



## LOGIQUES DE LA *LIBERALITÀ* : AUTOUR DU CHAPITRE XVI DU *PRINCE DE MACHIAVEL*

Laurent GERBIER (Université François-Rabelais, Tours  
Centre d'études supérieures de la Renaissance - UMR 7323)

Le chapitre XVI du *Prince* de Machiavel, intitulé *De Liberalitate et Parsimonia*, constitue de toute évidence une source très importante pour appréhender la manière dont le Secrétaire florentin construit le concept de libéralité. Cependant cette affirmation doit aussitôt être nuancée : en effet, à proprement parler, il n'y a pas de concept dans la pensée de Machiavel. On a plutôt affaire à des « proto-concepts », c'est-à-dire des dispositifs de pensée labiles qui n'existent d'abord que comme processus de la langue. Pris dans des configurations lexicales en cours de syntagmatisation, traversés par des logiques d'opposition, soumis plastiquement à des usages discursifs variés et parfois contradictoires, ces proto-concepts sont pliés et repliés de manière diverse au fil des contextes argumentatifs et narratifs dans lesquels ils sont employés. Cette multiplicité formelle des proto-concepts est imputable à leur nature d'outils de la langue aussi bien qu'aux conditions de l'empirisme méthodologique de Machiavel : la nécessité d'avoir à dire les faits pour en raisonner, le souci d'y ajouter scrupuleusement les idées, fait de la plupart des « notions » machiavéliennes des outils de spécification, dont la fonction exacte dépend de la manière dont elles se trouvent particularisées par le jeu des exemples, des contre-exemples, et des oppositions. La *liberalità* fait partie de ces machines discursives servant à cartographier les faits dans leur mouvement varié et conflictuel. Cela signifie concrètement que l'on ne peut pas saisir le sens de cette notion en l'isolant artificiellement de son contexte : elle n'existe que dans le tissu même des oppositions qui structurent la langue et la pensée du Florentin.

C'est à ces oppositions qu'il faut être particulièrement attentif. Cela signifie par exemple que, dans le chapitre XVI du *Prince*, il conviendra de rendre raison du clivage qui distingue la manière dont la *liberalità* s'oppose à la *parsimonia* de la manière dont la *liberale* s'oppose au *misero*<sup>1</sup>. Mais cela signifie également qu'il faut se demander quels autres « fronts » problématiques la notion de *liberalità* permet d'ouvrir dans la pensée de Machiavel, au-delà de ce seul chapitre. Un rapide recensement des occurrences lexicales de la *liberalità* chez Machiavel montre que le terme n'est pas très fréquent, puisque, pour ne parler que des quatre principaux traités du Secrétaire, le terme apparaît à onze reprises dans le *Prince*, à sept reprises dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, à seize reprises dans les *Histoires Florentines*, et à quatre reprises dans *L'Art de la guerre*. On compte ainsi en tout trente-huit occurrences de *liberalità*, dont dix sont mobilisées par notre seul chapitre XVI, soit un peu plus du quart de notre corpus : il est donc bien évident que ce chapitre est décisif pour comprendre ce que Machiavel entend par *liberalità*, mais il est tout aussi évident que sa lecture doit se nourrir des autres occurrences du terme. Ce n'est cependant pas tout : la *liberalità* (ainsi qu'un

---

<sup>1</sup> Le chapitre XVI du *Prince* traite en effet de l'opposition entre *liberalità* (libéralité) et *parsimonia* (sobriété, parcimonie, épargne) ; mais dans le corps du texte apparaît une autre opposition, qui ne recoupe pas exactement la première, entre *liberale* (libéral) et *misero* (avare). Je reviendrai en détail, ci-dessous, sur le sens que Machiavel lui-même donne à ces termes autour desquels toute mon analyse va se déployer.



certain nombre de notions connexes, au premier rang desquelles la *parsimonia* qui lui fait face dans le titre du chapitre XVI) est une notion à laquelle les écrivains romains de la fin de la République et du début de l'Empire, que Machiavel lit et commente abondamment, consacrent de nombreuses analyses. Il est donc nécessaire, pour commenter le chapitre XVI, de prendre en compte non seulement les autres occurrences de la *liberalitas* dans le corpus machiavélien, mais également la lecture, par Machiavel, des analyses latines de la *liberalitas*.

Pour ce faire, je vais commencer par m'intéresser à l'opposition entre *liberalitas* et *parsimonia*, qui donne son titre au chapitre XVI : le terme *parsimonia* est en effet un hapax, dont l'origine problématique permet de faire une hypothèse sur les sources latines de la pensée de Machiavel. Sur cette base, l'usage que Cicéron fait du terme *parsimonia* dans le domaine de la rhétorique va me conduire à examiner le rôle inattendu que le couple *liberalitas*-*parsimonia* joue dans la lettre-dédicace du *Prince* – c'est là l'un de ces autres « fronts » argumentatifs et théoriques que j'évoquais à l'instant. Je me tournerai ensuite vers le chapitre XVI lui-même : pour le saisir dans son contexte, je serai tout d'abord amené à m'intéresser à la première occurrence du terme *liberalitas* dans le *Prince*, au chapitre XIV, et à en tirer une lecture comparée des usages du terme dans le *Prince*, les *Discours*, les *Histoires Florentines* et *L'Art de la guerre*. Puis je tenterai de définir, à la lecture du chapitre XV, les conditions problématiques précises dans lesquelles intervient la discussion que le chapitre XVI consacre à la *liberalitas*. Enfin, la lecture de ce chapitre lui-même me permettra de décrire en détail la structure argumentative qu'y adopte Machiavel, et de revenir sur la question de l'usage qu'il fait des sources latines de la pensée de la *liberalitas*. Je ferai alors une dernière hypothèse sur le lien entre le problème de la libéralité et celui de l'emploi militaire des richesses – c'est là un autre de ces « fronts » argumentatifs et théoriques que l'étude de la *liberalitas* permet d'ouvrir chez le Florentin.

#### PARSIMONIA : D'UN HAPAX MACHIAVÉLIEN À UNE CRISPATION ROMAINE

S'il est nécessaire, comme je viens de le rappeler, de ne pas couper le terme de *liberalitas* de la structure d'opposition dans laquelle il est pris, alors le titre du chapitre XVI constitue le premier objet auquel on doit se rendre attentif. En opposant *liberalitas* à *parsimonia*, le titre fait en effet jouer une opposition qui ne recoupe pas strictement l'opposition entre *liberale* et *misero* qui va structurer l'argument même du chapitre. C'est à ce glissement que je voudrais d'abord m'intéresser, parce qu'il me semble indiquer les origines romaines de la tension dans laquelle Machiavel choisit d'inscrire sa réflexion. Il faut en effet remarquer que, si *liberalitas* n'est pas un terme extrêmement fréquent sous la plume de Machiavel, le mot *parsimonia* est quant à lui pratiquement un hapax : on n'en rencontre que trois occurrences dans le *Prince* (toutes trois dans le chapitre XVI, dont une dans le titre), et une seule dans les *Discours*. Cette rareté est intéressante : elle signale un terme qui pourrait probablement avoir été emprunté – mais à quel auteur, à quelle source ? C'est ce que l'examen de l'unique occurrence des *Discours* permet, me semble-t-il, d'élucider.

Le terme *parsimonia* apparaît dans le chapitre II, 19 des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, à l'occasion d'une réflexion sur le danger des conquêtes dans les républiques corrompues : à la fin du chapitre, Machiavel souligne que, même dans une république « bien instituée (*bene ordinata*) », la conquête d'un pays riche et corrompu peut à son tour corrompre les mœurs et les coutumes du conquérant. Il reprend ainsi le thème classique du vainqueur corrompu par le vaincu – et c'est précisément en citant Juvénal, dont les *Satires* se font l'écho de ce thème, que Machiavel est conduit à employer le terme de *parsimonia* :



Et Juvénal, dans ses *Satires*, ne pourrait avoir mieux traité ce point, lorsqu'il dit que dans les cœurs romains les coutumes étrangères (*costumi peregrini*) avaient pénétré à la suite des conquêtes des terres étrangères, et qu'au lieu de la sobriété (*parsimonia*) et d'autres vertus très excellentes, « la gloutonnerie et la luxure se sont étendues, vengeant l'univers vaincu (*gula et luxuria incubuit, victumque ulciscitur orbem*) »<sup>2</sup>.

Machiavel cite ici la sixième *Satire* de Juvénal, qui dresse un portrait terrible de la corruption des mœurs romaines. Consacrée à l'impudicité des femmes, la sixième satire est d'une virulence et d'une obscénité extrêmes, et le passage que cite Machiavel, et qui articule explicitement cette corruption des mœurs à l'expansion de l'empire et à la *pax romana* elle-même, vaut d'être cité dans son intégralité :

Aujourd'hui nous souffrons des maux d'une longue paix : plus cruelle  
que les armes, / La luxure nous a assaillis, vengeant l'univers vaincu. /  
Aucun crime ne nous manque, aucun des forfaits qu'engendre la  
débauche, depuis / Que la pauvreté romaine a péri<sup>3</sup>.

Machiavel choisit donc très précisément le texte qu'il cite, et qu'il semble bien connaître : s'il interpole dans l'hexamètre de Juvénal le terme « *gula* » (gourmandise, gloutonnerie), qui précise par contraste le sens qu'il faut accorder à *parsimonia*<sup>4</sup>, en revanche, lorsqu'il évoque les « coutumes étrangères (*costumi peregrini*) », il emprunte probablement l'expression aux vers suivants de la même *Satire* : « c'est l'argent obscène qui a d'abord importé les coutumes étrangères (*peregrinos [...] mores*)<sup>5</sup> ». Cependant, si ce passage de Juvénal déplore en effet la corruption du *mos maiorum* par les coutumes empruntées aux peuples grecs et orientaux<sup>6</sup>, en renversant le thème de la Grèce vaincue triomphant de son vainqueur<sup>7</sup>, le terme même de *parsimonia* ne se retrouve pas dans cette sixième *Satire* (ni d'ailleurs dans aucune des *Satires* : il ne fait pas partie du vocabulaire de Juvénal). D'où vient donc cet hapax ?

Je fais l'hypothèse que son origine est cicéronienne, et que c'est par contamination de cette déploration déjà présente chez Cicéron que le mot de *parsimonia* est venu sous la plume

<sup>2</sup> *Discours*, II, 19, Ing. p. 347-348 / FT p. 335-336. Toutes mes références aux *Discours* renvoient d'une part à l'édition de Giorgio Inglese (Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milan, Rizzoli, coll. BUR, 1984, citée « Ing. »), et d'autre part à la traduction d'Alessandro Fontana et Xavier Tabet (Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2004, citée « FT ») ; la traduction est modifiée.

<sup>3</sup> « Nunc patimur longae pacis mala : saevior armis / Luxuria incubuit, victumque ulciscitur orbem. / Nullum crimen abest facinusque libidinis, ex quo / Paupertas Romana perit. », Juvénal, *Satires*, éd. et trad. O. Sers, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2002, *Satire VI*, v. 292-295, trad. modifiée.

<sup>4</sup> C'est ce qui me conduit à le rendre par « sobriété » et non, comme A. Fontana et X. Tabet, ou avant eux C. Bec (Machiavel, *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1996, p. 339), par « parcimonie ». L. J. Walker, dans sa traduction anglaise, choisit de rendre *parsimonia* par *frugality* (*The Discourses of Niccolò Machiavelli*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1950, rééd. Londres, Penguin, 1970, p. 338).

<sup>5</sup> « *Prima peregrinos obscena pecunia mores / intulit* », *Ibid.*, v. 298-299. Ce vers est d'autant plus important qu'il souligne le rôle corrupteur de l'argent, annonçant un thème que l'on retrouvera précisément chez Machiavel, dans les *Discours*.

<sup>6</sup> C'est le thème qu'emblématise, dans la troisième *Satire*, le célèbre « in Tiberim defluxit Orontes » (*Satires*, III, v. 62, *op. cit.*, p. 34), et que la sixième *Satire* vient de rappeler avec une obscénité virulente (*Satires*, VI, v. 184-195, *op. cit.*, p. 94).

<sup>7</sup> La luxure « vengeant l'univers vaincu » emprunte sa structure chiasmatisque aux vers d'un autre grand satiriste, Horace ; mais Juvénal en retourne le sens : alors qu'Horace écrivait que « la Grèce prise a pris son farouche vainqueur, et a introduit les arts dans le rustique Latium (*Graecia capta ferum victorem cepit, et artes / intulit agresti Latium*) » (Horace, *Épîtres*, II, 1, 156-157, éd. et trad. F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 158), ce ne sont plus, un siècle plus tard, les arts, mais les vices qui sont les pivots de cette inversion du triomphe.



de Machiavel pour caractériser les antiques vertus romaines balayées par les *costumi peregrini*. Si l'on rencontre à plusieurs reprises *parsimonia* chez Cicéron, le plus souvent avec le sens simple d'économie ou d'épargne (par exemple dans le *De Officiis*<sup>8</sup>), ce sens connaît pourtant parfois une inflexion qui le rapproche de la défense du *mos maiorum* que l'on vient de rencontrer chez Juvénal. Ainsi, dans la seconde action *Contre Verrès*, Cicéron décrit les vertus des Siciliens que Verrès a grugés dans les termes suivants :

Telle est d'ailleurs, juges, la patience, la vertu et la frugalité de ces hommes, qu'elle semble se rapprocher beaucoup de nos mœurs anciennes, et non de celles qui se répandent aujourd'hui (*ut proxime ad nostram disciplinam illam veterem, non ad hanc, quae nunc increbruit, videantur accedere*) : ils ne ressemblent en rien aux autres Grecs, ni par le luxe ni par l'indolence ; ils se distinguent au contraire par un grand amour du travail dans les affaires publiques et privées, par beaucoup d'économie (*parsimonia*), et par beaucoup de diligence<sup>9</sup>.

Cicéron fait ici jouer la même opposition que Juvénal entre la simplicité et la sobriété des mœurs traditionnelles et la corruption des mœurs modernes, qu'il rapproche très explicitement des us et coutumes des Grecs : il s'agit de souligner que la Sicile, quoique colonie grecque, échappe aux vices que l'on rapporte traditionnellement à l'influence orientale. La *parsimonia* est donc, on le voit, une des vertus du *mos maiorum* : à ce titre, elle est chez Cicéron l'objet d'un traitement qui enregistre la tension entre le *mos maiorum* et les mœurs nouvelles, témoignant d'une hésitation, voire d'une crispation, autour de l'idée même de libéralité. En reprenant le terme de *parsimonia* à propos de la corruption des mœurs du vainqueur par celles du vaincu (*Discours* II, 19), puis en choisissant ce terme pour construire l'opposition qui donne son titre au chapitre XVI du *Prince*, Machiavel se fait l'écho de cette tension qui est particulièrement lisible dans les écrits de Cicéron.

Comme le rappelle l'étude classique de Hans Kloft<sup>10</sup>, la *liberalitas* n'est en effet pas une des vertus traditionnelles du *mos maiorum* : Kloft suppose que dans une société romaine archaïque avant tout agraire, la dépense ne pouvait pas être considérée comme une vertu, au contraire de l'épargne et de la sobriété. La pratique des « largesses », que Caton le Censeur critique déjà au début du II<sup>e</sup> siècle chez Scipion l'Africain, est donc tout d'abord perçue comme contraire aux vertus traditionnelles romaines : il faut attendre la fin du II<sup>e</sup> siècle, selon Kloft, pour qu'elle soit progressivement perçue comme une vertu (on en trouve ainsi deux occurrences dans le livre IV de la *Rhétorique à Herennius*, au tout début du I<sup>er</sup> siècle, à propos de l'attitude de Rome pendant les guerres puniques, mais elle est alors le fait de l'*Urbs* toute entière, et se trouve assimilée à la *magnitudo animi* et à la *clementia* des Romains, selon une équivalence dont on verra les échos chez Machiavel). C'est précisément sous l'influence des mœurs et de la pensée grecque que la *liberalitas* se trouve peu à peu comprise comme une

<sup>8</sup> « Quant au patrimoine, on doit l'acquérir par des moyens qui excluent l'infamie, mais aussi le conserver avec soin et économie (*conseruari autem diligentia et parsimonia*), et par les mêmes moyens encore l'augmenter », Cicéron, *Des Devoirs*, II, 87, éd. et trad. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1965, vol. II, p. 63. On trouve le terme utilisé avec le même sens dans un passage des *Paradoxes des stoïciens* qui est passé en proverbe (« l'économie est un grand profit (*magnum vectigal est parsimonia*) », *Paradoxes des stoïciens*, VI, 3, éd. et trad. J. Molager, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 127), ou encore dans les *Tusculanes*, à propos des peuples sobres et économes, en particulier les Spartiates (« Certaines cités [...] aiment la sobriété (*Civitates quaedam [...] parsimonia delectantur*) », *Tusculanes*, V, XXV, éd. et trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 154).

<sup>9</sup> Cicéron, *Seconde action contre Verrès*, II, 7, dans *Discours*, tome III, éd. et trad. H. de la Ville de Mirmont, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 49 (trad. modifiée).

<sup>10</sup> Hans Kloft, *Liberalitas Principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie*, Cologne, Böhlau, coll. Kölner Historische Abhandlungen, 1970.



vertu : la conception cicéronienne de la *liberalitas*, et la tension qui l'oppose à la *parsimonia*, traduiraient ainsi la réception d'une pensée d'origine grecque, et sa progressive adaptation à une pratique socio-politique en train de se développer en modifiant les us et coutumes de Rome.

Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, IV, 1, prononce en effet un éloge de l'*eleutheriotès* (générosité, libéralité), qu'il définit comme « la moyenne (*mesotès*) quant à l'usage des biens (*peri chrèmata*)<sup>11</sup> », et qui s'oppose à deux défauts contraires, la « prodigalité (*asôtia*) et l'avarice (*aneleutheria*) » qui constituent « l'excès et le défaut quant à l'usage des biens (*peri chrèmata*)<sup>12</sup> ». La vertu de libéralité se comprend ainsi comme la recherche de l'équilibre ou de la mesure dans une certaine manière de donner ses richesses ; elle est distinguée de la magnificence (*megaloprepeia*), étudiée au chapitre IV, 4, et qui consiste en une générosité appliquée aux « grandes choses », surtout publiques, pour lesquelles la recherche de convenance implique une autre balance et un autre équilibre, aux enjeux plus nettement politiques – chez Isocrate (dans l'*Éloge de Philippe*, ou dans l'*Évagoras*) ou chez Xénophon (dans l'*Éloge d'Agésilas*), la *megaloprepeia* sera considérée comme une des vertus princières par excellence.

C'est donc du contact répété avec cette conception grecque de la générosité privée et publique que provient l'évolution de la pensée latine de la libéralité, confrontée à la fois à la généralisation effective de la pratique des largesses comme outil politique et à la conception de la générosité comme partie de la théorie philosophique de la justice : dans cette mesure, les œuvres de Cicéron constituent bien un des espaces textuels dans lesquels s'inscrit cette mutation. Comme l'écrit Carl Manning, l'effort de Cicéron vise « la réconciliation de la théorie stoïcienne avec la pratique politique de l'État romain<sup>13</sup> », et cet effort est compliqué : si, d'une part, on peut pour définir la *liberalitas* comme une vertu s'appuyer sur son lien étymologique avec la *libertas* (lien analogue à celui qui définit l'*eleutheriotès* grecque), comme le fait Sénèque dans le *De Vita Beata*<sup>14</sup>, reste que d'autre part la pratique politique effective de la *liberalitas* suppose au contraire l'inégalité entre le donateur et le récipiendaire (comme le dit Manning, « c'est une qualité qui ne se manifeste habituellement pas entre égaux, mais entre un inférieur et un supérieur<sup>15</sup> »). Cicéron travaille dans l'espace de cette équivoque : comme le note Manning (à la suite de Kloft<sup>16</sup>), dans le *Pro Plancio* ou le *Pro Murena* la proximité entre le *liberale* et le *prodigus* est utilisée pour brouiller les frontières axiologiques de la *liberalitas* et couvrir ainsi les excès et les ambitions des accusés.

C'est que la *liberalitas* se déploie progressivement comme une pièce maîtresse de la conduite des carrières politiques, ce qui contredit la conception désintéressée que s'en faisait Aristote et que tentait de reprendre Cicéron lui-même : relation de générosité inégalitaire, de plus en plus clairement publique et conçue pour l'être, la *liberalitas* s'impose progressivement comme une vertu essentiellement liée à l'exercice public, et médiatisé, du pouvoir. Avec le

<sup>11</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 1, 119b23, trad. R. Bodéüs, Paris, GF, 2004, p. 180 (texte grec cité d'après Aristote, *Nicomachean Ethics*, éd. et trad. H. Rackham, Harvard, « Loeb Classical Libray », 1926, p. 188).

<sup>12</sup> *Ibid.*, 119b27-28.

<sup>13</sup> Carl E. Manning, « *Liberalitas*. The Decline and Rehabilitation of a Virtue », *Greece & Rome*, vol. XXXII, n° 1, avril 1985, p. 73-83 (ici p. 74).

<sup>14</sup> « On peut, sans franchir le seuil de sa maison, dépenser son argent et exercer la libéralité (*pecunia [...] diffundi et liberalitatem exercere*), ainsi nommée non parce qu'elle est due à des hommes libres (*quia liberis debetur*) mais parce qu'elle provient d'un esprit libre (*quia a libero animo profiscitur*) », Sénèque, *De la vie heureuse*, XXIV, 3, éd. et trad. L. Bourguery, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 30 (trad. modifiée).

<sup>15</sup> Carl E. Manning, « *Liberalitas...* », *op. cit.*, p. 78.

<sup>16</sup> Hans Kloft, *Liberalitas principis...*, *op. cit.*, p. 44.



passage de la République à l'Empire, cette caractéristique s'affirme et devient dominante : retrouvant les accents d'Isocrate, Pline dans son éloge de Trajan, Tacite dans les *Annales*, ou Suétone dans ses *Vies*<sup>17</sup>, en font une des vertus princières par excellence – c'est même, aux yeux de Manning, la raison pour laquelle Tite-Live emploie rarement le mot (Manning ne compte que onze occurrences de *liberalitas* dans l'*Histoire romaine*), comme si son républicanisme le poussait à « ne pas mettre en avant une qualité qui suscitait des sentiments mêlés ou négatifs<sup>18</sup> ». Rapprochée de la *clementia* ou de la *misericordia*, la *liberalitas* semble ainsi se « spécialiser » : elle relève du fait du prince, dont elle manifeste la souveraineté. Cette évolution se poursuit sous l'Empire : sur les monnaies impériales, à partir de Commode, la *liberalitas* et la *libertas* sont associées et même progressivement confondues, de sorte que peu à peu la *libertas* n'est plus qu'une exemption fiscale « libéralement » concédée par l'empereur (la *libertas* n'existe plus que comme une concession princière, qui ne relève pas d'un « droit », mais d'un cadeau du puissant)<sup>19</sup>.

Quelles leçons faut-il tirer de cette évolution rapidement esquissée ? D'une part, il faut garder en tête la complexité théorique et axiologique de la conception romaine, et tout particulièrement cicéronienne, des rapports entre *liberalitas* et *parsimonia* : la tension entre les vertus du *mos maiorum* et l'introduction de nouvelles conceptions (grecques) et de nouvelles pratiques (romaines) fait de la pensée de la *liberalitas* un carrefour d'enjeux philosophiques, politiques et moraux que l'on ne devra pas perdre de vue en examinant les passages « canoniques » que Cicéron consacre à la *liberalitas* dans le *De Officiis*. D'autre part, l'usage rarissime du mot *parsimonia* par Machiavel me semble fonctionner comme l'indice d'une reprise consciente de ces questions romaines dans son traitement de la *liberalitas* et de sa possible contradiction avec le *mos maiorum* de ses « chers Romains<sup>20</sup> » : il faudra donc essayer de mesurer, en lisant le chapitre XVI du *Prince*, de quelle manière cette tension se répercute dans les analyses machiavéliennes, dont je fais l'hypothèse qu'elles se formulent à travers un dialogue tacite avec les passages du *De Officiis* que j'évoquais à l'instant.

Cependant, avant d'entreprendre la lecture du chapitre XVI, il me semble important de mentionner une dernière occurrence du terme *parsimonia* chez Cicéron, dans un contexte tout à fait différent : employée pour caractériser la sobriété des procédés de l'orateur, le passage en question permet d'envisager un autre lieu, inattendu, dans lequel se joue chez Machiavel la tension entre la libéralité et la parcimonie.

#### LA PARSIMONIA RHÉTORIQUE ET L'OFFRANDE DÉDICATOIRE.

On l'a vu, la *parsimonia* désigne en général chez Cicéron la sobriété, l'économie, l'épargne : elle constitue à ce titre une des valeurs du *mos maiorum*, mise à mal par l'introduction des vices orientaux. Toutefois, dans un passage important de l'*Orator*, Cicéron emploie le terme de *parsimonia* pour caractériser une sobriété qui est cette fois appliquée aux moyens de l'art oratoire ; cette *parsimonia* rhétorique, loin de s'opposer aux coutumes

<sup>17</sup> Manning renvoie au chapitre XLI de la vie d'Auguste, dans les *Vies des Douze Césars* – mais il faut en réalité lire aussi le chap. XLII, qui décrit minutieusement la pratique de la *largitas* en tant qu'elle est strictement normée et socialement encadrée.

<sup>18</sup> Carl E. Manning, « *Liberalitas...* », *op. cit.*, p. 78.

<sup>19</sup> Voir Armin U. Stylow, *Libertas und Liberalitas. Untersuchungen zur innenpolitischen Propaganda der Römer*, Munich, Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, 1972.

<sup>20</sup> L'expression (« i miei Romani ») intervient à cinq reprises dans *L'Art de la guerre*, quatre fois dans le premier livre, une fois au début du second.



grecques, relève au contraire de l'économie de moyens qui doit caractériser l'orateur de style « attique » :

En effet, quant à cette harmonie recherchée (*concinnitas*) – qui éclaire la disposition des mots de ces lumières que les Grecs appellent, comme si c'était des gestes du discours, *schemata*, du même mot qu'ils appliquent aussi aux figures de pensée (*sententiarum ornamenta*) – elle peut être employée par cet <orateur> simple (que certains appellent à bon droit « Attique », bien qu'il ne soit pas le seul <à mériter ce nom>), mais avec un peu plus de sobriété (*sed paulo parcus*) ; car, comme dans les préparatifs des banquets, évitant la somptuosité, <cet orateur> voudra paraître non seulement sobre (*parcum*) mais élégant, et il choisira les moyens qu'il emploie à cet usage ; de fait il y en a beaucoup qui conviennent à la *parsimonia* de cet orateur dont je parle<sup>21</sup>.

Cette sobriété de l'orateur « attique », qui recherche une *concinnitas* dépouillée de ses effets de manche, commande aux yeux de Cicéron une certaine méfiance envers la sophistication des figures : la *parsimonia* de l'orateur doit fuir les effets controuvés ou forcés, les rimes recherchées, les assonances, les rythmes artificiellement introduits dans le discours. C'est ce que pointe la suite du passage :

Ainsi ces <figures>, desquelles j'ai parlé plus haut, cet <orateur> fin doit les éviter – rapprocher les <mots> de même extension, de terminaison semblable, et de même rythme ; <ou> modifier des lettres pour engendrer des charmes forcés – afin qu'une *concinnitas* élaborée et qu'une sorte de chasse à l'agrément ne se manifeste pas de manière trop flagrante<sup>22</sup>.

En quoi la définition de cette *parsimonia* rhétorique concerne-t-elle Machiavel ? En ce qu'elle correspond très précisément à la revendication de sobriété qu'il formule dans la lettre-dédicace du *Prince* pour caractériser la manière dont il a composé son traité :

Cette œuvre, je ne l'ai ni ornée ni emplie d'amples clausules (*clausule ample*), ou de mots ampoulés et magnifiques (*parole ampullose e magnifiche*), ou de quelque autre séduction et ornement extrinsèque (*qualunque altro lenocinio et ornamento extrinseco*), avec lesquels beaucoup ont coutume d'écrire et d'orner leurs ouvrages, parce que j'ai voulu soit qu'aucune chose ne l'honore, soit que la seule variété de la matière et la seule gravité du sujet la rendent agréable<sup>23</sup>.

Quel sens peut avoir ce rapprochement ? S'il y a bien là revendication d'un style sobre, orné par son seul sujet, et refusant les « ornements extrinsèques », il n'est cependant pas question de *parsimonia* dans la lettre-dédicace – ni, d'ailleurs, de *liberalità*. Je crois cependant que cette lettre-dédicace du *Prince* fait partie des passages dans lesquels il est possible de trouver un des « fronts » que l'opposition entre libéralité et parcimonie permet d'ouvrir chez Machiavel. En effet, la lettre-dédicace s'ouvre sur une évocation de la magnificence des présents que l'on a coutume de faire aux puissants lorsqu'on veut gagner leur attention ou leurs faveurs : à ce titre, elle s'inscrit dans le cadre d'une rhétorique courtisane qui, tout

<sup>21</sup> Cicéron, *L'Orateur*, 83-84, éd. et trad. A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 30 (trad. modifiée).

<sup>22</sup> *Ibid.*, 84, p. 30 (trad. modifiée).

<sup>23</sup> Machiavel, *De Principatibus – Le Prince*, éd. G. Inglese, trad. J.-L. Fournel et J.-Cl. Zancarini, Paris, PUF, coll. Fondements de la politique, 2000, lettre-dédicace à Laurent de Médicis le Jeune, p. 40-43. Toutes mes références au *Prince* renvoient à cette édition.



spécialement dans la forme classique de l'épître dédicatoire, met en œuvre la machinerie du don et du contre-don. C'est ainsi l'œuvre elle-même qui se présente comme une offrande, un cadeau somptuaire appelant en retour le don de l'attention ou de la faveur de son destinataire. Or Machiavel n'évoque ici cette machinerie<sup>24</sup> que pour mieux la subvertir :

Ils ont coutume, le plus souvent, ceux qui désirent acquérir la grâce d'un prince, d'aller vers lui avec les choses qui leur sont les plus chères ou celles dont ils le voient se délecter davantage ; d'où l'on voit, bien des fois, que leur sont présentés chevaux, armes, draps d'or, pierres précieuses et semblables ornements dignes de leur grandeur. Désirant donc, pour ma part, m'offrir à votre Magnificence avec quelques témoignages de ma servitude envers elle, je n'ai trouvé, parmi mes meubles, aucune chose qui me soit plus chère et que j'estime autant que la connaissance des actions des hommes grands, apprise par moi avec une longue expérience des choses modernes (*lunga esperienza delle cose moderne*) et une continuelle lecture des antiques (*continua lectione delle antiche*) ; les ayant avec grande diligence repassées et examinées longuement, et les ayant maintenant recueillies en un petit volume, je les envoie à votre Magnificence<sup>25</sup>.

Machiavel présente donc la situation « normale » de l'offrande dédicatoire – dans laquelle on gagne la grâce d'un prince en lui présentant les cadeaux les plus riches et les « ornements dignes de [sa] grandeur » – mais c'est évidemment pour lui opposer son propre geste, sa propre offrande, qui est au contraire celle d'un présent apparemment très modeste et très humble : celui du traité lui-même, ce *piccolo volume* dans lequel il a concentré son expérience et son savoir politique. Modestie de façade, humilité elle-même rhétorique ? C'est probable, mais ce n'est pas tout. Le dédain à peine implicite qui, dans cet *incipit*, s'exprime à l'égard des offrandes somptueuses, « chevaux, armes, draps d'or, pierres précieuses », n'est pas sans rappeler un autre dédain, analogue, qui gouverne un autre *incipit* machiavélien : celui du prologue des *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Machiavel y déplore une fascination corrompue et sélective pour les vestiges antiques :

---

<sup>24</sup> Machinerie qu'il connaît d'autant mieux qu'il la pratique : si le terme *liberalità* n'apparaît pas dans la lettre-dédicace du *Prince*, il est en revanche au centre de la relation de don et de contre-don qui structure la dédicace de *L'Art de la guerre* : « Je vous envoie [mon travail] pour manifester ma gratitude pour les bienfaits que j'ai reçus de vous (*dimostrarmi grato [...] de' benefizi ho ricevuto da voi*), encore que je ne puisse les égaler, mais aussi parce qu'il est de coutume d'honorer par de telles œuvres ceux qui brillent par leur noblesse, leur richesse, leur esprit et leur libéralité (*per nobiltà, ricchezza, ingegno e liberalità*) ; or je sais que vous n'avez pas beaucoup d'égaux en richesse et en noblesse, et aucun en esprit et en libéralité », Machiavel, *L'Art de la guerre, premio [...] a Lorenzo di Filippo Strozzi*, Mart. 302a / Bec 472 (trad. modifiée). Toutes mes citations de *L'Art de la guerre*, ainsi que celles des *Histoires Florentines*, renvoient d'une part à l'édition de M. Martelli (Machiavelli, *Tutte le opere*, Florence, Sansoni, 1992., citée « Mart. ») et d'autre part à la traduction de Ch. Bec (Machiavel, *Œuvres, op. cit.*, citée « Bec »).

<sup>25</sup> Ibid.





Considérant [...] combien fréquemment un fragment de statue a été acheté à grand prix pour l'avoir auprès de soi, en honorer sa maison et pouvoir le faire imiter par ceux qui apprécient cet art, et qui par la suite s'efforcent avec la dernière énergie de le représenter dans toutes leurs œuvres ; et voyant d'autre part que les plus vertueuses actions que les histoires nous montrent, accomplies par des royaumes et des républiques antiques, par des rois, des capitaines, des citoyens, des législateurs, et tous ceux qui se sont donnés du mal pour leur patrie, sont plus souvent admirées qu'imitées [...], je ne puis m'empêcher d'en éprouver en même temps de l'émerveillement et de la douleur<sup>26</sup>.

Cette opposition entre les « fragments de statues » et les actions vertueuses des hommes antiques rejoint, au fond, l'opposition de la lettre-dédicace entre les présents luxueux que l'on fait aux princes et le « don pauvre » de Machiavel, qui substitue aux ornements le présent simplement utile, et pratique, de son savoir politique : dans les deux cas Machiavel oppose aux richesses somptuaires les fondements austères de l'art de gouverner. Il y a bien évidemment, à l'horizon de ces deux passages, une critique de la magnificence, comme forme de dépense propre aux puissants, qui commanderait par là la magnificence du don qu'on leur fait pour se gagner leurs grâces.

À cette magnificence de l'offrande courtisane, prise dans une relation qui est avant tout de client à patron, Machiavel oppose donc le présent plus humble et plus austère de ses connaissances politiques : c'est là le « don pauvre », dans la définition duquel se joue la subversion de cette machinerie courtisane, que Machiavel ne mime que pour mieux la retourner et mettre ainsi en évidence la valeur singulière de ce qu'il a, lui, à offrir. Or cette valeur est avant tout professionnelle :

Et bien que j'estime cette œuvre indigne de paraître en votre présence, *tamen* je suis bien sûr que votre humanité vous la fera bien accueillir, après que vous aurez considéré que je ne peux faire de plus grand don que de vous donner la faculté de pouvoir, en un temps très bref, comprendre tout ce que, moi-même, en tant d'années et au prix de tant de désagréments et de périls, j'ai connu et compris<sup>27</sup>.

Ainsi la pauvreté apparente du présent machiavélien se trouve explicitement liée à son utilité pratique, celle du « métier » que revendique Machiavel, dans ce passage comme dans le prologue des *Discours*. C'est au nom de ce métier, qui lui permet d'offrir au prince ce qui s'apparente à du temps contracté (le temps long de l'*esperienza* et de la *lezione*, le temps nécessaire à l'apprentissage du métier politique au travers des « périls », c'est-à-dire le temps de l'épreuve, concentré dans un « petit volume »), que Machiavel peut annoncer, dans le passage cité plus haut, qu'il n'a pas voulu orner ce volume « d'amples clausules, ou de mots ampoulés et magnifiques ».

Voilà de quelle manière la revendication de la sobriété rhétorique rejoint une critique de la magnificence princière, de sorte que la lettre-dédicace doit en effet être lue comme un des lieux où se construit l'opposition entre libéralité et parcimonie dans le *Prince* : à la magnificence et aux présents somptuaires des courtisans, Machiavel oppose le petit volume austère qui concentre les enseignements du métier politique ; aux amples clausules et aux ornements extrinsèques qui apprêtent les discours clientélistes, il oppose l'économie de son

<sup>26</sup> Machiavel, *Discours*, proemio A, Ing. 55 / FT 50.

<sup>27</sup> Machiavel, *Le Prince*, lettre-dédicace, *loc. cit.*



propos, que rien ne doit orner d'autre que « la variété de la matière » et « la gravité du sujet » – cela seul, au fond, est vraiment libéral, car cela seul marque un esprit véritablement libre.

Cela ne suffit cependant pas tout à fait. Que Machiavel oppose la magnificence princière à l'austérité toute professionnelle de sa propre offrande, soit. Que cette opposition soit essentiellement dirigée contre la machinerie de la rhétorique courtisane, c'est assez évident – Castiglione, dans le *Courtisan*, prônera en 1528 le recours à ces mêmes « clausules » que Machiavel refuse en 1513<sup>28</sup>. Mais peut-on pour autant considérer que la lettre-dédicace est sourdement travaillée par l'opposition romaine, et plus précisément cicéronienne, entre la *parsimonia* et la *liberalità* ? Il est un indice lexical, dans le texte de Machiavel, qui permet d'affermir cette hypothèse : lorsqu'il décrit les afféteries sophistiquées avec lesquelles « beaucoup ont coutume d'écrire », mais dont il a choisi d'exempter son traité, le Secrétaire parle de « séduction et [d']ornement extrinsèque (*lenocinio et ornamento extrinseco*) ». Les « ornements extrinsèques » se comprennent littéralement : mais qu'est-ce qu'un *lenocinio* ? Le terme ne se rencontre nulle part ailleurs chez Machiavel : d'où vient ce nouvel hapax ?

Le terme *lenocinio* est un latinisme – pas un latinisme de chancellerie, comme il s'en rencontre tant sous la plume de Machiavel, mais plutôt un latinisme juridique. Le *lenocinium*, c'est au sens propre le proxénétisme : condamné par la *lex Iulia* au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, on le rencontre dans le Digeste, qui compile cette loi, dans laquelle sont définis précisément les cas dans lesquels le fait de tirer profit de la prostitution d'une femme, ou de son adultère, peuvent relever du *lenocinium*. En refusant d'ornier son œuvre d'amples clausules et de paroles ampoulées, Machiavel dit donc, dans un langage que tout juriste formé au droit romain entendra parfaitement, qu'il se refuse à être le proxénète de son propre discours. Voilà qui est direct – cependant ce sens, évidemment audible, n'est pas le seul : le *lenocinium* désigne aussi le charme, la parure, l'artifice rhétorique. On le rencontre dans ce sens dans *l'Institution Oratoire* de Quintilien, qui recommande, s'agissant des causes privées et des affaires de peu d'importance, qu'on évite les effets de style : il faut, dit Quintilien, fuir les figures poétiques et les archaïsmes, et se borner à ces figures qui par leur variété permettent de fuir l'ennui. En effet, ajoute-t-il, dans ces affaires mineures, « l'exposé du sujet n'a pas d'autre parure (*lenocinium*) et, s'il ne se recommande pas par cet agrément, il est condamné à se traîner au sol<sup>29</sup> ».

Terme de rhétorique, donc, qui est parfaitement à sa place ici ? La chose n'est pas si simple. Ce mot de *lenocinium*, dont Vaugelas concédait à contre-cœur que les « meilleurs orateurs latins » l'employaient, n'est pas si fréquent<sup>30</sup>. On en trouve deux occurrences dans *l'Institution Oratoire*, mais aucune dans la *Rhétorique à Herennius*, aucune non plus dans les

<sup>28</sup> « Il est bien vrai que dans toute langue certaines choses sont toujours bonnes, comme la facilité, le bel ordre, l'abondance, les belles sentences, les nombreuses clausules (*l'abundanzia, le belle sentenzie, le clausule numerosa*) [...] », Baldassar Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, I, XXXVI, a cura di A. Quondam e N. Longo, Milan, Garzanti, 1981, p. 78 (trad. de G. Chappuy revue par A. Pons, *Le Livre du Courtisan*, Paris, GF, 1991, p. 71, désormais citée « GF », trad. modifiée). Publié en 1528 à Venise, le *Cortegiano* connaît probablement une première phase de rédaction strictement contemporaine à celle du *Prince*.

<sup>29</sup> Quintilien, *Institution Oratoire*, IV, II, 118 (éd. et trad. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, tome III, 1976, p. 140).

<sup>30</sup> « [...] dans les choses odieuses, ou qu'on veut rendre odieuses, on se peut servir de métaphores de choses odieuses, et desagréables, et [ainsi] les meilleurs Orateurs Latins ont employé le mot *lenocinia*, et plusieurs autres mots de cette nature en beaucoup d'endroits hors de leur signification naturelle », Claude Favre de Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, éd. Z. Marzys, Genève, Droz, coll. Travaux du Grand Siècle, 2009, s. v. « Vomir des injures », p. 315. — Zygmund Marzys précise dans une note (*op. cit.*, note 4, p. 315) que « *Lenocinium*, proprement "métier d'entremetteur", est en effet employé couramment par les auteurs latins au sens de "charme, artifice de toilette", et, dans l'art oratoire, surtout au pluriel, au sens de "moyens de séduction, afféterie, attraits douteux du discours" », mais il ne renvoie qu'à l'occurrence du terme chez Quintilien.



traités de rhétorique de Cicéron – ni dans le *De Inventione*, ni dans le *De Oratore*, ni dans l'*Orator*. Certes, *lenocinium* a un sens figuré – celui de charme, de parure, d'appas – mais ce sens figuré est encore senti par Vaugelas comme une métaphore hardie, inconvenante, propre à blesser de chastes oreilles<sup>31</sup>. Par ailleurs, dans l'*Institution*, Quintilien emploie le terme de *lenocinium* pour désigner la variété des figures qui est le seul ornement dont peut se parer la rhétorique judiciaire dans les affaires communes ; Machiavel, au contraire, emploie le mot pour désigner l'ornement qu'il refuse au nom de cette seule « *varietà della materia* » qui doit orner la sobriété de son discours.

Il y a donc peut-être une autre source à l'usage de ce terme. Dans le *Pro Murena*, défendant son ami Murena accusé d'avoir corrompu l'électorat par des libéralités exagérées, Cicéron emploie lui aussi le terme *lenocinium*, mais dans un contexte très différent : Marcus Porcius Cato, arrière-petit-fils de Caton le Censeur, stoïcien rigoureux, accuse Murena, pourtant un des défenseurs de l'ordre républicain contre les menaces de Catilina, d'avoir abusé des libéralités dans sa campagne pour l'élection au consulat. Murena a donné des fêtes, largement distribué les places au théâtre, organisé de vastes banquets : il est d'autant plus difficile de le défendre contre ces accusations, sous lesquelles pointe le raidissement romain contre la corruption orientale des mœurs que l'on a déjà rencontré chez Juvénal, que Cicéron lui-même a fait voter, lorsqu'il était consul, une loi qui porte son nom et qui réprime le fait de salarier des hommes-liges pour grossir artificiellement les cortèges de campagne qui sillonnent le forum. Quel argument peut employer Cicéron l'avocat pour défendre Murena contre une accusation que semble renforcer une loi voulue par Cicéron le consul ? Il commence par souligner que le fait même d'organiser des spectacles ou d'offrir des banquets ne constitue en lui-même ni un crime ni, surtout, une innovation :

Y eut-il en effet une époque, de notre temps ou du temps de nos pères, dans laquelle, soit par ambition soit par libéralité (*sive ambitio sive liberalitas*), on n'ait pas donné des places au cirque ou au forum à ses amis ou à ceux de sa tribu ?<sup>32</sup>

L'argument est clair : le comportement de Murena, sa *liberalitas*, ne constitue en aucun cas une rupture avec les habitudes anciennes, le *mos maiorum* ; ce ne sont là que « des services rendus, des avantages pour les petites gens, les charges ordinaires des candidats<sup>33</sup> ». Mais Cicéron sait bien que cela ne suffira pas à convaincre Caton : le philosophe stoïcien doit affronter ici un stoïcien plus rigoureux encore que lui, un stoïcien qui ne comprend pas les exigences politiques de l'heure, lesquelles commandent la solidarité devant la menace de Catilina. Certes, le clientélisme n'a rien de glorieux, mais ce n'est pas le moment d'en faire une question de principe : la république est menacée, rien ne sert, au nom d'une vertu aveugle aux contraintes de la fortune, d'en affaiblir les défenseurs – on imagine sans peine Machiavel sensible à ce tour de l'argument cicéronien. Cicéron choisit alors dans le fil même de son discours de donner la parole à Caton, et cette prosopopée va lui permettre de mettre en évidence l'excès de rigueur de son adversaire :

Mais Caton s'adresse à moi en homme austère et stoïcien ; il juge immoral qu'on gagne les sympathies par de la nourriture, il ne veut pas

<sup>31</sup> « [...] tout cela n'empêche pas, que nos Dames n'ayent une grande aversion à ces façons de parler, incompatibles avec la délicatesse et la propreté de leur sexe, ni que ceux qui parlent devant elles, s'ils ont quelque soin de leur plaisir, ne s'en doivent abstenir [...] », Vaugelas, *Remarques...*, *op. cit.*, p. 315-316.

<sup>32</sup> Cicéron, *Pour L. Murena*, LXXII, in *Discours*, tome XI, éd. et trad. A. Boulanger, Paris, Les Belles Lettres, 1943, p. 74 (trad. modifiée).

<sup>33</sup> *Ibid.*, LXXIII, *op. cit.*, p. 75 (trad. modifiée).



que dans le choix des magistrats on corrompe le jugement des hommes par des plaisirs. Si donc on invite quelqu'un à dîner pour les besoins d'une candidature, on doit être condamné ? « Comment donc ! répond-il, tu demandes le pouvoir souverain (*summum imperium*), l'autorité souveraine (*summa auctoritas*), le gouvernement de la république (*gubernacula rei publicae*), en chatouillant les sens des hommes, en amollissant leurs esprits, en sollicitant leurs plaisirs ? Est-ce que tu demandais un poste de proxénète (*lenocinium*) à une bande de jeunes efféminés, ou l'empire du monde entier au peuple romain (*orbis terrarum imperio a populo Romano*) ? »<sup>34</sup>

*Lenocinium* : le mot désigne ici, dans son sens littéral, ce que la corruption du *mos maiorum* risque de faire de l'*imperium romanorum*. En d'autres termes, Cicéron fait dire à Caton que la libéralité, c'est le bordel. Et que répond-il à ce Caton qu'il fait ainsi parler ? Que les Spartiates qui les premiers ont inventé ce discours et les mœurs qui l'inspirent n'ont pas su « conserver leur république (*res publicas suas retin[ere]*) », et qu'ils « ont été détruit à la première apparition de nos armées<sup>35</sup> ». Habile argument, qui renvoie la rigide défense de la *parsimonia* du côté des Grecs, et qui range la libéralité raisonnable du côté du *mos maiorum* et des victoires militaires de Rome. Cicéron peut alors conclure :

Ainsi, Caton, ne critique pas en termes trop sévères les institutions de nos aînés (*maiorum instituta*), que justifient les faits eux-mêmes (*res ipsa*), et la durée de l'empire (*diuturnitas imperii*)<sup>36</sup>.

Voilà un Cicéron bien machiavélien, attentif aux nécessités du moment, habile dans le maniement des arguments, et capable de lire les histoires pour opposer à l'idéalisme moral de son adversaire la preuve des faits et de la durée des temps – on n'est pas très loin de la *lunga esperienza* et de la *continua lectione* que brandit Machiavel dans la lettre-dédicace. Et voici peut-être, symétriquement, un Machiavel assez cicéronien, se souvenant à travers les usages oratoires recommandés par Quintilien de ce *lenocinium* que Cicéron plaçait plaisamment dans la bouche de Caton. Je ne serai pas le proxénète de mon discours, semble dire ici Machiavel : je ne vendrai pas mon propos comme s'il s'agissait d'acheter une charge de courtisan auprès d'une jeunesse amollie, parce que ses enjeux réels sont politiques ; c'est du gouvernement de la république et de l'*imperium* florentin qu'il s'agit. *L'Institution Oratoire* et le *Pro Murena* se mêlent peut-être ici, permettant à Machiavel une pique érudite, une manière discrète et acide de souligner ce qui est véritablement en jeu.

Il me semble donc, pour résumer, que d'une part la lettre-dédicace constitue bien un des lieux où se joue le traitement machiavélien de la question de la libéralité et de la « sobriété », et que d'autre part Machiavel est très conscient des enjeux romains et particulièrement cicéroniens de cette question, et de la tension qu'elle fait jouer entre *mos maiorum* et urgences politiques présentes. C'est cette conscience qui le conduit à subvertir, dès l'incipit de la lettre-dédicace, le jeu de l'offrande courtisane, et c'est encore elle qui le conduit, à la fin de cette même dédicace, à subvertir cet autre modèle que lui offrent les miroirs des princes :

Et je ne veux pas que l'on impute à la présomption qu'un homme de bas et infime état ait la hardiesse d'examiner les gouvernements des princes et de leur donner des règles ; en effet, de même que ceux qui dessinent

<sup>34</sup> *Ibid.*, LXXIV, *op. cit.*, p. 75-76 (trad. modifiée).

<sup>35</sup> *Ibid.* (trad. modifiée).

<sup>36</sup> *Ibid.*, LXXV, *op. cit.*, p. 76 (trad. modifiée).



les pays, se placent en bas, dans la plaine, pour considérer la nature des monts et des lieux élevés, et que, pour considérer celles des lieux d'en bas, ils se placent haut sur les monts, semblablement, pour connaître bien la nature des peuples, il faut être prince, et pour connaître bien celle des princes, il convient d'être du peuple<sup>37</sup>.

Machiavel assume en effet ici, pour le retourner, le modèle des *specula principum*<sup>38</sup> : dans la rhétorique des *specula principum*, le texte était lui-même conçu comme un miroir tendu au prince, et dans lequel il devait contempler ses propres vertus<sup>39</sup>. Cette spécularité est subvertie par l'opposition picturale que ménage Machiavel entre le haut et le bas, les Grands et le peuple : d'une part, cette opposition déplace la spécularité centripète des miroirs du prince, dans lesquels le prince lui-même est le seul foyer de la vision, pour en faire une spécularité dédoublée, affrontée, dans laquelle deux pôles opposés s'observent et détiennent chacun, dans leur décalage même, le monopole du regard vrai qui peut être posé sur l'autre ; et d'autre part ces deux pôles annoncent, par leur seule dénomination, la grande coupure entre les humeurs affrontées des grands et du peuple, coupure qui va constituer dans le chapitre IX du *Prince* le moteur de la vie civile.

Ainsi la lettre-dédicace du *Prince*, qui s'est ouverte sur le retournement de la libéralité de l'offrande courtisane, se clôt sur le retournement de la spécularité des traités médiévaux. Dans ce double mouvement, le formalisme rhétorique et son artifice sont invalidés au même titre que l'idéalisme moral et ses illusions : Machiavel y conquiert les conditions essentielles de son épistémologie politique, c'est-à-dire le principe même d'une appréhension sans artifice de la « vérité effective » des choses, qui constitue au début du chapitre XV le point de départ de la séquence dans laquelle s'inscrit, précisément, notre chapitre XVI, et son traitement de l'opposition entre *liberalità* et *parsimonia*.

#### LA LIBERALITÀ ET LE RECOURS AUX ARMES : USAGES D'UN PSEUDO-SYNTAGME.

Comme je l'ai dit en commençant, il ne faut pas lire le chapitre XVI du *Prince* en le coupant artificiellement de la séquence dans laquelle il s'inscrit : cette séquence commence avec le chapitre XV, lequel s'ouvre par la proclamation d'un principe de méthode que je viens juste d'évoquer et qui constitue l'approfondissement et le développement d'un art d'écrire dont la première condition de possibilité se trouve, précisément, dans le « retournement de spécularité » ménagé par la conclusion de la lettre-dédicace. Toutefois, avant même de présenter cette séquence ouverte au chapitre XV, et dans laquelle le chapitre XVI va prendre toute sa place, il faut noter que la première occurrence du terme « libéralità » dans le *Prince* intervient immédiatement avant, à la clôture de la séquence précédente : il faut dire un mot de

<sup>37</sup> Machiavel, *Le Prince*, lettre-dédicace, p. 43.

<sup>38</sup> On appelle « Miroirs du Prince » (*specula principum*) les traités de parénétiq ue royale publiés abondamment entre la fin du XII<sup>e</sup> et le milieu du XVI<sup>e</sup> (depuis le *Speculum regale* de Godefroy de Viterbe, ca. 1183, jusqu'au *Miroir politique* de Guillaume de la Perrière, en 1555). Le genre a ses racines dans le stoïcisme impérial (et tout particulièrement dans le *De Clementia* de Sénèque, dont l'adresse à Néron constitue une des premières thématiques de la forme « spéculaire » de la parénétiq ue royale) ; et il a déjà connu un développement important à l'époque carolingienne. Pour une analyse d'ensemble du genre, voir Michel Senellart, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, ainsi qu'Angela de Benedictis (dir.), *Specula principum*, Francfort, Klostermann, 1999.

<sup>39</sup> C'est ce qu'illustre exemplairement l'incipit du *De Clementia* de Sénèque : « Je me suis proposé, Néron César, d'écrire sur la clémence, pour te tenir lieu comme d'un miroir qui te mît en face de toi-même (*ut quodam modo speculi vice fungeret et te tibi ostenderem*), et te fit voir à quelle sublime jouissance il t'est donné d'arriver », Sénèque, *De la clémence*, I, I, 1, éd. et trad. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 2.



cette occurrence isolée, qui n'est pas sans importance pour saisir ce qui se joue dans la conception machiavélique de la libéralité.

Machiavel a examiné dans les chapitres XII à XIV la question de l'organisation militaire de la cité, construisant une opposition massive et constante entre les « armes propres » et les « armes d'autrui » qu'il avait annoncée dès son premier chapitre<sup>40</sup> : cette opposition, qui a chez lui une très grande importance, correspond à une position politique qu'il a défendue durant son service à la seconde Chancellerie ; il y revient à de nombreuses reprises, en particulier dans *L'Art de la guerre*, bien sûr, mais aussi dans les *Discours*<sup>41</sup>. Cette opposition entre le « propre » et « l'étranger », qui s'applique en priorité à la question des armes, la déborde, et je fais l'hypothèse qu'elle structure largement la problématique de la libéralité et de la parcimonie dans le *Prince* – j'y reviendrai plus longuement ci-dessous, en conclusion.

Toujours est-il qu'à la fin de cette séquence « militaire » Machiavel, évoquant les exercices par lesquels le prince doit se préparer à la guerre, ajoute une remarque sur les « exercices de l'esprit » qui les complètent : le prince, dit-il, doit lire les histoires, et imiter les modèles de ses plus excellents devanciers, comme Scipion imitait Cyrus. Il conclut alors, et c'est là la première occurrence du mot *liberalità* dans le *Prince* :

Et quiconque lit la vie de Cyrus écrite par Xénophon reconnaît ensuite, dans la vie de Scipion, combien cette imitation lui apporté de gloire, et combien, dans sa chasteté, son affabilité, son humanité, sa libéralité (*nella castità affabilità umanità liberalità*), Scipion se conformait à ces choses qu'à propos de Cyrus Xénophon a écrites<sup>42</sup>.

Cette énumération sans virgules, *castità affabilità umanità liberalità*, définit autour de la libéralité une constellation de vertus avec lesquelles elle est délibérément mêlée, constituant ainsi par apposition une sorte d'unique lemme multipolaire aux frontières mobiles, ou un proto-syntagme en cours de stabilisation, que l'on retrouve à plusieurs reprises dans d'autres passages des œuvres du Secrétaire. Ainsi dans les *Discours*, III, 20, à propos de la victoire que Camille remporte sur les Falisques grâce à un acte d'humanité, Machiavel note :

Il faut donc considérer, par ce bon exemple, [...] comment souvent un exemple d'humanité et de piété, de chasteté ou de libéralité (*uno esemplo di umanità e di pietà, di castità o di liberalità*), a ouvert les provinces et les villes que les armes [...] n'ont pu ouvrir<sup>43</sup>.

La *pietà* a remplacé l'*affabilità* : à cette substitution près, l'énumération est la même, et la comparaison des deux passages permet de comprendre la mention de la libéralité à la fin du chapitre XIV du *Prince*, consacré aux armes : c'est qu'aux yeux de Machiavel la libéralité appartient à un cortège de vertus qui dans certaines circonstances peuvent efficacement se

<sup>40</sup> « Ces seigneuries ainsi acquises sont soit accoutumées à vivre sous un prince, soit habituées à être libres ; et elles s'acquièrent soit avec les armes d'autrui soit avec ses propres armes (*o con l'arme d'altri o con le proprie*), soit par fortune soit par vertu », Machiavel, *Le Prince*, chap. I, p. 44-45. Les trois oppositions ainsi dessinées n'annoncent pas à proprement parler un plan, mais elles structurent le propos du *Prince* comme une « trame » qu'il s'agirait de « retisser » (*Id.*, chap. II, *op. cit.*, p. 47).

<sup>41</sup> Pour un examen des enjeux de cette position, voir Jean-Claude Zancarini, « "Se pourvoir d'armes propres" : Machiavel, les "péchés des princes", et comment les racheter », *Astérian*, n° 6, 2009 [en ligne : <http://asterion.revues.org/1475>].

<sup>42</sup> Machiavel, *Le Prince*, chap. XX, p. 135.

<sup>43</sup> Machiavel, *Discours*, III, 20, Ing. 519-520 / FT 465.



substituer aux forces armées. On en trouve une autre version dans *L'Art de la guerre*, à propos d'un épisode de la résistance romaine aux armées d'Hannibal :

Sachant que Lucius Bancius, citoyen de Nola, penchait pour Hannibal, Marcellus le traita avec tant d'humanité et de libéralité (*tanta umanità e liberalità*) que, d'ennemi qu'il était, il s'en fit un ami des plus chers<sup>44</sup>.

Le pseudo-syntagme est ici réduit à sa version la plus brève, *umanità e liberalità*, mais il joue le même rôle : il constitue une alternative à l'emploi de la force armée. Cet argument est important : il suggère que la libéralité fait partie d'un groupe de vertus dont le rapprochement dessine un « dispositif moral » qui s'offre au prince comme un outil possible de l'*imperio*. Il me semble que l'on peut le considérer comme l'héritier, chez Machiavel, de ce dispositif stabilisé dans la conception romaine impériale de la libéralité, qui rapproche *liberalitas*, *misericordia*, *clementia*, et *magnitudo animi* : ce dispositif se rencontre au II<sup>e</sup> siècle dans la *Rhétorique à Herennius*, où il a pour sujet l'*Urbs* toute entière<sup>45</sup>, c'est-à-dire le peuple romain lui-même ; puis il est peu à peu transposé au prince, et dès le premier siècle de l'Empire il tend à caractériser l'autorité suprême de l'empereur, dont la souveraineté est telle qu'elle peut aussi bien se manifester par ces « vertus princières » que par l'exercice militaire du pouvoir – au point que, chez les auteurs que j'ai déjà cités et qui attribuent ainsi la *liberalitas* à l'Empereur, l'*avaritia* est symétriquement considérée comme un vice caractéristique du tyran<sup>46</sup>. Cette transposition des vertus de la Ville à celles de l'empereur n'a rien d'étonnant : elle accompagne au fond la lente transformation de l'idée de *maiestas*, que la Rome républicaine place dans le peuple, mais dont la *lex regia*, dans la rédaction d'Ulprien au début du III<sup>e</sup> siècle, définit le transfert à l'Empereur<sup>47</sup>.

Le pseudo-syntagme que l'on voit mobiliser une bonne partie des occurrences du terme *liberalità* chez Machiavel serait donc l'héritier lointain de ce « dispositif moral » caractérisant les vertus impériales : à ce titre, il sert avant tout chez le Secrétaire à décrire les vertus du prince, en tant qu'alternatives à ses vertus guerrières. Rien d'étonnant dans ce cas à ce que ce dispositif gouverne les occurrences de *liberalità* appliquées aux Médicis : ainsi, dans les *Histoires Florentines*, dix des seize occurrences du mot sont appliquées aux Médicis, dont cinq à Cosimo il Vecchio. Chaque fois, la *liberalità* est rapprochée de deux, trois ou quatre autres vertus avec lesquelles elle forme le pseudo-syntagme des qualités princières reconnues aux Médicis : ainsi, lorsqu'en 1432 Niccolò Barbadoro propose à Niccolò da Uzzano de provoquer la chute de Cosimo de' Medici, son interlocuteur lui répond : « Dis-moi un peu : quelle est la loi qui interdit ou qui blâme et qui condamne chez les hommes la piété, la libéralité, l'amour (*la pietà, la liberalità, lo amore*) ?<sup>48</sup> ».

<sup>44</sup> Machiavel, *L'Art de la guerre*, VII, 7, Mart. 383a / Bec 603.

<sup>45</sup> J'ai mentionné plus haut ces deux occurrences que signale H. Kloft, *Liberalitas principi...*, *op. cit.*

<sup>46</sup> Suétone, par exemple, fait ainsi le portrait de Tibère en « parcimonieux avare (*pecuniae parvus ac tenax*) », *Vies des Douze Césars*, tome II, *Tibère*, XLVI, 1, éd. et trad. H. Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 36.

<sup>47</sup> « Ce qui plaît au prince a force de loi, car, par la *lex regia*, qui a établi son pouvoir, le peuple lui a transféré et transmis tout son pouvoir et toute sa puissance (*populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*) », *Digeste*, I, IV, 1 (repris d'Ulprien, au I<sup>er</sup> livre de ses *Institutions*), je cite et je traduis d'après l'édition du *Corpus Juris Civilis* par A. Béranger, J.-F. Berthelot, H. Hulot et P.-A. Tissot, Metz, Behmer et Lamort, 1803, rééd. Aalen, Scientia Verlag, 1979, vol. I, p. 62.

<sup>48</sup> Machiavel, *Histoires Florentines*, IV, 27, Mart. 732b / Bec 819. La libéralité de Cosimo a été lourdement soulignée par le chapitre précédent, dans lequel Machiavel a successivement rappelé, à quelques lignes d'écart, que Cosimo faisait preuve de « plus de libéralité avec ses amis que ne l'avait fait son père », puis qu'il était homme « *tutto liberale e tutto umano* », et enfin qu'il « se ralliait de nombreux citoyens par sa libéralité » (*Id.*, IV, 26, Mart. 731a / Bec 817).



Il est frappant que, lorsqu'elle est rapprochée de la magnificence (par exemple dans le chapitre VII, 5 des *Histoires*, qui évoque les richesses de Cosimo et les édifices qu'il avait fait construire<sup>49</sup>), la libéralité se détache de ce dispositif lexical, et que le pseudo-syntagme se défasse ; tandis qu'au contraire il réapparaît dès qu'il s'agit de souligner l'usage des vertus comme moyens de la conquête et de la victoire pacifique du prince : ainsi, omniprésente dans les chapitres 8 à 10 du livre VIII des *Histoires*, autour du récit de la conjuration anti-médicéenne des Pazzi, la *liberalità* n'est d'abord évoquée dans les chapitres 8 et 9 que comme qualité générale de la famille (et elle se trouve alors simplement rapprochée de la *fortuna* ou de la *prudenza* des Médicis<sup>50</sup>). Mais, dans le chapitre 10, on rencontre deux occurrences de *liberalità* dans le discours que tient Lorenzo de' Medici après la répression de la conjuration : cette fois, il s'agit de caractériser les vertus des Médicis en tant qu'elles constituent le véritable instrument de l'autorité et du pouvoir conquis par la famille. Le pseudo-syntagme entreprend alors de se reformer :

[...] notre famille n'a été portée si haut par votre consensus constant que parce qu'elle s'est efforcée de l'emporter sur chacun (*vincere ciascuno*) par l'humanité, la libéralité, et par les bienfaits (*con la umanità, liberalità, con i beneficii*). [...] En vérité, les autorités que les hommes usurpent méritent d'être haïes, mais non pas celles qu'ils gagnent par libéralité, humanité et magnificence (*per liberalità, umanità e munificenza*)<sup>51</sup>.

On a ainsi bien affaire à un dispositif à la fois lexical et moral qui, par-delà sa relative labilité, tend à exprimer la possibilité d'user des vertus princières, parmi lesquelles la libéralité, pour conquérir ou asseoir le pouvoir : alternative à la force armée, il n'est donc pas surprenant que la libéralité soit mentionnée pour la première fois dans le *Prince* à la fin de la séquence qui, dans les chapitres XII à XIV, concerne précisément les armes propres opposées aux armes mercenaires. Cette alternative fonde une analogie entre la libéralité et les armes dont on va retrouver les effets dans le traitement canonique de la vertu de libéralité dans le chapitre XVI du *Prince*.

#### LA LIBÉRALITÉ DANS LE PRINCE : SINGULARITÉ DE L'APPROCHE MACHIAVÉLIENNE.

Comme je l'ai dit plus haut, la réflexion sur la libéralité menée dans le chapitre XVI commence en réalité dans le chapitre XV, qui ouvre une nouvelle séquence dans le *Prince* : après la séquence des chapitres XII à XIV sur l'opposition entre armes propres et armes mercenaires, le chapitre XV entreprend de « voir quels doivent être les façons et les gouvernements (*modi e governi*) d'un prince envers ses sujets ou ses amis<sup>52</sup> ». La séquence qui s'ouvre, et qui va occuper les chapitres XV à XXIII, examine donc ce que l'on pourrait nommer la « conduite » du prince : non pas ses vertus, ni son pouvoir, mais sa « manière de gouverner »<sup>53</sup>. Or cet examen commence par formuler un principe important, qui a fait l'objet de nombreux commentaires :

<sup>49</sup> *Id.*, VII, 5, Mart. 795b / Bec 922.

<sup>50</sup> *Id.*, respectivement VIII, 8, Mart. 822a / Bec 965 et VIII, 9, Mart. 822b / Bec 966.

<sup>51</sup> *Id.*, VIII, 10, Mart. 824a-b / Bec 968.

<sup>52</sup> Machiavel, *Le Prince*, chap. XV, p. 136-137.

<sup>53</sup> C. Bec rend « *modi e governi* » par « manières et comportements » (*Le Prince*, in *Œuvres*, op. cit., p. 148). C'est très logiquement cette traduction que cite M. Senellart, *Les Arts de gouverner*, op. cit., p. 215, puisque son propos consiste justement à étudier le passage d'une théorie du pouvoir royal à une théorie de la conduite du gouvernement.





Et, parce que je sais que beaucoup ont écrit à ce propos, je crains, en écrivant moi aussi, d'être tenu pour présomptueux d'autant que je m'écarte, en disputant de cette matière, de l'ordre des autres. Mais puisque mon intention est d'écrire chose utile à qui l'entend, il m'est apparu plus convenable de suivre la vérité effective de la chose (*la verità effettuale della cosa*) que l'image qu'on en a (*l'immaginazione di essa*). Et beaucoup se sont imaginés républiques et principats dont on n'a jamais vu ni su qu'ils existaient vraiment. En effet, il y a si loin de la façon dont on vit à celle dont on devrait vivre que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce qu'on devrait faire apprend plutôt sa ruine que sa conservation : car un homme qui voudrait en tout point faire profession d'homme bon, il faut bien qu'il aille à sa ruine, parmi tant d'autres qui ne sont pas bons<sup>54</sup>.

Ce passage s'ouvre ainsi sur une proclamation de rupture méthodologique, qui fait écho à cette autre rupture, parallèle, proclamée dans l'incipit du prologue des *Discours*, dans lequel, s'agissant cette fois de « *trovare modi e ordini nuovi* » en politique, Machiavel annonce qu'il a « décidé d'emprunter une voie qui, n'ayant encore été tracée par personne, [lui] vaudra certainement des peines et des difficultés<sup>55</sup> ». *Modi e ordini* dans les *Discours*, qui portent sur l'institution de la science politique elle-même ; *modi e governi* dans le chapitre XV du *Prince*, qui porte sur la manière de conduire le gouvernement : mais, dans les deux cas, Machiavel revendique la nouveauté du regard qu'il entend porter sur la chose politique.

Dans ce chapitre XV, cette nouveauté s'incarne dans le rejet explicite de l'idéalisme, et dans le choix d'un pragmatisme qui rejette le « devoir-être » au nom de la « vérité effective de la chose » ; à ce titre, on a régulièrement vu, à raison d'ailleurs, la figure de Platon se profiler derrière les « républiques et principats dont on n'a jamais vu ni su qu'ils existaient vraiment<sup>56</sup> ». Ce rejet de l'idéalisme s'inscrit dans la droite ligne de la lettre-dédicace et de sa subversion de la spécularité des miroirs du prince : Machiavel affirme ici qu'il n'entend pas se laisser guider par une conception théorique des qualités et des vertus qui doivent déterminer les *modi e governi* du prince, mais qu'il choisit au contraire de se soucier de la vérité des faits. La *verità effettuale* définit très clairement le principe épistémologique qui gouverne la manière de penser et d'écrire mise en œuvre dans le *Prince* : il s'agit d'affirmer qu'il n'est de vérité que dans les faits compris comme effets, c'est-à-dire saisis dans des séquences causales dans lesquelles ils sont à la fois effectués et effectifs. Cet « effectualisme » dont Machiavel fait ici son gouvernail va jouer un rôle dans la conception de la libéralité, mais aussi dans la forme même de l'écriture machiavélienne – on en rencontrera, à la fin du chapitre XVI, un bel exemple.

La *verità effettuale* se trouve en effet au cœur du dispositif de subversion des *specula principum* : il ne s'agit plus de représenter les vertus et les vices en tant que le prince doit authentiquement les posséder ou les éviter, mais en tant que l'opinion des hommes peut les lui reconnaître ou pas, lui valant ainsi blâme ou louange. Machiavel n'entend pas analyser les qualités et les défauts du prince en eux-mêmes, mais seulement la manière dont leur apparence fonctionne dans le jeu politique : c'est par ce déplacement de la spécularité que les analyses de la séquence ouverte par le chapitre XV se trouvent articulées à ce qu'annonçait la

<sup>54</sup> Machiavel, *Le Prince*, chap. XV, p. 136-137.

<sup>55</sup> Machiavel, *Discours*, proemio A, Ing. 55 / FT 49.

<sup>56</sup> Il faut en réalité nuancer cet anti-platonisme, au nom de Platon lui-même ; cependant ce n'est pas ici le sujet : je me permets de renvoyer à mon article, « La réception paradoxale de la philosophie politique antique chez Machiavel », *International Zeitschrift für Philosophie*, J. B. Metzler Verlag, 2/2002, p. 227-254 (en particulier p. 230-232).



lettre-dédicace. Cependant ce déplacement, qui conduit à prendre en compte l'apparence, se fait précisément au nom du pragmatisme « effectualiste » de la démarche adoptée par Machiavel. Autrement dit, Machiavel choisit de faire primer la *verità effettuale* sur l'imagination, et c'est précisément ce rejet de l'imagination qui conduit à reconnaître le poids effectif de l'apparence. C'est donc au nom de la *verità effettuale* que les qualités et les défauts perçus doivent l'emporter sur les qualités et les défauts réels :

Laissant donc de côté les choses imaginées à propos d'un prince et examinant celles qui sont vraies, je dis que tous les hommes, quand on parle d'eux, et surtout les princes, car ils sont placés plus haut, sont désignés par certaines de ces qualités qui leur procurent blâme ou louange. Et c'est-à-dire que tel est tenu libéral, tel autre *misero* (je me sers d'un terme toscan, parce qu'*avaro* – avare – dans notre langue est aussi celui qui désire avoir par rapine ; et nous appelons *misero* – ladre – celui qui s'abstient trop d'user de son bien) ; tel est tenu donneur, tel autre rapace ; tel cruel, tel autre pitoyable ; l'un parjure, l'autre fidèle ; l'un efféminé et pusillanime, l'autre farouche et courageux ; l'un humain, l'autre orgueilleux ; l'un lascif, l'autre chaste ; l'un entier, l'autre rusé ; l'un dur, l'autre facile ; l'un grave, l'autre léger ; l'un religieux, l'autre incrédule et ainsi de suite.

Pour comprendre les « manières et gouvernements » du prince, il faut donc tout d'abord admettre que les apparences, c'est-à-dire aussi les opinions collectives qui les reflètent et en déterminent le sens, sont des causes factuelles en politique. Ainsi, « laisser de côté les choses imaginées (*cose immaginate*) » pour « examiner celles qui sont vraies (*discorrere quelle che sono vere*) », c'est étudier la manière dont les princes sont « désignés (*notati*) » par les hommes. Ce principe vaut avant tout pour les princes, puisqu'ils sont « placés plus haut (*posti più alti*) » : on reconnaît ici une application de l'affirmation formulée dans la lettre-dédicace, selon laquelle il faut être en bas (c'est-à-dire du peuple) pour bien connaître le haut (c'est-à-dire les princes). Cette affirmation est ici en quelque sorte retournée, ou considérée du point de vue de sa conséquence : symétriquement, le prince, placé en haut, ne doit jamais oublier qu'il est observé, considéré, estimé, par ceux qui sont placés en bas, dans le peuple, de sorte que pour évoquer ses *modi e governi* envers ses sujets, il faut bien évidemment prendre en compte la perception que lesdits sujets ont de lui. Conformément à ce principe, toutes les analyses qui occupent les chapitres XV à XXIII vont interroger non pas la qualité intrinsèque du prince comme élément de sa nature intérieure, mais la réception visible de cette qualité, qui déterminera la manière dont le prince est « *tenuto* », « *notato* », « *stimato* ». L'examen des qualités du prince se conçoit donc comme une stricte application de l'effectualisme : autrement dit, passer de l'idée à la chose, c'est passer de l'imagination factice à l'apparence factuelle.

Comment se fait cet examen ? En commençant par poser que les princes sont littéralement évalués par le regard de l'opinion, selon un ensemble de couples de qualités et de défauts qui dessinent des espaces de tension, gradients sur lesquels le prince est « situé » par le regard collectif. Rien d'étonnant à ce que l'on rencontre, parmi les qualités ainsi énumérées face aux défauts symétriques, celles qui entrent en composition avec la *liberalità* dans le pseudo-syntagme mis en évidence dans les *Discours*, les *Histoires* et *L'Art de la guerre : liberale, piatoso, umano, casto*, les pièces de ce « dispositif moral » constituent aussi des éléments de la conduite du prince en tant qu'elle est offerte à une certaine visibilité publique. Toutefois cette énumération, dans laquelle on rencontre donc la *liberalità* qui va occuper le chapitre suivant, appelle deux autres remarques.



Tout d'abord, le *liberale* se trouve ici opposé au *misero* : ce n'est pas la même opposition qu'entre *liberalità* et *parsimonia*, et il faudra interpréter ce « biais » que Machiavel donne ainsi à la question de la libéralité telle qu'il va l'aborder dans le chapitre XVI, mais c'est aussi un choix lexical délibéré et justifié, puisque le Florentin précise qu'il utilise le terme toscan *misero* pour le différencier d'*avaro*. Il indique alors précisément la différence : *avaro* nommerait « celui qui désire avoir par rapine », tandis qu'en employant *misero* Machiavel ne vise que « celui qui s'abstient trop d'user de son bien ». Le *misero* n'est donc pas celui qui veut accumuler des richesses, mais simplement celui qui ne veut pas donner. Aristote affirmait lui aussi que l'avarice avait « plusieurs formes » (elle est, dit-il, *polueides*) :

En effet, plusieurs façons de se comporter relèvent, semble-t-il, de l'avarice, car si celle-ci réside en deux choses, à la fois trop peu donner (*ellepsei tès doseôs*) et trop accaparer (*huperbolè tès lèpseôs*), tous les avares ne présentent pas ce profil au complet. Parfois, au contraire, les tares sont séparées, et certains se montrent excessifs quand il s'agit de tirer profit (*oi men tès lèpsei huperballousin*), et d'autres déficients quand il s'agit de donner (*oi de tès dosei elleipousin*)<sup>57</sup>.

Cette distinction aristotélicienne, que l'on ne retrouve pas avec la même précision chez Cicéron, intéresse Machiavel, parce qu'il n'entend pas traiter de la cupidité ni de l'appât du gain : son objet, très évidemment, est ici la question de la manière de donner, et non celle du désir d'accumuler.

Pourtant, seconde remarque, Machiavel rompt très clairement avec une manière profondément aristotélicienne de poser la question de la libéralité : en saisissant la libéralité, parmi d'autres qualités, dans un système d'oppositions binaires (*liberale vs misero*, *liberalità vs parsimonia*), Machiavel tourne délibérément le dos à l'approche philosophique « classique » qui, depuis Aristote, considère que la libéralité tient le juste milieu entre deux vices opposés (la prodigalité et l'avarice). Cette conception est évidemment incompatible avec le rejet constant de la *via del mezzzo* chez Machiavel, qui considère que l'on ne peut jamais « équilibrer les choses » ni trouver une « voie moyenne » entre deux extrêmes<sup>58</sup>, et son rejet est d'autant plus significatif que cette conception de la libéralité comme milieu entre deux extrêmes, transmise d'Aristote à Cicéron, se retrouve dans la plupart des analyses de la libéralité à la Renaissance.

En effet, comme le montre Gloria Vivenza<sup>59</sup>, les commentaires renaissants sur la libéralité utilisent deux sources principales, Aristote (*Éthique à Nicomaque*, IV) et Cicéron (*De Officiis*, I, 20-22), qui, telles que les humanistes les relisent, font toutes deux de la *liberalitas* (ou de l'*eleutheriotès*) une sorte de complément de la justice distributive, qui ne relève pas de l'*æqualitas*, mais d'un geste de bienveillance à la fois amicalement et socialement fondé. Ainsi comprise comme complément de la justice, la libéralité est pensée, comme elle, sur le modèle d'une *aurea mediocritas*, qui se garde des deux vices opposés de la prodigalité et de l'avarice. Cette conception se retrouve dans les analyses de la libéralité qui, dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, vont essentiellement s'intéresser au rôle de cette vertu pratique conçue comme la pièce centrale d'un système socio-économique qui concerne essentiellement la noblesse : la

<sup>57</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 3, 1121b17-22, *op. cit.*, p. 188 (texte grec dans l'édition Rackham, *op. cit.*, p. 200).

<sup>58</sup> Je cite ici un passage du chapitre I, 6 des *Discours* (« [...] on ne peut pas, comme je le crois, établir un équilibre (*bilanciare questa cosa*) ni maintenir exactement cette voie moyenne (*mantenere questa via del mezzzo a punto*) [...] » (Ing. 79 / FT 83), mais la thèse elle-même et la formule qui l'exprime se rencontrent constamment chez Machiavel – voir les occurrences indiquées par A. Fontana et X. Tabet dans leur traduction, note 216 p. 83.

<sup>59</sup> Gloria Vivenza, « Renaissance Cicero. The “economic” virtues of *De Officiis* I, 22 in some sixteenth century commentaries », *European Journal of the History of Economic Thought*, 11/4, winter 2004, p. 507-523.



question sera alors de savoir comment calculer le juste équilibre des largesses, sans basculer dans la pure ostentation, mais sans tomber non plus dans une coupable frilosité dans le don. Guido Guerzoni, qui a consacré à ces commentaires de la fin du XVI<sup>e</sup> une longue étude<sup>60</sup>, montre très bien que la question centrale posée par la conception de la libéralité est une question de mesure : équilibre des quantités, des moments, des personnes, opportunité du don, tout cela suppose une estime précise, et la compréhension balancée de la place sociale et des enjeux qu'elle comprend. Mais il y va aussi d'une mesure morale, au sens aristotélicien : la libéralité est très explicitement pensée comme une médiété, un milieu entre deux extrêmes qui sont toujours les mêmes, l'avarice et la prodigalité<sup>61</sup>.

En ce sens Machiavel articule très différemment la notion lorsqu'il l'inscrit dans une tension entre *liberale* et *misero* qui ne connaît pas (conformément à la doctrine constante du Secrétaire) de « *via del mezzo* ». Dans le cadre de la pratique socio-éthique de la libéralité, être « *misero* », pour reprendre le terme de Machiavel, c'est manquer à son devoir et à son rang – ce que Guerzoni interprète tout d'abord en termes de rupture avec le contrat tacite sur lequel repose la libéralité, laquelle « légitime les inégalités de la hiérarchie sociale » en redistribuant les richesses<sup>62</sup>. Inversement, donner trop ou hors de propos est une faute aussi : dans les deux cas, c'est un ordre social essentiellement relationnel qui se trouve mis à mal. Si ces conceptions à la fois morales, sociales et économiques du rôle de la libéralité comme mesure reposent très largement sur la lecture des analyses du *De Officiis* de Cicéron, et si, comme on va le voir, Machiavel semble entretenir dans le chapitre XVI du *Prince* un dialogue serré avec les mêmes passages du *De Officiis*, on voit donc d'emblée que la lecture qu'il en fait n'est pas celle qu'en proposent les traités étudiés par Guerzoni : la *liberalità* qu'il examine n'est pas une vertu socio-économique liée à la « balance » précise d'un ordre social dans lequel il est essentiel de comprendre et de tenir le rang que l'on occupe.

C'est que Machiavel ne s'intéresse pas à la libéralité des nobles et des Grands, mais à la libéralité du prince en tant qu'elle constitue un des modes de sa « conduite » ou de son « gouvernement » : comme telle elle fait l'objet d'une scrupuleuse attention publique. Cependant, cette différence d'orientation problématique – d'une fonction morale et sociale exercée par les Grands à une technique de la représentation de ses conduites employée par le prince – ne suffit pas à rendre raison de la rupture machiavéienne avec la conception « médiane » de la libéralité. En effet, lorsque Baldassar Castiglione, dont j'ai déjà dit que le *Courtisan* était contemporain par sa rédaction du *Prince* de Machiavel, s'intéresse à la libéralité du prince, c'est-à-dire au sujet même qui va être examiné dans le chapitre XVI de Machiavel, il reconduit lui aussi la doctrine d'origine aristotélicienne d'une libéralité mesurée entre deux extrêmes. Dans le livre IV du *Courtisan*, en effet, messire Cesare Gonzaga s'oppose aux sages préceptes exposés par messire Ottaviano, et prétend que la mesure, la justice et le sage gouvernement dont ce dernier fait le cœur de l'influence que le bon Courtisan doit exercer

<sup>60</sup> Guido Guerzoni, « Liberalitas, Magnificentia, Splendor: The Classic Origins of Italian Renaissance Lifestyles », *History of Political Economy*, n° 31/4, 1999, p. 332-378.

<sup>61</sup> G. Guerzoni cite, entre de nombreux autres, les exemples d'Alessandro Piccolomini (« Tra' questi due viti dell'Avaritia, e della Prodigalità, risiede il Liberale : il quale non dissipando il suo patrimonio, e donando a' chi non conviensi, ma' con retto guiditio, secondo il tempo, il luogo, la qualità de le persone, e simili altre avvertenze, donando fa' altrui parte de le sue rendite », Alessandro Piccolomini, *De la institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera*, 1552, cité par G. Guerzoni, *op. cit.*, p. 335) ou de Silvio Antoniano (« La liberalità posta nel mezzo tra i due estremi, che sono l'illiberalità, ossia l'avarizia, et la prodigalità [...] è una virtù morale, la quale è la moderatrice degli affetti nostri circa il desiderio, e circa la cupidità del denaro ; [...] questa virtù si esercita dispensando il denaro utilmente, dove, e quando, ed a chi si conviene », Silvio Antoniano, *Dell'educazione cristiana e politica de' figliuoli libri tre*, 1584, *ibid.*, p. 334).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 336.



auprès du grand Prince ne relèvent que de fonctions subalternes<sup>63</sup>. Ottaviano lui répond alors que que la grandeur princière ne peut se passer de la vertu, c'est-à-dire d'une forme d'équilibre, de tempérance, de juste milieu : le « gouvernement », qui réside dans cette recherche de mesure, n'est pas en-dessous des préoccupations du grand Prince, et ne relève en aucun cas d'une strate simplement « exécutive » du pouvoir, au-dessus de laquelle planerait la véritable « splendeur royale » du Prince :

Je dis donc, messire Cesare, que les choses que vous voulez que le Prince fasse sont très grandes et dignes de beaucoup de louange ; mais vous devez comprendre que s'il ne sait pas ce que j'ai dit qu'il doit savoir, et s'il n'a pas formé son esprit de cette manière en le dirigeant vers le chemin de la vertu (*al camino della virtù*), il saura difficilement être magnanime, libéral, juste, courageux, prudent (*magnanimo, liberale, giusta, animoso, prudente*), ou avoir aucune autre des qualités que l'on attend de lui<sup>64</sup> [...].

Lorsqu'il réaffirme ainsi qu'une indispensable formation morale doit constituer l'épine dorsale de l'art de gouverner dans le *Courtisan*, Ottaviano mentionne donc la libéralité au milieu d'une énumération de vertus qui n'est pas sans rappeler le « pseudo-syntagme » que j'ai étudié ci-dessus chez Machiavel. Cependant, par-delà une ressemblance simplement superficielle, cette constellation de vertus est profondément différente de celle qui fonctionne chez le Secrétaire : magnanime, courageux, juste, prudent, ce sont là les épithètes qui correspondent aux quatre vertus cardinales dont la liste s'est progressivement stabilisée depuis Platon et les néoplatoniciens, via les commentaires latins et chrétiens (ceux d'Ambroise, d'Augustin, de Grégoire le Grand, puis, tout particulièrement, au XIII<sup>e</sup> siècle, ceux de Bonaventure dans les *Collationes in Hexameron* et de Thomas dans la *Somme Théologique*). N'y manque, peut-être, que la « mesure » ou la « tempérance » en lieu et place de la magnanimité et du courage artificieusement dédoublés, mais dans le passage que je cite Ottaviano vient précisément de rappeler que c'est l'ensemble de cette éducation à la vertu qui est placée sous le signe de la *temperantia*. En inscrivant ainsi la *liberalità* dans la liste des vertus cardinales, Ottaviano la fait nécessairement dépendre de l'analyse classique de ces vertus, qui les pense justement comme des médiétés entre deux vices opposés. C'est précisément dans ce sens qu'il prend aussitôt, à l'appui de son affirmation, l'exemple de la *liberalità* :

Car [...] ceux qui donnent ne sont pas tous libéraux (*quegli che donano non son tutti liberali*) ; en effet [...] il y en a beaucoup qui volent pour donner et sont ainsi généreux des dépouilles d'autrui (*liberali della robba d'altri*) ; certains donnent à ceux à qui ils ne doivent pas donner, et laissent dans le malheur et la misère ceux ceux envers lesquels ils ont des obligations ; d'autres donnent avec mauvaise grâce évidente et presque à regret, de manière que l'on voit bien qu'ils le font par force ; d'autres non seulement ne sont pas discrets, mais même convoquent des témoins et font presque publier leur libéralité (*e quasi fanno bandire le sue liberalità*) ; d'autres vident follement en un instant cette source de la libéralité (*quel fonte della liberalità*), si bien qu'ensuite ils ne peuvent plus y puiser. [chap. XL] C'est pourquoi en ceci comme dans les

<sup>63</sup> « Je ne veux pas dire que le souci des seigneurs ne doit pas être que leurs peuples soient bien dirigés par la justice et les bonnes habitudes (*ben retti con giustizia et bone consuetudini*), mais il me semble cependant qu'il leur suffit de choisir de bons ministres pour exécuter ce genre de choses (*eleggere boni ministri per eseguir queste tai cose*), et que leur véritable charge (*vero officio loro*) est ensuite beaucoup plus élevée », Baldassar Castiglione, *Il Libro del Corteggiano*, IV, XXXVI, *op. cit.*, p. 405 / GF p. 361).

<sup>64</sup> *Id.*, IV, XXXIX, p. 410 / GF p. 365, trad. modifiée.



autres choses, il faut savoir se gouverner avec cette prudence qui est la compagne indispensable de toutes les vertus (*bisogna sapere e governarsi con quella prudenzia, che è necessaria compagnia a tutte le virtù*), lesquelles, parce qu'elles sont un juste milieu (*per esser mediocrità*), sont proches des deux extrêmes, qui sont des vices<sup>65</sup>.

En affirmant que la *prudentia* joue un rôle prééminent dans la construction du système des vertus cardinales, Castiglione reprend ici la doctrine mise au point par Thomas (contre Bonaventure, qui faisait du *modus* « l'aurige des vertus »)<sup>66</sup> ; mais en énumérant les exemples concrets de la mauvaise libéralité, qui consistent tous en une mauvaise mesure des conditions, des circonstances et des effets du don, il montre qu'il se soucie en réalité, comme les écrivains de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle cités par Guido Guerzoni, de l'inscription de la *liberalità* dans un système socio-économique des vertus. La *liberalità* qu'il prend ici pour exemple, et qu'il définit comme une *mediocrità* cherchant la mesure entre deux vices extrêmes, n'est pas saisie comme une conduite ou un mode de gouvernement du prince, mais comme un comportement collectif normé et attentif aux équilibres moraux, sociaux et économiques.

Je ne me suis appesanti sur ces différents traitements de la libéralité comme juste milieu entre deux extrêmes que pour mieux montrer à quel point Machiavel s'en distingue. En refusant de considérer la *liberalità* comme un juste milieu, Machiavel refuse aussi de l'hypostasier ; la *liberalità*, comme toute vertu, n'est pas à ses yeux une qualité constitutive ni d'une nature, ni d'un rang social, ni d'un équilibre moral : c'est une conduite, qui n'a de sens et d'effectivité politique que dans la manière dont elle est « estimée », « observée », « considérée » dans l'espace civil dans lequel elle se déploie. Machiavel substitue donc à une conception aristotélisante de la vertu comme milieu entre deux extrêmes la juxtaposition de deux tensions duelles (*liberalità* et *parsimonia*, *liberale* et *misero*), utilisant le décalage même entre ces deux oppositions pour empêcher qu'elles ne se résolvent en une pensée du « milieu », ou, en d'autres termes, qu'elles produisent une hypostase illégitime.

Les couples d'opposés qu'il énumère dans le chapitre XV, et parmi lesquels se loge le couple *liberale* et *misero*, définissent chaque fois un espace de tension, un spectre qualitatif déployé dans une dimension donnée : la manière dont le prince est « *estimato* », « *tenuto* » ou « *notato* » se présente chaque fois comme le résultat d'une spéculation, qui prend la forme d'une inférence sur son caractère intérieur et caché à partir de son comportement extérieur et apparent. D'une part, la juxtaposition des deux oppositions duelles empêche la réduction de cette inférence à la détermination d'une « nature morale » ; d'autre part, les conseils de Machiavel vont porter sur la manière dont le prince doit guider ces inférences pour pouvoir « paraître » comme il l'entend. C'est ce double procédé qu'il faut avoir en tête pour entreprendre la lecture du chapitre XVI.

#### *LIBERALITÀ, PARSIMONIA, MISERIA DANS LE CHAPITRE XVI DU PRINCE.*

À la fin du chapitre XV, après avoir produit l'énumération des couples de qualités dont je viens d'essayer de montrer les enjeux problématiques, Machiavel ajoute qu'il serait très bon « que l'on trouvât chez un prince, parmi toutes les qualités susdites, celles qui sont tenues pour bonnes (*quelle che sono tenute buone*) », mais que c'est en réalité impossible, « car les conditions humaines (*le condizioni umane*) ne le permettent pas<sup>67</sup> ». Cette formule rare<sup>68</sup>

<sup>65</sup> *Id.*, IV, XXXIX-XL, p. 410-411 / GF, p. 365-366, trad. modifiée.

<sup>66</sup> Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIae Ia, q. 60 a. 1, trad. A.-M. Roguet, Paris, Cerf, vol. III, 1984, p. 365.

<sup>67</sup> Machiavel, *Le Prince*, chap. XV, p. 138-139.



indique précisément le motif pour lequel il n'est pas possible d'avoir toutes les qualités, ni de s'y conformer intégralement, qui est aussi le motif au nom duquel le début de ce même chapitre rejetait le « devoir-être » au profit des apparences, plus effectives que lui : la nature humaine n'est pas, comme le dira Spinoza, un « empire dans un empire<sup>69</sup> » ; elle n'est pas soustraite aux lois communes de la nature, elle connaît la même variation permanente, sur le fond d'une essentielle constance, que toutes les autres régularités naturelles qui constituent les conditions de l'action<sup>70</sup>.

Le prince ne doit donc pas chercher à posséder réellement ces qualités, non pas par cynisme, mais parce que les posséder de manière stable et permanente, comme déterminations intrinsèques de sa nature, n'est tout simplement pas possible. Il lui faut donc exercer sa prudence et apprendre à calculer efficacement l'image de ces qualités ou de ces défauts telle que sa conduite la produira aux yeux de ses sujets et de ses amis. La complexité d'un tel calcul, qui constitue le véritable objet du chapitre XVI, est liée au fait qu'il y a des situations dans lesquelles une qualité « tenue pour bonne » (c'est-à-dire une qualité apparaissant, une qualité reconnue par l'estimation collective) est dangereuse, tandis qu'au contraire un vice (lui aussi compris en tant qu'il est reconnu comme tel par l'estimation collective) sera profitable. Il faut donc examiner au cas par cas ces qualités qu'il est utile que le prince se fasse reconnaître par ses sujets : c'est dans ce cadre que la libéralité est étudiée au chapitre XVI.

Le chapitre XV a en effet ainsi posé les principes qui vont guider les analyses développées dans l'ensemble de la séquence qu'il ouvre : les chapitres XVI à XVIII vont étudier trois couples de qualités importants (respectivement le couple « libéral ou avare » pour le chapitre XVI, « cruel ou doux » pour le chapitre XVII, « fidèle ou parjure » pour le chapitre XVIII), puis le chapitre XIX proposera une étude générale des autres qualités, engendrées par l'application du couple « haine ou mépris » à l'histoire des empereurs romains du II<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle<sup>71</sup>. Le chapitre XX, qui porte sur les forteresses, semble un isolat, qui pourrait se rapporter à la séquence précédente sur les armes propres – mais il examine en réalité lui aussi la question des forteresses du point de vue de l'image qu'elles donnent. Enfin, le chapitre XXI porte sur le spectacle de la grandeur, et amorce ainsi une réflexion sur l'entourage du prince comme facteur de son « estime » par l'opinion, question qui occupe les chapitres XXII et XXIII. Le

<sup>68</sup> L'expression « *condizioni umane* » est un hapax chez Machiavel : il emploie assez fréquemment le terme *condizione*, avec le sens de « clause » (dans un pacte), ou de « rang social », ou de « circonstances », ou encore de « contrainte pesant sur une opération déterminée », mais on ne rencontre nulle part ailleurs sous sa plume l'expression même de « condition humaine ». La chose mériterait d'être examinée pour elle-même, d'autant que les usages que je viens d'énumérer montrent à eux seuls que le terme *condizione* présente chez Machiavel le même recouvrement de ses deux origines latines (la *condicio*, « clause essentielle d'un contrat », substantif issu de la forme verbale *cum dicere*, qui suppose une forme de conventionnalité ; et la *conditio*, « fondement » ou « établissement », substantif issu du verbe *condere*, qui suppose l'identification d'une disposition fondamentale) qui rend si complexe et si intéressant l'usage de cette expression chez les humanistes – comme c'est de manière exemplaire le cas chez Montaigne (« chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition », *Essais*, III, 2, éd. P. Villey, Paris, PUF, 1965, rééd. coll. Quadrige, 1992, p. 806).

<sup>69</sup> Spinoza utilise l'expression pour stigmatiser ceux qui conçoivent les affects et les formes de vie des hommes comme si ces derniers étaient exemptés des « lois communes de la nature » : « on dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire (*imperium in imperio*) », Spinoza, *Éthique*, III, *præfatio*, éd. et trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, rééd. coll. Points, 1999, p. 198-199.

<sup>70</sup> La description de ces facteurs et de leur « invariable variabilité » se trouve dans le prologue des *Discours* : Machiavel y affirme que l'imitation des anciens est possible parce que « le ciel, le soleil, les éléments et les hommes » n'ont pas changé « de mouvement, d'ordre et de puissance » par rapport à ce qu'ils étaient dans l'Antiquité : leur variation perpétuelle est encadrée par une constance générale qui permet d'en raisonner sans pour autant méconnaître l'essentielle labilité des affaires humaines (*Discours*, proemio, Ing. 56 / FT 51).

<sup>71</sup> À travers un démarquage complexe et minutieux d'Hérodiens, *Histoire des empereurs romains de Marc-Aurèle à Gordien III*.



chapitre XVI doit impérativement être lu en fonction de sa situation liminaire dans cette longue séquence, que le début du chapitre XXIV résumera en déclarant que toutes les analyses qui y ont été formulées doivent permettre, « si elles sont observées prudemment », de faire « paraître ancien un prince nouveau (*parere antico uno principe nuovo*) », et de lui assurer la sûre conservation de son État<sup>72</sup> – il ne faudra pas perdre de vue ce point essentiel, puisque Machiavel indique ainsi rétrospectivement que la séquence des analyses ouverte par le chapitre XV doit se lire dans la perspective d'un travail visant à jouer sur la perception de la durée comme élément crucial de l'emploi par le prince de ses « *modi e governi* », dont la libéralité va donc constituer le premier exemple.

L'affirmation qui ouvre le chapitre XVI, « je dis que ce serait bien d'être tenu pour libéral<sup>73</sup> », pose précisément les termes du problème : dans l'absolu, l'apparence de la libéralité est bonne – non pas la libéralité elle-même, mais le fait d'être reconnu et estimé tel. J.-L. Fournel et J.-Cl. Zancarini citent en note<sup>74</sup>, à la suite de Gilbert, un certain nombre d'autorités qui confirment l'opinion commune selon laquelle la libéralité est une des qualités du prince – celle de Filippo Beroaldo, celle de Francesco Patrizi (qui parle cependant de la magnificence plutôt que de la libéralité), et celle de Francesco Guicciardini – mais c'est, avec Burd, à Cicéron qu'ils renvoient pour la question des excès de la libéralité<sup>75</sup>. La référence cicéronienne me semble effectivement importante ; un passage du *De Officiis*, que ne citent ni Gilbert, ni Burd, ni Fournel et Zancarini, me paraît toutefois encore plus utile, s'agissant de fonder la thèse selon laquelle il est bon d'être considéré comme libéral :

Et bien que toute vertu nous attire à elle et fasse que nous aimions ceux en qui elle semble se trouver (*in quibus ipsa inesse videatur*), c'est cependant la justice et la libéralité qui ont éminemment ce pouvoir<sup>76</sup>.

L'argument du chapitre XVI entretiendrait donc un dialogue sourd avec Cicéron, et comme j'ai tenté de le montrer la présence même du terme « *parsimonia* » indique qu'au-delà du seul *De Officiis* c'est toute la tension cicéronienne entre le système socio-politique « nouveau » de la libéralité et les cadres anciens du *mos maiorum* que Machiavel fait travailler dans le chapitre XVI. Or, de ce point de vue, l'opinion « commune » selon laquelle il est bon pour un prince d'être « tenu pour libéral » pose problème : c'est, on l'a vu, une opinion qui est particulièrement liée à la conception romaine des vertus impériales, et qui ne peut donc manquer de rendre complexe la référence à la pensée cicéronienne, laquelle tente au contraire d'articuler au *mos maiorum* une pratique collective de la libéralité qui caractérise la fin de la république. Comment Machiavel assume-t-il cette tension double – tension interne à la pensée de Cicéron, entre la *liberalitas* et la *parsimonia* qui caractérise le *mos maiorum*, et tension externe entre la pensée de Cicéron et l'éloge de la *liberalitas* impériale qui se développe à partir du siècle suivant ? A-t-il seulement conscience, au fond, de l'existence de cette double tension ?

Il me semble que Machiavel connaît suffisamment bien ses « chers Romains » pour avoir une idée précise des conditions politiques et théoriques dans lesquelles se joue

<sup>72</sup> « Les choses sudites (*le cose soprascripte*), si elles sont observées prudemment, font paraître ancien un prince nouveau, et le rendent aussitôt plus sûr et plus ferme dans son état que s'il y était de toute antiquité », Machiavel, *Le Prince*, chap. XXIV, p. 194-195.

<sup>73</sup> *Id.*, chap. XVI, p. 138-139.

<sup>74</sup> *Id.*, commentaire au paragraphe 20, p. 412-413.

<sup>75</sup> *Id.*, commentaire au paragraphe 2, *op. cit.*, p. 409 : « la question des excès de la libéralité et des problèmes qu'elle peut engendrer pourrait être, selon Burd, tirée de la lecture de Cicéron, *Des Devoirs*, I, 42-44 [...] ».

<sup>76</sup> Cicéron, *Des Devoirs*, I, 56, *op. cit.*, p. 132.





l'appréciation de la *liberalitas*, et cette connaissance se marque dans l'effort qui traverse tout le chapitre XVI : Machiavel, retrouvant ainsi le cœur de la problématique romaine de la *liberalitas*, cherche en effet à déterminer la « bonne mesure » de la *liberalità*, sans jamais retomber pourtant dans une conception aristotélisante de la vertu comme « juste mesure », et sans jamais oublier non plus que sa *liberalità* vaut comme qualité perçue et pas comme qualité intrinsèque. Comment se construit cette conception de la « bonne mesure » de la *liberalità* « estimée » ?

Chez Cicéron, comme le passage cité ci-dessus le montre bien, la conception théorique de la libéralité repose sur une thèse essentielle du *De Officiis*, qui en fait une dépendance de la justice : après avoir exposé la division de l'*honestum* selon les quatre vertus fondamentales<sup>77</sup> (qui, héritées de Platon, puis reprises par les néoplatoniciens de Plotin à Macrobe, seront finalement baptisées « vertus cardinales » par Ambroise), Cicéron indique que la seconde de ces vertus connaît elle-même « deux parties » :

Parmi les trois autres [vertus], la portée la plus étendue appartient à celle qui concerne le lien social entre les hommes (*societas hominum inter ipsos*) et, d'une certaine façon, la communauté ; elle comporte deux parties : la justice, où brille le plus haut éclat de la vertu, dont les gens de bien (*virī boni*) tirent leur nom ; à laquelle s'ajoute la bienfaisance (*beneficentia*) que l'on peut aussi appeler bonté (*benignitas*) ou libéralité (*liberalitas*)<sup>78</sup>.

Comme on l'a vu, c'est sur ce passage du *De Officiis* que reposent une bonne partie des analyses renaissantes de la libéralité, laquelle se trouve ainsi conçue comme un complément ou un correctif de la justice<sup>79</sup> : ce lien, en effet essentiel chez Cicéron, est rappelé dans le passage auquel renvoient dans leur commentaire les traducteurs du *Prince*, passage dans lequel Cicéron affirme que « rien en effet n'est libéral qui ne soit en même temps juste (*nihil est enim liberale quod non idem iustum*)<sup>80</sup> ». C'est à partir de ce lien entre *liberalitas* et *iustitia* que Cicéron traite le problème de la « juste mesure » de la *liberalitas* :

[...] parlons donc de la bienfaisance (*beneficentia*) et de la libéralité (*liberalitas*) : certes rien n'est plus approprié à la nature humaine, mais il faut prendre bien des précautions (*sed multa habet cautiones*). Il faut en effet veiller d'abord à ce que cette bonté ne nuise pas à ceux-là mêmes en faveur desquels on paraîtra agir avec bonté, ni aux autres ; ensuite à ce que cette bonté n'excède pas nos moyens ; enfin à donner à chacun en fonction de son mérite<sup>81</sup>.

*Multa habet cautiones* : ce sont ces précautions que Machiavel entend lui aussi prendre – mais contrairement à celles de Cicéron, elles ne relèveront pas des préceptes de justice (on reconnaît la définition même de la justice, « *suum cuique tribuere* », dans le souci de « donner à chacun en fonction de son mérite »), ni du souci de ne pas nuire, mais bien d'une certaine estime des apparences, qui se trouve déjà chez Cicéron :

Car ceux qui prodiguent un bienfait qui nuit à celui-là même qu'ils semblent vouloir aider (*cui prodesse velle videantur*), ne doivent pas être

<sup>77</sup> Cicéron, *Des Devoirs*, I, 15, *op. cit.*, p. 111-112.

<sup>78</sup> *Ibid.*, I, 20, *op. cit.*, p. 114 (trad. modifiée).

<sup>79</sup> Voir Gloria Vivenza, « Renaissance Cicero... », *op. cit.*

<sup>80</sup> Cicéron, *Des Devoirs*, I, 43, *op. cit.*, p. 126.

<sup>81</sup> *Id.*, I, 42, *op. cit.*, p. 125-126 (trad. modifiée).



jugés (*iudicandi sunt*) bienfaisants ni libéraux, mais perfides flatteurs ; et ceux qui nuisent aux uns pour se montrer libéraux avec d'autres, sont en eux-mêmes aussi injustes que s'ils détournaient le bien d'autrui à leur profit<sup>82</sup>.

On voit très bien ici de quelle manière l'invocation du souci de la justice se trouve mêlée à la prise en compte de l'apparence que le libéral donne de lui-même, ou à la manière dont sa libéralité conduit à ce qu'il soit jugé. Ainsi la justice, telle que Cicéron en mobilise la notion, n'est jamais seulement la norme absolue et interne de la distribution équitable, mais toujours aussi le principe d'une évaluation relative et externe des actions prises dans leur contexte social :

Nombreux sont cependant ceux qui, avides de splendeur et de gloire, enlèvent aux uns ce qu'ils prodiguent aux autres ; ils pensent qu'ils paraîtront bienfaisants (*arbitrantur se beneficos [...] visum iri*) à l'égard de leurs amis s'ils les enrichissent par tous les moyens. Toutefois cela est si éloigné du devoir que rien ne pourrait lui être plus contraire. Nous devons donc au contraire veiller à employer une libéralité qui profite à nos amis mais sans nuire à personne. C'est pourquoi le transfert de richesses opéré par L. Sylla et C. César, de leurs justes propriétaires à des étrangers, ne doit pas être considéré comme libéral (*non debet liberalis videri*) ; rien en effet n'est libéral qui ne soit en même temps juste<sup>83</sup>.

L'analyse cicéronienne repose donc à la fois sur la prise en compte de la justice des actes de libéralité et sur la manière dont ces actes sont « vus » : le lexique de la vision est essentiel dans ces passages, et détermine très largement le calcul de la « mesure » de la libéralité. L'analyse de la libéralité que propose Machiavel dans le chapitre XVI repose en grande partie sur une opération qui consiste à « désentrelacer » la logique de la justice des actes libéraux et celle de leur visibilité, pour se concentrer sur la seconde :

Néanmoins, la libéralité, à en user de façon que tu sois tenu pour tel, te porte atteinte : en effet, si on en use vertueusement et comme on doit en user, elle ne sera pas connue et l'infamie de la qualité contraire ne tombera pas pour autant ; et c'est pourquoi, si l'on veut maintenir parmi les hommes le renom d'être libéral (*el nome di liberale*), il est nécessaire de ne laisser de côté aucune espèce de somptuosité : de telle sorte qu'un prince ainsi fait consumera toujours, dans de semblables actions, toutes ses facultés ; et à la fin il lui sera nécessaire, s'il veut maintenir son renom d'être libéral (*el nome di liberale*) d'imposer les peuples de façon extraordinaire, d'être draconien et de faire toutes les choses qui se peuvent faire pour avoir de l'argent ; ce qui commencera à le rendre odieux à ses sujets ou à le faire peu estimer de chacun (*poco stimare da ciascuno*), lorsqu'il deviendra pauvre. De sorte que, ayant offensé beaucoup de gens et en ayant récompensé peu avec sa libéralité, il ressent les effets du moindre désagrément et il chute au moindre péril : et quand il le comprend et veut revenir en arrière, il encourt aussitôt le nom infâme de ladre (*incorre subito nella infamia del misero*)<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> *Ibid.* (trad. modifiée).

<sup>83</sup> *Id.*, I, 43, *op. cit.*, p. 126 (trad. modifiée).

<sup>84</sup> Machiavel, *Le Prince*, chap. XVI, p. 138-141.



Le fond de la discussion (en partie héritée de Cicéron, donc, dont Machiavel prend ici le contrepied) c'est le paradoxe constant des couples d'opposés moraux, annoncé dès le chapitre précédent : la vraie libéralité morale ne procure pas le renom de la libéralité. En d'autres termes, là où Cicéron entend montrer que seule la « vraie » libéralité, c'est-à-dire celle qui se soucie d'être juste, autorise son auteur à être « vu » comme libéral, Machiavel disjoint au contraire brutalement les deux questions. Le problème n'est pas d'être véritablement (c'est-à-dire justement) libéral, mais de le paraître. Or la libéralité authentiquement vertueuse, dit Machiavel, est discrète – il est bien évident ici que Machiavel ne vise pas la libéralité antique, qui n'a de sens dans le système romain dans lequel elle s'inscrit au temps de Cicéron que comme manifestation visible, et même nécessairement « publiée » : il vise une libéralité moderne, filtrée par la conception chrétienne de la charité comme vertu sociale et religieuse ; c'est au nom de cette conception chrétienne de la libéralité que Castiglione critiquait la publicité de la générosité dans le passage du *Courtisan* que j'ai cité plus haut<sup>85</sup>.

Or la libéralité discrète commandée par la pratique de la charité chrétienne ne produit pas l'image de la libéralité, qui est évidemment l'essentiel : on peut être authentiquement et vertueusement libéral tout en n'étant pas « vu » comme tel, donc en étant « tenu » pour *misero*. A contrario, pour s'assurer d'être *tenuto liberale*, il faut que cette libéralité se voie ; cependant, dans ce cas, elle n'est plus discrète, donc plus authentiquement vertueuse – mais ce n'est pas vraiment le problème de Machiavel : son problème, c'est qu'une libéralité qui se voit, une libéralité assez puissamment publiée et manifestée, c'est une libéralité qui se transforme en somptuosité, et qui consomme donc les biens du prince. Ainsi la pratique d'une libéralité visible impose une profusion de dons qui à terme contraint le prince à pressurer son peuple pour renflouer ses caisses, ou à basculer dans la pauvreté : en d'autres termes, la seule manière de pratiquer la libéralité qui semble permettre d'en conquérir le renom se résout en son contraire, et n'attire finalement au prince qui s'épuise à la pratiquer que le renom de rapace ou de ladre.

Voilà le dilemme posé, dans des termes qui n'ont plus de rapport avec la justice, et qui déplacent la question de la « bonne mesure » de la libéralité dans le seul espace de la visibilité civile : soit le prince pratique une libéralité discrète, et prend alors le risque que cette invisible libéralité lui attire le renom de *misero*, soit il pratique une libéralité visible, laquelle bascule alors dans la somptuosité, le privant à terme des moyens mêmes de cette libéralité, et le condamnant derechef à être tenu pour *misero* (ou, pire, pour rapace, s'il extorque à son peuple les moyens de poursuivre ses largesses). On voit donc ici de quelle manière Machiavel parvient à transposer la mise en garde cicéronienne contre une libéralité qui prend aux uns pour donner aux autres : s'il la condamne lui aussi, ce n'est plus au nom de la théorie de la justice, mais au nom de la pression exercée sur la population. Il s'agit bien dans les deux cas de mesure et de démesure, mais dans le premier cas la « juste mesure » est pensée dans son rapport à la définition philosophique de la justice, tandis que dans le second cas la « bonne mesure » n'est plus conçue que dans son rapport au jeu des forces économiques et sociales qui constituent le contexte politique dans lequel s'inscrit la pratique de la libéralité princière. Cette transposition semble permettre à Machiavel de tirer profit de la « leçon » cicéronienne : en effet, la mise en garde machiavéenne contre le « renom de *misero* » se trouve chez Cicéron, dans un long passage du second livre du *De Officiis* (II, 52-65) qui analyse le système socio-économique concret de la libéralité, en le liant à l'évergétisme et aux pratiques édilitaires. Dans cette analyse concrète, qui a autant de chances d'avoir retenu l'attention de Machiavel que les

<sup>85</sup> « [...] d'autres non seulement ne sont pas discrets, mais même convoquent des témoins et font presque publier leur libéralité [...], Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, IV, XXXIX-XL, *op. cit.*, p. 411 / GF, p. 366.



déclarations morales plus théoriques du livre I, Cicéron répète à plusieurs reprises la mise en garde contre le danger d'être tenu pour avare : « il faut éviter cependant le soupçon d'avarice (*vitanda tamen suspicio est avaritiae*)<sup>86</sup> », ou encore « il faut tenir compte de son patrimoine [...] mais en évitant toutefois le soupçon de mesquinerie ou d'avarice (*sed ita ut illiberalitatis avaritiaeque absit suspicio*)<sup>87</sup> ».

Ainsi la vraie libéralité ne se voit pas, et n'a donc pas de bons effets politiques à court terme ; la fausse libéralité ostentatoire se voit, mais elle a de mauvais effets politiques à moyen terme. Le dilemme étant ainsi posé, que conseille Machiavel ? Il conseille, en prenant brutalement le contrepied des analyses de Cicéron qu'il vient de reprendre, de « ne pas se soucier du renom de ladre (*non si curare del nome del misero*) » :

Un prince, donc, ne pouvant user de cette vertu de libéralité de façon à ce qu'elle soit connue sans dommage pour lui, il doit, s'il est prudent, ne pas se soucier du renom de ladre car avec le temps il sera toujours tenu pour plus libéral (*sarà tenuto sempre più liberale*) quand on verra qu'avec sa parcimonie (*parsimonia*) ses entrées lui suffisent, qu'il peut se défendre de ceux qui lui font la guerre et peut mener des entreprises sans imposer ses peuples. De telle sorte qu'il en vient à user de libéralité envers tous ceux à qui il n'enlève rien – qui sont en nombre infini – et de ladrerie envers tous ceux à qui il ne donne pas – qui sont peu<sup>88</sup>.

Ainsi, puisque le renom de *misero* attend le prince qui abuse de la libéralité, autant l'assumer d'emblée : il vaut mieux être *tenuto misero*, puisqu'on évite ainsi les dépenses somptuaires, de sorte qu'à terme cette « parcimonie » est littéralement « payante » – en effet, elle permet d'économiser les moyens du prince, lui évitant de faire peser sur son peuple le prix de ses entreprises, et lui gagnant ainsi paradoxalement, *in fine*, le fameux « renom de libéral ». Le conseil de Machiavel consiste donc en un calcul à fronts renversés du rapport entre *liberalità* et *miseria* : puisque la *liberalità* appelle structurellement son propre excès et bascule ainsi inévitablement dans la *miseria* ou, pire, la rapacité, il est plus prudent de choisir d'emblée la *miseria* qui, inversement, produit à terme le renom de la *liberalità*. Cependant, dans le cours même de l'analyse, le pivot central de ce retournement, c'est-à-dire cette *miseria* qu'il semblait nécessaire d'éviter à tout prix et qu'il faut désormais au contraire encourir, se trouve décalé : la *miseria* est subrepticement renommée *parsimonia*. C'est, au titre du chapitre près<sup>89</sup>, la première occurrence de ce terme dans l'œuvre : comment la comprendre ?

Il me semble qu'en introduisant ici le terme de *parsimonia* Machiavel utilise délibérément le nom latin d'une des vertus constitutives du *mos maiorum* pour désigner l'avère d'une pratique dont la *miseria* nomme le revers : en renommant *parsimonia* le défaut qu'est l'avarice, Machiavel fait un usage fin des tensions romaines dont il a parfaitement compris l'enjeu, et redéfinit ainsi ce défaut en vertu de la sobriété. En d'autres termes, il a pris la mesure de la tension entre *liberalitas* et *parsimonia* qui se joue de Cicéron à Juvénal, et cette tension lui permet de fonder le contrepied qu'il opère dans la formulation de son conseil : Cicéron a bien sûr raison, *vitanda est suspicio avaritiae*, la *miseria* comme avarice doit être évitée du point de vue du régime « moderne » des largesses prises dans le jeu socio-économique dans lequel s'inscrit la pratique princière de la largesse ; mais Cicéron lui-même,

<sup>86</sup> Cicéron, *Des Devoirs*, II, 58, *op. cit.*, vol. II, p. 46.

<sup>87</sup> *Id.*, II, 64, *op. cit.*, p. 49.

<sup>88</sup> Machiavel, *Le Prince*, chap. XVI, p. 140-141.

<sup>89</sup> Encore sait-on que certaines éditions du *Prince*, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, intitulent ce chapitre « Della liberalità e miseria » – voir le commentaire de J.-L. Fournel et J.-Cl. Zancarini sur le titre du chapitre, *Le Prince*, p. 409.



on l'a vu, dit aussi qu'inversement la sobriété, l'épargne, l'économie sont des vertus du *mos maiorum*, et qu'ainsi il est, à côté de la *miseria* ou de l'*avaritia*, une *parsimonia* vertueuse dont Machiavel peut alors choisir de faire une option offerte au prince. L'opposition entre *liberalità* et *parsimonia* vient ainsi déjouer les conclusions aporétiques de l'opposition entre *liberalità* et *miseria*, en ouvrant une nouvelle perspective au prince : autrement dit, l'introduction de la *parsimonia* dans l'argumentaire machiavélien permet de nuancer l'opposition entre *liberale* et *misero*, en y faisant entrer une prise en compte nouvelle de la durée des actions du prince et de leur « estimation » publique. En effet, la question que l'introduction du terme *parsimonia* permet de poser à nouveaux frais est celle de l'échéance à laquelle se joue la perception collective : si la pratique d'une *liberalità* visible permet, à court terme, d'éviter le « renom de *misero* », elle se retourne en revanche à moyen et long terme, de sorte que c'est inversement une prudente *parsimonia* qui, si elle est à court terme assimilable à l'avarice, permet symétriquement de gagner à moyen et long terme le « renom de *liberale* ».

La lecture précise de ses « chers Romains » par Machiavel lui permet ainsi de jouer avec une grande subtilité des tensions qu'il a saisies dans leur traitement des rapports entre la *liberalitas* et les formes anciennes du *mos maiorum*, mettant ainsi le complexe système de la *liberalitas* au service d'une approche finement temporalisée des actions du prince et de leur visibilité : on a ici un exemple très frappant et très articulé de la manière dont le principe même de l'effectualisme, fondement de l'art politique dont Machiavel est en train de déployer les analyses, peut être appliqué à des raisonnements politiques dans lesquels, on le comprend bien, les questions classiques de la philosophie morale ne sont pas tant invalidées que délibérément et précisément transposées. C'est en effet l'effectualisme, en tant qu'il commande la prise en compte des faits comme effets, c'est-à-dire inscrits dans des séquences causales concrètes et déterminées, qui pousse Machiavel à prendre en compte la composante temporelle des *modi e governi* du prince qu'il s'attache ici à examiner.

Mais cet examen n'est pas achevé : précisément parce que les principes n'ont de sens qu'appliqués à des séquences factuelles concrètes, il s'agit maintenant de mettre la leçon qui vient d'être formulée à l'épreuve des faits. C'est là le rôle des exemples dont l'analyse va occuper la fin du chapitre : on va alors constater, comme je le soulignais en lisant plus haut le chapitre XV, que l'effectualisme de Machiavel fonctionne toujours aussi comme une règle de l'écriture politique.

#### LA CONCEPTION DE LA LIBERALITÀ À L'ÉPREUVE DES FAITS.

La structure de l'argumentation du chapitre XVI obéit à un modèle assez constant chez Machiavel, qui consiste à raisonner d'abord des objets théoriques « in universali », puis à confronter les conclusions de ce premier raisonnement aux conditions concrètes auxquelles ces objets sont historiquement soumis, en étudiant un certain nombre d'exemples en détail (« a' particulari »<sup>90</sup>). L'analyse générale qui a occupé le début du chapitre doit donc maintenant être mise à l'épreuve des faits : Machiavel va en tirer une leçon générale (« seuls font de grandes choses ceux qui sont tenus pour ladres (*tenuti miseri*) [...] les autres sont anéantis<sup>91</sup> »), puis confronter cette leçon à une série de cas et d'exemples historiques. La distribution de ces

<sup>90</sup> Je reprends le nom de ces deux voies au chapitre XXV, qui les désigne explicitement, à l'occasion d'un discours sur les rapports de la *fortuna* et de la *virtù* : « Et j'entends qu'il me suffise d'avoir dit cela pour ce qui est de s'opposer à la fortune in universali. Mais, pour en venir davantage aux détails (a' particulari) [...] » (Machiavel, *Le Prince*, chap. XXV, p. 198-199).

<sup>91</sup> Machiavel, *Le Prince*, chap. XVI, p. 140-141.



exemples correspond à la partition ménagée par la lettre-dédicace entre la *lunga esperienza delle cose moderne* et la *continua lectione delle antique* : les premiers exemples sont en effet choisis parmi les événements historiques contemporains, puis Machiavel va introduire l'étude d'un second registre d'exemples, cette fois pris à l'histoire romaine. Les trois premiers exemples invoqués par Machiavel semblent d'abord simplement confirmer cette leçon :

Le pape Jules II, après s'être servi du renom d'être libéral pour atteindre le pontificat, ne pensa pas ensuite à le maintenir, afin de pouvoir faire la guerre. Le présent roi de France a mené tant de guerres sans lever une seule taxe extraordinaire sur les siens, *solum* parce qu'aux dépenses superflues il a pourvu par une constante parcimonie. Le présent roi d'Espagne, s'il était tenu pour libéral, n'aurait ni engagé ni mené jusqu'à la victoire tant d'entreprises<sup>92</sup>.

Jules II, qui a utilisé l'apparence de la libéralité pour atteindre le pontificat, ne s'en est plus soucié une fois son objectif atteint, parce qu'il aurait dû pour conserver ce « renom » se priver des moyens de mener ses campagnes militaires : cet exemple valide donc purement et simplement l'analyse formelle produite dans les paragraphes précédents, selon laquelle le souci de paraître libéral épuise les ressources d'un prince<sup>93</sup>, qui ne peut donc plus en disposer pour mener à bien ses guerres. L'exemple de Jules II introduit pourtant, discrètement, une différence entre la conduite à adopter pour conquérir le pouvoir et celle qu'il convient de tenir pour le conserver ; cette opposition va ressurgir dans la suite de notre chapitre, à l'occasion de l'examen des exemples romains, et elle va servir à produire une modalisation importante de la règle générale dont part ici l'étude des exemples modernes. Le second exemple va dans le même sens : le roi de France a pu mener de nombreuses campagnes militaires parce que sa *parsimonia* (deuxième et dernière occurrence du terme dans le texte du *Prince*) lui a toujours permis de pourvoir aux dépenses sans écraser ses sujets d'impôts. Enfin le troisième exemple, celui de Ferdinand d'Aragon, est par excellence celui d'un conquérant (depuis la reconquête du royaume de Grenade en 1481 jusqu'à l'annexion de la Navarre en 1512, en passant par l'adjonction du royaume de Naples à la couronne d'Aragon en 1504), qui n'aurait pas pu mener à bien ses entreprises s'il avait dû consommer ses richesses pour entretenir une réputation de libéralité. Ces trois exemples se bornent à première vue à valider empiriquement la règle générale, que Machiavel peut donc reformuler :

De ce fait, un prince doit tenir peu de compte (*existimare poco*) – pour ne pas avoir à voler ses sujets, pour pouvoir se défendre, pour ne pas devenir pauvre et méprisable, pour ne pas être forcé de devenir rapace – d'encourir le renom de ladre (*incorrere nel nome del misero*) : car c'est là un de ces vices qui le font régner<sup>94</sup>.

Cette reformulation appelle deux remarques : d'une part, le précepte général ainsi énoncé propose un redoublement de spécularité frappant. Le prince, en effet, doit littéralement « estimer peu » d'être « estimé *misero* » : on voit ici, dans cette « estime de l'estime des apparences », s'appliquer pleinement la double spécularité mise en place dans la lettre-dédicace. Il fallait être prince pour connaître les peuples, et du peuple pour connaître les princes : il est donc logique que le prince règle sa conduite sur la connaissance qu'il a de la manière dont le peuple le connaît lui-même en retour, et ce redoublement de la spécularité définit précisément le contenu du « don » que Machiavel affirmait faire au prince dans la

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Pour Machiavel, un pape est un prince (presque) comme les autres.

<sup>94</sup> *Le Prince*, chap. XVI, p. 140-141.



lettre-dédicace. D'autre part, et de manière plus décisive encore, tout en semblant se borner à confirmer la règle générale que reformule ici Machiavel en une séquence serrée d'objectifs rythmés par les infinitifs dont il raffole en pareil cas, ces trois exemples modernes servent également, en réalité, à mettre au premier plan la balance qui sous-tend fondamentalement toute l'analyse, et qui oppose l'usage libéral des richesses et leur emploi dans un but guerrier. Cette importance centrale de la question de la guerre, dont on a déjà soupçonné le rapport avec le problème de la libéralité plus haut, en analysant le fonctionnement du pseudo-syntagme qui accompagne la libéralité dans plusieurs occurrences des *Discours* et des *Histoires Florentines*, va se confirmer dans la suite du chapitre.

En effet, la mise à l'épreuve des faits n'est pas achevée : au contraire, c'est sur la base de la leçon générale désormais reformulée que peut se mettre en place le mécanisme constant du raisonnement machiavélien. Une règle ne vaut pas en tant qu'elle est confirmée, mais en tant qu'elle est spécifiée par des exemples : ces exemples ne doivent pas seulement illustrer la régularité générale mais la prendre en défaut, parce qu'il s'agit de la ramener à la singularité des cas. Toute l'épistémologie de la science politique machiavélienne repose sur cette circulation de la règle au cas, qui constitue la mise en œuvre concrète de l'effectualisme proclamé, au plan des principes, dans le chapitre XV. La structure du raisonnement machiavélien est donc précise : c'est une succession d'exemples qui cette fois n'ont pas de valeur illustrative, mais fonctionnent comme des contre-exemples tirés de l'expérience des choses présentes et de la leçon des choses passées, que Machiavel s'oppose à lui-même en mimant rhétoriquement un dialogisme artificieux. Chaque contre-exemple constitue ainsi une objection qui oblige à reformuler la règle générale en la spécifiant :

Et si quelqu'un disait : « César, avec la libéralité, parvint à l'Empire, et bien d'autres, parce qu'ils ont été libéraux, ou ont été tenus pour tels, ont atteint des rangs très élevés », je réponds : « Ou tu as déjà été fait prince ou tu es sur la voie de le devenir. Dans le premier cas, cette libéralité est dommageable. Dans le second, il est vraiment nécessaire d'être tenu pour libéral ; et César était un de ceux qui voulaient, à Rome, parvenir au principat ; mais si, après y être parvenu, il avait survécu et n'avait pas tempéré ses dépenses, il aurait détruit cet empire. » Et si quelqu'un rétorquait : « Beaucoup de ceux qui ont été princes et ont fait de grandes choses avec les armées, ont été tenus pour très libéraux », je te réponds : « Ou le prince dépense son argent et celui de ses sujets, ou celui d'autrui. Dans le premier cas, il doit être parcimonieux. Dans l'autre, il ne doit rien laisser de côté en matière de libéralité. »<sup>95</sup>

Formellement, la structure de ce passage est typique : elle emploie les disjonctions qui constituent, depuis le premier chapitre du *Prince*, le principal mode d'organisation du « discours » machiavélien. Discourir, c'est proprement chez Machiavel parcourir par le langage l'espace qui sépare la régularité générale de la singularité factuelle : chaque objection que Machiavel se fait à lui-même (« si quelqu'un disait [...] ») débouche ainsi sur une disjonction (« je réponds : ou bien [...], ou bien [...] ») qui particularise la règle en la dédoublant ; la règle se trouve alors reformulée en deux parties puis, ainsi reformulée, elle est de nouveau appliquée au cas évoqué, sur un mode hypothétique – la pensée de l'expérience débouche ainsi sur une expérience de pensée (« si [...], alors [...] »). Vient alors une seconde objection (« et si quelqu'un rétorquait [...] »), qui entraîne une seconde disjonction, et un second niveau de particularisation de la règle initiale. Les exemples sont donc rhétoriquement extrêmement

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 140-143.



structurés, et semblent même parfois servir de simples matériaux à l'exposition d'un éventail de possibilités logiques (Machiavel semble parfois chercher la variation des cas pour elle-même, comme le stratège qui envisage les possibilités du terrain avant la bataille<sup>96</sup>).

Quant au contenu de ces opérations de spécification, il faut tout d'abord noter que la première objection concerne une question qui a en réalité déjà été abordée avec l'exemple de Jules II, c'est-à-dire la distinction entre la conquête du pouvoir et sa conservation. Cette opposition entre acquérir et conserver structure l'argumentation machiavélique dans le *Prince*, et il n'est donc pas étonnant de la voir ici mise en œuvre comme moyen de modalisation de la règle générale : user de la libéralité pour parvenir au pouvoir n'est pas la même chose qu'en user pour s'y maintenir. Là encore, c'est la considération de la durée qui est implicitement mise à contribution pour particulariser la règle générale : la logique de la conquête du pouvoir ne se déploie pas dans la même durée que sa conservation, et le cas de César montre, après celui de Jules II, que l'on peut utiliser la libéralité comme moyen de la conquête, pourvu qu'on sache ensuite y renoncer dans l'exercice durable du pouvoir ainsi conquis. On retrouve ici, chez Machiavel, un point de vue qui n'est pas très éloigné de celui que développait Cicéron dans le *Pro Murena*, en rappelant à Marcus Porcius Caton que la libéralité faisait partie des instruments « normaux » de la candidature, et qu'elle ne s'opposait pas aux usages du *mos maiorum* : Machiavel résout ainsi au passage une des tensions entre la libéralité républicaine, outil normal de l'accession aux magistratures les plus élevées, et la libéralité princière, technique du gouvernement dangereuse et nuisible.

Mais c'est avec la seconde objection, qui entraîne une seconde opération de disjonction et de spécification, que devient véritablement centrale la question des armes. En objectant à sa règle générale le cas des princes libéraux qui ont pourtant « fait de grandes choses avec les armées », Machiavel semble remettre en cause le principal argument qui le conduisait à rejeter la *liberalità* au profit de la *parsimonia*, et qui le poussait à conseiller au prince d'endurer « le renom de ladre » : c'est en effet parce que la libéralité consomme elle-même ses propres ressources qu'elle constitue aux yeux de Machiavel une conduite dangereuse et nuisible. Elle prive le prince des moyens de ses propres entreprises, elle le contraint ainsi à la pauvreté ou à la rapacité : ce constat a-t-il changé ? Non : l'objection entraîne bien entendu une nouvelle disjonction, qui insiste sur la différence entre la distribution des richesses d'autrui et la distribution des richesses propres. Dans le premier cas, qui est typiquement celui de la distribution du butin de guerre, non seulement la libéralité n'est pas dommageable (elle ne consomme pas les ressources mêmes du prince), mais elle est même indispensable, puisque c'est en faisant profiter ses soldats des produits du pillage que le prince se les attache :

Et ce prince qui va aux armées, qui se repaît de proies, de sacs et de rançons, a en main ce qui est à autrui et cette libéralité lui est nécessaire : autrement, il ne serait pas suivi par ses soldats. Et ce qui

<sup>96</sup> C'est le cas de Philopoemène, que Machiavel examine à la fin du chapitre XIV : « quand il était à la campagne avec ses amis, il s'arrêtait souvent et discutait avec eux : "Si les ennemis étaient sur cette colline et si nous nous trouvions ici avec notre armée, qui de nous aurait l'avantage ? Comment pourrait-on aller à leur rencontre, tout en conservant notre ordre ? Et si nous voulions nous retirer, comment devrions-nous faire ? Et si eux se retiraient, comment devrions-nous les poursuivre ?" Et il leur proposait, en avançant, tous les cas qui peuvent se produire dans une armée ; il écoutait leur opinion, il donnait la sienne, il la corroborait par des arguments, de sorte que, par ces réflexions continuelles, jamais, lorsqu'il conduisait ses troupes, ne pouvait naître le moindre incident, sans que lui n'eût un remède. », *Le Prince*, chap. XIV, p. 134-135.





n'est pas à toi ou à tes sujets, il t'est possible de le donner plus largement, comme le firent Cyrus, César et Alexandre<sup>97</sup> [...].

C'est dans le second cas en revanche, celui de la distribution des richesses propres, que réside véritablement le danger, et c'est là ce qui motive l'ultime reformulation, brutalement disjonctive, de la règle générale :

[...] Dépenser ce qui est à autrui (*lo spendere quel d'altri*) n'ôte rien à ta réputation mais l'accroît ; dépenser ce qui est à toi (*lo spendere el tuo*) est la seule chose qui te nuit<sup>98</sup>.

Après l'opposition entre acquérir et conserver, c'est donc l'opposition entre le propre et l'étranger qui ordonne cette seconde particularisation de la règle générale. Cette opposition n'est pas inédite : c'est elle qui a structuré toute la séquence des chapitres XII à XIV du *Prince*, sur les armes propres et les armes d'autrui. Autrement dit, c'est la proximité, plusieurs fois constatée, entre la question de la libéralité et la question des armes, qui semble expliquer que l'opposition entre le propre et l'étranger soit ici appliquée à la spécification de la règle formulée par Machiavel. Comment faut-il comprendre cette application ?

#### LA LIBÉRALITÉ ET LES ARMES : FORCES PROPRES ET FORCES ALIÉNANTES.

Machiavel affirme que dépenser les richesses d'autrui vaut mieux que dépenser les richesses propres, et cela n'est pas sans rapport avec l'affirmation selon laquelle dépendre des armes propres vaut mieux que dépendre des armes d'autrui : la pensée commune qui sous-tend ces deux affirmations, c'est la conviction que les forces d'un État doivent être conçues selon une logique qui oppose leur dispersion à leur concentration. Sur ces deux questions, celle de l'usage des armes et celle de l'emploi des richesses, Machiavel oppose en effet un mouvement d'appropriation ou d'internalisation à un mouvement d'aliénation ou d'externalisation : d'une part Machiavel conseille au prince de préférer les armes propres aux armes mercenaires, et plus encore aux armes d'autrui (on a là une conception littéralement concentrique du rapport du prince à ses propres forces, avec une gradation qui le conduit à valoriser les forces centripètes, celles des armes propres, et à critiquer les forces centrifuges, celles des armes mercenaires et plus encore celles des armes étrangères) ; d'autre part, et symétriquement, il conseille au prince la *parsimonia* contre la libéralité, et la libéralité qui distribue les richesses d'autrui contre la libéralité qui dépense les richesses propres (c'est au fond la même conception concentrique qui est ici à l'œuvre et qui oppose les forces centripètes aux forces centrifuges).

La stricte application de cette conception « topologique » des forces du pouvoir, comme système concentrique mesurant pour chaque force sa puissance d'aliénation, devrait même logiquement déboucher sur l'idée qu'il est encore meilleur de ne pas dépenser non plus les richesses d'autrui, même acquises par le pillage : faudrait-il donc, idéalement, pour achever le mouvement centripète, accumuler le butin et non pas le redistribuer aux soldats ? Oui, et c'est précisément ce que qui vaut aux Romains les louanges de Machiavel dans le chapitre II, 6 des *Discours* : alors qu'ils avaient l'habitude de mener des campagnes courtes dans lesquelles ils engageaient des troupes importantes qui ne restaient pas mobilisées très longtemps, les Romains adoptèrent peu à peu l'usage de solder leurs armées afin de pouvoir les maintenir en

<sup>97</sup> *Id.*, chap. XVI, p. 142-143.

<sup>98</sup> *Ibid.*



campagne plus longtemps. Mais ils changèrent alors de pratique quant au butin, jusqu'alors distribué aux soldats :

[Les Romains] changèrent [...] au sujet du butin, à propos duquel ils n'étaient plus aussi libéraux qu'ils l'avaient été auparavant (*non erano così liberali come erano stati prima*), à la fois parce que cela ne leur paraissait plus aussi nécessaire, les soldats recevant <désormais> une solde, et aussi parce que, les butins étant plus importants, ils décidèrent d'en enrichir le trésor public, de telle sorte qu'ils n'aient plus à financer leurs entreprises <militaires> avec les impôts de la ville (*fare les imprese con tributi della città*)<sup>99</sup>.

Et Machiavel peut conclure que, grâce à cette pratique, « Rome s'enrichissait par la guerre, là où les autres princes et les autres républiques peu sages s'y appauvrissaient<sup>100</sup> ». On comprend mieux la méfiance de Machiavel envers la libéralité : dépenser, à ses yeux, c'est toujours aliéner ses forces. Un autre passage des *Discours*, dans le chapitre II, 30, développe cette idée en donnant une représentation très claire de l'opposition entre le mouvement centrifuge et le mouvement centripète qui semble structurer la conception machiavélique des forces du pouvoir. Machiavel y rapporte en effet de quelle manière les Romains, assiégés par les Galates, avaient envisagé de se dégager du siège en versant un tribut, jusqu'à ce que Camille et son armée surviennent et les délivrent. Et Machiavel de conclure : « c'est ce que fit la fortune *ut Romani auro redempti non viverent* (pour que les Romains n'aient pas à vivre rachetés par de l'or)<sup>101</sup> ». La puissance de Rome se mesure en effet à ses yeux au fait que les Romains n'ont jamais utilisé les richesses en lieu et place de la vertu des armes, ce que marque tout particulièrement le tribut qu'ils prélevaient sur leurs voisins, preuve d'un État fort :

Quand il se conduit de façon telle que ses voisins, pour l'avoir comme ami, sont ses tributaires, c'est alors un signe certain que cet État est puissant ; mais quand lesdits voisins, bien qu'inférieurs, lui soutirent des deniers, c'est là alors un grand signe de sa faiblesse<sup>102</sup>.

Un État fort est donc un état dont on achète la protection – c'est là un commentaire sur toute la politique extérieure de Rome jusqu'à Caracalla, et Machiavel critique plus loin la pratique contraire de l'achat de la paix par l'or à partir du III<sup>e</sup> siècle – le cas contraire étant justement celui de Florence, qui verse une « provision » à ses vassaux, ce qui donne à Machiavel l'occasion de stigmatiser le recours à l'argent, qui apparaît clairement ici comme un substitut corrompu des armes propres. L'opposition entre une force aliénée (et aliénante) et une force propre est cette fois très claire. Que l'argent, qui n'est pas en soi une force extrinsèque, constitue cependant une force aliénante, c'est là une thèse qui rejaillit immédiatement sur la conception de la libéralité : tandis que la libéralité dans la conception romaine, exemplaire dans la définition qu'en donnait Sénèque, permettait de considérer le don et la dépense comme l'expression d'une liberté intrinsèque, ici au contraire on comprend que verser des richesses est l'expression d'une aliénation de cette liberté. C'est ce que marque de manière frappante l'analyse du chapitre II, 30, en représentant l'opposition entre l'ordre centripète de la force appuyée sur les armes et l'ordre centrifuge de la force appuyée sur l'argent :

<sup>99</sup> Machiavel, *Discours*, II, 6, Ing. 311 / FT 283 (trad. modifiée).

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> *Id.*, II, 30, Ing. 375 / FT 374 (la citation, déformée, est prise au livre V de l'*Histoire romaine* de Tite-Live).

<sup>102</sup> Ibid.



[...] les États de cette sorte [ceux qui se contentent de verser un tribut à leurs voisins pour leur confier la défense de leurs frontières] opposent quelque résistance aux confins, mais dès que l'ennemi les a franchis ils n'ont plus aucun remède. Ils ne se rendent pas compte que cette façon de procéder est contraire à tout bon ordre. En effet, c'est le cœur et les parties vitales d'un corps qu'il faut garder armés, et non ses extrémités, car sans elles on vit, mais si le cœur est atteint on meurt ; et ces États gardent le cœur désarmé, et les mains et les pieds armés<sup>103</sup>.

C'est donc qu'en réalité, aux yeux de Machiavel, la richesse elle-même constitue une force aliénante, et pas seulement tel ou tel usage que l'on peut en faire. Toutefois, le principe selon lequel le degré d'extériorité des forces dessine autour du cœur du pouvoir des cercles concentriques mesurant son aliénation permet de nuancer le propos en établissant une gradation dans l'emploi de ces richesses : il vaut donc mieux accumuler le butin plutôt que de le dépenser (*Discours*, II, 6), mais si l'on doit distribuer des richesses aux soldats, alors il vaut mieux dépenser le butin que ses richesses propres (*Le Prince*, chap. XVI) ; et s'il s'agit de financer une armée propre pour ne plus dépendre des armes d'autrui, alors il vaut mieux dépenser ses richesses propres (c'est par exemple l'argument que Machiavel développe en 1503 dans les *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio*<sup>104</sup>). Dans tous ces cas de figure, le principe qui permet de calculer la meilleure mesure possible demeure celui d'une opposition entre les forces « aliénantes » et les forces « appropriantes » ; mais ce calcul qui ne se réalise qu'en contexte, et de manière relative, coexiste avec l'opinion constante selon laquelle les richesses constituent, intrinsèquement, une puissance qui tend à aliéner le pouvoir, à le rendre étranger à lui-même.

Ainsi, dans le chapitre II, 10 des *Discours*, Machiavel examine, pour la rejeter, la thèse selon laquelle « l'argent est le nerf de la guerre » : entreprenant de déterminer de quelle manière un prince doit « mesurer ses forces (*misurare le forze sue*) » avant de se lancer dans une entreprise militaire, il affirme « que ce n'est pas l'or, comme le clame l'opinion commune, qui est le nerf de la guerre, mais les bons soldats<sup>105</sup> ». Le lien des richesses aux forces armées s'inscrit donc dans une analyse globale des rapports de force : c'est un point que Machiavel a régulièrement abordé durant sa carrière à la seconde chancellerie – par exemple dans les *Parole da dirle...* évoquées ci-dessus, mais aussi dans les divers rapports consécutifs à ses missions en France ou en Allemagne. Il l'aborde également dans une longue lettre à Vettori de décembre 1514, que les traducteurs des *Discours* invoquent dans une note au chapitre II, 10 pour expliquer que Machiavel y « nuance » la thèse selon laquelle l'argent n'est pas le nerf de la guerre<sup>106</sup> ; mais en réalité, la lettre ne nuance rien : Machiavel y pèse les forces, or l'argent fait effectivement partie des forces. Il faut ici distinguer la simple mesure des grandeurs composées de l'estimation de leur valeur intrinsèque : l'argent fait partie de ces choses qui « accroissent

<sup>103</sup> *Ibid.*, Ing. 376-377 / FT 376.

<sup>104</sup> Machiavel, rédigeant ces notes à l'intention de Piero Soderini, devenu gonfalonnier à vie en 1502, y défend énergiquement l'idée selon laquelle Florence devrait engager des crédits permettant de se doter d'une armée efficace et propre, et cesser de s'en remettre à la protection militaire de ses alliés, en particulier le roi de France, parce qu'il n'est pas bon de reposer sur les armes d'autrui, et que la dépense nécessaire pour lever une armée n'est rien comparée au coût que pourrait à terme représenter le fait de n'en pas disposer (*Parole da dirle...*, Mart. 11-13).

<sup>105</sup> Machiavel, *Discours*, II, 10, *op. cit.*, Ing. 318 / FT 294. A. Fontana et X. Tabet rappellent en note que l'idée se trouve chez plusieurs auteurs anciens (Plutarque, Cicéron, Tacite), et que Felix Gilbert a montré que l'expression « *bellorum nervi sunt pecuniae* » se rencontrait à plusieurs reprises dans les *Consulte* et les *Pratiche* de la république Florentine (*op. cit.*, note 264, p. 292).

<sup>106</sup> Machiavel, *Discours*, II, 10, note 275 p. 294.



certes vos forces mais ne vous en donnent pas<sup>107</sup> », mais cela ne veut surtout pas dire qu'il ne « compte » pas. Ce qui est ici essentiel, c'est que l'argent est assimilé à une force extérieure (par opposition aux forces propres) : tous les princes qui se sont reposés sur la richesse au détriment des bons soldats ont été vaincus, parce qu'ils se reposaient alors sur une puissance qui ne leur appartenait en réalité pas. C'est la leçon principale du chapitre II, 10 des *Discours*, et elle permet de faire le lien avec le traitement de l'opposition entre armes propres et armes d'autrui dans le *Prince* : les richesses, comme les armes d'autrui, ne sont qu'une illusion de force. Cette fois, il n'y a pas seulement un parallèle entre le traitement de la libéralité ou des richesses et le traitement des armes propres : il y a au contraire un véritable antagonisme. Les richesses représentent, intrinsèquement, une aliénation : elles sont toujours des « forces d'autrui » – de là la sympathie de Machiavel pour le *mos maiorum* et sa valorisation de la *parsimonia*. Cette sympathie le conduit très logiquement à préférer toujours les formes publiques et collectives de la libéralité à ses formes privées, comme le montre l'exemple de Spurius Melius dans le chapitre III, 28 des *Discours* : alors que la disette sévit et que la Ville est affamée, Spurius Melius décide de nourrir la plèbe en procédant à de généreuses distributions de blé, financées sur ses propres deniers. Mais cette libéralité privée est dangereuse :

À cause de ceci il y eut en sa faveur un tel concours de peuple que le Sénat, pensant à l'inconvénient qui pouvait naître de cette libéralité (*pensando allo inconveniente che di quella sua liberalità poteva nascere*), pour la supprimer avant qu'elle ne prît plus de forces créa contre lui un Dictateur et fit mourir Melius. [...] Une république bien ordonnée doit donc [...] ouvrir la voie à ceux qui cherchent des faveurs par des voies publiques (*per vie publice*) et la fermer à ceux qui les cherchent par des voies privées (*per vie private*). Et l'on voit que c'est ce que fit Rome<sup>108</sup> [...].

Ce jugement rejoint la recommandation, formulée dans le chapitre II, 19, selon laquelle une république bien ordonnée doit toujours « tenir le public riche et le privé pauvre (*tenere ricco il pubblico, povero il privato*)<sup>109</sup> » : nulle part peut-être ne se marque mieux l'adhésion de Machiavel à ce *mos maiorum* qui poussait Caton le Censeur à critiquer les libéralités de Scipion l'Africain, et qui explique que les premières occurrences du terme *liberalitas* compris comme une vertu se trouvent, au début du II<sup>e</sup> siècle, dans la *Rhétorique à Herennius*, appliquées à l'*Urbs* toute entière, et non pas à un prince ou à un citoyen privé. C'est d'ailleurs dans ce même chapitre II, 19 que se rencontrait la citation de Juvénal sur laquelle j'ai ouvert plus haut l'enquête sur la *parsimonia* comme vertu du *mos maiorum*. Juvénal, dans le passage que cite Machiavel, affirmait ainsi :

Aucun crime ne nous manque, aucun des forfaits qu'engendre la débauche, depuis / Que la pauvreté romaine a péri<sup>110</sup>.

On retrouve plus loin dans les *Discours*, au chapitre III, 25, l'éloge de cette « *paupertas romana* » dont Juvénal déplorait la disparition. Louant à nouveau le précepte romain qui recommande de tenir toujours le public riche et le privé pauvre, Machiavel reprend en effet à Tite-Live l'exemple de Cincinnatus, simple paysan devenu dictateur puis retourné à ses labours après la fin de son mandat. Quand Tite-Live, que cite ici Machiavel, brandit l'exemple de Cincinnatus, il vise clairement les dérives du clientélisme de son temps :

<sup>107</sup> *Ibid.*, Ing. 317 / FT 292.

<sup>108</sup> *Id.*, III, 28, Ing. 536 / FT 487-488.

<sup>109</sup> *Id.*, II, 19, Ing. 345 / FT 332 (trad. modifiée).

<sup>110</sup> Juvénal, *Satires*, VI, v. 294-295, *op. cit.*



Operae prætium est audire, qui omnis præ divitis humana spernunt, neque honori magno locum, neque virtuti putant esse, nisi effusæ affluent opes (Le récit qui suit vaut la peine d'être entendu par tous ceux qui n'attachent d'importance qu'à la richesse, et croient qu'il n'y a de place pour les honneurs et la vertu que là où l'argent coule à flots)<sup>111</sup>.

Cet éloge de la pauvreté privée est la conséquence logique de la construction de l'opposition entre la puissance factice et aliénante de l'argent et la puissance réelle et appropriante de la vertu et des armes. Si le chapitre XVI peut se conclure sur la nécessité de préférer la *parsimonia*, et renouer ainsi avec l'éloge des vertus du *mos maiorum* des Romains, c'est donc en dernière analyse parce que la dilapidation des richesses qu'implique la *liberalitas* rejoint l'externalisation aliénante des forces qu'impliquent les armes mercenaires : dans les deux cas, les analyses machiavéliennes reposent au fond sur une représentation constante de l'opposition entre les forces « appropriantes » et les forces « aliénantes ». C'est cette opposition qui gouverne la figure archétypale que constitue tout au long du *Prince* l'opposition entre *fortuna* et *virtù*. Ce rapprochement permet de comprendre la conclusion du chapitre XVI :

Et il n'est chose qui se consume autant d'elle même que la libéralité : tandis que tu en uses, tu perds la faculté d'en user et tu deviens soit pauvre et méprisable, soit, pour fuir la pauvreté, rapace et odieux. Et parmi toutes les choses dont un prince doit se garder il y a le fait d'être méprisable et odieux : et la libéralité te conduit à l'une et l'autre chose. De ce fait, il y a plus de sagesse à conserver le renom de ladre, qui engendre une infamie dépourvue de haine, qu'à se mettre dans la nécessité – pour vouloir le renom d'être libéral – d'encourir le renom d'être rapace, qui engendre une infamie assortie de haine.

Ainsi la *liberalitas* doit être évitée parce que c'est une force qui se consume – ou se consomme – elle-même, et ne cesse de passer dans son autre, ou plus exactement dans ses autres, c'est-à-dire, au choix, la rapacité ou la pauvreté. Machiavel se souvient probablement ici, encore une fois, de la leçon de Cicéron, qui dans le *De Officiis* mettait en garde contre cette « auto-consommation » de la *liberalitas* :

[...] Les largesses qu'on consent sur son propre patrimoine épuisent la source même des bienfaits. Ainsi la bienfaisance détruit la bienfaisance (*benignitate benignitas tollitur*), si bien que, plus nombreux sont ceux envers qui on en a usé, moins nombreux sont ceux envers qui on en peut user<sup>112</sup>.

Machiavel semble démarquer précisément cette formule :

[...] Dépenser ce qui est à toi est la seule chose qui te nuit. Et il n'est chose qui se consume autant d'elle même que la libéralité : tandis que tu en uses, tu perds la faculté d'en user<sup>113</sup>.

C'est donc bien parce qu'elle se détruit elle-même, et consomme son propre fonds, que la libéralité peut être pensée comme une puissance aliénante, à l'instar des armes d'autrui, ou de la *fortuna* elle-même – dont la polysémie, le même terme pouvant en italien comme en français désigner le sort ou les richesses matérielles, se comprend ainsi d'autant mieux.

<sup>111</sup> Machiavel, *Discours*, III, 25, Ing. 530-531 / FT 480-481 (trad. modifiée à partir de celle d'Anette Flobert, Tite-Live, *Histoire romaine*, III, 26, Paris, GF, 1995, vol. I, p. 302).

<sup>112</sup> Cicéron, *Des Devoirs*, II, 52, *op. cit.*, p. 42 (trad. modifiée).

<sup>113</sup> Machiavel, *Le Prince*, chap. XVI, *op. cit.*, p. 142-143.



Puissance aliénante : c'est cette définition de la libéralité qui la conduit à se transformer en son contraire, et à produire ainsi la pauvreté (qui engendre le mépris) ou la rapacité (qui engendre la haine). Or, comme y insistera l'ensemble du chapitre XIX, la haine et le mépris sont les deux défauts apparents dont le prince doit avant tout se garder<sup>114</sup>.

Reste cependant une question : si la *liberalità* définit l'aliénation même de cette force dont les armes propres représentent au contraire l'appropriation, comment a-t-elle pu être définie par ailleurs, dans le cadre de ce pseudo-syntagme que j'ai tenté de mettre en évidence dans plusieurs passages de l'œuvre de Machiavel, comme une alternative à l'usage des armes ? Il me semble qu'il faut, pour répondre à cette question, distinguer deux usages de la *liberalità* chez Machiavel : la *liberalità* dont il est question dans les passages que j'ai examinés, que ce soit à propos de Cosimo de' Medici (dans plusieurs passages des *Histoires florentines*) ou à propos de la conduite de Camille avec les Falisques (*Discours*, III, 20), n'a que peu de rapport avec les richesses. Cette *liberalità*, celle qui entre en résonance avec la *castità*, l'*umanità*, l'*affabilità*, désigne autre chose : c'est une conduite qui réside dans le paraître<sup>115</sup>. Or ce paraître, cette libéralité qui se manifeste et qui se voit, n'a le plus souvent aucun rapport avec la richesse : comme l'indique son rapprochement récurrent avec l'*umanità*, elle consiste en une forme de *virtù* dont la manifestation emporte l'adhésion de ceux à qui elle est adressée.

Une analyse que Machiavel développe dans les chapitres II, 20 et II, 21 des *Discours* illustre parfaitement ce point : Machiavel commence par évoquer l'utilité des armes propres et le danger des armes mercenaires ou étrangères (et il renvoie alors aux chapitres du *Prince* qui traitent de ces questions) puis, pour illustrer son propos, il commente la corruption des légions romaines cantonnées à Capoue après la victoire contre les Samnites, légions qui entreprirent de conquérir le territoire de Capoue pour elles-mêmes. Machiavel tire la leçon de cet épisode – qui renforce ses mises en garde contre le danger des armées mercenaires – et il conclut le chapitre II, 20 par cette remarque : non seulement les armées mercenaires sont inutiles, surtout pour tenir un État occupé, mais encore les princes devraient s'inspirer des exemples anciens, qui montrent qu'il est bien plus efficace de compter sur la libéralité que sur les armées mercenaires. En effet, s'ils lisaient les histoires antiques, « ils verraient que, plus on fait preuve de libéralité avec ses voisins (*quanto più si mostra liberalità con i vicini*), et plus on se montre peu enclin à les occuper, plus ils se jettent dans vos bras<sup>116</sup> ». Le chapitre suivant reprend cet exemple pour en approfondir la leçon, dans une affirmation célèbre et abondamment commentée : les villes, dit Machiavel, « surtout celles qui sont accoutumées à vivre libres [...] se satisfont bien plus tranquillement d'une domination qu'elles ne voient pas (*una dominio che non veggono*)<sup>117</sup> ». Et cette affirmation est illustrée par la reprise de l'exemple des Capouans :

[...] les hommes se jettent d'autant plus dans tes bras que tu sembles peu enclin à les soumettre, et tu leur fait d'autant moins craindre pour leur liberté (*per conto della loro libertà*) que tu es plus humain et familier avec eux (*umano e dimestico*). Cette familiarité et cette libéralité (*questa dimestichezza e liberalità*) fit que les Capouans coururent demander un Prêteur aux Romains ; alors que, si ces derniers

<sup>114</sup> « Je dis que quiconque considérera le discours que je viens de tenir verra que la ruine des empereurs a été causée soit par la haine soit par le mépris (*o l'odio o il disprezzo*) [...] », Machiavel, *Le Prince*, chap. XIX, p. 170-171 (trad. modifiée).

<sup>115</sup> On comprend d'ailleurs de ce point de vue que sept des seize occurrences du terme dans les *Histoires florentines* apparaissent dans des discours indirects : cette *liberalità*, typiquement, est l'objet d'un constat formulé par les témoins, qui observent celui dont elle guide les conduites.

<sup>116</sup> Machiavel, *Discours*, II, 20, Ing. 350 / FT 338.

<sup>117</sup> *Id.*, II, 21, Ing. 350 / FT 340.



avaient montré la moindre volonté de l'y envoyer, ils se seraient aussitôt méfiés et auraient pris leurs distances<sup>118</sup>.

Le rapprochement de la *liberalità*, de la *dimestichezza* et de l'*umanità* montre bien qu'ici la libéralité n'a aucun rapport avec les richesses ou leur dépense : elle désigne une forme de familiarité généreuse, qui affecte de respecter la liberté de ceux qu'elle entend soumettre, et qui fonctionne ainsi comme le masque de la domination. Qu'il s'agisse de la domination des Romains sur les peuples italiens, ou de celle des Médicis sur Florence (c'est-à-dire les deux pouvoirs auxquels se trouve généralement associé dans les *Discours* et les *Histoires* ce pseudo-syntagme dont le lien entre *liberalità* et *umanità* est le pivot), on comprend que la *liberalità* n'est en effet ici qu'une apparence, qui camoufle le désir de domination, et qui constitue par là une « conduite » efficace, appartenant pleinement à ces *modi e governi* que le prince doit adopter avec ses sujets et ses amis, et que Machiavel étudie dans le chapitre XVI du *Prince*. Il est alors évidemment essentiel pour Machiavel de bien distinguer entre cette apparence de libéralité, qui est une puissance analogue à la *virtù*, centripète, ou appropriante, et la libéralité toute franche qui, incarnée dans les dépenses, est au contraire une puissance analogue à la *fortuna*, centrifuge, et aliénante. La vertu de libéralité tient donc dans cet enchaînement de conduites : il faut être économe pour accroître ses forces et paraître libéral, et il faut paraître libéral pour se gagner les hommes et leur faire accepter par là « un dominio che non veggono ». C'est là le sens même du conseil qu'en 1429, sur son lit de mort, Giovanni de' Medici, fondateur de la dynastie, donne à ses fils Cosimo et Lorenzo :

Quant à l'État, si vous voulez vivre en sécurité, n'en prenez que ce que vous en donnent les lois et les hommes ; cela ne vous vaudra ni jalousie ni danger, parce qu'on se fait haïr par ce que l'on prend, et non par ce que l'on vous donne<sup>119</sup>.

\*

En opposant la *liberalitas* et la *parsimonia*, le titre latin du chapitre XVI du *Prince* décrit précisément ce qui constitue le cœur du traitement de la notion de libéralité chez Machiavel, c'est-à-dire la mise en œuvre d'une tension qui structure la pensée morale et politique des Latins, au service du problème du « gouvernement de soi ». La *liberalità* ne relève en effet pas chez Machiavel du problème des institutions civiles, ni de celui de la constitution de la science politique – deux problèmes désignés dans l'incipit des *Discours* par l'expression « modi et ordini » – mais bien du problème des conduites du prince et de sa manière de les inscrire dans l'espace de visibilité réciproque qu'a défini la double spécularité de la lettre-dédicace – et c'est bien ce problème que nomme, au début du chapitre XVI, l'expression « modi e governi ».

En inscrivant la réflexion de Machiavel dans les cadres lexicaux et conceptuels d'un problème d'abord rencontré par les Latins, et au premier chef par Cicéron, j'ai tenté de rendre évident le dialogue constant, précis, et relativement peu pris en compte par les grands commentateurs de l'œuvre du Florentin, que le *Prince* entretient avec la pensée de Cicéron. Il me semble en effet que le traitement de la libéralité constitue, de ce point de vue, un exemple extrêmement probant de la connaissance précise que Machiavel a des œuvres et de la pensée de Cicéron, une connaissance qui va parfois jusqu'au démarquage littéral de certaines de ses thèses, dont Machiavel semble être assez familier pour pouvoir y prélever très précisément les

<sup>118</sup> *Ibid.*, Ing. 351 / FT 340-341.

<sup>119</sup> Machiavel, *Histoires florentines*, IV, 16, Mart. 724a / Bec 806 (trad. modifiée).



énoncés qui lui sont utiles, tout en y introduisant chaque fois les biais et les corrections qui lui permettent de mettre les thèmes et les problèmes cicéroniens au service de sa propre étude des questions morales et politiques qu'il entend poser à l'Italie du XVI<sup>e</sup> siècle. Cette lecture précise n'a rien d'étonnant par elle-même – Cicéron est évidemment un des auteurs latins les mieux diffusés, les plus lus, et les plus commentés par les humanistes italiens du Quattrocento –, mais elle permet de montrer que Machiavel s'inscrit délibérément et finement dans l'ensemble des problèmes soulevés par la philosophie morale classique : cette évidence, s'agissant d'un écrivain dont la *virtù* est un des *leitmotifs*, a trop souvent été masquée par l'affirmation liminaire et insuffisamment problématisée selon laquelle Machiavel serait le penseur de la « rupture » avec les enjeux moraux de la pensée politique. J'espère avoir contribué à montrer que, si l'œuvre du Secrétaire constitue en effet un des fondements les plus importants de la science politique moderne, ce fondement ne saurait se comprendre pleinement, dans le détail des gestes pratiques et théoriques qu'il articule, sans référence instruite et précise à la pensée morale classique.

J'ajoute que, puisqu'il s'agit précisément ici de traiter de Machiavel comme d'un moraliste atypique, la mention de la *virtù* est d'autant plus importante que, dans l'opposition féconde qu'elle entretient avec la *fortuna*, elle offre une des grilles d'intelligibilité essentielles à l'appréhension correcte du problème de la *liberalité*. Ce n'est en effet, en dernière analyse, qu'en projetant sur le couple *virtù* & *fortuna* la question des forces appropriées opposées aux forces aliénantes, que l'on peut prendre la mesure des enjeux théoriques et pratiques du chapitre XVI – et, par-delà ce seul chapitre, de l'ensemble du traitement de la *liberalité* dans l'œuvre de Machiavel. En effet, comme le montre une lecture précise du chapitre XXV du *Prince*<sup>120</sup>, dans lequel Machiavel examine l'opposition de la *virtù* à la *fortuna*, l'intérêt de cette opposition fondamentale dans la pensée du Florentin ne tient pas seulement à l'étrange « partage » qui ouvre le chapitre<sup>121</sup> : la *virtù* et la *fortuna* ne s'opposent en réalité que dans la mesure où elles se montrent capables de s'échanger constamment leurs déterminations, la *virtù* produisant des effets réels qui, précisément en raison de leur réalisation, se transforment constamment en « choses » et s'opposent ainsi, une fois « devenues fortune », aux réalisations ultérieures de la *virtù* ; tandis qu'inversement la *fortuna*, composition complexe de micro-causes naturelles neutres, ne prend son visage et n'acquiert ses déterminations que dans la mesure même où elle rencontre en face d'elle une *virtù* qui seule lui confère son intelligibilité théorique et son orientation axiologique, soit qu'elle fasse obstacle aux opérations des hommes, soit qu'au contraire elle les seconde. De même la *liberalité*, selon qu'on la considère comme une des qualités appartenant au dispositif moral que le pouvoir doit rendre visible au peuple qui l'observe, ou comme un mécanisme de dépense des richesses pris dans un système socio-économique qui le contraint, peut être décrite comme une conduite augmentant ses forces propres, analogue en cela à la *virtù*, ou au contraire comme une conduite aliénant ces mêmes forces et diminuant sa puissance d'agir, analogue en cela à la fortune.

Cette équivocité de la *liberalité*, issue de son inscription dans les logiques centrifuges et centripètes qui dominent la compréhension des forces que mobilise le pouvoir politique tel que Machiavel l'interprète, fait de la question de la générosité et de la richesse un des biais par lesquels le Secrétaire exprime la nécessité constante de recentrer le prince sur lui-même et de

<sup>120</sup> Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article, « Les figures de la fortune dans les chapitres XXIV et XXV du *Prince* », dans A. Fontana, J.-L. Fournel, X. Tabet, J.-Cl. Zancarini (dir.), *Langues et écritures de la république et de la guerre. Études sur Machiavel*, Gênes, Name Edizioni, 2004, p. 209-232.

<sup>121</sup> « [...] pour que notre libre arbitre ne soit pas éteint, j'estime qu'il peut être vrai que la fortune soit l'arbitre de la moitié de nos actions, mais que *etiam* elle nous en laisse gouverner l'autre moitié, ou à peu près », Machiavel, *Le Prince*, chap. XXV, p. 198-199.





lui restituer la maîtrise de son propre pouvoir : c'est là une des définitions mêmes de la *virtù*. Par là la libéralité se trouve placée, comme la prudence, comme la justice, comme le courage, parmi les qualités dont Machiavel propose une compréhension fine et précisément clivée : héritées de la pensée morale des classiques, ces qualités dont l'agencement dessine les contours concrets de ce que Machiavel nomme *virtù* méritent d'être étudiées de près. Toujours inscrites, comme je l'ai indiqué en commençant, dans des structures d'opposition qui interdisent de les hypostasier trop simplement, toujours soumises à l'épreuve des faits, qui obligent à saisir dans le mouvement singulier des cas soumis au discours les « fronts » qu'elles permettent d'y ouvrir, ces qualités n'en manifestent pas moins pour autant la précision technique du rapport que Machiavel entretient avec la pensée morale des anciens. La libéralité, à ce titre, est emblématique de la *virtù* elle-même, notion cruciale qui, comme elle, nous rappelle qu'il ne faut jamais oublier de lire Machiavel comme le moraliste inattendu qu'il est *aussi*.



## BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF, 2004.
- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, éd. et trad. H. Rackham, Harvard, Loeb Classical Library, 1926.
- CASTIGLIONE Baldassar, *Il Libro del Corteggiano*, a cura di A. Quondam e N. Longo, Milan, Garzanti, 1981.
- CASTIGLIONE Baldassar, *Le Livre du Courtisan*, trad. de G. Chappuys revue par A. Pons, Paris, GF, 1991.
- CICÉRON, *Des Devoirs*, éd. et trad. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- CICÉRON, *Paradoxes des stoïciens*, éd. et trad. J. Molager, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- CICÉRON, *Tusculanes*, livre V, éd. et trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- CICÉRON, *Seconde action contre Verrès*, dans *Discours*, tome III, éd. et trad. H. de la Ville de Mirmont, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- CICÉRON, *Pour L. Murena*, dans *Discours*, tome XI, éd. et trad. A. Boulanger, Paris, Les Belles Lettres, 1943.
- CICÉRON, *L'Orateur*, éd. et trad. A. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- Corpus Juris Civilis*, éd. et trad. par A. Béranger, J.-F. Berthelot, H. Hulot et P.-A. Tissot, Metz, Behmer et Lamort, 1803, rééd. Aalen, Scientia Verlag, 1979.
- HORACE, *Épîtres*, éd. et trad. F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- JUVÉNAL, *Satires*, éd. et trad. O. Sers, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2002.
- MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, éd. G. Inglese, Milan, Rizzoli, coll. BUR, 1984.
- MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2004.
- MACHIAVELLI, *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, trad. L. J. Walker, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1950, rééd. Londres, Penguin, 1970.
- MACHIAVEL, *De Principatibus – Le Prince*, éd. G. Inglese, trad. J.-L. Fournel et J.-Cl. Zancarini, Paris, PUF, coll. Fondements de la politique, 2000.
- MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, éd. M. Martelli, Florence, Sansoni, 1992.
- MACHIAVEL, *Œuvres*, trad. Ch. Bec, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1996.
- MONTAIGNE, *Essais*, éd. P. Villey, Paris, PUF, 1965, rééd. coll. Quadrige, 1992.
- QUINTILIEN, *Institution Oratoire*, livre IV, éd. et trad. J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, tome III, 1976.
- SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, éd. et trad. L. Bourgerie, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- SÉNÈQUE, *De la clémence*, éd. et trad. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- SPINOZA, *Éthique*, éd. et trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, rééd. coll. Points, 1999.
- SUÉTONE, *Vies des Douze Césars*, éd. et trad. H. Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Iae Ia, trad. A.-M. Roguet, Paris, Cerf, vol. III, 1984.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine*, trad. A. Flobert, Paris, GF, 1995.
- VAUGELAS Claude Favre de, *Remarques sur la langue française*, éd. Z. Marzys, Genève, Droz, coll. Travaux du Grand Siècle, 2009.



## Textes critiques

DE BENEDICTIS Angela (dir.), *Specula principum*, Francfort, Klostermann, 1999.

GERBIER Laurent, « La réception paradoxale de la philosophie politique antique chez Machiavel », *International Zeitschrift für Philosophie*, J. B. Metzler Verlag, 2/2002, p. 227-254.

GERBIER Laurent, « Les figures de la fortune dans les chapitres XXIV et XXV du *Prince* », dans A. Fontana, J.-L. Fournel, X. Tabet, J.-Cl. Zancarini (dir.), *Langues et écritures de la république et de la guerre. Études sur Machiavel*, Gênes, Name Edizioni, 2004, p. 209-232.

GUERZONI Guido, « Liberalitas, Magnificentia, Splendor : The Classic Origins of Italian Renaissance Lifestyles », *History of Political Economy*, n° 31/4, 1999, p. 332-378.

KLOFT Hans, *Liberalitas Principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie*, Cologne, Böhlau, coll. Kölner Historische Abhandlungen, 1970.

MANNING Carl E., « *Liberalitas*. The Decline and Rehabilitation of a Virtue », *Greece & Rome*, vol. XXXII, n° 1, avril 1985, p. 73-83.

STYLOW Armin U., *Libertas und Liberalitas. Untersuchungen zur innenpolitischen Propaganda der Römer*, Munich, Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, 1972.

SENELLART Michel, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

VIVENZA Gloria, « Renaissance Cicero. The “economic” virtues of *De Officiis* I, 22 in some sixteenth century commentaries », *European Journal of the History of Economic Thought*, 11/4, winter 2004, p. 507-523.

ZANCARINI Jean-Claude, « "Se pourvoir d'armes propres" : Machiavel, les "péchés des princes", et comment les racheter », *Astérion*, n° 6, 2009 [en ligne : <http://asterion.revues.org/1475>].