

TEMPS HISTORIQUE ET *VIRTÙ* POLITIQUE CHEZ MACHIAVEL

INTRODUCTION

L'historiographie classique fait de la Renaissance l'ouverture et le déploiement d'un univers que le Moyen âge avait tenu clos pendant près de dix siècles, en s'appuyant pour porter ce jugement aussi bien sur les « grandes découvertes » que sur le vacillement de l'institution théologique. Quelle que soit la pertinence de cette figure imposée, elle révèle un trait qui vaut à lui seul que l'on s'attache à la pensée renaissante : la Renaissance, indubitablement, s'est conçue elle-même comme un changement. Or ce changement historique, dont les humanistes se font les inlassables témoins de Pétrarque à Montaigne, se laisse lui-même saisir sur le fond d'un univers qui est essentiellement constitué de métamorphoses permanentes, un univers perpétuellement instable, une composition de flux impossible à figer en une figure hiérarchique et rationnelle. La conscience de la contingence essentielle du monde, contingence qui se décline d'une part en imprévisibilité et d'autre part en mortalité, est au cœur de tous les discours sur le monde naturel. C'est même en raison de cette contingence essentielle, qui fait du monde un jeu de flux perpétuellement changeants, insaisissable en une figure ou en une règle stable, que le royaume de ce monde est opposé par la conscience chrétienne au royaume des cieux : le second seul est un univers ordonné. Le premier est la *regio dissimilitudinis* d'Augustin (*Confessions*, VII, 10, 16).

Que la Renaissance se saisisse elle-même comme changement ajoute à cette région des dissimilitudes une nouvelle métamorphose, à partir de laquelle on peut donner à la Renaissance son visage philosophique : il s'agit en effet, cette fois, d'une métamorphose historique. La redécouverte des textes et des langages, l'apologie de la perfection stylistique et de la correction grammaticale, à quoi on réduit parfois la Renaissance, est avant tout la marque d'un effort pour déterminer une situation historique : relire les anciens et se proposer de leur donner une actualité, c'est avant tout se montrer capable de se définir un passé pour se définir comme présent. Cette simple détermination signifie que le temps humain n'est plus pensé comme le repoussoir passager de l'éternité céleste à venir, mais qu'il peut s'y dessiner des ordres théoriques et pratiques signifiants.

La Renaissance, en se pensant comme changement, s'oblige donc à tenir un discours sur la temporalité humaine. Ce discours devra, contrairement à la « haine du temps » de la théologie, essayer de définir des usages possibles du temps, des façons pour l'homme de se penser dans le temps et d'y agir. Machiavel représente un des moments les plus importants de cet effort, qui consiste avant tout à refuser de ne saisir le temps que comme le mode d'être inférieur que la chute originelle a réservé à l'homme : avec Machiavel, on assiste à une des premières tentatives pour rompre avec les figures purement négatives du temps. Ce qui se dessine dans cette tentative, c'est comme on le verra la possibilité de passer d'une conception strictement naturaliste du temps à une conception historique : la Renaissance, en se définissant elle-même comme changement, s'ouvre la possibilité de donner un sens historique et positif au changement, conjurant par là ses figures exclusivement négatives et naturelles. Il est normal que le lieu privilégié de cette tension entre l'histoire et la nature soit la question de l'action politique.

Le concept central de cet effort machiavélien est naturellement le concept de *virtù*. Avec lui, Machiavel pense en effet la capacité de l'homme à se situer dans le temps pour y construire une pratique susceptible de dominer l'inertie et la contingence essentielles du temps (le discours humaniste ne rompt en effet pas purement et simplement avec les modes de représentation médiévaux : il les affronte point par point, et se construit sur leur fond). La *virtù* semble donc fonctionner comme capacité à remodeler et à surdéterminer le temps. C'est parce que le temps lui-même, sous la figure de la fortune, résiste à cette opération de la puissance humaine, et menace en permanence de la mettre en échec,

que l'entreprise machiavélique permet de penser les rapports du pouvoir au temps. La fortune, contingence résiduelle du temps, produit d'une sédimentation des actes, est l'obstacle permanent à la *virtù* ; cependant cet obstacle peut être non seulement surmonté, mais même subverti par la *virtù* qui agit sur le temps et dans le temps. Ainsi la *virtù* comme figure fondatrice de la puissance humaine montre que cette dernière constitue un effort permanent pour annuler l'inertie du temps.

Il est dans ce contexte étonnant que le jugement des commentateurs de Machiavel sur le chapitre XXV du *Prince* – un des hauts lieux de l'affrontement entre *virtù* et fortune dans l'œuvre de Machiavel – soit extrêmement négatif. Antonio Negri, dans le chapitre qu'il consacre à Machiavel dans son dernier ouvrage traduit en français¹, juge que la problématique du chapitre XXV est faible, que Machiavel s'y « abandonne (...) au vide du bon sens » (p. 80), et que cette « chute du discours » qui cède « à la mode » (p. 81) de l'époque rend « le rapport *virtù*-fortune, tel qu'il est construit dans le *Prince*, (...) insoluble » (p. 83). Pourquoi une telle sévérité de jugement ? Parce que Negri considère que le chapitre XXV du *Prince* montrerait simplement l'incapacité de Machiavel à dépasser la simple opposition de la *virtù* à la fortune. On retrouve une critique semblable chez Paul Valadier², qui sous le titre « séduction du fatalisme » se demande si l'opposition entre *virtù* et fortune n'est pas une « arithmétique arbitraire », « une facile concession tant au libre arbitre qu'à la fascination pour le fatalisme » (p. 52). Une telle sous-évaluation d'un passage crucial de la pensée de Machiavel sur le temps pose problème, et exige que l'on reprenne ce chapitre.

I. Le changement

Si Machiavel se pose la question de la refondation politique, c'est à partir du constat fondamental d'un bouleversement, d'une crise, d'une mutation dont il a fait l'expérience pratique et théorique (d'abord comme spectateur de l'invasion des troupes de Charles VIII en 1494, ensuite comme secrétaire de la Chancellerie après la chute des Médicis, ce

¹ *Le Pouvoir constituant, essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », traduction E. Balibar et F. Matheron, 1997 (première édition *Il Potere Costituente*, Carnago, 1992). Le long second chapitre est entièrement consacré à Machiavel (p. 53-132 de la traduction française).

² Paul Valadier, *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris, Seuil, « Points essais », 1996.

qui lui a permis de constater le dysfonctionnement quotidien des institutions républicaines). Il faut donc garder présent à l'esprit cette évidence : la fortune, comme figure de la contingence et de la mutabilité du temps, est avant tout donnée. Elle n'est pas produite ni constituée : elle est, elle possède son effectivité propre, et cette effectivité résiste naturellement à la rationalisation. De cette résistance découle naturellement la fragilité de toute entreprise humaine. Le discours augustinien véhiculé, entre autres, par Boèce, a depuis la fin de l'antiquité pris prétexte de cette fragilité pour humilier les œuvres et exalter la foi : nulle solution, apparemment, que l'abandon à une Providence incompréhensible et arbitraire dont les aléas de la fortune ne sont que le visage quotidien. Le temps se révèle en politique parfaitement cohérent avec ce qu'il est anthropologiquement : le signe du péché, le caractère de ce qui est toujours voué à la déchéance.

Ainsi cette fragilité temporelle du politique, qui retrouve le thème séculaire du cours et décours des empires, n'est pas en elle-même une nouveauté : pourquoi Machiavel éprouve-t-il le besoin de bâtir une nouvelle pensée du temps politique pour répondre à ces événements dramatiques mais pas uniques ? Parce qu'une des raisons de la désunion et du dysfonctionnement de la république florentine est précisément l'incapacité de ses institutions à sortir d'un modèle classique de compréhension de la politique, dans lequel l'imitation des origines est le dernier mot de la vertu politique. Or cette imitation, manifestement, échoue.

Machiavel identifie en effet dans l'attitude des florentins de la République une contradiction : ils ne pensent le temps politique qui leur est un obstacle qu'en se référant à de faux modèles. Leur prétendue révérence pour les vertus antiques est factice, comme le signale Machiavel dès le chapitre III du *Prince* :

« Jamais il ne leur plut [sc. aux Romains] ce que les sages de notre temps ont tous les jours à la bouche, de profiter du bénéfice du temps (*godere el beneficio del tempo*), mais bien plutôt [de profiter] de celui de leur *virtù* et de leur prudence, car le temps pousse tout devant lui et peut apporter avec soi le mal comme le bien, et le mal comme le bien » (*Le Prince*, chapitre III, p. 115/260³, traduction modifiée).

³ Les références renvoient, pour le premier chiffre, à la pagination des *Ceuvres* de Machiavel éditées et traduites par Christian Bec (Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1996) et pour le second, à l'édition de Mario Martelli (*Tutte le Opere*, Firenze, Sansoni, « B.U.S. », 1992 - première édition 1971).

L'attaque est directe : la formule « *godere el beneficio del tempo* » se retrouve mot pour mot dans les débats des assemblées réunies sous la République. Elle traduit l'habitude de procrastiner dans toutes les circonstances, la complexité des situations entraînant inaction et attentisme :

« dans les choses douteuses c'est un moindre péril que de profiter du bénéfice du temps (*nelle cose dubie è manco pericolo godere el beneficio del tempo*) »⁴.

Ainsi il ne faut pas espérer profiter du bénéfice du temps, comme cherchaient en vain à le faire les « sages » de la République – qui faillirent perdre Florence menacée par César Borgia, lequel ne profitait pas du temps mais le pliait à sa volonté. C'est sur son modèle, précisément, qu'il faut prendre exemple. Machiavel, émissaire des florentins auprès de César Borgia en 1502, a pu observer son comportement politique et en tirer des leçons diamétralement opposées aux habitudes florentines de procrastination. De ces deux exemples Machiavel tire deux modèles opposés d'usage du temps.

II. Fortune et *virtù*

C'est à partir de César Borgia, dit le Valentinois, un de ses modèles les plus constants avec Cyrus, que Machiavel va élaborer sa première compréhension des rapports de la *virtù* et de la fortune. Au chapitre VI du *Prince*, Machiavel désigne comme « plus excellents Princes » Moïse, Cyrus, Romulus et Thésée, qui ont atteint cet état « par leur propre *virtù*, et non point par fortune ». Machiavel donne alors la formule ramassée qui décrit l'action historique des excellents princes :

« Et en examinant bien leurs actions et leur vie, on ne voit pas qu'ils aient eu de la fortune autre chose que l'occasion, qui leur donna la matière où ils pussent introduire la forme qui leur plaisait ; sans cette occasion la *virtù* de leur âme se serait perdue, et sans cette *virtù* l'occasion serait venue en vain » (*Le Prince*, chapitre VI, p. 122/264, traduction modifiée).

Ainsi agir dans le temps est une opération à trois termes : la fortune, l'occasion et la *virtù*. Ce sont ces trois termes-clefs qui déterminent chez Machiavel la conception du temps politique. La fortune, matérialité du

⁴ Archivio di Stato di Firenze, vol. LXIX, F°116 r°, cité par Felix Gilbert, *Machiavel et Guichardin, Politique et Histoire à Florence au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, « L'Univers historique », 1996 (Princeton, 1965).

temps, offre parfois à la *virtù* l'occasion, c'est-à-dire une configuration singulière de cette matérialité dans laquelle l'action humaine peut inscrire sa forme. Le succès de l'action politique ne peut résulter que de la rencontre heureuse de la *virtù* et de l'*occasio*, parce que dans cette rencontre la contingence du temps (la fortune) est réductible. Mais la disposition précise de cette occasion demeure confuse. Bien sûr, on est là en présence d'un lexique du temps bien connu et largement exploité au XV^e siècle : dans la roue imprévisible et arbitraire du temps, l'occasion se présente comme une singularité rare qu'il faut savoir mettre à profit. N'a-t-on cependant cessé de « profiter du bénéfice du temps » que pour « profiter du bénéfice de l'occasion » ? C'est peut-être cette apparente pauvreté de la construction machiavélienne qui a poussé Negri ou Valadier à prononcer un jugement aussi sévère sur le chapitre XXV du *Prince*.

Mais ce qui est dès maintenant certain, c'est que la fortune ne se réduit absolument pas à un obstacle s'opposant passivement à l'effort actif de la *virtù*. Le temps n'est pas seulement inertie : il se laisse saisir comme configuration effective des choses. La fortune cause en effet, et possède une efficace (même si cette efficace est apparemment incompréhensible). Cependant, si l'on descend dans le détail de cette fortune, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pour l'essentiel que de complexité plastique : c'est un enchaînement très complexe de causes. L'échec final de César Borgia, auquel Machiavel a personnellement assisté⁵, en est un excellent exemple. César Borgia avait fait un parcours exemplaire : parti d'une situation politique très précaire, il s'était assuré une domination solide sur la Romagne, avait successivement anéanti ou affaibli ses ennemis, et s'était attaché la plupart de ses citoyens. Il avait pris l'initiative chaque fois qu'il le pouvait, sans jamais attendre rien du fameux « bénéfice du temps ». Machiavel le donne en exemple, puisque

« si ses dispositions ne lui profitèrent pas, ce ne fut pas de sa faute, car cela provint d'une extraordinaire et extrême malignité de la fortune » (*Le Prince*, chapitre VII, p. 125/266).

Voilà donc ce qui semble être le visage le plus incompréhensible de la fortune. On retrouve d'ailleurs un jugement exactement semblable dans les lettres adressées par Machiavel aux Dieci pendant sa légation à Rome,

5 Il se trouvait à la cour pontificale lors du conclave de 1503 qui vit l'élection de Jules II, successeur de l'éphémère Pie III, lui-même succédant à Alexandre VI Borgia, père du duc. L'élection de Jules II marqua la chute de César Borgia plus sûrement encore que le mort de son père et sa propre maladie ne l'avaient fait.

lors de l'élection de Jules II : après l'élection de Jules II, la position du Valentinois semble singulièrement faible, et il ne parvient pas à maîtriser la rapide recomposition des alliances qui se joue autour du nouveau pontife. Machiavel écrit alors à propos du duc :

« Je ne peux rien vous dire de plus de ses affaires, ni me déterminer pour une fin certaine : il faut attendre le temps, qui est père de la vérité (*bisogna aspettare el tempo, che è padre della verità*) » (*Prima legazione alla corte di Roma*, in *Tutte le Opere*, ed. cit., p. 508).

La chute de César Borgia semble donc relever du plus pur arbitraire, de l'accident impossible à deviner, à maîtriser, à éviter. On a là l'exemple même du chaos temporel, irrégulier et imprévisible, formulé dans les termes mêmes que l'on retrouve, depuis Aulu-Gelle⁶, chez les auteurs latins puis dans la patristique pour énoncer l'inexorabilité de ce qui doit être mais ne peut être prévu. En se rabattant sur une très ancienne formule de l'impuissance humaine, Machiavel semble faire peu de cas de cette *virtù* qu'il a pourtant admirée chez le Valentinois, et qu'il donne comme exemplaire. C'est cette apparente contradiction qui pourrait effectivement rendre le propos de Machiavel illisible : comment concevoir un pouvoir humain valable, s'il se heurte en permanence aux décrets d'une puissance qui le dépasse par tous ses aspects ?

C'est qu'une telle fortune, arbitraire et imprévisible, n'est qu'une des figures possibles de la temporalité politique. Machiavel, après avoir retracé le parcours de Borgia dans le chapitre VII, revient sur son échec final. Et l'on s'aperçoit alors qu'il faut nuancer l'inexorabilité et l'inexplicabilité de la fortune. En effet, le Valentinois avait bien prévu tout ce qui pouvait s'opposer à ses desseins, y compris la mort trop précoce de son père, le pape Alexandre VI. Mais il n'avait pas imaginé que lui-même se trouverait à ce moment-là au plus mal, et diminué au point de ne pouvoir se défendre :

« Lui-même me dit, au moment où fut élu Jules II, qu'il avait pensé à tout ce qui pouvait arriver à la mort de son père, et qu'il avait trouvé remède à tout, sauf qu'il ne pensa jamais que, à la mort de celui-ci, il se serait trouvé lui aussi sur le point de mourir » (*Le Prince*, chapitre VII, p. 128/268).

6 Le thème de la *Veritas filia Temporis*, que l'on trouve ici presque mot pour mot, est issu des *Nuits Attiques* (XII, 11, 7). Sur ce thème, voir l'article de Fritz Saxl, « *Veritas Filia Temporis* », in *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer*, ed. by R. Klibansky and H. J. Paton, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 197-222.

Le visage de la fortune se précise : d'une part, elle est ramenée à une cause naturelle (la mort, la maladie) ; d'autre part elle ne peut, comme cause naturelle, nuire à la *virtù*, que parce que celle-ci se trouve en défaut de prévoyance. Le Valentinois n'a pas pensé à tout : il a manqué d'anticipation, première maîtrise du temps par la *virtù*. Et Machiavel conclut de façon encore plus tranchée : tout n'était pas perdu à la mort d'Alexandre. Les positions de César Borgia étaient assez solides pour qu'il se relève. Mais il a manqué de *virtù* de façon beaucoup plus grave en laissant élire Jules II pape, un homme auquel il avait nui, et qui avait donc toutes les raisons de le haïr et de lui nuire à son tour. Il aurait dû favoriser l'élection d'un homme neutre (un français, ou un espagnol). On trouve alors une formulation qui invalide radicalement la première (« si ses dispositions ne lui profitèrent pas, ce ne fut pas de sa faute... ») :

« Le duc se trompa donc dans cette élection, et il fut cause de sa chute finale » (*Le Prince*, chapitre VII, p. 129/269).

Ce fut donc bien sa faute. Voilà qui nuance la figure arbitraire et chaotique de la fortune, difficilement conciliable avec la figure de la *virtù* comme pouvoir humain sur les métamorphoses incohérentes du temps naturels. Il faut en effet dépasser cette figure, pour découvrir que sous ce temps chaotique se cache un enchevêtrement complexe de micro-causes naturelles. Qu'en conclure ? Que la fortune n'est pas autre chose que la puissance naturelle du temps, puissance de changement et de destruction qui est la loi de tout ce qui existe. Mais une telle fortune n'est ni bonne ni mauvaise, et ne seconde pas plus la *virtù* qu'elle ne lui fait obstacle. La découverte fondamentale de Machiavel est celle-ci : la contingence du temps, sous le nom de fortune, ne porte en elle-même aucune valeur morale, aucune positivité ni aucune négativité a priori. Seules les actions humaines sont susceptibles de conférer à un événement ou à une configuration temporelle leur qualité.

Ainsi, si l'on démêle l'écheveau des causes naturelles, on les trouve d'une neutralité totale : le temps n'est par lui-même ni mauvais ni déchéant, pas plus qu'il ne révèle la toute-puissance divine, qui se manifesterait dans les coups du sort avec la même violence que dans les miracles ou les prodiges. Cette neutralité du temps naturel ouvre a contrario l'espace d'une pratique humaine du temps : c'est en effet le défaut de cette pratique, le défaut de *virtù*, qui va donner au complexe des causes naturelles le visage d'un sort, d'une fortune ou d'un destin. Sans les erreurs, les manques d'anticipation, les aveuglements de dernière minute de Borgia, l'ensemble des micro-causes naturellement neutres

n'aurait pas pu se solidariser en une « mauvaise fortune » : c'est à l'aune de ses propres efforts (et de leur échec) que l'on peut seulement parler de fortune.

On commence donc à envisager une exigence, que l'on va trouver confirmée au chapitre XXV : la fortune se dit en plusieurs sens, selon que l'on évoque la simple contingence du temps naturel, ou la coordination finalisée d'un ensemble d'opposants et d'adjuvants à l'exercice de la *virtù*. C'est sur cette dualité de la fortune que le chapitre XXV du prince revient pour la thématiser. Comme on va le voir, il ne s'agit plus de la dualité morale (la fortune est ambiguë, elle peut être bonne ou mauvaise) mais d'une dualité sémantique (la fortune est équivoque, elle peut être naturelle ou politique).

III. Le chapitre XXV du *Prince*

Machiavel a commencé au chapitre XXIV à examiner la situation de l'Italie au moment du retour des Médicis. La récente chute de Soderini, l'échec de la coalition aristocratique qui espérait enfin diriger Florence en imposant une constitution mixte⁷, et le retour des Médicis imposé par les milices espagnoles, tout cela a contribué à accentuer le fatalisme des modes de pensée politique. Les structures classiques de compréhension du temps politique sont mises à mal : elles ne fonctionnent plus, et un certain regain des prêches savonaroliens dans Florence semble confirmer l'impression que les hommes n'ont pas de prise sur le temps de leur cité, et qu'il vaut mieux s'en remettre à la Providence. La tentation est donc grande d'abandonner les efforts de la République pour fonder la communauté politique, et de renouer avec d'anciens schémas selon lesquels la cité terrestre n'est qu'une punition transitoire à laquelle il ne faut ni s'attacher ni se fier : la volonté divine, qui transparait dans l'imprévisibilité de la fortune, est seule maîtresse du cours définitivement chaotique du temps politique.

Face à cette déroute, le projet machiavélien consiste au contraire à assurer la possibilité d'une refondation politique. Pour cela, Machiavel éprouve le besoin de clarifier un point : il faut, avant de mettre sur pied un projet politique, s'assurer la possibilité qu'un tel projet soit pertinent et efficace. Autrement dit, il faut commencer par établir que rien dans la

⁷ C'est-à-dire essentiellement, comme le réclame Guichardin dans le *Discorso del reggimento*, l'adjonction aux conseils existants d'un Sénat réservé aux grands, où l'on siègerait à vie.

nature même du temps politique ne s'oppose à ce type de projet. Machiavel se trouve donc en situation de réfuter la thèse fataliste : il y a nécessité d'une rupture avec les figures anciennes du temps.

« Je n'ignore pas que beaucoup ont eu et ont encore l'opinion que les choses du monde sont gouvernées de la sorte par la fortune et par Dieu, que les hommes avec leur prudence ne peuvent la corriger, et n'ont même aucun remède ; et pour cela ils pourraient estimer qu'il n'y a pas à se fatiguer sur ces affaires, au lieu de se laisser gouverner par le sort. Cette opinion a eu davantage de crédit à notre époque à cause des grands changements qu'on a vus et que l'on voit chaque jour, échappant à toute conjecture humaine. » (*Le Prince*, chapitre XXV, p. 173/295, trad. modifiée).

Il faut noter ici, outre la confirmation de l'actualité brûlante du fatalisme politique, la définition que Machiavel donne de la fortune : en effet, c'est précisément la définition qu'il compte attaquer. On y voit la fortune identifiée au sort, et apposée à Dieu : comme lui elle désigne dans le langage courant le visage arbitraire, imprévisible, « vertical » du temps. Elle représente cette absolue contingence d'un temps qui est l'obstacle permanent à toute rationalisation de l'action : région des dissimilitudes et signe du péché, le temps n'est rien en soi ; il n'est que la dimension dans laquelle se meut le monde, et que l'action divine gouverne jusqu'à sa résorption finale. C'est là, à nouveau, le visage de la fortune que l'on a cru pouvoir lire dans le début du chapitre VII. Mais c'est précisément ce que Machiavel conteste dans ce chapitre.

« Néanmoins, pour que notre libre arbitre ne soit pas éteint, je juge qu'il peut être vrai que la fortune soit maîtresse de la moitié de nos actions, mais qu'*etiam* elle nous en laisse gouverner l'autre moitié, ou à peu près. » (*id.*, p. 173/295, trad. modifiée).

Bien sûr, c'est sur cette étrange formulation que portent la critique de Negri (« cette fortune est vraiment trop bonne ! », *op. cit.*, p. 80) et celle de Valadier (« cette arithmétique arbitraire n'est-elle pas une facile concession tant au libre-arbitre qu'à la fascination pour le fatalisme ? », *op. cit.*, p. 52). Bien sûr, cette formulation du paragraphe XXV est (sciemment) maladroite : la division arithmétique ne correspond à rien. Elle ne doit pas être lue comme une répartition vraie, mais comme un outil pour lutter contre l'autre lecture de la fortune, qui la rattache à la Providence : ce que révèle ce passage, c'est que la fortune cesse d'être une déesse. Il n'y a plus d'intervention transcendante de la temporalité, qui viendrait ruiner les efforts de la *virtù* : il n'y a qu'un ensemble d'événements naturels, qui sont effectivement enchevêtrés et difficiles à

prévoir. Machiavel va alors explicitement rapporter cette fortune à sa composante naturelle, en la comparant aux crues de l'Arno qui dévastent tout, et contre lesquelles on ne peut rien faire : rien, dit Machiavel, n'empêcherait que par temps calme les hommes bâtissent des digues pour canaliser les crues. De même la *virtù* peut anticiper sur la fortune naturelle, et l'empêcher ainsi de déployer sa force destructrice :

« Il advient de même de la fortune, qui manifeste sa puissance aux endroits où il n'y a point de *virtù* préparée (*ordinata virtù*) pour lui résister » (*id.*, p. 174/295, trad. modifiée).

On peut prendre cette expression, *virtù ordinata*, pour la clef du problème : elle révèle que la fortune est bien le nom que nous donnons à notre démission. Elle ne désigne que notre adéquation ou notre non-adéquation aux conditions du monde, notre capacité à nous en remettre à nous-mêmes ou pas. C'est, en ce sens, les hommes eux-mêmes qui font exister le destin en se le représentant. La représentation d'une chose est l'opération même dans laquelle elle se constitue : c'est ce que Machiavel montre dans la suite du chapitre en revenant à la situation italienne :

« Si vous considérez l'Italie, qui est le siège de ces changements et qui leur a donné leur mouvement, vous verrez qu'elle est une campagne sans digue et sans aucune levée ; car si elle était protégée par une *virtù* appropriée (...) ou cette crue n'aurait pas fait les grands changements qu'elle a fait, ou bien elle ne serait pas intervenue du tout. » (*id.*, p. 174/295, trad. modifiée).

IV. Fortune naturelle et fortune politique

Il faut donc décidément distinguer une compréhension naturelle et une compréhension politique de la fortune. La première est un agencement mécanique de causes, comme le montrait déjà le *Capitolo di fortuna* :

« Sa puissance naturelle contraint tous les hommes, / Et son règne n'est jamais sans violence, / A moins qu'une *virtù* supérieure ne la réduise » (*Capitoli*, p. 1066/976).

Le *capitolo* était même plus explicite encore dans la réduction mécanique de la fortune : Machiavel décrit en effet le Palais de la Fortune en termes de roues et de rouages qui tournent nuit et jour. A cette fortune mécanique et naturelle, qui décrit le fonctionnement imprévisible et aveugle de la temporalité naturelle, s'oppose la fortune politique, que la *virtù* modèle. Cette dernière n'a plus les caractères de la

fortuna classique : elle ne relève plus ni d'une sur-détermination des causes (intervention transcendante de Dieu ou de la Providence), ni de leur sous-détermination (hasard, pure contingence). Cela ne signifie pas que le temps n'ait plus ce visage : cela signifie simplement que ce n'est pas ainsi qu'il faut le comprendre dans le champ politique. Les *Discours* donnent une formulation très significative de cette distinction :

« J'affirme cependant à nouveau qu'il est très vrai, comme on le voit à travers tous les témoignages de l'histoire, que les hommes peuvent aider la fortune, et non s'y opposer ; ils peuvent ourdir ses fils et non les rompre. Cependant [les hommes] ne doivent jamais se laisser aller. Car, ne connaissant pas ses fins, et celle-ci allant par des voies détournées et inconnues, ils doivent toujours espérer et, espérant, ne pas se relâcher, quels que soient la fortune et le travail où ils se trouvent (*il qualunque fortuna ed in qualunque travaglio si truovino*). » (*Discours*, II, 29, p. 361/190, trad. modifiée).

Voilà articulés les deux visages de la fortune : celui, naturel, de la contingence imprévisible, et celui, politique, du matériau à travailler sans relâche. Ce n'est que par le défaut de la *virtù* que les accidents naturels se coordonneront en une fortune identifiable comme telle : tant que notre *virtù* ne s'y est pas confrontée, la fortune demeure au sens strict illisible. Dans cette perspective, la compréhension fataliste de la fortune agrège le temps naturellement compris au temps théologiquement compris. Il est aussi sot de s'en remettre à la Providence divine que de s'abandonner aux caprices du temps naturel, comme le dit explicitement un passage de *L'Âne d'Or* :

« Mais que personne n'ait la cervelle assez légère pour croire que si sa maison s'écroule, c'est Dieu qui la sauvera sans autre étai : il mourra sous cette ruine » (*L'Âne d'Or*, p.967/1049).

Ce passage présente le visage naturel et négatif de la fortune, en prenant soin de refuser la moindre interprétation de cette temporalité naturelle comme intervention divine. A l'inverse, et tout en conservant le même schéma, Machiavel présente également le visage positif de la fortune, avec le même but : interdire que l'on suppose à l'œuvre une quelconque puissance transcendante douée d'intentions. Ce n'est jamais la fortune naturelle qui est en soi bonne ou mauvaise, c'est toujours notre *virtù*, ou notre défaut de *virtù*, qui la caractérise. Un seul exemple, tiré des *Discours* :

« Je ne puis nier que la fortune et l'armée furent les causes de la puissance de Rome. Mais il me semble bien que l'on devrait s'apercevoir que, là où il y a

une bonne armée, il faut qu'il y ait de bonnes institutions, et qu'il est bien rare alors que la fortune ne soit pas favorable » (*Discours*, I, 4, p. 196/82).

Machiavel exigerait donc que l'on pense le temps en distinguant une compréhension naturelle (qui, comme on l'a vu, engloberait le physique et le théologique) d'une compréhension humaine (qui engloberait l'historique et le politique). Dans le premier cas il est obstacle, pure contingence, verticalité, surprise, érosion, destruction. Rien n'empêche alors de chercher à le rapporter à un principe transcendant, comme le fait la tradition augustinienne (ce qui permet de comprendre l'utilisation ponctuelle que fait Machiavel du thème de la Providence punissant les errements des hommes), mais ce n'est qu'une façon de le comprendre, et presque une licence poétique. En effet c'est seulement sur le plan historique que l'on peut penser le temps politique : dans ce cadre, plus de métaphore providentielle qui vaille. Ainsi Machiavel brise la continuité de l'histoire naturelle à l'histoire sacrée via l'histoire humaine, telle qu'on la trouvera encore chez Jean Bodin : il n'y a de temporalité historique que politique, parce que seul le temps historique autorise ce déploiement de la puissance des sujets qui est l'effectivité de la *virtù*, l'œuvre toujours recommencée d'une instauration qui maîtrise le temps⁸. C'est parce qu'il coupe le lien entre nature et providence d'une part, et histoire politique de l'autre, que Machiavel peut construire un concept du temps qui en fasse la substance même de l'acte du sujet, immanent au pouvoir qui le modèle.

Conclusion

Si la Renaissance se caractérise bien par une certaine situation de l'homme dans le temps, qui lui permet de se penser comme sujet de ses actes libres, ce n'est donc pas à une naturalisation du temps que l'on doit référer cette nouvelle situation. Au contraire, la neutralisation du temps naturel est le premier pas nécessaire pour ouvrir l'espace d'une autre temporalité, qui seule est adéquate au déploiement de la puissance humaine. Si Machiavel rompt avec les structures théologiques de la pensée du temps, qui le secondarisent en le renvoyant à une simple

⁸ Le discours de Machiavel sur la religion reproduit d'ailleurs la même coupure : historiquement la religion n'est pas vérité mais outil de pouvoir. Lorsque Machiavel s'élève contre les méfaits des papes (*Discours* II, 2), c'est parce qu'en intervenant politiquement ils tentent de transgresser cette coupure et de faire régner le théologique sur l'historique. Or la religion chrétienne en est incapable, parce qu'elle est marquée d'une tare : elle est infra-politique par haine du temps, et en se présentant comme pérenne elle méconnaît l'essence même du temps historico-politique.

dépendance de l'éternité (quitte à relire, en les forçant, les textes canoniques du *Timée*, du *Politique* ou de *Physique IV*), ce n'est certes pas en renaturalisant le temps, mais au contraire en rompant avec cette naturalisation, définitivement liée à la Providence par le fait même de ces relectures.

En refusant de faire fonctionner une compréhension du temps qui le réfère toujours à une transcendance qui le norme et le guide, Machiavel instaure la rupture à partir de laquelle une pensée politique peut naître : elle fait fond sur une compréhension du temps comme immanent aux actions qui s'y jouent, elle permet une rationalité adaptée à la fluidité même du temps. Il n'est évidemment pas question de dire que le pouvoir humain que Machiavel cherche à penser est anti-naturel : il a simplement à bâtir un autre mode d'action dans le temps naturel. Il est libéré des décrets de la providence, il n'est plus soumis à l'application d'un plan théologique de l'histoire (Machiavel rompt en cela avec les lectures médiévales de St Augustin ou du livre de Daniel), mais cette liberté n'abolit pas la nature : elle en fait simplement le réseau complexe et neutre de métamorphoses au sein duquel l'agir humain trouve à se déployer. En effet l'homme se comprend, avec Machiavel, comme puissance de rupture de la naturalité : le corps politique, œuvre humaine, n'a pas à être inscrit dans une quelconque idéalité naturelle ou théologique.

Il y a dans cette recompréhension du temps naturel une position extrêmement importante : Machiavel, sans jamais l'affirmer de façon aussi élaborée puisque c'est là une position métaphysique qui ne trouve pas d'expression adéquate dans son discours, suppose toujours que la nature est neutre quant aux intentions. Il affirme ainsi que la valeur d'une action ne dépend que de facteurs humains, qu'elle n'est jamais prédéfinie ni dans l'ordre des choses ni dans le plan préorganisé de l'histoire sacrée, et que la tâche proprement politique de l'homme revient à assumer cette place de sujet de sa propre histoire qui lui est ainsi confié. Dans cette perspective Machiavel hérite peut-être des mouvements qui, depuis Joachim de Fiore ou Jan Huss, tentent de combattre l'interprétation scolaire de la théologie de l'histoire. Si ces efforts, durement sanctionnés par l'Église, avaient bien pour but de rompre avec une histoire dont le peuple chrétien n'était que l'objet, alors on peut considérer que Machiavel s'inscrit dans leur postérité : en construisant sa compréhension de l'action politique autour d'une temporalité humaine, il restitue à l'homme moderne la responsabilité de sa propre histoire.

Cette position comporte également, en dernière analyse, un discours sur la vérité : il s'agit de déterminer l'unique lieu théorique d'où on peut comprendre les choses humaines. Dans ce sens, le refus du platonisme de la *République* (*Le Prince*, chapitre XV) fonctionne comme rejet simultané de la nature et de la providence. Ni l'une ni l'autre ne représentent la *verità effettuale della cosa*, qui ne repose que dans l'immanence même du temps à l'acte politique des hommes.

Laurent GERBIER