaire, et les *presenti nostri tempi* sont plus que jamais médiocres et défectueux, mais ces deux constatations ne constituent plus les termes fondamentaux entre lesquels s'allume l'étincelle d'une volonté d'agir dans et sur le présent : l'exemplarité de Rome perd son caractère de modèle effectif pour l'action et devient le critère d'une amère – et presque hargneuse – condamnation du présent. Un témoignage représentatif et touchant de cette mutation dans l'imitation de la Rome antique – d'abord projet politique concret puis idéal lointain et inaccessible – réside certainement dans la nostalgie résignée de l'Antiquité qui inspire les pages de *l'Art de la guerre* et qui en constitue indubitablement le ton fondamental. La vertu que les Romains indiquèrent, n'est plus dans ce dialogue militaire un modèle pour l'action et une incitation à celle-ci ; elle est au contraire reléguée dans un monde historique dont le présent se montre absolument incapable de recevoir l'héritage et d'en faire revivre l'esprit.

Ce même constat est également valable pour la dernière grande œuvre de Machiavel, *l'Histoire de Florence*, dans laquelle, en brisant l'illusion humaniste de la continuité entre la Rome antique et celle des papes, il fait précéder son récit du passé florentin par une introduction sur le Moyen Âge italien. Dans ce texte l'intention de condamner le présent de manière plus fondée et plus radicale est manifeste ; cette condamnation va au-delà du système des États seigneuriaux italiens du Quattrocento et concerne également la naissance du monde moderne, avec la signification qu'en celui-ci avaient prise la nouvelle religion et l'institution qui lui avait conféré son effectivité historique.

La disposition de *l'Histoire de Florence* est donc le fruit d'une volonté radicalement polémique, qui dicte la sélection de la matière à traiter et, par conséquent, la nature de certaines exclusions, pour le moins surprenantes si elles ne sont pas comprises à partir de la spécificité de l'orientation qui les a générées (comme par exemple, le thème de la naissance des cités et des communes libres qui, fondamental dans l'historiographie humaniste, ne reçoit aucune mention chez Machiavel).

De ce fait en parcourant le récit du passé florentin de *l'Histoire de Florence*, le lecteur a l'impression d'être confronté à une histoire sur laquelle plane le mépris de celui qui a choisi de l'exposer. Et il s'agit d'une histoire déjà condamnée non seulement parce que la condamnation avait déjà été explicitement déclarée par l'auteur à la fin de la préface de l'œuvre, mais aussi parce qu'il s'agissait là du sens que la préface voulait effectivement conférer au récit. Machiavel confirme ensuite, comme l'illustrent de nombreux passages, que la situation florentine n'est en fait qu'une expression particulière de la décadence d'une époque. C'est là que réside l'origine de ce ton de réquisitoire caractéristique de nombreux passages de *l'Histoire de Florence*, qui donnent souvent l'impression de ne présenter que des confirmations de thèses déjà démontrées ailleurs, et de ne consister qu'en une condamnation déjà prononcée. Il s'agit là d'un autre aspect du contraste et de l'opposition irrémédiables par rapport à la tradition historiographique citadine des Bruni et des Bracciolini, dont Machiavel ne pouvait pas accueillir, quels que soient le rôle et l'importance qu'il fallait donner à chaque terme, le ton de sincère célébration de sa propre cité, de confiance pour son avenir, d'adhésion idéologique convaincue avec sa classe dirigeante. Tout comme pour le livre II des *Discours* et pour *l'Art de la guerre*, la conscience de la faiblesse intrinsèque du monde moderne se présente comme la thématique dominante de *l'Histoire de Florence*.