



REVUE DE L'U.KA

Volume 10, n. 19 (juin 2022)

**Des idées novatrices
Des actions transformatrices**

**Université Notre-Dame du Kasayi
KANANGA**

Machiavel et la question morale

Considérations sur le rapport entre la politique et la morale

Augustin TSHITENDE KALEKA

Professeur à l'Université Pédagogique de Kananga (UPKAN)

Introduction

Nous nous proposons de nous pencher sur les rapports entre la politique et la morale en partant de la question morale telle qu'elle se pose principalement dans *Le Prince* de Machiavel. Dès le départ, une précision s'impose sur le sens des termes que nous aurons à employer. Non seulement l'usage et le langage courants, mais aussi l'usage et le langage savants tendent à considérer l'éthique et la morale comme des synonymes. Ce qui se comprend facilement parce que, étymologiquement, les deux mots ont un même sens, la différence résidant dans le fait que l'un vient du grec et l'autre du latin. En effet, éthique vient du grec « ethos » qui signifie « mœurs », « coutume » et morale vient du latin « mores » qui signifie « mœurs ». Mais, de nos jours, se dessine aussi une tendance à distinguer et à spécifier les deux termes.

La morale est comprise comme la science ou l'art qui nous apprend à bien vivre, de façon à faire le bien et à éviter le mal, tandis que l'on considère l'éthique comme une analyse intellectuelle des valeurs et des conflits des valeurs qui doit aider à déterminer ses devoirs dans des situations bien particulières. Alors que la morale nous donne des règles générales à observer pour bien vivre dans la société, l'éthique est comme la morale « contextualisée », appliquée dans des situations particulières après délibération pour aboutir à des choix. Aussi Lalande la définit-elle comme une « science ayant pour objet le jugement d'appréciation en tant qu'il s'applique à la distinction du bien et du mal »¹. Dans la critique de ce terme, il conclut : « Sans doute, il arrive qu'en fait, les questions

1 A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 3^e édition, « Quadrige », Paris, PUF, 2010, p. 305.

de Morale et d'Éthique, ainsi définies, sont souvent mêlées ; mais cela n'exclut pas une distinction très nette de leurs définitions »². Dans les lignes qui suivent, les termes morale et éthique seront employés comme des synonymes suivant le langage courant et même le langage savant.

L'éthique entretient avec la politique une relation fort complexe que les philosophes n'ont jamais cessé d'interroger, d'étudier et d'explicitier. À travers toutes les grandes traditions du monde, la responsabilité éthique dans le domaine politique est constamment thématifiée et deux tendances – qui sont deux extrêmes – se dessinent clairement : ou l'on considère l'éthique comme le référentiel pour le politique ou l'on considère la politique comme étant libérée de toute redevabilité éthique. Pour cette dernière tendance, le représentant célèbre est Machiavel. Ce dernier reste pourtant un auteur difficile à comprendre.

« Comment le comprendre ?, s'interroge Merleau-Ponty. Il écrit contre les bons sentiments en politique, mais il est aussi contre la violence. Il déconcerte les croyants du Droit comme ceux de la Raison d'État, puisqu'il a l'audace de parler de *vertu* au moment où il blesse durement la morale ordinaire. C'est qu'il décrit ce nœud de la vie collective où la morale pure peut être cruelle et où la politique pure exige quelque chose comme une morale. On s'accommoderait d'un cynique qui nie les valeurs ou d'un naïf qui sacrifie l'action. On n'aime pas ce penseur difficile et sans idole »³.

L'on s'accorde à considérer Machiavel comme le penseur qui a véritablement inauguré la modernité politique parce que, attaquant la tradition et l'utopie, il juge plus convenable de « suivre la vérité effective de la chose que l'idée que l'on s'en fait ». En effet, Machiavel abandonne l'idée d'une politique normée par un ordre des fins et substitue l'analyse de la « vérité effective » à la préoccupation du devoir-faire qui, à ses yeux, ne conduit qu'à la politique-fiction. La question du meilleur régime étant liée à la perspective d'une perfection imaginaire, il ne l'a pas posée, se contentant plutôt de décrire la vie réelle des hommes, comment ils agissent en fait. Il est celui qui, conduit par la nécessité d'un discours vrai sur la nécessité de l'action politique, dit ce que les autres ont tu. Dire l'effectivité de la politique, c'est parler de la politique telle qu'elle se donne à voir, telle qu'elle apparaît. Parmi les mérites de Machiavel se trouve le fait d'avoir souligné la nature phénoménale de la politique en récusant toute pensée tendant à séparer l'être de l'appar-

2 *Ibid.*, p. 306.

3 M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 343.

raître. Le réalisme de sa pensée l’emmène ainsi à ne s’intéresser qu’à la « vérité effective » de la politique plutôt qu’à l’idée que l’on s’en fait, la question du réel, de l’être ayant en ce domaine plus d’importance que celle du devoir-être.

Depuis lors, l’on ne peut ni traiter ni évoquer la question des rapports entre la morale et la politique sans mentionner le nom de Machiavel. Ce nom est lié à un livre devenu un best-seller international, *Le Prince*, une œuvre énigmatique tant par ses incohérences que ses paradoxes apparents, ses revirements, ses méandres. Une œuvre qui a pourtant connu une extraordinaire postérité et dont l’actualité politique n’est pas à démontrer, l’existence même des termes « machiavélique » ou « machiavélisme » étant très éloquente à ce propos. Mais, le nom de Machiavel, aujourd’hui comme hier, comme le dit justement Claude Lefort, reste attaché à l’horreur de la politique : « Le machiavélisme est le nom de la politique en tant qu’elle est le mal »⁴. On parle alors de « machiavélique » pour désigner des hommes d’État, des attitudes ou des comportements politiques caractérisés par le mensonge, la mauvaise foi, la violence, la ruse, la domination malfaisante de l’autre pour ses propres intérêts, bref la politique elle-même en tant qu’elle est une sphère du mal. On dit alors que Machiavel est un penseur amoral ; chez lui, morale et politique sont opposées⁵, il ne se soucie pas de la question du bien. Que penser de ces affirmations ? Sont-elles exagérées ou reflètent-elles fidèlement la pensée du Florentin ? En commençant par dire un mot sur le projet et l’entreprise de Machiavel pour tenter de déceler son intention, nous examinerons ensuite comment se pose la question morale dans son livre *Le Prince* pour terminer par des considérations sur les rapports entre la politique et la morale.

1. Projet et entreprise de Machiavel

Dans *Le Prince*, Machiavel traite du gouvernement par un seul, tandis que dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live* il traite du gouvernement par les lois. L’opposition entre les deux livres est plus apparente que réelle parce que, qu’il s’agisse des principautés ou des républiques, ce qui compte et importe c’est la *virtu*, dont l’absence conduit inévitablement à la tyrannie tant des princes que des lois. « La *virtu* ne désigne pas le moyen le plus sûr permettant de prendre le pouvoir

4 C. LEFORT, *Le travail de l’œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 77.

5 Voir le récent article de C. BAKADISULA KATUMBA, *La problématique de la morale en politique*, dans *Revue de l’U.K.A*, vol. 9, n.17-18 (2021), p. 23-46.

et de le conserver. Elle est une fin en elle-même, solidaire des moyens qui lui sont propres. Machiavel cherche à circonscrire ce qui est « politique », dans son caractère pur et irréductible »⁶. D'où sa préoccupation à mettre en lumière « la vérité effective de la chose ». Mais qu'est-elle, au fond, cette vérité ? Elle apparaît elle-même comme une énigme parce que « Machiavel affirme découvrir quelque chose d'inédit ou d'entièrement nouveau »⁷. C'est dire qu'il s'agit d'une chose dont ni les princes ni les citoyens n'ont la moindre opinion, et ils n'en ont pas la moindre opinion parce qu'ils n'en font pas l'expérience quand ils agissent. Aussi Le Florentin exhorte-t-il les hommes politiques à vivre une toute nouvelle expérience⁸. Cette exhortation laisse voir que la manifestation de cette « vérité » n'est pas d'ordre théorique mais plutôt d'ordre pratique et exige que soient démantelés et remis en question les systèmes qui servaient jusque-là de justification.

Machiavel proclame sa rupture avec la tradition :

« Et comme je sais bien que plusieurs autres ont écrit de la même matière, je crains que si moi-même j'en écris, je sois estimé présomptueux si je m'éloigne, surtout en disputant cet article, des *ordini* des autres. Mais étant mon intention d'écrire choses profitables à ceux qui les entendront, il m'a semblé plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que son imagination »⁹.

Si donc on parle du pouvoir politique, deux plans se présentent : le plan de la « vérité effective » et celui de l'imagination. Machiavel écrit son livre pour démonter les procédés de l'imagination afin de revenir à la vérité effective des choses. Et, réfléchir aux conditions dans lesquelles un gouvernement stable peut être rétabli, exige la démystification, le démantèlement et la remise en question d'un bon nombre d'idées. Ce qui implique de penser les montages du pouvoir. Et parmi les idées de l'imagination qu'il convient de détruire pour retrouver la vérité effective de la chose se trouve celle qui accorde la primauté à la morale dans le domaine politique. En tant que démystificateur, Machiavel dénonce que le moralisme du pouvoir est une hypocrisie qui cache mal la cruauté et la *libido dominandi*.

6 M.P. EDMOND, *Machiavel, dans Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986, p. 680.

7 M. P. EDMOND, *Machiavel : l'éthique et le pathétique*, dans G. SFEZ et M. SENELLART (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, PUF, 2001, p. 8.

8 Voir *Le Prince*, chap. 15 et *Histoires florentines*.

9 MACHIAVEL, *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 148.

2. Morale et politique chez Machiavel

Notre lecture va se focaliser sur les chapitres les plus sulfureux du *Prince*¹⁰, là où son prétendu « immoralisme » saute aux yeux, tant la séparation entre la morale et la politique y est poussée à son point extrême. L'action politique et la morale ne font pas souvent bon ménage. On ne le sait que trop. Machiavel devient insupportable parce qu'il ne veut pas camoufler le conflit et le résoudre uniquement par de beaux discours. En effet, la vie de la cité n'est ni pacifique ni tempérée. Au lieu de rêver établir une harmonie entre les classes comme le font les théories traditionnelles, le Florentin « élabore le plan d'une dynamique socio-politique fondée sur le conflit entre groupes sociaux »¹¹ : les conflits sociaux, les luttes intestines ne peuvent ni ne doivent être étouffés ; il faut plutôt les canaliser pour utiliser l'énergie et l'innovation qui en résultent naturellement.

Quand, dans le *Discours*, il évoque les moyens radicaux que doit employer un prince nouvellement établi, Machiavel conclut :

« Ce sont là des moyens très cruels et contraires à toutes les règles de vie, non seulement chrétiennes mais humaines ; tout homme doit les fuir et préférer la condition de simple particulier à celle de roi, au prix de la destruction de tant d'hommes. Néanmoins quiconque a écarté la voie du bien, doit suivre celle du mal pour se maintenir. Mais la plupart des hommes choisissent certaines voies moyennes qui sont les pires de toutes, parce qu'ils ne savent pas être ni tout à fait bons, ni tout à fait méchants »¹².

Ainsi pour Machiavel, si l'on ne peut être parfaitement bon, il faut savoir être honorablement méchant. C'est dire que la bonté ou la méchanceté ne sont pas considérées en elles-mêmes, mais par rapport à leurs effets quant à l'exercice et la conservation du pouvoir. Il est vrai que la fin justifie les moyens, mais cette fin doit être louable, et la fin louable par excellence est l'ordre public qui permet de vivre en paix. L'action politique elle-même n'est donc pas dépourvue des valeurs. Ainsi, discuter sur le moralisme ou l'immoralisme de Machiavel c'est passer à côté de ce qui est essentiel pour lui.

En effet, la réflexion sur le bien n'est pas absente de l'œuvre du Florentin. Ce qu'il faut noter, c'est que sa réflexion sur le bien et le mal s'effectue dans une analyse politique des situations concrètes. C'est dire

10 Il s'agit principalement des chapitres XV à XVIII

11 Machiavel, Œuvres, p. 183.

12 *Ibid.*, p. 238.

que Machiavel n'appréhende jamais le bien et le mal absolument : il le fait toujours suivant la « vérité effective de la chose ». Explicitant son intention dans le chapitre XV du *Prince* il écrit :

« Nombreux sont ceux qui se sont imaginé des républiques et des monarchies dont l'on n'a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existé. Car il y a si loin entre la manière dont on vit et la manière dont on devrait vivre, que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce que l'on devrait faire, apprend plutôt à se perdre qu'à se préserver : car un homme qui veut en tous les domaines faire profession de bonté, il faut qu'il s'écroule au milieu des gens qui ne sont pas bons. Aussi est-il nécessaire à un prince, s'il veut se maintenir, d'apprendre à ne pas pouvoir être bon, et à en user et n'en pas user selon la nécessité »¹³.

En clair, le prince peut ou ne pas être bon selon la nécessité, c'est-à-dire selon les situations concrètes. Ce sont ces dernières qui dictent son comportement et non une certaine morale de ce qui devrait être déconnectée de toute réalité. La bonté reste certes une vertu, mais elle n'a pas à être absolutisée. Ainsi, pour un prince, « on trouvera certaine chose qui apparaîtra une vertu, et qui, à la pratiquer, sera sa chute, et telle autre qui semblera un vice et qui, à la pratiquer, lui procure sécurité et bonheur »¹⁴. S'il faut donc ordonner la cité et la gouverner, il faut un pouvoir qui sache employer des moyens moralement bons ou moralement mauvais.

En partant des choses vraies et non de l'imagination, Machiavel cherche à comprendre les rapports qui existent entre le prince et les sujets. Au premier rang de ces rapports existe le jugement que les sujets portent sur le prince¹⁵ :

« Laissant de côté les choses que l'on a imaginées à propos d'un prince et discutant de celles qui sont vraies, je dis que tous les hommes, lorsqu'on en parle, et surtout les princes, parce qu'ils sont plus placés, sont jugés en fonction des qualités qui leur apportent blâme ou louange. C'est-à-dire que l'un est jugé libéral, l'autre ladre (...); l'un est jugé généreux, l'autre rapace ; l'un cruel, l'autre miséricordieux ; l'un parjure, l'autre royal ; l'un efféminé et pusillanime, l'autre hardi et courageux ; l'un humain, l'autre orgueilleux ; l'un luxurieux, l'autre chaste ; l'un intègre, l'autre fourbe ; l'un dur, l'autre aimable ; l'un grave, l'autre léger ; l'un religieux, l'autre incrédule, et ainsi de suite »¹⁶.

13 *Ibid.*, p. 148.

14 *Ibid.*, p. 179

15 C'est au chapitre XV du *Prince*.

16 MACHIAVEL, Œuvres, p. 148-149.

Comme on peut le voir, cette longue liste oppose chaque fois une vertu à un vice. Le raisonnement de Machiavel est le suivant. Il est préférable et louable que le prince ait toutes ces vertus, mais cela est impossible naturellement du fait bien entendu des limites de la condition humaine. Un prince sage est celui qui fuira les vices qui provoquent une mauvaise renommée et peuvent entraîner sa chute. Tout bien pesé, vertus et vices ne sont pas à considérer en eux-mêmes car un vice qui procure sécurité et bonheur vaut mieux qu'une vertu qui entraîne la chute, donc la perte du pouvoir. Pour gouverner, le principal atout pour un prince c'est sa renommée et c'est d'elle qu'il doit se préoccuper.

En examinant les vertus qui font la renommée d'un prince, Machiavel a un double langage. C'est dire qu'il ne se fixe pas sur une seule idée. On peut même déceler chez lui une double pensée sur un même sujet. C'est ce qu'il fait quand il parle de la générosité (libéralité), de la bonté et de la loyauté du prince. A propos de la générosité¹⁷ il écrit : « il est bon d'être généreux », mais il ajoute immédiatement que « la libéralité pratiquée au point d'en avoir la réputation vous nuit »¹⁸. En effet, un prince trop généreux, dans le souci de donner toujours davantage pour paraître bon, ira jusqu'à vider les caisses de l'État et se trouvera par la suite contraint de trouver l'argent par tous les moyens, ce qui le rendra rapace et par conséquent attirera sur lui un mauvais renom accompagné de haine. L'on voit comment une vertu se mue en vice. Commentant ceci, Denis Collin écrit :

« Nous avons ainsi une inversion complète de valeurs : ce qui est vertu chez une personne privée (la générosité) devient un vice en devenant public, et inversement le vice du ladre en tant que personne privée est une vertu publique. Il n'y a pas place dans ce chapitre du prétendu « immoralisme » machiavélien. Simplement les exigences du bien public déterminent d'autres comportements que ceux du salut des personnes privées. Mais si la moralité d'une action ou d'un comportement dépend de la valeur des fins qu'elle permet d'atteindre, on voit qu'il est tout aussi moral pour un privé d'être généreux que pour un prince de ne l'être pas »¹⁹.

Où se trouve alors le renversement des valeurs dont on a si souvent accusé Machiavel ? Après le cas de la libéralité, examinons la réponse que Machiavel donne à la question de savoir si, pour un prince, il vaut

17 C'est au chapitre XVI du *Prince*.

18 *Ibid.*, p. 149.

19 D. COLLIN, *Comprendre Machiavel*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 181-182.

mieux être aimé que craint ou le contraire²⁰. Il commence par dire que « chaque prince doit désirer être réputé miséricordieux et non pas cruel », mais il ajoute immédiatement « néanmoins il doit prendre garde de ne pas faire un mauvais usage de la pitié »²¹. C'est dire que la pitié est certes une vertu, mais le prince ne doit pas en abuser. Tout dépend de la fin, du résultat auquel on aboutit. Si, pour « maintenir ses sujets dans l'union et la confiance » il est obligé d'être cruel, qu'il le devienne ! Surtout un prince nouveau ne peut pas ne pas être cruel dans la mesure où les nouveaux États qu'il conquiert sont pleins de dangers. Alors vaut-il mieux être aimé que craint, ou l'inverse ? Machiavel répond : « Il faut être l'un et l'autre ; mais parce qu'il est difficile de les assembler, il est beaucoup plus sûr d'être craint qu'aimé, si l'on doit manquer de l'un des deux »²². Son argumentation se fonde sur la nature ingrate et changeante des hommes qui sont par ailleurs simulateurs et dissimulateurs, lâches devant les dangers. Mais encore une fois, le Florentin met en garde, cette crainte ne doit pas engendrer la haine : « Néanmoins le prince doit se faire craindre de façon que, s'il n'acquiert pas l'amour, il fuie la haine »²³.

Le raisonnement de Machiavel est le même selon son procédé de « double pensée ». Il n'est pas un moraliste en chambre qui préconise des règles abstraites sans considérer leurs conséquences. Le politique calcule les conséquences et la valeur morale de l'acte réside dans les conséquences qu'il produit. Encore une fois, il ne s'agit pas de l'immoralisme, mais bien d'un « certain genre de raisonnement moral qui ne semble pas spécialement incongru, même s'il est discutable »²⁴. « Qui est le plus moral, interroge D. Collin, celui qui refuse de porter les armes contre le tyran au nom du précepte biblique ou celui qui risque sa vie et sauve ainsi les innocents ? Celui qui refuse toute violence ou celui qui, au besoin par la violence, protège la paix et la sécurité ? »²⁵. En indiquant du doigt la violence présente dans les relations politiques, Machiavel n'est pas le théoricien d'une violence nue parce que, ce qu'il vise, c'est la coexistence des individus et le bien des gouvernants et gouvernés. Recommandant d'être violent et cruel quand il le faut, il n'hésite pas à dire : « Néanmoins le prince doit être pondéré dans ses opinions et ses

20 C'est au chapitre XVII du *Prince*.

21 MACHIAVEL, *Œuvres*, p. 151.

22 *Ibid.*, p.151.

23 *Ibid.*, p. 152.

24 D. COLLIN, *Comprendre Machiavel*, p. 182.

25 *Ibid.*, p. 182.

décisions, ne pas s'effrayer lui-même et procéder d'une manière tempérée par la sagesse et l'humanité, afin qu'une excessive confiance ne le rende imprudent et que trop de défiance ne le rende pas insupportable »²⁶. N'est-ce pas là la voie du « juste milieu » préconisée par tous les sages anciens qui disaient « *in medio virtus* » ?

Si l'on fait une lecture pressée de ces chapitres, on y trouve la preuve de l'immoralisme de Machiavel tant décrié. Cela se comprend fort bien parce que, pour des personnes libres et adultes, agir moralement c'est agir raisonnablement. Or, selon Machiavel, les hommes se laissent conduire rarement par la raison qui d'ailleurs, de ses propres forces, est impuissante à gouverner les hommes. Ceux-ci sont plutôt conduits par leurs humeurs et leurs passions. C'est pourquoi, celui qui gouverne n'a pas à chercher les préceptes de sa conduite dans cette morale raisonnable qui nous est familière, mais plutôt dans un équilibre des humeurs. Le prince doit inspirer la crainte aux masses qu'il gouverne, mais, en même temps, il doit agir de façon à éviter de craindre leur haine. Telle est l'ambivalence que l'on retrouve au cœur de la réflexion du secrétaire florentin.

Le dernier cas que nous allons examiner est celui de savoir comment les princes doivent tenir leur parole²⁷. Selon son procédé habituel, Machiavel commence par affirmer qu'« il est louable pour un prince de tenir sa parole et de vivre avec droiture et non avec ruse »²⁸. Mais il ajoute immédiatement : « Toutefois on voit par expérience de notre temps qu'ont fait des grandes choses les princes qui ont tenu peu compte de leur parole et qui ont su par la ruse tromper l'esprit des hommes : à la fin ils ont dépassé ceux qui se sont fondés sur la loyauté »²⁹. Encore une fois et toujours, c'est l'efficacité qui compte. On peut combattre soit par les lois, soit par la force. Les lois sont propres aux hommes et la force est propre aux bêtes. Mais, parce que les lois à elles seules ne suffisent pas, le prince doit savoir bien user de la bête et de l'homme. La sagesse pratique consiste donc à tenir le juste milieu entre l'homme et la bête.

Deux bêtes doivent inspirer le prince : le lion et le renard ; le lion symbolise la force et le renard la ruse. Parce que la force seule ne suffit pas, « un souverain sage ne peut ni ne doit observer sa parole lorsqu'un

26 MACHIAVEL, Œuvres, p. 151.

27 C'est le chapitre XVIII du *Prince*.

28 MACHIAVEL, Œuvres, p. 153.

29 *Ibid.*, p. 153.

tel comportement risque de se retourner contre lui, et qu'ont disparu les raisons qui la firent engager »³⁰. Cette affirmation est parmi celles qui ont contribué à construire la mauvaise réputation de Machiavel alors qu'elle relève tout simplement du bon sens et qu'une infinité d'exemples historiques la confirment. Quel grand politicien n'a jamais été renard et n'a jamais tenu compte de ce conseil de l'auteur du *Prince* :

« Mais il est nécessaire de savoir bien farder cette nature et d'être grand simulateur et dissimulateur : les hommes sont simples et obéissent si bien aux nécessités présentes, que celui qui trompe trouvera toujours quelqu'un qui se laissera tromper »³¹.

Simulateur et dissimulateur parmi les hommes eux-mêmes simulateurs, dissimulateurs et méchants, un prince n'a donc pas à s'embarasser des préceptes de la morale ordinaire. Il ne lui est pas demandé d'avoir toutes les qualités mentionnées plus haut. D'ailleurs « si on les a et qu'on les observe toujours, elles sont néfastes ; si on paraît les avoir, elles sont utiles »³². Pour Machiavel, la politique est comme cette grande mise en scène où ne comptent que les apparences. Aussi se déguiser, donner le change, apparaître tantôt comme lion et tantôt comme renard doivent être les techniques propres au prince.

Nous pouvons donc affirmer que discuter sur la morale ou l'immoralisme de l'auteur du *Prince* c'est passer bien à côté de l'essentiel de son projet et de son œuvre : démystifier et démonter la machine du pouvoir en vue d'en construire une autre.

« L'immoralisme supposé de Machiavel n'est en réalité que l'absence d'une morale transcendante qui s'élèverait au-dessus des contingences de l'existence humaine. Il existe une morale machiavélienne qu'on a du mal à percevoir parce qu'elle ne se réfère pas au souci que chacun doit avoir de son âme, mais uniquement aux conditions pratiques de la vie commune dans un État bien ordonné. Pour le prince, il ne s'agit ni d'être bon ni d'être méchant mais de gouverner de manière à maintenir l'ordre de l'État, c'est-à-dire à durer »³³.

La question morale (question du bien à faire et du mal à éviter) n'est donc pas absente de l'œuvre de l'auteur du *Prince*. Toutefois, comme l'explique Gérard Sfez :

30 *Ibid.*, p. 154.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, p. 154.

33 D. COLLIN, *op. cit.*, p. 186.

« Machiavel démystifie la substantification du bien et du mal, leur caractère d'idoles, car il n'y a pas de bien ou de mal fixes, il n'y a, pour ainsi dire, que du bien et du mal circulant. La logique de l'agir et du verbe en assure la circulation, et s'il est requis de faire du mal en telle ou telle circonstance, il est également requis de « dire du bien du mal » ou de « dire du mal du mal » selon les circonstances »³⁴.

Ainsi donc, Machiavel est bel et bien un des grands penseurs de la morale en politique.

3. Despotisme moral ou despotisme politique ?

De l'avis de Giovanni Invitto, Merleau-Ponty est « un des rares lecteurs à s'être emparés de cette dimension »³⁵ de l'œuvre de Machiavel comme grand penseur de la morale en politique. Quand, en 1947, le philosophe français publie son livre *Humanisme et terreur* où il fait une lecture « effective » de l'histoire et professe la théorie de la violence progressive, l'accusation de « machiavélisme » a été portée contre lui. Pour réfuter cette accusation, dans sa *Note sur Machiavel*³⁶ qu'il rédigera en 1949, sa stratégie d'argumentation consiste à montrer que les paradoxes qui se trouvent chez Machiavel sont apparents, mais qu'au fond, le Florentin reste cohérent avec lui-même, il défend le lien profond qui existe entre la politique et la morale. En ce sens, prôner la primauté de l'une sur l'autre est contraire à son esprit. Dans une circonstance politique concrète, il n'y a pas à discourir abstraitement sur les valeurs, il faut plutôt voir comment les réaliser, les rendre efficaces par une action efficace, car « le discours sur les valeurs est sous l'étroite dépendance du discours sur l'efficace des valeurs mêmes »³⁷.

Par l'usage du terme « machiavélisme » on identifie la politique au mal. Mais la politique n'est pas que le règne du mal pas plus qu'elle n'est que le règne du bien. Pour la simple bonne raison que l'homme n'est ni ange ni bête parce qu'il y a en lui un insondable abîme d'un pouvoir originaire qui peut s'orienter vers le bien *ou* vers le mal. Par conséquent, aussi bien le despotisme moral (qui consiste à concevoir la

34 G. SFEZ, *Machiavel par-delà bien et mal ?*, dans *Magazine littéraire*, n° 397 (2001), p. 20-21.

35 G. INVITTO, *Merleau-Ponty et Machiavel*, dans F. HEIDSIECK (éd.), *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage. Recherches sur la philosophie et le langage*, n. 15, 1993, p. 203.

36 M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 343-364.

37 G. INVITTO, *op. cit.*, p. 171.

politique comme lieu de la réalisation du bien et qui reste ainsi fixé à la volonté du bien) que le despotisme politique (qui consiste à faire de la politique le Dieu de la terre au-dessus duquel il n'y a rien d'autre) sont à renvoyer dos à dos. Dans la mesure où la tâche politique consiste à organiser institutionnellement des êtres libres et raisonnables, et donc capables du meilleur comme du pire, l'alternative à faire de la politique ou le règne du mal ou le règne du bien est à refuser. La tâche politique et l'idéal éthique ne sont pas à confondre : alors que la tâche politique consiste en l'organisation institutionnelle des êtres libres et raisonnables, à garantir l'exercice de la Constitution républicaine, à faire du monde un espace de liberté, l'idéal éthique enseigne aux hommes à devenir bons. La finalité du lien politique est d'accorder ensemble, sous une règle commune, des volontés « impures ». La question qui se pose est celle de savoir si la pratique politique remplit cette finalité comme « œuvre » (vouée à l'accomplissement) ou comme « tâche » (qui a pour principe l'inachèvement)³⁸. La politique n'est donc pas que le règne du mal. Mais, s'il existe un mal politique, il est à comprendre dans un autre sens et de façon plus radicale comme « mal du politique ». Comment peut-on l'expliquer ? Myriam Revault d'Allonnes répond : « S'il y a un mal politique, c'est que la politique se déploie dans l'élément d'une liberté dont le fond est insondable »³⁹. C'est dire que la pathologie du politique « relève d'un mal plus insondable que la perversité du pouvoir : le mal de la liberté. Ce mal de la liberté, on peut aussi l'appeler un mal du vivre-ensemble, un mal radical du politique, plus " originaire ", dans son indicible banalité, que les maux du pouvoir ou de la domination. De cette paradoxale vérité du politique, nulle gouvernementalité rationnelle ne viendra jamais à bout, ni celle du despotisme politique ni celle du despotisme moral »⁴⁰.

La morale et la politique ne se confondent pas, et l'écart qui existe entre les deux conduits souvent à une différente appréciation d'un même événement. L'histoire romaine nous apprend que l'acte par lequel Romulus fonde Rome est un acte violent, c'est un fratricide. Historiquement et politiquement parlant, nous sommes là devant une violence originaire qui est en même temps un paradoxe originaire : c'est l'immoralité qui crée la morale. Cet acte, historiquement et politiquement parlant, est-il un mal ou un bien ? En d'autres termes, est-il ver-

38 M. REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme a fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Flammarion, 1999, p. 66.

39 *Ibid.*, p. 70.

40 *Ibid.*, p. 71.

tueux ou non ? Voilà pourquoi, au lieu de définir le bien de la société, le bien commun, en termes de « vertu », Machiavel opte de définir la vertu en termes de « bien commun ». La normativité n'est donc pas absente de sa pensée parce qu'on y trouve une fin qui justifie tous les moyens et qui rend vertueuses toutes nos actions. Léo Strauss résume bien la nature et la teneur des objectifs machiavéliens :

« Nous devons entendre par bien commun les objectifs effectivement poursuivis par toutes les sociétés. Ces objectifs sont les suivants : la liberté par rapport à la domination étrangère, la stabilité ou le règne de la loi, la prospérité, la gloire ou l'empire ; la vertu au sens effectif du terme est la somme des habitudes requises pour parvenir à cela. C'est cette fin, et cette fin seule, qui rend nos actions vertueuses. Tout ce qui est fait effectivement en vue de cette fin est bon. Cette fin justifie tous les moyens. La vertu n'est rien d'autre que la vertu civique, le patriotisme ou le dévouement à l'égoïsme collectif »⁴¹.

Machiavel décrit d'abord les hommes tels qu'ils sont, mais parce que les hommes sont confrontés à la nécessité et qu'ils devront lutter contre elle pour forcer le hasard et le cours des choses, ils devront évaluer les situations et donc faire des choix. Nous sommes là en présence d'une contradiction apparente : d'une part l'affirmation que Machiavel réduit le problème moral et politique à un problème technique d'efficacité ; d'autre part l'affirmation que, chez lui, la considération de la « vérité effective » de la politique débouche sur une évaluation, c'est-à-dire sur un certain devoir-vivre et un certain devoir-gouverner. Cette contradiction apparente n'est rien d'autre qu'un « paradoxe » présent dans la pensée de Machiavel lui-même : son intention n'est pas seulement descriptive, elle est clairement normative. On est obligé de vivre vertueusement, mais cette vertu a pour cadre le politique ; elle n'est ni en-dessous ni au-dessus de lui. Il s'agit d'une vertu appelée avant tout à affronter ce que Merleau-Ponty appelle le « vertige de la vie à plusieurs », donc une vertu politique. Le réalisme de Machiavel n'est donc pas à réduire au souci de l'efficacité, mais son sens et sa portée résident en ceci que c'est un appel à passer de la morale pure à la force des institutions, d'une bonté catastrophique à une bonté capable de dureté⁴².

41 LEO STRAUSS, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, cité par M. REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme a fait à l'homme*, p. 112.

42 M. REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme a fait à l'homme*, p. 120. Commentant Machiavel, Merleau-Ponty écrit : « Le prince doit avoir les qualités qu'il paraît avoir, dit Machiavel, mais achève-t-il, “ rester assez maître de soi pour en déployer de contraires, lorsque cela est expédient ”. Précepte de politique, mais qui pourrait bien être aussi la règle d'une vraie morale. Car le jugement public selon l'apparence,

En effet, Machiavel constate et enseigne que les règles propres à l'exercice du pouvoir et la conduite de l'État sont étrangères aux règles morales communément admises :

« Gouverner, ce n'est rien d'autre que de maintenir ses sujets en un tel état qu'ils ne puissent ni ne doivent vous nuire. On y parvient soit en s'en assurant complètement, soit en leur ôtant tous les moyens de vous nuire, soit en étant si généreux à leur égard qu'ils ne peuvent raisonnablement désirer un changement de leur sort »⁴³.

Cela veut dire que la politique a ses propres règles, ses propres normes, bref sa propre morale. En ce sens, examiner le difficile rapport entre la morale et la politique exige de dépasser l'opposition entre une vision moralisante qui se focalise sur la finalité de l'agir politique et une vision fondée sur l'efficacité pragmatique qui ne se préoccupe que du succès de l'action politique. L'une et l'autre vision fausse la nature de l'action politique. C'est plutôt du côté de l'articulation entre l'orientation vers des fins et le souci de l'efficacité qu'il convient de chercher une éthique propre à la politique. C'est justement en ce sens que Merleau-Ponty a compris Machiavel quand il écrit :

« Machiavel ne demande pas qu'on gouverne par les vices, le mensonge, la terreur, la ruse, il essaie de définir une vertu politique, qui est, pour le prince, de parler à ces spectateurs muets autour de lui et pris dans le vertige de la vie à plusieurs. Véritable force d'âme, puisqu'il s'agit, entre la volonté de plaire et le défi, entre la bonté complaisante à elle-même et la cruauté, de concevoir une entreprise historique à laquelle tous puissent se joindre. Cette vertu-là n'est pas exposée aux renversements que connaît le politique moralisant, parce qu'elle nous installe d'emblée dans la relation avec autrui qu'il ignore. C'est elle que Machiavel prend pour signe de valeur en politique »⁴⁴.

Si l'on comprend que le mal n'est pas une substance mais plutôt une *manière de la liberté*⁴⁵, si l'on comprend que l'on ne peut pas s'en libérer étant donné que l'on ne peut se libérer de la liberté, alors on peut sortir de l'alternative du despotisme politique se déduisant du pessimisme

qui convertit la bonté du prince en faiblesse, n'est peut-être pas si faux. Qu'est-ce qu'une bonté qui serait incapable de dureté ? Qu'est-ce qu'une bonté qui se veut bonté ? Une manière douce d'ignorer autrui et finalement de le mépriser » (*Signes*, p. 353).

43 MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dans MACHIAVEL, *Œuvres*, p. 345.

44 *Ibid.*, p. 353.

45 M. REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme a fait à l'homme*, p. 163.

anthropologique (l'homme est foncièrement mauvais) et du despotisme moral se déduisant de l'optimisme anthropologique qui prétend enlever du cœur de l'homme jusqu'au désir de faire le mal (et qui, ce faisant nie le mal comme mal de la liberté). Cette alternative se trouve dépassée du moment que l'on pense le véritable milieu de la politique comme ce milieu mixte où se tiennent mélangés le sens et le non-sens, le bien et le mal, la rationalité et l'irrationalité, la faillite et la responsabilité. C'est ce paradoxe qui est chair de la politique, c'est-à-dire chiasme, entrelacs, empiètement des libertés dans le « vertige d'une vie à plusieurs ».

La façon dont Machiavel donne à penser le problématique rapport entre la morale et la politique nous permet d'aller au-delà du despotisme tant moral que politique.

S'il est nécessaire, écrit-il, le Prince doit apprendre à ne pas être bon car il existe une telle distance entre « la façon dont on vit » et « la façon dont on devrait vivre » que « celui qui laisse ce que l'on fait pour ce que l'on devrait faire, apprend plutôt à se perdre qu'à se préserver : car un homme qui veut en tous les domaines faire profession de bonté, il faut qu'il s'écroule au milieu des gens qui ne sont pas bons. Aussi est-il nécessaire à un prince, s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et à en user et n'en pas user selon la nécessité »⁴⁶.

S'il le peut, que le Prince ne s'éloigne du bien, mais, en cas de nécessité, il doit savoir entrer dans le mal s'il le faut. Le Florentin ne dit pas que le Prince *doit* faire le mal. Il ne dit pas non plus que les hommes *doivent* être méchants. Il remarque tout simplement qu'il y a un fossé entre « ce qui est » et « ce qui devrait être », entre la « vérité effective » de la chose politique et la visée du devoir-être. Mais partir de là pour conclure à une opposition absolue entre le pragmatisme de l'action politique et les normes de l'action morale, entre l'efficacité des pratiques et la pureté des intentions, c'est manquer l'essentiel de la pensée de Machiavel qui est beaucoup plus complexe et beaucoup plus problématique parce qu'elle n'oppose pas simplement la morale à la politique, mais élabore une morale propre à la politique. Les normes d'une telle morale viennent des expériences et des vicissitudes propres aux choses politiques et à leur nature phénoménale.

Il restera toujours entre l'être et le devoir-être un écart irréductible. Il y a comme une sorte d'entre-deux indépassable, un vertige de la chose politique. Le politique est une « élaboration infinie du vivre-ensemble »

46 MACHIAVEL, Œuvres, p. 148.

et l'autorité du concept ne peut le surdéterminer « philosophiquement ». Aussi Myriam Revault d'Allonnes trouve-t-elle chez Aristote une pensée accordée à la chose politique, une pensée pour qui « l'institution raisonnable de l'homme " animal " politique n'efface pas le risque de la démesure et de la menace tragique »⁴⁷. Car « animal politique doué de *logos* », l'homme s'enracine « dans le fonds ténébreux du *deîmon* qu'aucune rationalité ne saurait épuiser. Ce que donne à penser Aristote, c'est donc cette pathologie originaire du politique qu'on pourrait appeler l'abîme de la socialité dans la constitution du vivre-ensemble »⁴⁸. L'homme d'Aristote, « le *zoon politikon*, bien qu'il soit *logon ekôn*, est cet homme fragile à qui la nature a donné des armes (*opla*) susceptibles d'être utilisées pour le meilleur et pour le pire »⁴⁹. La politique recèle à la fois l'expérience de sa grandeur et celle de sa fragilité⁵⁰.

Il découle de tout ce qui précède que la philosophie politique n'est pas une simple description du réel, du fait politique car, en même temps qu'il décrit, le philosophe évalue, juge par rapport à un idéal à atteindre. La pensée politique se déploie entre le fait brut et l'utopie (au bon sens du terme) et y trouve sa raison d'être. Elle est à la fois descriptive et normative. Or, nous vivons à une époque où ce qui faisait jadis autorité est en crise. Comme le note Hannah Arendt dans ses analyses de la modernité, la trinité tradition-autorité-religion qui autrefois était unie est aujourd'hui disloquée. Dans ce contexte, où trouver des normes éthiques à partir desquelles évaluer et juger les faits et actions politiques ? Hannah Arendt croit les trouver à partir de la compréhension du politique comme consentement, communication, délibération entre les citoyens agissant de concert dans l'espace public. D'où l'importance accordée par elle aux notions de « monde commun », « sens commun ». Mais s'il s'avérait que le consensus était impossible comme le laisse suggérer le titre provocateur de l'ouvrage d'Édouard Delruelle⁵¹ ? Selon Hannah Arendt, une des causes de la perte du sens éthique par la modernité vient de la confusion qu'elle entretient entre la violence et le pouvoir du fait qu'elle a pensé ce dernier en termes d'instrument. Or, le pouvoir jaillit de la mise en commun des paroles et des actions, c'est-à-dire du consentement et de la communication. Voilà

47 M. REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme a fait à l'homme*, p. 72.

48 *Ibid.*, p. 72.

49 *Ibid.*, p. 80.

50 *Ibid.*, p. 111.

51 E. DELRUELLE, *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Ousia, 1993.

pourquoi, faisant une relecture de Kant, Arendt trouve la solution au conflit entre la politique et la morale dans les thèmes de la mentalité élargie, la communication avec autrui, le sens commun. C'est que, la communicabilité repose sur la plus incommunicable et la plus intime des expériences : l'expérience esthétique. À partir de la représentation et de la prétention à l'assentiment de chacun, le plus subjectif s'ouvre à l'intersubjectivité, le moi aux autres. Cette expérience montre qu'il y a comme une sorte d'entente originaire avec autrui. Plus explicitement : ce que ma conscience me dicte comme bien à faire et mal à éviter (la morale), je le fais toujours en intégrant les points de vue des autres (sens commun, pluralité, politique). Ainsi, les normes éthiques à partir desquelles je peux porter un jugement sur la politique me viennent de la communication avec les autres, de notre consensus, de notre être-ensemble, bref de notre être politique. C'est de cette façon que se trouve réconciliée la morale et la politique. En d'autres termes, « la condition de tout accord entre éthique et politique est l'instauration d'un espace public de délibération et de communication, avec l'espoir que cet espace soit le lieu naturel de production d'un consensus entre citoyens »⁵².

L'éthique arendtienne, dont le jugement est la catégorie centrale, se fonde ainsi sur le paradigme du consensus. Or la loi morale se présente comme un véritable paradoxe : elle est ce qui est le plus familier au sujet (le plus intérieur) et en même temps le plus étrange (ce qui lui excède). C'est ce qui explique également le paradoxe du sujet moral qui n'est autonome que dans la mesure où se trouve en lui une passivité originaire à la loi. Il est donc habité par une différence à soi intérieure et irréductible, une altérité paradoxale. Cela ne rend-il pas le consensus impossible dans la mesure où se trouve dans ce qui fait le propre de l'éthique une puissance de différence intérieure, quand le sujet s'éprouve comme une scission intérieure et qu'il se soumet à une loi qui s'impose à lui ? L'éthique ne se présente-t-elle pas alors comme le « différend », c'est-à-dire ce qui se nourrit essentiellement d'un clivage irréductible entre la conscience et le monde ? La publicité de l'espace politique restera toujours en tension avec l'intériorité de la conscience. Aussi est-il possible de remettre en cause la spécification exclusive de l'éthique comme politique présente chez Arendt car, contrairement à ce qu'elle soutient, « l'éthique est à distance du politique »⁵³. Il y a comme un « au-delà » (ou « en-deçà ») du politique. Même quand l'homme en tant que *zoon poli-*

52 E. DELRUELLE, *op. cit.*, p. 66.

53 *Ibid.*, p. 148.

tikon est détruit (comme cela est arrivé dans le totalitarisme) il lui reste une dignité qui persiste. En effet, l'homme déchet, l'homme superflu du camp de concentration est privé de communauté politique, mais il n'est pas privé de sa conscience intérieure. C'est elle justement qui a permis à certains hommes de tenir ou de résister alors qu'ils étaient en face de la mort. C'est parce qu'elle est distante et différente de la politique que l'éthique touche à la politique pour l'ébranler. L'éthique est cet « *intrus* dont est pré-occupé le politique »⁵⁴. Il y a donc une différence entre le geste éthique et le geste politique : « Le geste éthique, qui est écoute de "ce qui ne va pas", obédience aux singularités, ne peut se confondre avec le geste d'institution collective de la société qui définit le politique »⁵⁵.

4. Une morale de la politique ou une politique morale ?

Déjà dans l'Antiquité, Aristote considérait la justice comme le pilier de la cité : « En politique le bien n'est autre que le juste, autrement dit l'avantage général. Le juste consiste dans une certaine égalité »⁵⁶. Une nette convergence de vue se dégage à travers toutes les grandes traditions de pensées du monde entier : on trouve partout un appel sous-jacent à des « politiques justes ». En aucune de ces traditions la cruauté systématique, la violence nue et la justification de l'impunité ne se voient acceptées. Même s'il arrive que l'arbitraire est souvent toléré, mais il est dénoncé. Les lois font souvent référence à des valeurs telles que la justice, la solidarité, l'équité, l'égalité, la responsabilité. Et c'est au nom de cette référence éthique qu'elles sont susceptibles d'être remises en question, modifiées et adaptées à des contextes ayant évolué mais toujours au nom de ces mêmes valeurs. Machiavel, nous venons de le voir, contrairement à ce que l'on a toujours dit de lui, n'oppose pas simplement la morale à la politique, mais il élabore une morale propre à la politique. Les normes d'une telle morale viennent des expériences et des vicissitudes propres aux choses politiques et à leur nature phénoménale. Elles ne « tombent pas du ciel » ni ne viennent d'un quelconque idéalisme utopique.

L'idéalisme en politique rêve d'une cité heureuse et paisible qui, en réalité, n'existe nulle part. Il rêve qu'une réforme morale des humains rendrait morale l'action politique. Mais c'est une rêverie dangereuse

54 *Ibid.*, p. 183.

55 *Ibid.*, p. 307.

56 ARISTOTE, *Politique*, III.12, 1282b17, trad. P. Peliegrin, Paris, Nathan, 2014.

dans la mesure où le champ de la politique et le champ de la morale ne se recouvrent pas. L'histoire est pleine d'exemples de ces régimes qui s'étaient proposé de créer un « homme nouveau », un « homme altruiste », un homme débarrassé de la cupidité et de la *libido dominandi*, mais qui ont fini par se transformer en d'épouvantables tyrannies. C'est pourquoi il est conseillé d'éviter de faire le « copier-coller » de la morale individuelle pour l'appliquer telle quelle dans le domaine politique. On pense qu'il suffit d'avoir des dirigeants honnêtes, justes et respectueux de la vérité pour que les pays soient administrés honnêtement, justement et dans le respect de la vérité et de la démocratie. Les appels sont alors lancés à la « conversion » et à la « transformation du cœur », avec l'exaltation des vertus individuelles. On se croirait à l'Église ! Or la politique n'est ni l'école maternelle ni l'Église ! Il s'agit d'une approche qui séduit bien sûr mais qui est simpliste, et c'est justement là le danger de l'idéalisme. Le « copier-coller » de la morale individuelle à la sphère politique échoue parce que « les relations interpersonnelles ne sont pas de même nature que le vivre ensemble dans une société organisée. La responsabilité directe, les interactions en face à face, les conséquences directement sous contrôle, la proximité entre intentions et actions – tous ces traits appartiennent à la sphère personnelle et interpersonnelle mais ne peuvent être copiés et collés dans le champ politique »⁵⁷.

Dans son essai « Le *socius* et le prochain »⁵⁸, Paul Ricoeur fait la différence entre le prochain et le *socius*. Le monde du prochain, c'est celui des relations courtes, immédiates, où la plupart des échanges se font entre des personnes qui se connaissent ; le monde du *socius* est celui des relations longues, médiatisées par des circuits collectifs complexes et anonymes. Le *socius*, c'est celui que j'atteins à travers sa fonction sociale ; la relation au *socius* est une relation médiata ; elle atteint l'homme *en tant que*. Il y a donc une différence entre le face à face et les relations sociales. La relation au *socius* est une relation médiatisée ; elle fonctionne à travers les médiations comme les lois, les institutions, les assurances, les associations, etc. Parce que la politique relève de cette relation, son domaine n'est pas celui du face à face et elle se nourrit d'une éthique différente de la morale individuelle.

57 B. GIRARDIN, *L'éthique : un défi pour la politique. Pourquoi l'éthique importe plus que jamais en politique et comment elle peut faire la différence*, Genève, Globethics.net, 2014, p. 58. Version en ligne sur www.globethics.net, consulté le 05 juin 2022.

58 P. RICOEUR, *Le socius et le prochain*, dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 99-111.

Nous l'avons vu : la politique n'est pas que le règne du mal. Mais il reste vrai que la politique c'est le lieu de la violence, du conflit, de l'intérêt, de la ruse et du mensonge. Hannah Arendt affirme que « la véracité n'a jamais figuré au nombre des vertus politiques »⁵⁹. Machiavel a le mérite de nous dire et de nous rappeler sans hypocrisie la réalité de la politique. On peut toujours essayer de recouvrir du manteau de la vertu et de la justice l'exercice du pouvoir, mais gouverner c'est aussi jeter les gens en prison, préparer la guerre, entretenir et déjouer des complots. Ce qui implique qu'on ne recoure pas toujours et seulement aux moyens propres aux hommes, mais aussi aux moyens propres aux bêtes parce qu'il n'y a que des bêtes que l'on met en cage – comme des prisonniers ! La politique a donc ses lois, ses règles et ses objectifs. Et une éthique de la politique doit tenir compte de cette spécificité. Quand on conçoit l'éthique politique à la manière de la morale individuelle, on met l'accent sur la déclaration de motivations, d'intentions et de promesses alors que la valeur de l'éthique dans le domaine social et politique se mesure aux résultats et aux conséquences. Les motivations, les intentions et les sentiments relèvent du for interne qui ne fait aucunement partie de la politique, celle-ci relevant plutôt du domaine public qui est par excellence un domaine de la phénoménalité et de la visibilité. C'est la raison pour laquelle Hannah Arendt pense que la compassion ne fait pas partie du politique. Parce qu'elle est silencieuse, muette, et qu'elle tend à fusionner avec l'autre, la compassion doit donc être refoulée dans le cœur de l'homme et dans la sphère privée, loin de la vive lumière du public. Arendt affiche un certain mépris, voire une méfiance par rapport à l'intimité et aux motivations intérieures. Selon elle, contrairement aux actes, les passions et les forces intérieures ne peuvent être politiques. Sous cet angle, Arendt est machiavélienne. On le voit d'ailleurs par la manière dont elle affectionne de citer cette célèbre phrase de Machiavel selon laquelle l'homme doit « apprendre à ne pas être bon ». Pour elle, « le Florentin avait bien compris que ce qu'il faut dans le monde de la politique, ce ne sont pas les vertus « efféminées » que sont la compassion ou la bonté, mais plutôt une vertu forte et coriace — et surtout, une vertu « démonstrative » (intimement liée au sentiment de bravoure) »⁶⁰.

59 H. ARENDT, *Du mensonge à la violence. Essai de politique contemporaine*, Paris, Calman-Levy, 1972, p. 9.

60 H. ARENDT, citée par A. ENERGEN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p. 97.

Les problèmes politiques ont besoin des solutions politiques. Or il circule actuellement dans notre société trop de « moraline » pour employer un terme de Nietzsche. Si par exemple l'on veut combattre la corruption dans un pays, les appels à la conversion ne suffisent pas, il ne suffit pas non plus que les acteurs politiques deviennent plus vertueux ; il faut travailler en ce sens sur les lois et les institutions. La bonté, vertu individuelle appréciable dans les relations interpersonnelles, peut s'avérer catastrophique sur le plan politique et entraîner juste le contraire de ce qui était poursuivi. « Vouloir être raisonnable seul peut même se terminer en stupidité collective »⁶¹. Un autre exemple : on ne pourra pas résoudre le problème du réchauffement climatique et de la protection de l'environnement en demandant tout simplement à des citoyens de devenir plus consciencieux et de poser des actes individuels qui vont dans le sens de la protection de la nature et de l'environnement. L'ampleur des problèmes climatiques va bien au-delà de ce qui est à la portée des comportements individuels. Parce qu'il s'agit des problèmes politiques, il faut y envisager une solution politique comme le commerce du carbone ou le développement propre qui sont des mécanismes plus efficaces.

L'éthique politique n'est donc pas un simple copier-coller de l'éthique individuelle ou sociale. Faire le copier-coller peut entraîner des conséquences négatives ou une simplification excessive. Les citoyens ne sont ni des parents, ni des amis ni des collègues. On ne peut donc pas négliger les médiations politiques et institutionnelles et concevoir l'État comme une famille ou une association quelconque. Le principe et les usages de libre adhésion du niveau des associations ne peuvent pas être transposés au niveau de l'État. Pour lutter contre la corruption, il ne suffit pas de faire appel à l'honnêteté personnelle ! C'est dire qu'une même situation requiert des valeurs sans doute apparentées mais différentes selon que l'on se situe au niveau personnel, social ou politique⁶².

Conclusion

Morale et politique ne se recouvrent pas, mais elles ne s'opposent pas absolument. Une éthique politique doit être ordonnée à la spécificité et à la finalité du politique qui est, rappelons-le, d'accorder ensemble, sous une règle commune, des volontés « impures », des volontés des êtres libres, capables du meilleur comme du pire. Elle n'est pas une simple

61 B. GIRARDIN, *L'éthique: un défi pour la politique*, p. 58.

62 *Ibid.*, p. 72.

transplantation de la morale individuelle en politique. Le geste politique comme geste d'institution collective de la société vise le bien de la cité, le bien commun. L'idée de bien n'en est pas exclue. Le politicien comme homme d'action, se doit de connaître « la vérité effective des choses », non pour discuter sur le concept du bien ou garder l'attitude objective du savant, mais pour agir en vue du seul bien qui convienne à la cité : établir, rétablir ou conserver le *vivere civile* si cher à Machiavel. Et cette « vérité effective » qui relève justement de l'ordre pratique et non de l'ordre théorique est faite du conflit et de la violence. Les politiciens moralistes et les moralistes qui se mêlent de politique sont souvent idéalistes et rêveurs, ils enjolivent et embellissent la réalité. C'est cette réalité que l'auteur du *Prince* nous contraint de regarder en face. Et si l'on veut s'y enfoncer, que l'on sache comment s'y prendre et à quoi s'attendre.