

Université libre de Bruxelles  
Institut d'étude  
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'histoire  
des religions**

---

---

**L'ANTIMACHIAVELISME,  
DE LA RENAISSANCE AUX LUMIERES**

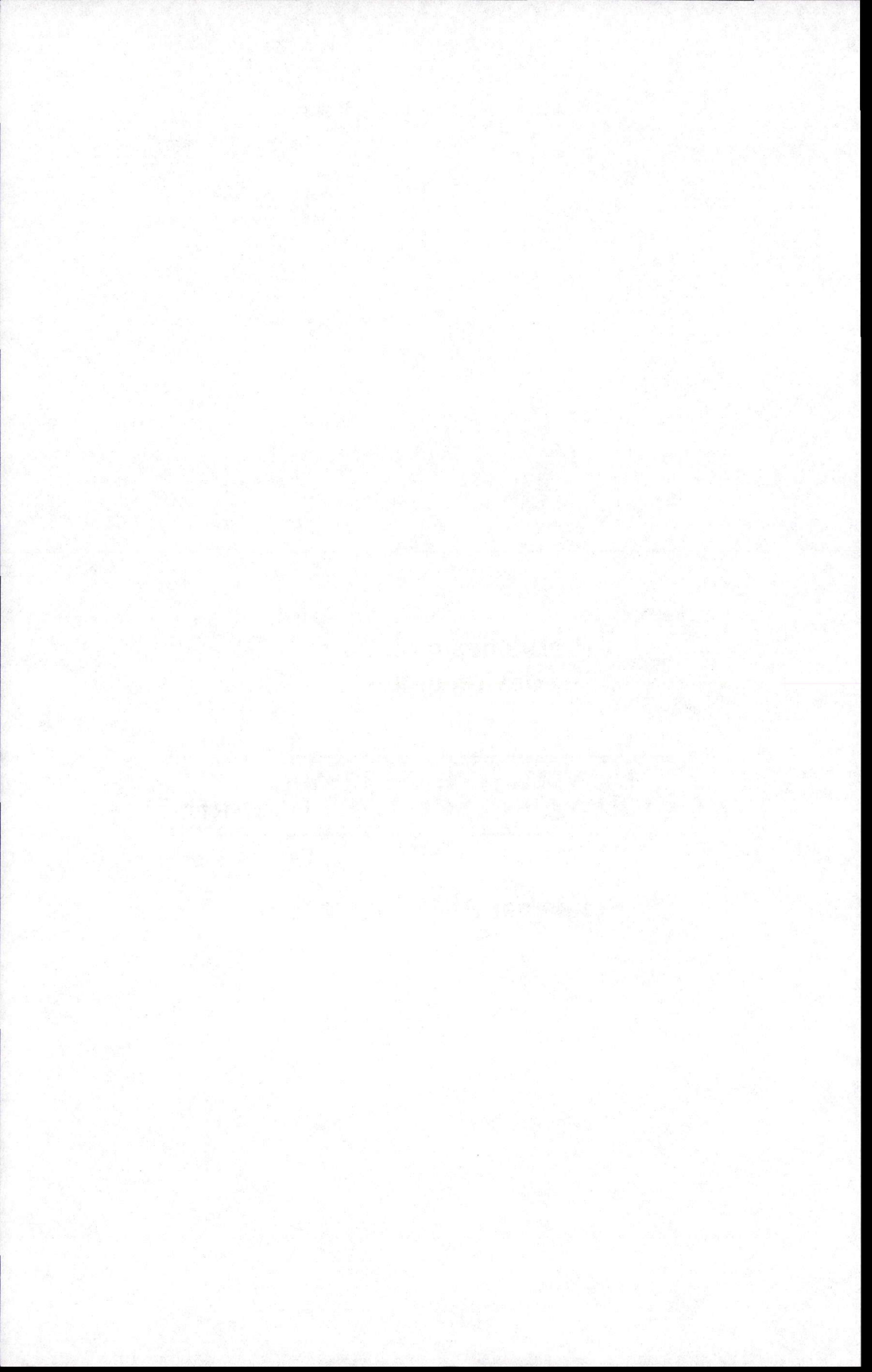
---

---

**Edités par Alain Dierkens**

8/1997

Editions de l'Université de Bruxelles



# En guise de conclusion...

Franz BIERLAIRE

Peu d'œuvres ont fait l'objet d'une critique aussi permanente et aussi polymorphe que celle de Machiavel. Le présent volume souligne les singularités et les ambiguïtés du phénomène, replace dans leur contexte la pensée de quelques antimachiavéliens célèbres ou moins connus, en se demandant d'emblée si Machiavel ne serait pas le tout premier représentant de l'antimachiavélisme.

Pas d'antimachiavélisme, en effet, sans Machiavel, mais quel Machiavel ? Celui qui, dans les *Discorsi*, « refuse [...] ce qui seul pourrait donner lieu à la critique antimachiavélienne » ou celui auquel se réfère le plus souvent l'antimachiavélisme, ce Machiavel qui, comme l'écrit Christian Bec <sup>1</sup>, n'est plus Machiavel ? Thomas Berns examine dans quelle mesure Machiavel aurait pu résister lui-même à l'accusation de machiavélisme, laissant à Yves Charles Zarka le soin de présenter les deux *Anti-Machiavel* qui ont contribué le plus à la déformation de la pensée du secrétaire florentin : celui d'Innocent Gentillet (Genève, 1576) et celui de Frédéric II (La Haye, 1740).

Plutôt que de s'attacher au « lieu commun selon lequel Frédéric II opposera bien vite à son antimachiavélisme théorique le machiavélisme de son attitude personnelle du pouvoir », Y. Ch. Zarka montre que le jeune héritier de Prusse, qui voit dans *Le Prince* du « scélérat » Machiavel un traité du renversement des républiques, dévoile, en guise d'antidote, les moyens d'éviter ou de maîtriser tout ce qui peut fournir l'occasion d'un retour à la tyrannie.

Si, comme le souligne Roland Mortier, l'évolution paradoxale du roi de Prusse va ranimer le débat philosophique sur l'auteur du *Prince*, l'attitude dominante du XVIII<sup>e</sup> siècle reste la détestation du cynique Machiavel, même après Rousseau, qui s'insurge contre la réputation scandaleuse faite au Florentin bien avant le premier partage de la Pologne (1772). Il faut attendre la fin du siècle pour qu'apparaisse une nouvelle lecture de Machiavel, par exemple chez le révolutionnaire Anacharsis Cloots qui dissocie nettement le « profond » penseur politique des pratiques qu'on lui attribue abusivement et voit en lui, comme Rousseau, un authentique républicain.

Toujours au XVIII<sup>e</sup> siècle, on notera la position originale du baron d'Holbach dont le système, finement analysé par Christiane Frémont, apparaît à la fois comme clairement anti-machiavélien et incompatible avec le fonds de la doctrine anti-machiavélienne, l'athéisme pour lequel Machiavel est d'emblée condamné, mais que d'Holbach revendique hautement, lui permettant de réfuter le machiavélisme en même temps que l'antimachiavélisme.

De l'athéisme de Machiavel, il est abondamment question dans l'*Anti-Machiavel* d'Innocent Gentillet. Né dans le contexte des suites de la Saint-Barthélemy, cet ouvrage fait de l'auteur du *Prince* et des *Discorsi* un « vilain atheiste » et s'efforce de démontrer que la religion, loin de rendre « les chrestiens effeminez et pusillanimes », peut être une arme contre le danger turc.

La puissance turque est également au cœur des préoccupations d'une figure méconnue de l'antimachiavélisme, Scipione Ammirato, dont les *Discorsi sopra Tacito* (Florence, 1594), pensés comme une réplique du texte machiavélien, au double sens du mot, sont analysés par Michel Senellart. Ammirato, qui n'excuse pas le secrétaire florentin d'avoir, par manque de sens historique, préféré Tite-Live à Tacite, soutient, contre Machiavel, que la division de l'Italie constitue une digue plus efficace contre l'envahisseur qu'un prince unique et que le christianisme n'est ni responsable de la faiblesse des Etats modernes ni contraire à la vertu militaire.

Comme l'expliquent bien Enzo Baldini et Silvio Suppa, cette idée sera reprise par la littérature sur la raison d'Etat, Giovanni Botero réaffirmant avec force la nécessité d'un christianisme armé, non seulement pour arrêter les Turcs, mais surtout pour ramener l'ordre là où les hérétiques et leurs doctrines avaient inévitablement engendré séditions et révoltes. Ainsi dans les Pays-Bas méridionaux, dont la situation, sous le règne de Philippe II, est rappelée par Aline Goosens. Au réalisme politique de ceux qui, comme Fadrique Furió Ceriol ou Benito Arias Montano, utilisent la « raison d'Etat » machiavélienne pour justifier l'octroi de concessions aux populations, s'oppose l'intransigeance de ceux qui, comme le jésuite Pedro de Rivadeneira, prônent l'usage de la coercition contre les sectes et, dénonçant la dangereuse « politique machiavelliste » menée par le grand et puissant voisin français, stigmatisent cette « liberté de conscience [...] qui veut dire le grand chemin à l'athéisme, à la nullité de religion et à une dissolution entière de toutes bonnes mœurs ».

Si l'opposition à Machiavel apparaît du vivant même de ce dernier, elle ne prend sans doute sa véritable consistance qu'au moment où se consolide la Contre-Réforme. Silvio Suppa s'intéresse au rôle joué par la Compagnie de Jésus dans la fondation de cette culture de l'antimachiavélisme. Si Giovanni Botero joua un rôle décisif, sa critique va toutefois moins loin que celle d'Antonio Possevino, chez qui la raison d'Etat est complètement absorbée dans la raison de la foi. La démarche de cet ambassadeur du pape Clément VIII vise à légitimer la réappropriation intégrale de la politique par le Saint-Siège, mais aussi l'engagement du chrétien dans la guerre : « Le Soldat du Christ [...] est valeureux pour lui-même lorsqu'il meurt ; il est valeureux pour le Christ lorsqu'il tue [...]. Certainement quand il tue qui fait le mal, il ne tue pas l'homme mais, pour ainsi dire, il tue le mal et il est sans doute le vengeur du Christ contre ceux qui commettent le mal, et il est considéré comme le défenseur des

Chrétiens ». A cet antimachiavélisme « militant » et à l'antimachiavélisme littéraire ou plus « idéologique » d'autres jésuites italiens, S. Suppa oppose l'antimachiavélisme réfléchi et équilibré d'un laïc, l'ambassadeur Abraham Nicolas Amelot de la Houssaye, traducteur assez fidèle du *Prince* (Amsterdam, 1683 et 1685), à l'auteur duquel il finit par attribuer une raison d'Etat utile, sinon bonne.

A la contribution d'Aline Goosens, qui analyse le débat machiavélisme/antimachiavélisme dans les seuls Pays-Bas méridionaux, répond celle de Gianfranco Borrelli, qui examine lui aussi cette question d'un observatoire unique : le royaume de Naples, dont l'histoire mouvementée influe sur les questions posées aux textes de Machiavel pour les Napolitains, du début du XVII<sup>e</sup> à celui du XVIII<sup>e</sup> siècle, de Giulio Cesare Capaccio, auteur de la première condamnation importante, à Giambattista Vico. La figure la plus intéressante de l'antimachiavélisme napolitain est sans aucun doute Tommaso Campanella, qui dénonce avec virulence « cette malice cogitée contre l'Eglise de Dieu [...] d'assujettir la religion à la raison d'Etat, et l'Evangile aux canons de Machiavel ».

Ancien directeur de l'UPR 75 du CNRS, Henry Méchoulan, qui, avec le président de l'IERL, est à l'origine de ce colloque organisé en collaboration, nous entraîne dans l'Espagne du siècle d'or, à la recherche du Dieu des grands antimachiavéliens espagnols, dont la plupart sont « des religieux, ardents défenseurs de la prépotence ecclésiastique qui doit, sinon conduire, toujours induire la politique du roi ». On ne s'étonnera donc nullement que leur Dieu soit un Dieu guerrier, intolérant, vengeur, mais aussi un Dieu marchand, dans lequel il ne faut pas hésiter à investir et avec lequel les *homines religiosi* aideront les Espagnols à négocier. Ce Dieu en quelque sorte machiavélique qui, « pour sa plus grande gloire, autorise l'utilisation ponctuelle de tous les moyens dès lors que la fin est bénie par les intercesseurs », est notamment celui du jésuite Pedro de Rivadeneira, ardent défenseur de l'usage de la force contre les hérétiques des Pays-Bas. Partisan de la liberté de conscience, son contemporain Fadrique Furió Ceriol avait, lui, déjà compris que ce Dieu-là, manipulé pour imposer une politique, était destiné à disparaître.

Le lecteur de ces quelques lignes et des textes qui précèdent aura, lui, compris que, pour les organisateurs de ce colloque, il ne s'agissait pas seulement de montrer la vigueur et la nouveauté des recherches sur l'antimachiavélisme et la raison d'Etat. Démontrer cette « structure antagoniste » que constituent la pensée antimachiavélique et l'objet de son opposition conduit inévitablement à réfléchir et à faire réfléchir sur les rapports de la politique, de la morale et de la religion, mais aussi sur une éventuelle identification de l'immoralité avec la politique, comme le rappelle Thomas Berns, citant Claude Lefort, dans son essai de définition du machiavélisme. Le mal serait-il inhérent à la politique ? La question est brûlante. Gardons-nous d'y répondre trop précipitamment.

#### Notes

<sup>1</sup> Voir MACHIAVEL, *Œuvres*, coll. « Bouquins », Robert Laffont, Paris, 1996, p. xxxv. Sur la théorie du pouvoir politique chez Machiavel, on signalera le petit ouvrage récent de G. FARAKLAS, *Machiavel. Le pouvoir du prince*, coll. « Philosophie », PUF, Paris, 1997.

