

GRM – 10^{ème} séance – 2/02/2008
Présence de Machiavel dans le marxisme
S. Legrand

Pourquoi Machiavel dans le marxisme ? Je suppose que la question se pose, mais la question est mal posée. Car, je ne dis pas Machiavel dans le marxisme – donc : en quoi Machiavel serait-il marxiste avant la lettre ? en quoi le marxisme rejoindrait-il certaines positions ou intuitions de Machiavel ? ou même : comment le marxisme des marxistes interprète-t-il Machiavel ? – mais bien « Présence de Machiavel dans le marxisme » – donc qu'est-ce qui de Machiavel ou de son œuvre travaille le marxisme de l'intérieur, y est impliqué, y fait retour, y est dans son élément ou y dérange la pensée, voire permet d'en désigner tel ou tel point aveugle, si l'on veut bien admettre que certaines absences peuvent être le signe paradoxal d'une présence.

C'est de nouveau sur Althusser que je vais centrer cet exposé – pas seulement pour maintenir la ligne générale que nous nous sommes trouvés avoir suivie jusqu'à présent, mais parce que la lecture qu'en fait LA me paraît la plus puissante pour comprendre, non pas tellement « la pensée » de Machiavel (car de ce point de vue l'immense travail de Lefort sur *Le travail de l'œuvre Machiavel* devrait naturellement emporter tous les suffrages) que ce qui pourrait être désigné comme l'effet-Machiavel à l'intérieur du dispositif marxiste : il me semble en effet que ce qui importe le plus à LA, ce qui serait en tout cas selon moi au centre de ses analyses, c'est sans doute moins le contenu théorique du texte de Machiavel, comme ensemble de thèses déterminées, que *le statut même du théorique*, dans son rapport à la fois à la pratique politique et (on le verra) à sa propre réalité, qu'engage ce contenu.

I. Où il est, tout d'abord, question d'amour.

Je m'appuierai sur les trois principaux textes disponibles de LA sur Machiavel, le cours de 1962 disponible dans *Politique et Histoire. De Machiavel à Marx*, sous le titre « Machiavel » (p. 193-260) ; le splendide essai inachevé « Machiavel et nous », rédigé pour l'essentiel en 1971-1972, et recueilli dans les *Ecrits philosophiques et politiques, tome II* (p. 39-174 de l'édition de poche) ; et enfin le texte intitulé « Solitude de Machiavel », que l'on trouve dans le livre opportunément intitulé lui-même *Solitude de Machiavel* (p. 311-324), et qui date de 1977. S'agissant d'un auteur tel que LA, dont nous avons souvent rappelé les constants vacillements, « bougés », transformations de problématiques, déplacements et autocritiques, il n'est pas négligeable de signaler l'extrême cohésion théorique de ces trois textes. Tout se passe comme si, *caeteris paribus*, les bases de l'analyse althussérienne de Machiavel n'avaient pour ainsi dire connu aucune modification notable entre 1962 et 1977 (il faudrait même dire 1986, car LA a régulièrement repris, réécrit, etc., le manuscrit de « Machiavel et nous » dans l'espoir d'une publication possible sous une forme achevée). Il faut signaler néanmoins que, de 1962 à 1972, certains des reproches que LA faisait à Machiavel sur les limites de ses positions philosophiques (notamment regardant ses positions anthropologiques et sa compréhension de l'histoire) sans être substantiellement modifiés, changent radicalement de statut et, de faiblesses, deviennent des indicateurs positifs de la complexité de son rapport à la philosophie (complexité qui, quoique partiellement a-philosophique, concerne intimement la philosophie, et même concerne le plus intérieur de son intimité).

Cette remarquable constance problématique – purement et simplement unique chez LA, pour autant que je sache – peut peut-être trouver son explication dans la nature du rapport de LA à Machiavel. Pour le dire d'un mot : si Marx était le penseur que LA avait

constamment en tête, qui était toujours à la fois au principe de ses théorisations et à l'horizon de son discours, Machiavel, lui, il l'avait dans la peau. Le rapport de LA à Machiavel est un rapport érotique, un rapport d'amour – et donc d'identification, avec les souffrances et les haines que cela implique (l'identification amoureuse suscitant inéluctablement le vidage du moi dans l'autre, donc la crainte de l'anéantissement, et par là le désir de détruire ce qui menace notre propre cohésion subjective : *every man kills the thing he loves...*). Que ce rapport à Machiavel ait été par ailleurs médié par son rapport à Franca constitue une évidence sur laquelle je ne m'attarderai pas, n'étant pas psychanalyste d'une part, et étant d'autre part assez profondément indifférent à la psychologie subjective de LA – si je mentionne ce rapport identificatoire, c'est uniquement en raison de ses corollaires théoriques sur lesquels je reviendrai. Ce rapport, il n'est en tout cas pas douteux (je vais m'appuyer sur la très bonne présentation que fait François Matheron des *EPP II*). C'est en Italie, durant l'été 1961, que LA est pour la première fois ébloui par la beauté philosophique (entre autres choses) des écrits de Machiavel. Et il lui faut moins d'un an pour écrire, dans le cours de 1962, que Machiavel pose à propos de l'Italie un problème (les conditions de son unification et de sa puissance à travers l'action d'un Prince nouveau) que cette même Italie est incapable de résoudre et même de poser en termes réels.

« C'est pourquoi Machiavel se trouve dans cette situation privilégiée d'être le témoin imaginaire d'un événement réel, ou le témoin réel d'un événement imaginaire » (*PH*, p. 246)

L'alternative est donc du type *lose-lose*, comme disent de nos jours les managers : ou bien il ne peut que fantasmer la possibilité d'un événement, ou bien il ne peut qu'assister impuissant à la non-réalité de son avènement. Sa pensée ne peut être, dit LA, que la « pensée impuissante » de l'impossibilité de ce dont elle pense la possibilité, ce pourquoi elle est « à ce point contradictoire, et en définitive se défait à l'instant même où elle se fait » (*idem*). Il est difficile naturellement de ne pas penser à la situation d'un philosophe marxiste s'efforçant de penser les conditions objectives du processus révolutionnaire prolétarien dans la France du début des années 1960, après Staline et sous Khrouchtchev, pendant Thorez et à deux ans de Waldeck Rochet. Cette identification amoureuse, en tout cas, il la réfléchit lui-même dans une lettre à Franca du 29 septembre 1962, où il évoque le cours dont je viens de parler :

« [...] j'avais le sentiment hallucinatoire (d'une force irrésistible) de ne rien développer d'autre que *mon propre délire* ; j'avais l'impression que le délire de mon cours coïncidait (et n'était *rien d'autre que lui*) avec mon propre délire *subjectif*... Et de fait, quand j'y pense maintenant [...] je ne faisais rien d'autre, en développant l'exigence contradictoire de Machiavel, que de *parler de moi*. » (Lettre à Franca du 29 septembre 1962)

Il serait très intéressant d'analyser en détail ces propos, où l'on est frappé par la distinction entre le délire subjectif et celui du cours, qui n'en est pas un élément ou un prolongement mais se développe en parallèle et sur un autre plan, ce qui est d'autant plus frappant que dans les lignes qui précèdent LA affirme, dans son analyse de Machiavel, ne rien inventer, ne pas fabriquer cette pensée (de Machiavel), de sorte qu'il faudrait supposer quelque chose comme un triple parallélisme entre le « délire de l'œuvre Machiavel », le délire théorique d'Althusser, et son délire subjectif. Mais si je mentionne ces éléments à proprement parler subjectifs et biographiques, c'est qu'ils sont déjà de plain-pied avec la conception que se fait LA du statut même de la référence à Machiavel dans le cadre du marxisme. Lorsque dans *SM*, LA parle du caractère à la fois « saisissant et insaisissable » de la pensée-Machiavel, du fait donc qu'elle nous secoue, nous bouscule, sans que nous parvenions à savoir pourquoi

et en quoi, à comprendre, à penser, à ressaisir théoriquement les raisons de ce saisissement, il en donne l'explication suivante : « Parce que sa pensée se poursuit en nous, malgré nous » (*SM*, p. 314). Cette pensée travaille en nous, elle est à l'œuvre en nous que nous le voulions et le sachions ou non, et même (« malgré nous ») elle mine notre pensée de l'intérieur, mais en même temps nous ne savons même pas quelle elle est à proprement parler, nous ne savons même pas ce qui de cette pensée pense en nous. Pourquoi ? « Parce que cette pensée ne peut se poursuivre en nous qu'en dérangeant ce que nous pensons, nous ayant saisis par surprise ». Machiavel travaille le marxisme comme le bois travaille : en le faisant craquer, en y introduisant un principe d'intranquillité. De sorte que, aux termes de ces formulations, la pensée-Machiavel n'est pas pour le marxisme, un simple objet théorique, quelque chose qui pourrait être mis à distance et à quoi on pourrait poser simplement la question *ti esti* ? – tu es qui et quoi, toi ? montre-moi tes papiers ? – mais un élément intérieur qui la hante et la perturbe, la fait trembler. On ne peut s'empêcher de se souvenir des toutes dernières lignes de l'article de *PM* sur *El Nost Milan* : et « si ces quelques pages, à leur manière, maladroite et aveugle, n'étaient que cette pièce inconnue d'un soir de juin, *El Nost Milan*, poursuivant en moi son sens inachevé, cherchant, *en moi, malgré moi*, tous les acteurs et décors désormais abolis, l'avènement de son discours muet » (*PM*, p. 152 ; je souligne le retour de l'expression « en moi, malgré moi »). Cet objet dont je parle (*El Nost Milan*, Machiavel), dont je croyais être en train de parler et de « dire des choses », je m'avise soudain que c'est en fait lui qui me parle, continue à se dire à travers moi, se poursuit en moi en dérangeant ce que je pensais (moi, comme *sujet* de mon discours sur un objet), « malgré moi ». Et c'est pour cela que cette pensée, elle est à la fois moi et tout sauf moi ; lorsque je la rencontre je la reconnais mienne – c'est ce qui pensait ou cherchait à se penser en moi, dans ces zones si profondes de ma pensée que je ne les atteins pas de moi-même, ce qui me constitue plutôt que ce que je thématise – et en même temps je ne m'y reconnais pas, cela m'est étranger, étranger à tout ce que j'ai toujours pensé, ou cru penser, c'est autre chose, un inquiétant autre chose où je ne me retrouve pas : d'un mot c'est « une pensée infiniment proche que nous n'aurions pourtant jusque là jamais rencontrée ». Étrange familiarité de cette pensée, *Unheimlichkeit* dit plus haut LA. Car Machiavel nous parle de ce qui nous a fait mais que nous avons oublié, qui a été refoulé par la philosophie politique telle qu'elle se fait :

« Quand nous le lisons, nous sommes saisis par lui comme par notre oubli. Par cette étrange familiarité comme dit Freud, celle d'un refoulé » (*SM*, p. 320)

Dernier point dans cette petite introduction un peu légère, un peu désinvolte portant sur le *rapport* de LA à Machiavel, c'est-à-dire sur le rapport de LA à sa propre pratique théorique (au moins) via sa thématization de Machiavel. Ce dernier lui sert aussi d'instrument pour conceptualiser son non-rapport à la philosophie, sa manière tout à fait spécifique de faire de la philosophie tout en n'en faisant pas, tout du moins en n'étant pas, en ne se reconnaissant pas comme un philosophe.

« Plus je vais, plus je suis convaincu, à mon grand regret d'ailleurs, que je ne suis pas *un* philosophe. Et pourtant il faudrait l'être, car il est possible et nécessaire, désormais, de l'être. Mais ce n'est pas pour moi. Je sais trop peu de choses, et n'ai plus le temps de les apprendre. Je suis un agitateur politique en philosophie. » (Lettre à Franca du 12 juillet 1967)

Or, et cela c'est Matheron qui le remarque très finement, il y a peut-être là un nouvel avatar de l'identification althusserienne à Machiavel. Car, alors même qu'il gratifie à l'occasion Machiavel du titre de plus grand philosophe (matérialiste) de tous les temps, « *le* » philosophe par excellence, il reprend aussi à Gramsci l'idée que *Le Prince* n'est pas tant un

traité de philosophie politique qu'un « Manifeste politique », un acte politique à l'intérieur du champ philosophique. Comme si le philosophe par excellence ne pouvait être que celui qui hybride la philosophie et le non-philosophique, assume de l'intérieur même de la philosophie la charge du non-philosophique : la pratique. La sympathique petite profession de modestie que je viens de rappeler, comprise ainsi, ne manquerait certes pas d'orgueil.

Mais laissons là ces quelques billevesées et amuse-bouches pour en venir à la chose même, droit à sa vérité effective, autant que possible. Quelle est l'interprétation althusserienne de Machiavel, après tout ? Je commencerai par ce qui est à mes yeux l'accessoire : l'interprétation des *thèses* machiavéliennes.

II. L'origine de l'Etat et la pratique politique du Prince.

Commençons par identifier ce qu'est, selon LA, le *problème* que se pose Machiavel, notamment dans *Le Prince*. Ce problème est celui des conditions effectives de la possibilité du surgissement de l'Etat, de l'Etat national impliquant l'unification de l'Italie sous l'égide d'un Prince. Problème donc du surgissement de l'absolument nouveau à partir des conditions fournies par la conjoncture actuelle. Car c'est précisément ce problème qui sera occulté par la philosophie politique classique, qui va succéder à Machiavel. Cette philosophie politique classique part (je commente ici *PH*, p. 244-245) de l'existence donnée de la monarchie absolue (comprise par LA, qui reprend en cela Gramsci, comme transition nécessaire entre la féodalité et le capitalisme). De sorte que, sous les variations apparentes de leurs analyses, tous les philosophes classiques se situent dans le même espace problématique, un espace où précisément l'existence de la monarchie absolue est intrinsèquement *non problématique*, est une situation de fait qui commande, à partir d'elle, la problématisation politique : elle décompose l'état politique existant pour reconstruire, à travers le triptyque état de nature – état de guerre – contrat, l'état politique existant en exhibant les rapports constitutifs, et en en légitimant dans le principe l'existence du fait de n'en rechercher que les fondements théoriques et anthropologiques (quitte à critiquer les rapports politiques existant au nom de leurs fondements dans l'absolu). En d'autres termes le problème de la *constitution de l'Etat national* n'est posé « qu'à travers sa solution » (*PH*, p. 245), est masqué par sa solution, n'est pas réfléchi pour lui-même car ce qui l'est c'est la solution (l'existence de cet Etat comme *factum*). Machiavel, lui, se pose le problème de l'apparition, du surgissement, de l'origine de ce même Etat à partir d'une conjoncture qui le requiert mais ne l'implique pas : problème « oublié par la réflexion classique ». Machiavel est le penseur du commencement absolu.

Ce thème du commencement, du *surgissement* revient de manière insistante chez LA, qui rejoue en cela le concept de coupure, ou plutôt le déplace, le repense en un autre lieu que Marx, et selon d'autres modalités. Notamment dans la mesure où (pardon pour cet artifice rhétorique), si ce qui est en jeu chez Marx est la question du commencement d'une pensée (qui s'arrache à l'idéologie, qu'elle révèle en même temps telle), ce que LA essaie de discerner chez Machiavel, c'est, symétriquement, la nature propre d'une pensée du commencement : qu'est-ce que c'est que réfléchir, théoriser, dégager les conditions du surgissement d'un absolument nouveau dans le réel ? L'une des particularités de Machiavel à ses yeux est qu'il pose *son* problème politique fondamental, celui de l'unité nationale, non pas du point de vue de l'universel et *sub specie aeternitatis*, ni même comme cas particulier d'une telle théorie générale sous-jacente, mais à partir du *cas*, à partir de la conjoncture singulière à laquelle il est confronté en Italie au moment où il écrit et pense. De sorte que Machiavel est à ses yeux « le premier théoricien de la conjoncture » (*EPP II*, p. 60). Penser ne se définit pas pour lui en relation aux conditions de vérité d'un discours en général, mais consiste à penser *sous la conjoncture* et donc à partir des exigences spécifiques qu'elle impose à la pensée (de même qu'elle en impose, cette même conjoncture, certaines autres à l'action). Ce qui ne veut

pas seulement dire que Machiavel réfléchit *sur* les circonstances qui lui sont contemporaines, en fait son objet de théorisation et d'analyse, tâche à laquelle suffisent des Alexandre Adler, mais que sa pensée est déterminée et contrainte, dans sa structure, sa logique et ses problèmes, par cette conjoncture même qui en somme se pense à travers lui, se formule ou donne à ses contraintes propres leur formulation théorique de *problème* dans et à travers sa pensée.

« Penser *sous* la catégorie de conjoncture, ce n'est pas penser *sur* la conjoncture, comme on réfléchirait sur un ensemble de données concrètes. Penser sous la conjoncture, c'est littéralement se soumettre au problème que produit et impose son cas : le problème politique de l'unité nationale, la constitution de l'Italie en Etat national » (*EPP II*, p. 61)

La théorie ne se déploie pas dans l'élément de la pure pensée pour venir ensuite faire sa loi au réel en lui disant : voilà ce que tu devrais être, voilà à quoi tu devrais te conformer (constitution idéale, meilleur type de régime, etc.) ; c'est au contraire le réel, la situation politique réelle qui fait sa loi à la pensée, qui constitue une force qui s'empare d'elle et la contraint à penser, qui engendre en elle penser. Les formulations de LA sont intéressantes de ce point de vue et attestent bien du fait qu'à ses yeux le problème de Machiavel n'est pas un problème qu'il construirait *ex nihilo*, lui-même à partir de lui-même, ou d'une pure contemplation du Vrai, mais un problème qui *se pose* dans le réel et qui, en tant qu'il se pose dans le réel vient s'imposer à lui :

« [...] c'est la conjoncture elle-même qui pose négativement, mais objectivement, le problème de l'unité nationale italienne. » (*idem*)

Simplement, dans la théorie, celui qui formule ce problème qui *se pose* dans le réel (mais sans que personne d'autre ne *se le* pose réellement), c'est Machiavel. Maintenant, en quoi le problème se pose-t-il objectivement dans la conjoncture ? Eh bien, en raison du système contradictoire des forces dans l'espace et dans le temps. Dans l'espace : le problème se pose car l'Italie est dans une extrême division et misère à côté de pays (France, Espagne) qui ont déjà résolu ce problème, et face auxquels elle se trouve dans une « véritable différence », dans une situation de « développement inégal ». La conjoncture définit un « système contradictoire » et c'est cette contradiction même qui pose le problème tout en désignant sa solution historique, et en en faisant une tâche pratique en même temps et sous le même rapport qu'elle en fait un objet théorique. Dans le temps : car Rome l'a déjà un jour rencontré et résolu, ce problème. Il est intéressant de noter qu'ici, tant la problématisation comme telle, que la solution du problème sont données, elles sont données dans le réel, donc en-dehors de et avant la théorie : à Rome, en France, en Espagne – la théorie n'est ni construction d'un problème, ni élaboration rationnelle de sa solution : son statut et sa nature sont très spéciales en cela qu'à la fois le problème et sa solution lui sont donnés en dehors d'elle, et constituent même son présupposé et sa condition, à vrai dire sa matrice même d'engendrement. Sa nature est autre. Elle tient dans la manière d'apprécier, d'appréhender les éléments de cette conjoncture, de donner un statut conceptuel aux éléments de la conjoncture dans la théorie. Plus précisément, elle consiste à saisir les éléments de la conjoncture comme ensemble de « forces réelles ou virtuelles dans le combat pour l'objectif historique » (*EPP II*, p. 62), à transformer la manière dont on pense le réel en fonction même de ce problème et de cette solution au problème que le réel donne à la théorie, impose à la théorie. Et, à partir de là, la théorie a à se poser la question des modes de passage possible du problème à la solution, compte tenu de la manière dont sont appréhendés les éléments de la conjoncture.

« Toute la question devient alors : sous quelle *forme* regrouper toutes les forces positives actuellement disponibles pour réaliser l'unité nationale ? Cette *forme*, Machiavel lui donne un nom : le Prince. » (*EPP II*, p. 62)

Le Prince ne nomme ni un problème (théorique ou pratique), ni sa solution (théorique ou pratique), mais la forme possible du passage de l'un à l'autre. Mais en même temps, cette *forme* qui définit le mode de rassemblement des *forces* qui permettra la construction de l'unité italienne, n'est pas pour autant une pure forme transitoire, vouée au passage : la question qui se pose à elle est aussi et surtout celle de sa permanence dans le temps. Ce qu'il s'agit de créer il s'agit de le créer *comme chose durable*. Le commencement ne désigne pas le simple instant du basculement dans l'existence d'une chose possible, mais l'apparition d'une réalité en tant que réalité durable, vouée à durer. Il faut penser en même temps le surgissement de l'Etat et les modes techniques de conservation de l'Etat, la fondation de l'Etat et les techniques de gouvernement qui permettront au Prince de *mantenere lo stato*, de maintenir sa domination, sa prise, son *dominium* sur l'Etat. En d'autres termes, ceux de LA, Machiavel n'est pas seulement le théoricien de la nouveauté, du simple « jamais vu », mais bien le penseur du commencement comme origine continuée : le jamais vu, la nouveauté peut n'être qu'une modification changeante de la surface des choses, de leurs apparences ou qualités ; le commencement que pense Machiavel est un commencement qui n'en finit jamais car il touche à la réalité la plus intime de ce qui commence avec lui.

« Le commencement au contraire [de la nouveauté] est, si l'on peut dire, enraciné dans l'essence d'une chose, puisqu'il est le commencement de *cette* chose : il affecte toutes ses déterminations, il ne passe pas avec l'instant, mais *dure* avec la chose même. » (*EPP II*, p. 46)

Il s'agit bien d'un commencement continué, au sens où LA a pu parler dans un autre contexte de « coupure continuée ».

Quels sont, maintenant, les éléments de la conjoncture qui à la fois appellent ce commencement et dessinent les formes de sa possibilité ? D'abord l'extrême misère de l'Italie « qui touche au fond du néant historique ». L'Italie n'est rien, cadavre offert à tous les charognards.

« Ainsi maintenant, pour faire connaître la valeur d'un esprit italien, il était besoin que l'Italie fut conduite aux *termes* dans lesquels on la voit : qu'elle fut plus esclave que les Juifs, plus servie que les Perses, plus dispersée que les Athéniens, sans chef, sans ordre, battue, pillée, dépecée, courue des étrangers, bref qu'elle eût enduré tous les malheurs » (*Le Prince*, XXVI)

Cet état de l'Italie, qui définit la conjoncture et fait partie du *kairos* qui appelle à l'action un Prince nouveau, fait d'elle une sorte de pure matière, matière entièrement informe, chaos déstructuré, sorte de « matière première » de l'action politique possible, et donc plus propre qu'aucune autre à recevoir l'empreinte d'un acteur politique qui lui donnerait forme. Or, à ce « vide » de la conjoncture, ne peut répondre que la solitude d'un acteur doté d'une *virtù* exceptionnelle, qui s'appropriera la conjoncture, la fera sienne et se fera tout-puissant devant le vide de la conjoncture.

« La solitude du Prince est le corrélat exact du *vide* de la conjoncture. Il faut 'un seul individu : il est nécessaire que celui qui a conçu le plan fournisse lui seul les moyens de l'exécution'[Discours I, 9 ; LA souligne]. » (*EPP II*, p. 119)

Envisageons maintenant les conditions de possibilité du « commencement ». Elles sont déterminables en relation à ce qui semble (mais semble seulement) être chez Machiavel une théorie générale des lois de l'histoire. Cette théorie comporterait trois thèses. Première thèse : l'immutabilité du cours des choses et de la nature humaine. En tous temps, comme dit Machiavel, les mêmes désirs, les mêmes passions, les mêmes maux et les mêmes révolutions. Rien de neuf sous le soleil, d'un épisode à un autre le monde ne change pas. Seconde thèse, qui est une contradiction déterminée de la première : toutes choses sont dans un mouvement perpétuel, dans une instabilité foncière telle que nulle ne demeure fixe, la matière et l'histoire vivent d'être agitées de soubresauts aléatoires. La première thèse permet la constitution d'une science objective de l'histoire, fondée sur l'assignation de ses invariants ; la seconde fonde la possibilité d'analyser la logique des variations, des corruptions et des révolutions. Combinées, ces deux thèses ne se contredisent pas mais définissent le principe d'une étude historique et politique basée sur une méthode expérimentale des variations comparées. La troisième thèse, qui résout la contradiction apparente des deux premières, est celle (reprise de Polybe) du caractère cyclique de l'histoire humaine. Les peuples constitués en Etats sont voués à parcourir le cercle qui conduit de la monarchie originaire à la tyrannie en quoi elle dégénère, puis à l'aristocratie, qui dégénère à son tour en oligarchie tyrannique, puis en gouvernement populaire, qui dégénère enfin en « licence » généralisée, à la suite de quoi le peuple se cherche un Roi et le cercle est bouclé (tout cela dans les *Discours* I, 2). Rien que de très classique, en apparence. Mais ce qui est très intéressant, c'est que, alors que toute la tradition dont s'inspire Machiavel adosse cette théorie pseudo-historique (qui permet en fait de produire ce qu'on peut nommer une typologie génétique des formes de gouvernement) à une *axiologie* (il y a les bons et les mauvais régimes) – Machiavel, lui, les déclare *tous* mauvais, « défectueux ». Les mauvais sont mauvais, d'accord, leur nom l'indique d'ailleurs assez, mais les bons sont mauvais aussi, car ils « durent peu » (et l'aptitude à durer est la caractéristique essentielle, après tout, de la qualité d'un gouvernement, pour Machiavel). C'est qu'en fin de compte, la question des différents types de gouvernements, Machiavel s'en fout complètement. Son problème n'est pas celui du gouvernement, mais celui de l'Etat. Problème de l'Etat plutôt que problème du gouvernement, ou plutôt : question de l'articulation entre la logique gouvernementale et le problème de la durée de l'Etat (c'est ce que Foucault, d'un aveuglement volontaire ou non, n'a à l'évidence pas vu¹). Car, aussitôt reprise cette belle typologie génétique issue de Polybe, Machiavel nous explique, d'une part que l'on peut trouver un exemple très intéressant avec l'instauration par Lycurgue de la constitution spartiate, qui a duré huit cents ans parce qu'elle a combiné le pouvoir du peuple avec celui du prince et des grands (ce qui est hors typologie), d'autre part que de toutes façons on n'a jamais vu d'Etat parcourir (et donc vérifier) tout le cycle des gouvernements, car il ne durent jamais assez longtemps pour ça. Ils sont renversés avant d'avoir parcouru tout le cycle. Et on peut ajouter que ceux qui durent très longtemps (Sparte, Rome) ne parcourent pas non plus tout le cycle, justement parce qu'ils sont stables et ne sont pas sujets à de constants bouleversements. Alors, au temps pour la théorie des cycles ! Mais c'est que, encore une fois :

« Machiavel ne s'intéresse pas aux gouvernements en tant que gouvernements purs et simples, donc à de simples *formes* donnant lieu à un traitement typologique, mais aux gouvernements en tant que gouvernements *d'Etats*, qu'il s'intéresse donc aux formes de gouvernement dans la mesure où elles résolvent un problème qui a rapport à l'Etat, c'est-à-dire à une *autre réalité* que les simples gouvernements. » (*EPP II*, p. 88)

¹ Sur ce point, force est de souscrire sans réserve aux analyses de Michel Senellart, « Machiavel à l'épreuve de la 'gouvernementalité' », in G. Sfez et M. Senellart dir., *L'enjeu Machiavel*, PUF, « La librairie du Collège international de philosophie », Paris, 2001, p. 211-230.

Le problème de Machiavel n'est pas celui de la typologie des formes de régimes permettant de construire une hiérarchie et de déterminer les meilleures pour un Etat en général, son problème c'est de déterminer les conditions de la durabilité de l'Etat comme tel, en fonction de son branchement sur la forme de gouvernement qui, compte tenu des données générales et conjoncturelles, lui permettra le mieux de durer. Donc, et c'est là que l'interprétation de LA est d'une rare finesse, Machiavel ne pose chacune de ses thèses que pour les déposer, les dépasser, et les dépasser en les frottant en quelque sorte les unes contre les autres. Le cours des choses est immuable. Oui, mais les choses elles-mêmes sont en état de constante mutation. Oui, mais cette constante mutation suit une logique immuable, celle du cycle. Oui mais, *et là on sort non seulement des trois hypothèses à la fois mais aussi de la possibilité même d'une philosophie de l'histoire*, non seulement ce qu'il nous faut penser c'est un gouvernement qui n'appartienne pas à la typologie du cycle, et en plus on s'en fout des gouvernements dans leur bonté ou malignité intrinsèque, ce qui compte c'est la durée de l'Etat, et en outre le problème du cycle est seulement la question de savoir comment en sortir pour fonder un Etat qui dure sans connaître ses phases. Il s'agit donc de sauter dans le vide et de penser l'inconnu : un Etat dont on ne sait pas encore quelle forme il a ou peut avoir, car il échappe à la classification rationnelle des formes déjà recensées. On sort de la philosophie, en tant qu'elle peut prétendre maîtriser par la pensée dans une architecture conceptuelle les formes fluentes du réel, pour se jeter dans quelque chose qui est une exigence politique : penser ce qui n'a encore ni forme ni nom, ce qui échappe par définition à la logique des concepts, ce qui n'est pas pensable tout en étant une exigence pour la pensée, une exigence que commande la conjoncture.

« Cette nouvelle négation [celle du cycle comme tel] est donc très particulière et c'est pourquoi je ne lui ai pas donné la forme d'une quatrième thèse, mais j'ai parlé d'une *position* de Machiavel. Dans cette position, il y a un écart significatif, un vide, un saut dans le vide théorique, une anticipation. » (*EPP II*, p. 91)

C'est que *l'objet théorique* de Machiavel est tout entier un *objectif politique*. Une telle formule me paraît pleinement résumer le problème et en même temps la spécificité radicale de Machiavel, ainsi que les raisons de la fascination qu'il exerce sur LA. La question qu'il pose c'est : qu'est-ce qui arrive à la philosophie et dans la philosophie quand son objet théorique n'est plus un objet théorique, posé là-devant comme « étant-à-contempler », mais un objectif politique qui se tient dans l'horizon comme « étant-à-effectuer », et qu'il faut cependant le traiter comme s'il s'agissait d'un objet théorique, pour le penser. Pour le moment, ce que l'on sait de cet objet, c'est qu'il devra consister en une triple combinaison (qui s'observait d'ailleurs à Sparte), en une certaine articulation du Peuple, du Prince et des Grands, articulation où c'est sur le Peuple que devra s'appuyer le Prince. Mais je laisse de côté ces choses qui font après tout partie du bien connu de Machiavel, pour me tourner vers ce qui est plus propre à l'interprétation althussérienne.

III. Le saut dans le vide.

Elle concerne d'abord le statut du Prince. L'Etat nouveau ne pourra, en premier lieu, pas partir d'un Etat existant : ils sont tous archaïques, enfoncés en fait dans la féodalité et inaptes à fournir les conditions réelles de la monarchie qu'il s'agit d'engendrer : il devra partir de nulle part, ou plutôt d'« on ne sait où » : tout ce qu'on peut dire de cet Etat, c'est qu'il commencera *somewhere, nowhere, erewhon*. On peut en dire aussi qu'il ne sera pas une république, qu'il devra être une monarchie, qu'il suppose donc un Prince. Mais ce Prince, que peut-on en dire ? Eh bien que, de même qu'il commencera son Etat à partir d'un lieu

anonyme, atopique si l'on veut, il sera lui aussi un anonyme. Le prince dont la *virtù* exceptionnelle va venir rencontrer la conjoncture et s'emparer de la Fortune, prendre cette Fortune qui est *une donna*, est personne, Ulysse, *somebody, nobody*.

« Or voici le point crucial de cette théorie, où la politique se présente en personne : *sous la forme de l'absence déterminée*. [...] il [Machiavel] *laisse complètement en blanc* le nom des acteurs de cette rencontre [entre le Prince Nouveau et la Fortune], il n'en donne pas *l'identité*. L'espace géographique où doit avoir lieu la rencontre et l'individu qui doit y rencontrer la Fortune ne portent aucun nom : ils sont *par définition inconnus* [je souligne « par définition » ; LA souligne le reste]. » (*EPP II*, p. 134)

Ils ne sont pas inconnus comme les x et les y d'une équation (c'est-à-dire d'un problème dont le reste des termes prédétermine la solution, c'est-à-dire l'identité des inconnus, qui en fait n'en sont pas), comme si Machiavel proposait simplement une théorie générale, dont le caractère même de généralité lui imposerait un certain degré d'abstraction. L'anonymat de ces personnages (le Prince, le lieu) « n'est nullement un effet de l'abstraction théorique, c'est tout au contraire une condition et un objectif politiques, inscrits dans la théorie » (p. 135). C'est que tous les Etats existants, toutes les Principautés existantes, *dans le réel*, sont rejetés pour impuissance historique caractérisée. Attention : tous les états existant même dans la théorie, c'est-à-dire dans l'histoire, existant ou ayant existé, connus ou ayant été pensés, sont rejetés pour impuissance historique face à la tâche à accomplir : la tyrannie, les Etats héréditaires, les républiques et les Etats du Pape, le duché de Milan, le Royaume de Naples, Venise, Florence : historiquement impuissants. Le réel et le pensable ne fournissent rien, *rien* qui soit historiquement à la hauteur de cette tâche que ce même réel oblige pourtant cette même pensée à penser. Ça, c'est la condition politique de départ, et c'est cette condition politique de départ qui fait irruption dans la théorie pour l'obliger à oblitérer, à effacer, à gommer le nom du Prince et le nom du lieu où ce Prince rencontrera la Fortune – c'est l'instance même du politique *dans* le théorique qui produit cet anonymat, et pas simplement le caractère de généralité du théorique qui déterminerait un geste d'abstraction. C'est autre chose.

« [...] cet anonymat n'est nullement un effet de l'abstraction théorique, c'est tout au contraire une condition et un objectif politiques, inscrits dans la théorie. Autrement dit, la forme *abstraite* de la théorie est l'indice et l'effet d'une prise de position politique *concrète*. [...] Cette prise de position peut se résumer comme suit : l'unité nationale italienne ne peut être assurée à partir d'aucun des Etats italiens, ni dans ni sous aucune des formes politiques *d'aucun* Etat italien existant, ni par *aucun* des Princes existant dans les Principautés existantes. [...] Il [Machiavel] ne donne aucun nom, ni d'un lieu, ni d'un homme. Ce silence a un sens politique positif. Cela veut dire que cette rencontre aura lieu, mais en dehors de tous les Etats et Princes *existants*, donc *quelque part* en Italie, dans un morceau d'Italie qui ne pourra pas être un Etat existant, entre la Fortune et un individu anonyme [...]. » (*EPP II*, p. 135)

Plusieurs choses me paraissent ici fort intéressantes. D'abord, le fait que, dans l'interprétation de LA, ce qui paraît chez Machiavel le résultat d'un effort d'abstraction théorique (l'anonymat) est en fait la trace à l'intérieur de la théorie de l'instance extra-théorique à quoi elle se réfère : la position politique qui est première par rapport au geste de pensée. Ensuite, le fait que, en raison même de cette instance (ou insistance) du politique dans le théorique, ce que la théorie se donne à penser, c'est proprement l'impensable, ce qu'elle n'a aucun repère donné, préalable, répertorié pour penser. Enfin, la nature très spéciale de ce Prince qu'il s'agit de penser et qui, en tant qu'il est un anonyme, non par l'effet de

l'abstraction théorique mais *par définition*, et en tant précisément que sa définition philosophique est déterminée par la pénétration de l'extra-philosophique du politique dans le philosophique, a pour nature propre de n'en avoir aucune. Tout ça se tient, ça se tient même très bien, comme tous les délires. En tout cas, je voudrais maintenant, pour finir, reprendre ces trois éléments : intériorité de l'extra-théorique au théorique chez Machiavel, pensée de l'impensable, définition du Prince comme entité sans essence. Et en conclusion, j'essaierai de dire en passant quelques mots de la réalité du vrai.

Premièrement, le statut de la théorie dans le discours de Machiavel. LA mentionne régulièrement ce qu'il appelle « l'étrange statut de la théorie dans ses écrits », et comme avec Marx, c'est moins la théorie elle-même dans son contenu théorique qui intéresse LA chez Machiavel que le statut du théorique comme tel (dans son rapport au réel et à la pratique) en tant que ce dernier est impliqué et comme dessiné en creux par ledit contenu. Les vérités produites par Machiavel sont à n'en pas douter des vérités, et des vérités théoriques, mais elles ne le sont qu'en tant que produites sous l'aiguillon, sous la pression et l'insistance de la conjoncture pratique.

« Il en résulte ce qu'on pourrait appeler un étrange *vacillement* dans le statut, philosophiquement traditionnel, de ces propositions théoriques : comme si elles étaient minées par une autre instance que celle qui les produit, par l'instance de la pratique politique » (*EPP II*, p. 63)

Ces vérités sont bien des vérités théoriques, mais le critère de leur véracité, leur garant et leur garantie, leur Grand Autre n'est pas leur adéquation au réel dont elles parlent mais leur origine dans la réalité historique qui les exige. Elles s'inscrivent dans un lieu vide, le lieu du commencement, et elles s'y inscrivent parce qu'elles ont à s'y inscrire, mais ce vide est ce qui les fait vaciller en tant que théoriques.

Et voilà pourquoi Croce, pourquoi Gramsci, pourquoi Lefort, pourquoi tout le monde et même Spinoza, tout le monde à part LA se trompe sur Machiavel en croyant qu'il aurait fondé une science objective de la politique, un discours scientifique donc sans sujet et sans destinataire. Sa théorie ne peut pas être énoncée sous une forme systématique et dans l'universalité du concept, non par défaut, par manque de systématisation ou de conceptualisation, mais par excès, parce que ce qui la détermine dans sa forme théorique même est une *position* politique qui l'excède. Le propre de Machiavel n'est pas dans un ensemble de thèses (les siennes propres) mais dans la spécificité d'un geste de position de problème. Là où il va, c'est à la *verità effettuale della cosa*, mais la chose c'est aussi et avant tout la cause, la tâche, le problème *politique* qui est à résoudre et qu'il inscrit dans le théorique sans (et il est le seul, absolument seul) en dissoudre le caractère politique.

« Oui, l'objet de Machiavel est la connaissance des lois de l'histoire, ou de la politique, mais en même temps ce n'est pas vrai : car son objet, qui n'est pas un objet dans ce sens, est la position d'un problème politique concret. » (*EPP II*, 59)

Son objet n'est pas son objet, car son objet théorique n'est que la présence dans la théorie de ce qui ne peut pas être donné dans la théorie, soit l'urgence politique qui la commande. De sorte que les éléments théoriques ne sont pas disposés les uns par rapport aux autres selon la loi du concept, mais « en fonction du problème politique central ».

« [...] c'est le point de vue de la *pratique politique* seule qui fixe la modalité du rapport aux éléments de la théorie politique, et la modalité et le dispositif des éléments de la théorie politique elle-même. » (*EPP II*, p. 60)

Deuxièmement, cette exigence politique, elle est quoi ? De penser l'impensable. Machiavel trouve notamment dans la référence politique à l'exemple romain le cas réalisé d'un Etat où dominait la *virtù*, où se trouve « l'expérience objective observable de la fondation d'un Etat qui a duré » (*EPP II*, p. 100). Il va chercher dans le passé de Rome la garantie d'existence de cette tâche nécessaire qui est celle du présent et qui est de constituer en Italie un Etat durable pour l'avenir. Tâche nécessaire mais dont les conditions de possibilités concrètes sont *impossibles* à définir. On sait ce qu'il y a à faire, mais on ne sait absolument pas comment et sous quelles conditions le faire, cependant on se donne la garantie (avec Rome) que cela peut être fait. Kant en serait révolté : ce qui est absolument nécessaire est en même temps impossible, et impossible car impensable (dans des concepts). Mais l'exemplum historique vient combler la béance qui sépare, dans l'identité de la tâche, son nécessaire de son impossible.

« Rome assure et garantit le lien entre ce nécessaire et cet impossible » (*EPP II*, p. 104)

Il ne s'agit pas, précise LA, quand il parle d'impossible, de dire que la formation de l'Etat national italien soit une utopie. En tout cas, ce n'est pas une utopie idéologique (car il ne s'agit pas d'une de ces tromperies par lesquelles les classes dominantes font passer aux yeux des dominés leurs intérêts personnels pour les intérêts de l'humanité) ; il ne s'agit pas non plus d'une utopie politique (car elle n'est pas un doux rêve mais la tâche même prescrite par le présent, par la conjoncture, *objectivement prescrite*). Il s'agit par contre d'une « utopie théorique ». Ce qui ne veut pas dire : formulation théorique qui aurait vocation à passer dans les faits mais saurait être vouée à ne le faire jamais (type : cité idéale). Non, cela veut dire exactement : détermination rigoureuse dans la théorie des formes nécessaires de l'encore imprévisible.

« [...] elle est [l'utopie de Machiavel] une utopie *théorique* ; entendons : elle se produit et produit ses effets *dans la théorie*. Elle se confond en effet avec l'effort de Machiavel pour penser les conditions de possibilité d'une tâche impossible, pour penser l'impensable. Je dis bien : pour *penser*, pas pour imaginer, pour rêver, pour trouver des solutions idéales » (*EPP II*, p. 105)

Enfin, troisièmement, ce Prince dont (1) les éléments de la conjoncture politique formulent l'exigence tout en en dessinant les conditions de possibilité, et qui (2) n'est pas encore rigoureusement pensable tout en pouvant et devant faire l'objet d'une pensée – eh bien à quoi ressemble-t-il ? A rien. Le Prince n'est pas un sujet, avec des coordonnées subjectives, c'est un devenir. C'est un processus qui se confond avec le processus de ce commencement radical, de ce surgissement absolu de nouveauté dont j'ai parlé. La difficulté de la tâche est que tout y est nouveau. Le Prince nouveau et la Principauté nouvelle apparaîtront en même temps, aucun ne préexiste à l'autre, ils se font dans le même devenir, qui, dans leur rencontre, dans leur composition de force, engendre une réalité inédite, à la manière des atomes épicuriens qui, par l'effet du *clinamen*, s'agrègent pour produire le réel.

« [...] le processus du devenir-Prince et le processus du devenir-Principauté sont un seul et même processus : celui du devenir-nouveau, du commencement. Le Prince n'existe pas avant la Principauté nouvelle, et la Principauté nouvelle n'existe pas avant le Prince nouveau. » (*EPP II*, p. 131)

Il n'est rien ce Prince, il n'est pas un sujet, il se confond avec sa principauté (*lo stato*), il n'a pas d'autre essence que ce *stato*, ce rapport de réaction et de gestion des choses et des autres, et de son image face aux autres. Il n'est pas seulement un Prince sans qualités, il est un

Prince sans essence, sans contenu, sans détermination propre, sans définition (il est défini comme l'indéfinissable). Si le Roi a deux corps, son corps mortel d'individu et, tragiquement distinct de celui-là, la « corporation en une seule personne », proprement symbolique qu'il vient remplir sans jamais s'y égarer, notre Prince, pour être à la hauteur de sa tâche impensable, pour être adéquat aux conditions de possibilité de l'impossible, devra n'être rien d'autre que la Prince (c'est-à-dire la Principauté), devra *exister* l'abstraction réalisée de la Principauté (comme *stato* et comme essence de l'être-prince).

« [...] *dans son essence* [je souligne], même débutant, le Prince n'est plus un particulier : c'est un individu politique, tout entier défini par sa fonction politique, par l'existence nécessaire de l'Etat sous les espèces d'un individu, l'existence individuelle de l'Etat. » (*EPP II*, 154)

Le Prince est, il *doit* être à la pointe extrême de la désobjectivation, n'être plus que sa fonction. Notons que l'on trouve ici une intéressante illustration (certes dans le cadre d'une construction proprement théorique, non d'un ensemble de pratiques historiques réelles) de la règle de proportionnalité inverse entre subjectivation et individuation, dont nous avons déjà esquissé la présentation². Le Prince est celui qui devra s'astreindre à n'être plus comme sujet que ce qu'il est comme individu, comme fonction proprement politique, et donc asubjective. Ce qui s'atteste dans le texte de Machiavel du rapport qu'il est réputé devoir entretenir à l'égard de ses déterminations subjectives. Doit-il être pitoyable, généreux, ladre, libéral, cruel, honnête, traître ? Il n'est rien de tout cela, il ne consiste en rien de tout cela. Il est écart, distance prise, vide marqué par rapport à tout cela, il ne l'est pas, il en use. Il ne s'identifie à aucune qualité, n'adhère à aucun propre en quoi il *se* reconnaîtrait, ne se retourne à aucune interpellation en provenance du champ des signifiants du pouvoir.

Cela se voit précisément³ à la manière dont Machiavel, dès la Lettre-Dédicace à Laurent de Médicis, présente sa propre entreprise en la distinguant de la pratique habituelle des courtisans. Ces derniers ont coutume de « se présenter [au Prince] avec ceux de leurs biens dont ils font le plus de cas, ou dont ils le voient faire ses délices ; aussi leur voit-on très souvent être offerts des chevaux, armes, brocards, pierres précieuses, et autres ornements dignes de leur grandeur ». Un Prince passif reçoit des offrandes qu'évaluent hautement ceux qui viennent vers lui, et dont il se délecte en tant qu'elles lui expriment, lui signifient sa propre grandeur. Intellectuellement passif aussi, il ne se demande pas quelle est la valeur de ces offrandes en tant qu'instruments possibles de sa grandeur et de son accroissement, mais se contente de s'en repaître en se leurrant à y mirer une grandeur qui lui serait propre et en laquelle il se reconnaît – pour s'y méconnaître. Littéralement il *se prend* pour les signifiants de lui-même, et s'y aliène aussitôt. Alors qu'un présent n'a de valeur, aux yeux de Machiavel, qu'en raison de l'utilité immédiate qu'il a, en tant que connaissance, pour l'action par laquelle le Prince serait susceptible de construire sa grandeur, aux yeux, non de lui-même et de sa cour restreinte mais du peuple et des autres Etats. Voilà pourquoi il n'a « trouvé dans [son] bagage chose dont [il fit] plus de cas et d'estime que la connaissance des actions des grands hommes, connaissance que m'ont enseignée une longue expérience des choses modernes et une lecture continue des anciennes ». Il ne s'agit pas pour Machiavel de proposer quelque ornement dans lequel serait comme exprimée une ou des qualités que le Prince pourrait alors croire posséder en lui-même et par la seule vertu de sa nature spéciale, ou d'une quelconque élection, mais des connaissances dont le Prince pourra, comme d'outils modestes, faire usage pour faire ou renforcer une grandeur non plus spéculaire et imaginaire mais concrète et réelle,

² Voir le texte des séances du 1-12-2007 et du 15-12-2007.

³ Dans le paragraphe qui suit, je m'inspire très largement d'analyses déjà proposées par Guillaume Sibertin-Blanc (communication personnelle).

si du moins il possède pour cela la *virtù* qui convient, et qui est précisément l'aptitude à toujours tout convertir en instrument ou élément de l'action.

C'est d'ailleurs à ce prix qu'il échappera à l'écueil qui, à suivre le Chapitre XXV, guette tous les Princes qui rencontrent quelque succès. Dans ce chapitre, Machiavel s'attache à répondre à la question de ce que peut la Fortune sur les actions humaines. Après avoir concédé, avec toute la bonne volonté d'un marchand de tapis, qu'elle était arbitre de la moitié de nos actions, mais nous laissait gouverner l'autre moitié, « ou à peu près », puis avoir ruiné cette ironique marchandage en montrant que ce qui fait en réalité le départ entre l'influence de la Fortune et celle de notre propre gouvernement sur nos actions tient à la présence ou non de rempart et de fortifications mis préalablement par des Princes suffisamment prudents (ou non) en face de son action possible, Machiavel se pose la question plus spécifique de l'influence de la Fortune sur le destin des particuliers. Ce domaine semble de prime abord réfractaire à toute intelligibilité historique et dominé par l'arbitraire de la Fortune, puisque l'on voit « aujourd'hui tel Prince prospérer, et demain s'effondrer, sans l'avoir vu changer en rien de nature ou de caractère ». Selon toute apparence, donc, il n'y aurait aucune corrélation causale entre la nature de l'action humaine (ses principes, sa logique) et ses résultats sur la scène de l'histoire : si les mêmes natures et procédés rencontrent tantôt le succès, tantôt l'échec, alors, dans la mesure où les mêmes causes devraient produire les mêmes effets, il faudrait écarter toute assignation causale entre les procédés et le résultat, c'est-à-dire aussi bien toute rationalité intelligible pour l'histoire humaine que toute rationalisation possible de l'action politique. « Et l'on voit aussi, de deux circonspects, l'un parvenir à ses fins, l'autre non, et de même deux prospérer également par deux manières de faire différentes, étant l'un circonspect, l'autre impétueux ». Les mêmes causes produisent des effets différents, et des effets semblables sont obtenus par des causes différentes : entre l'action et ses conséquences s'insérerait donc un pur défaut d'intelligibilité qui a nom la Fortune. Mais c'est qu'on occulte ordinairement une composante essentielle de cette intelligibilité, plus précisément qu'on localise erronément la Fortune en la faisant figurer dans l'analyse comme pure *négativité résiduelle*, au lieu de la concevoir dans sa positivité propre. Machiavel le formule ainsi.

« Je crois aussi qu'est heureux celui dont la façon de procéder répond aux caractères du temps, et que de même est malheureux celui avec les procédés de qui le temps est en désaccord. » (*Le Prince*, ch. XXV)

La Fortune qualifie essentiellement, et positivement, le caractère mobile et fluctuant des circonstances, du champ de rapports de force à l'intérieur duquel l'action politique est engagée, et ce qui détermine le succès ou l'échec n'est pas la nature de l'action comme telle, ou l'ensemble de qualités dont sait faire preuve le Prince, mais l'adéquation de cette nature et de ces qualités aux déterminations spécifiques (et variables) de la conjoncture. Ce qui restitue toute son intelligibilité à l'histoire et à l'action politique, certes une intelligibilité circonscrite : l'action politique rationnelle n'est pas définissable par un *modus operandi* unique, encore moins déductible théoriquement de principes fondamentaux, mais résulte d'une appréciation toujours à recommencer des singularités conjoncturelles. De là le danger pour un Prince de s'en tenir aux procédés qui ont fait dans un premier temps sa réussite : « si les temps et les choses changent, il s'effondre, parce qu'il ne change pas de façon de procéder ». Cet écueil est terriblement difficile à éviter, soit que notre nature même nous incline irrésistiblement à nous en tenir à une certaine ligne d'action et manière d'être, soit que nous imputions à tort à nos seuls procédés antérieurs le succès de nos actions. Le danger pour le Prince est de nouveau, est là encore de se laisser fasciner par une image de lui-même, ou une représentation de sa nature subjective à quoi il en viendrait à se fier seule, plutôt qu'à la *virtù*, qui est néant de détermination, pure aptitude active à se dissocier de toute détermination subjective pour faire usage des qualités et procédés de manière fluente selon la mobilité des conjonctures.

On peut d'ailleurs trouver un exposé de certaines des conséquences de l'identification du sujet à ses qualités en de nombreux endroits du *Prince*. Ainsi au Chapitre XVI est-il montré que le Prince, à vouloir à toute force *être* libéral, ne saura éviter que ses actions libérales aient pour conséquence qu'il soit perçu comme ladre, de même que le Chapitre XVII argumentera que c'est en acceptant un moment le mauvais renom de cruel que le Prince sera *in fine* tenu pour pitoyable⁴. La *virtù* sera en somme la science de l'usage rationnelle des qualités et des vertus dans un cadre où seule importe et est prise en compte la manière dont la Prince est tenu-pour-x par les autres, jamais au grand jamais le rapport spéculaire du Prince à lui-même dans lequel il voudrait être, ou se délecterait d'être-x.

Tel est au fond le concept même de la *virtù* tel que LA a su le comprendre en profondeur : il signifie l'écart par rapport à l'étant comme tel, à l'étant en tant qu'étant, à ce qui est. L'on n'a pas à avoir les vertus morales, ce qui ne veut pas dire qu'on doit avoir les vertus contraires, mais qu'on a à transformer notre rapport aux vertus morales comme à toute autre sorte de qualité ou de catégorie (de détermination de l'être comme tel) : passer de l'identification (ce que la tradition appelle « être ») à l'usage (à la *chrêsis*). Il y a un excès structurel de la *virtù* sur « les vertus ».

« La *virtù* n'est pas le contraire de la vertu morale : elle est *d'un autre ordre*. Elle n'exclut pas la vertu morale, elle occupe par rapport à elle une position qui peut l'inclure, mais en *l'excédant*. Ainsi la *virtù* peut prendre la forme de la vertu morale : mais il faut alors dire que *c'est par virtù politique que le Prince est moralement vertueux*, et Machiavel souhaite qu'il le soit aussi souvent que possible. » (*EPP II*, p. 155)

La *virtù* n'est pas *autre* que la vertu, au sens où elle pourrait lui être commensurée sur le même plan de réalité : elle est décrochage par rapport à ce plan, et désigne un certain rapport interne de la qualité à elle-même, ou plutôt du sujet à sa propre subjectivité, rapport qui excède purement et simplement l'ontologie. Et ce pur et simple excès sur l'ontologie a le nom de politique. C'est en tant que politique – et pour en revenir un peu à mon argumentation précédente : en tant que la politique est premièrement l'extra-théorique au sein même de ce que Machiavel théorise ; en tant qu'elle est deuxièmement ce qui dans la pensée relève de l'impensable ; en tant qu'elle est troisièmement la seule détermination du Prince, c'est-à-dire son absence de toute détermination subjective puisque « le Prince est, au propre, la figure de l'Etat » (*EPP II*, p. 161) – c'est en tant que politique, disais-je, que le Prince, que la *virtù* du Prince est en excès sur toute qualité.

« En tout, c'est la politique qui commande, en fonction de sa fin, le choix des vices politiques comme le choix des vertus politiques, et qui commande leur feinte, quand elle est requise » (*EPP II*, p. 163)

Je voudrais (enfin) conclure en essayant de définir ce que l'on pourrait appeler l'effet-Machiavel en philosophie, c'est-à-dire ce à quoi, de l'intérieur, Machiavel confronte la philosophie.

IV. L'effet-Machiavel.

Car la question que pose le texte de Machiavel, qu'il se pose et nous pose, qui travaille en nous à partir de lui, participe peut-être d'un certain « courant souterrain » de la philosophie, en rupture radicale avec ses modes de questionnement traditionnels. On pourrait

⁴ Je simplifie bien sûr ici considérablement un texte infiniment plus subtil.

identifier, de manière tout à fait programmatique, simplifiée, en somme presque pour plaisanter un instant, trois grandes manières philosophiques d'établir un lien entre réalité et vérité, ou, disons, trois grands modes d'interrogation philosophique du réel par un discours à prétention de vérité. Le premier se définirait comme une *vigilance critique*, qui pose le problème de la dicibilité du réel et des limites en droit de cette dicibilité. Le second serait de l'ordre de la *stupeur ontologique*, questionnant à sa racine la possibilité même du réel et de la nomination de ce réel. Et puis, il y aurait un troisième discours, qui serait quant à lui de l'ordre de la *rigueur génétique*, celui par exemple de Spinoza ou de Marx, posant la question des conditions réelles de l'engendrement et de la production du vrai.

Or, il semblerait que Machiavel pose une question d'un autre ordre, permet de formuler une articulation d'une autre nature entre réel et dire-vrai. La question que pose Machiavel serait celle de *l'effectivité du vrai*, du réel de la vérité, donc d'un réel qui ne serait pas conçu comme l'objet d'un discours de vérité mais comme l'effectivité même de la vérité (je ne dis pas : de la rationalité). Question qui n'est pas simplement à côté des trois autres, une question supplémentaire, mais dont on doit plutôt penser que sa fonction est d'inquiéter les trois autres, pour cette raison simple qu'elle déplace complètement le rapport du discours et du réel. Elle prend le problème à rebours : peu importe au fond la définition de ce qui est vrai, de ce qui fait l'adéquation du discours et du réel, ce qui importe, c'est l'effort pour dire vrai d'un sujet. Qu'est-ce que c'est que ce mouvement dans lequel s'engage un sujet lorsqu'il cherche à dire le vrai ? C'est cela qui est intéressant. Que le discours soit en lui-même vrai ou pas importe peu, ce qui importe c'est la manière dont cet effort pour dire le vrai prend effet dans le réel, s'insère dans le réel et y produit des effets concrets. Lorsque LA réfléchit le statut du texte de M, et remarque qu'il est soumis à cette difficile contrainte d'être un dispositif qui doit à la fois analyser une conjoncture, construire une problématique politique et se mettre « lui-même en place dans l'espace de cette problématique de la pratique politique ainsi déployée par lui », il en tire la conclusion suivante :

« Il sait qu'il n'y a de vérité ou plutôt de vrai qu'effectif, c'est-à-dire porté par ses effets, inexistant en dehors d'eux, et que l'effectivité du vrai se confond toujours avec l'activité des hommes. » (*EPP II*, p.66)

Voilà ce que LA a su comprendre : ne plus se demander comment je m'y prends pour dire la vérité sur ce qui existe autour de moi, mais comment ce dire qui est mien s'inscrit dans le réel effectivement, en tant qu'il a un statut de vérité. Mais, évidemment, cette effectivité du discours vrai dans le réel n'est pas inscriptible sans reste dans l'élément même du théorique. Elle y laisse au mieux des traces.

Il me semble pour finir qu'une telle problématique rejoint certaines analyses proposées par Foucault dans son cours au Collège de France de l'année 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, à partir notamment d'une lecture de certaines lettres de (c'est-à-dire attribuées à) Platon. Dans la lettre VII, Platon, tel du moins que Foucault le lit, questionnerait précisément le *réel* de la philosophie, sur la base d'une distinction du *logos* et de l'*ergon* dans la pensée. Platon, pour expliquer les motifs de son second voyage en Sicile, auprès de Denys et sur l'invitation de Dion, fait valoir qu'il souhaite ne pas être simplement *logos*, simple discours, verbe ou songe creux, mais doit être capable de participer à l'*ergon*, à l'action effective dans le champ du politique. Et par là, Platon soulèverait donc le problème, la question, l'enjeu de ce qu'est et de ce qui mérite d'être appelé le réel de la philosophie : « Qu'est-ce que le réel de la philosophie ? Où peut-on trouver le réel de la philosophie ? »⁵. Mais cette question, Foucault le précise aussitôt, n'est pas du tout celle du rapport du discours philosophique à un

⁵ *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* , Gallimard-Seuil, « Hautes Etudes », Paris, 2008, p. 209.

réel qu'il désignerait ou porterait au langage et qui serait le garant ou le témoin de sa vérité ; elle est celle des conditions d'effectivité du discours dans le réel.

« Je crois que cette question sur le réel de la philosophie ne consiste pas à se demander ce qu'est, pour la philosophie, le réel. Elle ne consiste pas à se demander à quel référent, à quelles références se rapporte la philosophie. [...] S'interroger sur le réel de la philosophie, comme je crois cette septième lettre le fait, c'est se demander ce qu'est, dans sa réalité même, la volonté de dire vrai, cette activité de dire vrai, cet acte de véridiction [...]. » (M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 210)

Les déterminations de cette question seront alors constituées par les différentes conditions d'activation du discours, conditions non point de possibilité mais précisément de réalité de ce dire-vrai. Je ne saurais les reprendre toutes en détail ici, et me contenterai de mentionner l'une d'entre elles, qui intéresse plus directement mon présent propos. Cette condition est, tout simplement, l'existence et la présence effective d'auditeurs disposés à écouter la véridiction philosophique. Nécessité d'une certaine qualité de l'écoute, donc, qui ne tient ni à la compétence spécifique, ni au statut de celui qui écoute mais à la nature de sa volonté.

« Être écouté et rencontrer chez l'auditeur la volonté de suivre l'avis qui sera donné, c'est cela qui est la première condition de l'exercice du discours philosophique comme tâche, comme travail, comme *ergon*, comme réalité. » (*Le gouvernement de soi et des autres*, p. 213)

Mais j'ajouterai qu'une telle condition se trouve rarement remplie, que l'on s'adresse frontalement à un tyran ou par le biais du texte à un public anonyme : il entre peut-être dans la définition même du dire philosophique et de sa tâche, qu'il ait à s'adresser à un auditoire structurellement voué à ne pouvoir l'entendre, ni le recevoir. Sa fonction critique est inscrite dans cette croix, obéit à cette torsion interne de ne pouvoir se faire valoir qu'après d'auditeurs qui, précisément parce qu'ils ont à être critiqués et réformés, ne sont pas aptes à entendre le discours de la critique et de la réforme – de sorte qu'il faudrait qu'ils soient déjà ce que le dire-vrai philosophique a à faire d'eux pour pouvoir espérer le devenir. Cette contradiction est centrale et irréductible, pour la pensée matérialiste, et elle l'oblige en quelque sorte à se décaler par rapport à elle-même, à ne pas dire ce qu'elle dit et à dire ce qu'elle ne dit pas, ou à parler à côté de ce qu'elle dit (ainsi Platon, faisant semblant dans ses dialogues d'être idéaliste). Obligée de développer une certaine stratégie d'écriture *en biais*, non pas pour prudemment taire ou euphémiser le fond scandaleux de son discours (selon un modèle, vulgairement, straussien d'interprétation), mais pour mettre en adéquation la rectitude de son dire avec la déformation de son auditoire. Cette écriture en biais, je propose de l'appeler « écriture utopique », par quoi je n'entends pas la représentation de l'utopique comme objet idéal d'une pensée philosophico-politique, mais la structure utopique du procédé discursif – et je voudrais brièvement l'illustrer pour finir, cela semble approprié, d'une brève référence à l'*Utopia* de Thomas More. La première partie (rédigée significativement après la seconde), comme on le sait, consiste en une vigoureuse critique de l'état moral des peuples de son époque, de la hauteur des temps pour ainsi dire. Et cette description critique conduit les interlocuteurs (Thomas More lui-même et le sage voyageur Raphaël Hythloday) à buter sur le problème suivant : comment pourrait-on espérer réformer les consciences, alors qu'elles sont déformées au fond par la réalité même du siècle ? A des esprits ainsi déformés, il ne saurait être question de représenter le Vrai et le Juste comme tels, en leurs Formes ou essences, en personne en vérité, car ils ne sauraient précisément y voir que leurs contraires, l'injustice et la fausseté. Dans un temps désajointé, dans un monde qui marche sur la tête, le philosophe ne

saurait montrer le vrai et le juste dans son discours sans qu'ils ne soient lus aussitôt comme le contraire de ce qu'ils sont. Et voilà pourquoi Raphaël explique à More qu'il ne saurait accepter la tâche d'aller dire le vrai aux princes, qui ne pourraient l'entendre, dans la mesure où ils ne sont pas dans cette disposition de la volonté qui constitue la condition première de l'*ergon* philosophique – et qu'il doit en conséquence refuser d'assumer cette fonction (sur laquelle réfléchit Foucault dans le cours déjà cité) du parrhésiasite, adressant au puissant et avec courage le dire-vrai du philosophe. Mais il s'y refuse dans le cadre d'un livre qui effectue précisément cette opération par le biais de ce même personnage qui énonce les raisons de ne pas l'effectuer. C'est que, comme le lui objecte More :

« [...] si les opinions dérégées ne peuvent être entièrement déracinées, et si vous ne pouvez guérir les vices entérinés selon vos souhaits, vous ne devez pas, en conséquence, abandonner la chose publique [...] Vous n'avez pas l'obligation d'assaillir les gens de discours qui leur sont étrangers, lorsque vous voyez que les notions auxquelles ils se tiennent vous empêcheront de produire sur eux quelque impression : vous devez plutôt vous efforcer de chercher en tous sens et de gérer les choses avec toute la dextérité que vous pourrez, de sorte que, si vous ne pouvez pas les faire aller bien, il y ait aussi peu de mal que possible. »⁶

Je commenterai ce passage ainsi : puisqu'il n'est pas possible de s'adresser directement à eux dans un dire-vrai, il convient de prendre un chemin détourné, une « route oblique » (expression inventée avec un remarquable à propos par Victor Stouvenel dans sa traduction, aussi datée qu'une traduction peut l'être, de l'ouvrage de More) qui est celle de l'hypotypose : puisque leur entendement est déformé, s'adresser à leur imagination et la tordre sans avoir l'air, de manière à produire sur eux, mais en dessous du seuil de leur conscience explicite, l'effet de réforme qui les rendra précisément aptes à percevoir finalement le vrai. Mais peu importe ici l'analyse détaillée qui devrait être faite de cette stratégie : je propose simplement et programmatiquement de désigner comme stratégie d'écriture utopique, celle qui prend en compte les conditions de la transformation de la fonction de réception du discours et intègre au contenu et au mode d'exposition du contenu, mais en deçà du seuil de perception immédiate, les effets de transformation en question. L'écriture utopique se caractériserait alors, dans la spécificité de son type de dire-vrai, comme la seule écriture philosophique qui prenne en considération la question du réel de la philosophie.

C'est cela que je propose enfin d'entendre dans l'intuition déjà citée de LA selon laquelle *Le Prince* constitue une « utopie théorique ». Elle est une utopie théorique en tant qu'elle se pose pragmatiquement la question du réel.

⁶ More, *Utopia* (je traduis).