Apprendre à être bon prince

Jean-Marc Mandosio

En lisant les Miroirs du prince, *ces recueils de conseils donnés au prince (ou au peuple ?) dont le genre fleurit autour de l'âge baroque, on assiste à un processus intellectuel de démoralisation de la politique. C'est ce mouvement qui va faire perdre à la vertu de prudence son statut de vertu cardinale et la dévaluer en une vertu purement instrumentale.*

(extrait de : La Prudence, Paris, Autrement, 1996)

Durant la période qui s'étend du XIII[e] au XVII[e] siècle, les théoriciens de l'action politique ont volontiers exprimé, notamment en France et en Italie, leurs vues sur les qualités du bon prince sous la forme de traités du bon gouvernement, recueils de maximes, de conseils et d'exemples destinés à enseigner aux futurs princes tout ce qu'il faut savoir pour bien exercer l'art de gouverner. Ce genre littéraire a beaucoup évolué en cinq siècles, passant de la clarté pédagogique et de l'enracinement religieux et moral des *Miroirs du prince* médiévaux au réalisme sans scrupule et au style elliptique des bréviaires politiques de l'âge baroque. Entre ces deux formes, il est convenu de placer la rupture de la Renaissance où, sous l'impulsion de Machiavel, la science politique aurait, pour la première fois, conquis son autonomie par rapport à l'éthique et à l'idéologie religieuse.

Les auteurs médiévaux insistent beaucoup sur la prudence,

l'une des quatre vertus cardinales, qualité nécessaire au gouvernant en ce qu'elle permet d'établir la liaison entre morale et politique. Que devient la prudence avec la laïcisation de l'art de gouverner, lorsque celui-ci se sépare de l'éthique et de la religion ? Cette dissociation du politique et de l'éthique est-elle véritablement la traduction d'un changement complet de perspective entre le Moyen Âge et les Temps modernes, ou doit-elle être relativisée ? Enfin, est-ce la prudence elle-même qui change de sens, perdant son caractère global de sagesse pour se limiter au registre plus étroit de la précaution et du stratagème ?

La prudence, rempart contre la tyrannie

Né au IX[e] siècle dans l'entourage des rois carolingiens, le *Miroir du prince* connaît un renouveau à partir de la fin du XII[e] siècle. Parmi les *Miroirs du prince* médiévaux, celui qui a eu le plus de retentissement et d'influence est sans conteste le traité sur « le gouvernement des princes » *(De regimine principum)*, écrit vers 1279 par Gilles de Rome (Egidio Columna, 1245 ? - 1316) - l'un des principaux promoteurs, avec saint Thomas d'Aquin (1227-1274), de l'aristotélisme chrétien - pour instruire le futur Philippe le Bel sur l'exercice de la fonction royale. « Aucune œuvre politique médiévale ne semble avoir connu plus rapide et plus large diffusion » (Jacques Krynen, *L'Empire du roi*[1], p. 179) : traduit en neuf langues, l'ouvrage, devenu « une source obligée dans le domaine de la réflexion politique séculière » (*ibid.*, p. 187), connut un succès durable, puisqu'il fut imprimé onze fois entre 1473 et 1617. La prudence y occupe une place privilégiée, et la définition qu'en donne Gilles de Rome, en s'appuyant, à la suite de saint Thomas, sur Aristote, va rester une référence pour tous les auteurs qui en ont traité après lui.

1. Les références bibliographiques sont rassemblées en fin d'article.

La prudence dans les limites de la religion

Avant saint Thomas et Gilles de Rome, la prudence n'est généralement pas considérée comme l'élément fondamental de la définition du bon prince. L'autorité politique de ce dernier, qu'il soit roi ou seigneur, provient de Dieu, selon la formule de saint Paul (Épître aux Romains, XIII, 1). Cette institution divine ne doit pas conduire le gouvernant à se croire libre de faire n'importe quoi sous prétexte que « celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu » (*ibid.*, XIII, 2). Bien au contraire, puisqu'il est désigné par Dieu pour gouverner, il doit se comporter en chrétien exemplaire et servir de modèle pour son peuple : viennent ainsi au premier plan, dans le portrait du prince idéal, la connaissance des Saintes Écritures et l'exercice des vertus chrétiennes. Le roi de France Louis IX, « saint Louis » (1214-1270), sera considéré comme l'incarnation de cet idéal.

Le traité de Vincent de Beauvais (1194 ? - 1264) sur « l'instruction morale du prince » (*De morali principis institutione, ca.* 1262) requiert ainsi du roi qu'il incarne « l'image de la Trinité et tout d'abord en puissance et en vertu » (chap. X), qu'il « surpasse les autres en sagesse » (chap. XI), qu'il soit « judicieux dans le choix de ses amis, conseillers et officiers » (chap. XII), « prudent dans la distribution des richesses » (chap. XIII) et « dans la conduite de la guerre » (chap. XIV), qu'il soit « savant » et qu'il connaisse « par-dessus tout les Écritures divines » (chap. XV), en insistant bien sur le fait qu'« il doit exceller dans ces dernières » (chap. XVI). En somme, « le prince [...] doit constamment progresser dans l'exercice des vertus et des usages de la religion, afin qu'il puisse, conformément à l'élévation de son rang, surpasser tous les autres en droiture » (cité par Jacques Krynen, *op. cit.*, p. 174 et 207). La prudence figure bien au nombre des vertus royales, mais son champ d'action est limité et inféodé aux prescriptions religieuses. Dans le même esprit, l'ouvrage (longtemps attribué à saint Thomas d'Aquin) de Guillaume Peyraut (1200 ? - 1271 ?) sur « l'éducation des princes » (*De Eruditione principum, ca.* 1265) inscrit les « qualités » que doit

manifester le bon prince en exerçant son pouvoir temporel - puissance, bonté, grandeur, humilité, vérité, clémence, piété - dans le cadre des vertus religieuses - foi, espérance, crainte et amour de Dieu (voir Jacques Krynen, *op. cit.*, p. 175).

La prudence n'occupe pas la première place dans le portrait du prince chrétien parce qu'il s'agit d'une vertu d'origine païenne, l'une des quatre vertus « cardinales » héritées des stoïciens (avec le courage - ou force -, la tempérance et la justice), dont les Romains, comme l'atteste le *Commentaire du songe de Scipion* de Macrobe (V^e^ siècle ap. J.-C.), ont fait des vertus spécifiquement politiques. Les épicuriens voyaient dans la prudence la vertu suprême, « plus précieuse même que la philosophie » (Épicure, *Lettre à Ménécée*, 132). Bien qu'estimable, elle n'est pas indispensable au chrétien, dont les vertus spécifiques sont les trois vertus « théologales » (foi, espérance et charité). Pour saint Augustin (354-430), l'exercice des vertus cardinales ne repose que sur l'orgueil :

> La prudence ne prévoit rien, [...] la justice ne distribue rien, [...] le courage ne supporte rien, [...] la tempérance ne modère rien que lorsque cela plaît aux hommes et sert leur gloire pleine de vent (*La Cité de Dieu*, V, 20).

À l'estime de soi, signe d'une vie bien conduite pour les philosophes païens, s'oppose radicalement l'humilité chrétienne, fondée sur la conscience de son propre néant, dans l'attente du Jugement dernier qui viendra effacer la trace du péché originel.

L'autorité de la Bible s'exerce toutefois en faveur de la prudence, que l'Ancien Testament associe à la sagesse dans l'art de gouverner :

> Moi, la Sagesse, j'ai pour demeure la prudence ; j'ai découvert la science de l'opportunité. [...] Je détiens conseil et succès ; à moi l'intelligence, à moi la puissance. Par moi règnent les rois et les grands fixent de justes décrets. Par moi les princes gouvernent et les notables sont tous de justes juges (*Les Proverbes*, VIII, 12-16).

Mais, avec le Nouveau Testament, la portée de cette

« science de l
apôtres à « d
d'être « rusés
lombes » (Év
tion à premi
exhorte ses c
compromissi
Ainsi la prud
nance religie
compromissi

Le pouvoi

En contra
prudence ses
comme lui, s
fait la véritab
s'appuie pour
cité en référer

Le cadre
le garant du
puissant, [...]
le royaume d
le futur roi da
le chemin tra
toute son éte
(*De regimine*
rement aux a
manifestation
Miroirs du pri
comment ma
royale et emp
sistance sur l'
doxalement,
maintenu le g
croire tout-pu

« science de l'opportunité » se trouve réduite. Jésus compare ses apôtres à « des brebis au milieu des loups » et leur demande d'être « rusés comme des serpents et candides comme des colombes » (Évangile selon saint Matthieu, X, 16) ; cette injonction à première vue paradoxale est éclairée par saint Paul, qui exhorte ses coreligionnaires à être « avisés pour le bien et sans compromission avec le mal » (Épître aux Romains, XVI, 19). Ainsi la prudence du chrétien est-elle limitée par son appartenance religieuse, qui doit lui faire préférer le martyre à la compromission, assimilée au reniement.

Le pouvoir dans les limites de la prudence

En contraste avec la fonction restreinte qu'assignent à la prudence ses prédécesseurs (saint Thomas mis à part, qui, comme lui, s'inspire largement d'Aristote), Gilles de Rome en fait la véritable clef de voûte du portrait du prince idéal. Il s'appuie pour cela essentiellement sur Aristote, continuellement cité en référence comme « le philosophe » par excellence.

Le cadre chrétien ne disparaît pas pour autant ; Dieu reste le garant du bien-fondé de l'autorité politique. « Dieu tout-puissant, [...] seigneur des seigneurs et roi des rois », veille sur le royaume de France avec un « soin particulier », ce qui met le futur roi dans l'obligation d'exercer son pouvoir « en suivant le chemin tracé par ses ancêtres, dans lesquels s'est épanoui en toute son étendue et sa perfection le zèle de la foi chrétienne » (*De regimine principum*, I, préface). Il ne s'agit pas là, contrairement aux apparences, d'une flatterie de courtisan, mais de la manifestation d'une crainte, que l'on trouve dans la plupart des *Miroirs du prince* et qui obsède véritablement Gilles de Rome : comment maintenir la mesure dans l'exercice de la puissance royale et empêcher qu'il ne dégénère en tyrannie ? D'où l'insistance sur l'investiture divine, qui a ici pour fonction, paradoxalement, de rappeler les limites dans lesquelles doit être maintenu le gouvernement monarchique. Le roi ne doit pas se croire tout-puissant ; il se prendrait alors pour Dieu, alors qu'il

n'en est que « l'instrument et le ministre ». En effet, « Dieu seul détient parfaitement et essentiellement la force et la puissance de gouverner », de telle sorte que « quiconque gouverne » ne peut le faire qu'« indirectement et de façon imparfaite ». Le roi ne règne que par délégation divine, ce qui l'oblige à se maintenir en permanence à la hauteur de sa mission et s'approcher au plus près de l'inaccessible perfection. Or « Dieu requiert des rois et des princes qu'ils gouvernent leur peuple au moyen de la prudence et de la loi, avec justice et sainteté » (*ibid.*, I, 12).

Il va de soi, pour Gilles de Rome, qu'un lien étroit unit l'éthique et la politique. Ces deux domaines appartiennent, avec l'économique, à la sphère de la *pratique*, c'est-à-dire de l'action, selon la classification aristotélicienne (les deux autres parties de la philosophie étant la *théorétique* et la *poïétique*, qui concernent respectivement la contemplation pure et la production matérielle). Éthique et politique sont une seule et même activité, qui est le « gouvernement » ; elles ne diffèrent que par leur objet : dans l'éthique, il s'agit de « se gouverner soi-même », dans l'économique, de « gouverner sa famille » et, dans la politique, de « gouverner la cité et le royaume ». Pour connaître la politique, il faut respecter « l'ordre rationnel et naturel », qui va du plus simple au plus complexe, de l'imparfait au parfait, et qui impose de commencer par l'éthique, puisque « ce qui concerne autrui tire son origine de ce qui nous concerne individuellement », et d'aborder ensuite l'économique, puisque « le gouvernement de la famille ne requiert pas autant de prudence que le gouvernement de la cité et du royaume » (*ibid.*, I, 2).

La prudence : une définition médiévale

Gilles de Rome établit une hiérarchie entre les vertus. Il compte, en suivant Aristote (*Éthique à Nicomaque*, II, 7), douze vertus :

> Prudence [...], justice [...], courage, tempérance, amour de l'honneur, grandeur d'âme, libéralité, magnificence, mansuétude, sincérité, affabilité, sociabilité (*De regimine principum*, I, II, 3).

Toutes ne sont pas égales en perfection ; les quatre premières sont cardinales ou « principales », les huit autres sont « annexes ». Les vertus cardinales ont une dignité supérieure parce qu'elles correspondent aux « quatre puissances de l'âme, c'est-à-dire l'intellect [prudence], la volonté [justice], l'irascible [courage], la concupiscible [tempérance] », et qu'« aucune action ne peut être dite vertueuse si elle n'est à la fois prudente, juste, courageuse et tempérée » (*ibid.*, I, II, 5).

La prudence n'est ni une science, ni un art (c'est-à-dire une technique), mais bel et bien une vertu. Malgré son caractère intellectuel, elle relève de la sphère morale, qui ne porte que sur « des actions singulières » et contingentes, au sujet desquelles il ne peut y avoir de démonstrations certaines, comme dans les sciences spéculatives, mais seulement des approximations plus ou moins « grossières ». L'« art du gouvernement », s'il peut, comme tout art, être enseigné - faute de quoi le traité de Gilles de Rome serait inutile -, comporte une « grande incertitude, du fait de la variabilité [...] des actions humaines » (*ibid.*, I, 1).

Selon la définition complète qu'en donne Gilles de Rome, la prudence est la « vertu intellectuelle qui dirige les vertus morales, prescrit ce qu'il faut faire pour accomplir ce qui a été délibéré et jugé, porte, selon des maximes universelles, sur des actions possibles, particulières et contingentes, et présuppose la droiture de la volonté ». La prudence dirige les vertus morales, car celles-ci indiquent vers quelle fin il faut tendre, mais ne fournissent aucune connaissance des moyens à mettre en œuvre pour les atteindre, connaissance que seule la prudence peut procurer. Elle prescrit aux vertus intellectuelles ce qu'il faut faire, une fois les « diverses voies possibles » identifiées (par la « vertu délibérative ») et le choix d'un mode d'action retenu (par la « vertu judicative »), pour que ladite action puisse être effectivement entreprise conformément à ce choix. En ce qui concerne l'objet sur lequel porte la prudence, il s'agit toujours d'une action possible, nécessairement particulière et singulière, considérée toutefois à travers l'« application de règles universelles » telles que « les

bonnes lois, les coutumes bien fondées, et tout ce grâce à quoi nous pouvons nous régler dans l'action ». Enfin, la prudence présuppose la droiture de la volonté, c'est-à-dire une bonne intention, et c'est en quoi elle se distingue d'un art, efficacité purement technique indépendante de toute orientation morale ; en effet, « nul ne peut être prudent s'il n'est bon et ne possède une droite volonté » (*ibid.*, I, II, 6).

Pour pouvoir être dit prudent, il faut posséder huit qualités : « mémoire, prévoyance, intelligence, raison, habileté, aptitude à apprendre, expérience et précaution ». Par la mémoire, le roi prudent peut tirer parti des exemples du passé pour éclairer sa décision. La prévoyance lui permet de ne pas être pris au dépourvu lorsqu'un événement survient. Son intelligence lui fait « connaître les principes et les prémisses » (c'est-à-dire « les bonnes lois et les bonnes coutumes ») dont, par le raisonnement, il tire des conclusions appropriées. L'habileté du roi consiste à « savoir trouver les bons collaborateurs », puisqu'« un seul homme ne suffit pas pour penser à tout ce qui peut être utile au royaume ». Entouré de conseillers, le roi doit savoir apprendre d'eux, « ne pas toujours suivre sa propre opinion et ne pas compter seulement sur sa propre habileté ». L'expérience lui est nécessaire car, les actions étant toujours particulières, il doit, pour bien gouverner, « connaître les conditions particulières » dans lesquelles se trouve son peuple, ce qui ne s'acquiert que par l'expérience. Il doit, pour finir, être précautionneux afin de pouvoir distinguer des vrais biens « ceux qui sont crus tels mais ne sont qu'apparents », étant donné qu'en matière d'action « les maux sont souvent mêlés aux biens » (*ibid.*, I, II, 8).

La prudence joue un triple rôle dans l'exercice du gouvernement. Tout d'abord, sans elle, « un roi n'est pas véritablement roi, mais ne l'est que de nom » ; en effet, « la prudence est comme un œil, [...] et celui qui ne l'a pas ne peut pas correctement voir le bien, ni la fin vers laquelle il convient de diriger le peuple ». Son absence rend le roi totalement incapable de gouverner. Ensuite, c'est par elle que le roi « exerce

naturellement
que, I, 5, 126
verner soi-m
donc intellig
rement à l'in
le pouvoir de
de distinguer
sont « qu'en
« biens extéri
que ces derni
passions avan
met toute sor
sensibles ; dé
ne se soucian
cipum, I, II, 7
détourner des
au royaume »
tions corporel
méditer les ex
ment à celui
le mieux régi

La « vertu

Vertu qui
actes, la prud
cipale du gou
Thomas d'Aq
tote, « la vert
III, 3). La t
royaume, car
l'ennemi de s
Rome, le seul
tefois extrêm
par les autres
que par elle ;

naturellement sa domination » puisque, selon Aristote (*Politique*, I, 5, 1260a-b), « qui est sans intelligence et ne sait se gouverner soi-même est naturellement esclave » : le roi prudent, donc intelligent, est naturellement fondé à gouverner, contrairement à l'imprudent. C'est encore la prudence qui empêche le pouvoir de dégénérer en tyrannie. Seule la prudence permet de distinguer les fins « réellement bonnes » de celles qui ne le sont « qu'en apparence », c'est-à-dire « les richesses » et les « biens extérieurs » ou « sensibles » ; l'imprudent, lui, ne connaît que ces derniers. Or le tyran est justement celui qui met ses passions avant l'intérêt commun et qui, « débarrassé des vertus, met toute son application à accumuler les richesses et les biens sensibles ; détrousseur du peuple, il domine tyranniquement, ne se souciant que d'extorquer de l'argent » (*De regimine principum*, I, II, 7). Pour ne pas ressembler au tyran, le roi doit se détourner des « vanités » pour se consacrer à « ce qui est utile au royaume ». Il ne doit pas passer trop de temps aux « récréations corporelles », dont l'excès « empêche de gouverner », mais méditer les exemples du passé pour « conformer son gouvernement à celui sous lequel le royaume était le plus en sécurité et le mieux régi » (*ibid.*, I, II, 9).

La « vertu propre du prince »

Vertu qui accomplit toutes les autres car elle les traduit en actes, la prudence est bien, pour Gilles de Rome, la vertu principale du gouvernant ou, pour reprendre l'expression de saint Thomas d'Aquin dans ses commentaires de la *Politique* d'Aristote, « la vertu propre du prince » (*Sententia libri politicorum*, III, 3). La tyrannie est le principal danger qui guette un royaume, car c'est le gouvernant lui-même qui devient alors l'ennemi de son peuple. La prudence constitue, pour Gilles de Rome, le seul rempart contre la tyrannie. Ce rempart est toutefois extrêmement fragile. La prudence, en effet, n'existe que par les autres vertus, et les autres vertus, à leur tour, n'existent que par elle ; d'où le syllogisme suivant :

> Pour posséder parfaitement une vertu quelconque, il faut posséder une prudence parfaite ; mais pour posséder une prudence parfaite, il faut posséder toutes les vertus ; pour posséder une vertu quelconque, il faut donc les posséder toutes (*De regimine principum*, I, II, 34).

Cette interdépendance des vertus est supposée convaincre le futur gouvernant de la nécessité absolue de pratiquer toutes les vertus à la fois pour être un bon prince ; mais elle rend quasiment impossible la mise en pratique des préceptes du bon gouvernement. Gilles de Rome en a conscience, puisqu'il convient qu'il faudrait que le gouvernant soit « en quelque sorte un demi-dieu » (*ibid.*, I, II, 34). Il n'en propose pas moins au futur Philippe le Bel de le devenir.

De la vertu morale à la vertu politique

La définition, fortement imprégnée d'aristotélisme, que donne Gilles de Rome de la prudence va rester une référence essentielle jusqu'à l'époque classique. On en trouve d'analogues, avec des différences de détail, dans de nombreux traités politiques de la Renaissance. La notion de prudence évolue toutefois, en trois siècles, vers une certaine spécialisation et, surtout, vers une autonomie toujours plus grande par rapport à l'éthique. Cette évolution est en partie masquée par le fait que le terme, dans l'usage courant, peut être pris dans un sens très large : comme le remarque le polygraphe érudit Conrad Gesner (1516-1565) en 1548, « on emploie souvent les mots "sagesse" et "prudence" indifféremment » (*Pandectarum libri* XXI, f. 283v). Mais, dès la fin du XV^e^ siècle, Giovanni Pontano (1425-1503), humaniste renommé, insiste, dans son traité sur la prudence *(De prudentia)*, sur le fait que la sagesse est « très éloignée » de la prudence. En effet, « la sagesse semble éviter ou mépriser les actions humaines » et ne se soucier que de connaissance désintéressée ; « quand ceux que l'on tient pour sages se trouvent contraints d'agir, ils sont mous, embarrassés,

souvent ridi
prudence, p
sagesse car,
exclusivemen
l'homme et
dence, corres
ainsi définie
la prudence

L'encyclo
consacre pas
énorme « thé
1586). Conf
considère la p
vertu consist
leté, ou ruse,
défaut. Il ren
tifiable, la ru
s'en distingue
C'est la justic
prudence » et
ou habileté »
des personnes
souvent de fa
ce que d'autr
prudence est
comme chez
ger considère
savoir si telle

Une vertu

Zwinger di
litique » et la p
Elles ne diffèr
pliquent (le go
mais procèder

souvent ridicules, car ils ne sont pas exercés à l'action ». La prudence, pour Pontano, est une vertu, mais ce n'est pas une sagesse car, loin d'avoir pour but la connaissance, elle porte exclusivement sur « les actions possibles » en vue du « bien de l'homme et de la cité » (*ibid.*, III, 9). Il y a trois sortes de prudence, correspondant aux trois registres dans lesquels l'action ainsi définie trouve à s'accomplir : la prudence « domestique », la prudence « civile » et la prudence « militaire » (*ibid.*, IV, 1).

L'encyclopédiste Theodor Zwinger (1533-1588) ne consacre pas moins de cinq cents pages à la prudence dans son énorme « théâtre de la vie humaine » (*Theatrum humanae vitae*, 1586). Conformément à la tradition aristotélicienne, Zwinger considère la prudence, ou « intelligence pratique », comme une vertu consistant en un moyen terme entre deux vices : l'habileté, ou ruse, qui pèche par excès, et la sottise, qui pèche par défaut. Il remarque que, si la sottise est assez facilement identifiable, la ruse, elle, est « très semblable » à la prudence et ne s'en distingue que parce qu'« elle sort des limites de la justice ». C'est la justice qui permet, en principe, de reconnaître la « vraie prudence » et de ne pas la confondre avec la prudence simulée, ou habileté » ; mais, dans la pratique, « du fait de la diversité des personnes, des lieux, des époques, les actions se présentent souvent de façon si embrouillée que certains appellent prudence ce que d'autres nomment habileté » (*ibid.*, t. III, p. 1937). La prudence est donc un savoir-faire orienté vers des actions justes, comme chez Gilles de Rome, à cette différence près que Zwinger considère qu'il n'existe pas de critère absolu permettant de savoir si telle action est juste ou non.

Une vertu devenue incertaine

Zwinger distingue deux sortes de prudence, la prudence « politique » et la prudence « guerrière », ou stratégie (*ibid.*, p. 1632). Elles ne diffèrent que par les circonstances auxquelles elles s'appliquent (le gouvernement d'une cité ou la conduite de la guerre), mais procèdent d'un même principe : l'usage, spécifiquement

humain, de la raison, qui est une « force cachée », alors que la force qui s'expose au grand jour est « commune aux hommes et aux animaux » (*ibid.*, p. 1753). Il n'y a pas de forme particulière d'action qui soit légitime ou illégitime en soi ; tout dépend des circonstances dans lesquelles on l'exerce, et ce sont ces circonstances qui qualifieront de prudente ou non l'action, dès lors qu'elle met en jeu la raison et poursuit une fin juste. Le meurtre ou le mensonge, par exemple, sont injustes dans certains cas, donc imprudents, même s'ils sont accomplis avec savoir-faire, mais justes dans d'autres, comme la guerre, et seront alors qualifiés de prudents. Lorsqu'il ne s'agit pas d'agir directement mais de porter un jugement (lequel peut constituer une forme d'action dès lors qu'« il exerce un certain effet sur ce dont il juge »), la prudence consiste à « juger des choses que l'on connaît » et à « ne pas juger des choses incertaines, mais suspendre son jugement » (*ibid.*, p. 1908).

Dans l'espace de trois siècles qui sépare Gilles de Rome et Zwinger, le relativisme a envahi la notion de prudence. Zwinger ne la dissocie pas formellement de l'éthique, puisqu'elle reste une vertu, encadrée par la raison et la justice, mais la qualification de l'action prudente lui paraît extrêmement problématique, ce qui n'était pas le cas pour Gilles de Rome, qui n'envisageait pas que l'action prudente pût être indiscernable de l'action imprudente. S'il en est ainsi, il devient impossible d'apprécier la conformité de l'action politique avec l'impératif éthique. L'aboutissement logique de ce raisonnement (que Zwinger ne porte pas à son terme) est l'autonomisation du politique, qui cesse d'être lié à l'éthique et doit dès lors être apprécié selon des critères propres, ne devant rien à la morale.

Le moment Machiavel

Comment ce relativisme s'est-il introduit ? Déjà Pontano avait opposé la figure du sage contemplatif et celle de l'homme d'action. Dans les *Miroirs du prince* de la Renaissance, l'idéal du gouvernant sage et pieux, sur le modèle de saint Louis, tend

de plus en plus à être remplacé par celui du prince magnifique, ami des lettres et des arts. Mais c'est dans le célèbre *Prince* de Machiavel que la vertu politique est, pour la première fois avec autant de netteté, séparée de la vertu éthique.

Machiavel se propose d'exposer « la vérité effective des choses plutôt que ce que l'on imagine qu'elles sont ». Or, selon cette vérité, « il est nécessaire qu'un prince, s'il veut se maintenir, apprenne à pouvoir ne pas être bon, [...] en fonction des circonstances ». La prudence du prince, selon Machiavel, doit consister à « fuir » les qualités morales lorsqu'elles risquent de lui faire « perdre le gouvernement », et « ne pas se soucier de la mauvaise réputation de ces vices sans lesquels le gouvernement pourrait difficilement être sauvé » ; d'autant plus que, « tout bien considéré, quelquefois une vertu apparente mène celui qui la suit à sa ruine et un vice apparent procure la sécurité et le bonheur » (*Le Prince*, XV). Il est même plus « utile » de simuler les qualités morales que de les posséder réellement (*ibid.*, XVIII). Selon la perspective qu'adopte Machiavel dans *Le Prince*, le but de celui qui exerce le pouvoir est de le conserver ; toutes ses actions doivent être ordonnées à cette fin. La vertu politique *(virtù)* est totalement distincte des vertus morales, que Machiavel nomme « qualités », justement pour qu'on ne les confonde pas avec la *virtù*.

Le prince qui gouverne selon les préceptes traditionnels de prudence, « avec respect et patience », est rendu impuissant face aux revers de la fortune, toujours changeante, parce qu'il est enchaîné à ses principes éthiques et « ne modifie pas sa façon de procéder » lorsque les circonstances, elles, se modifient, ce qui entraîne sa perte. Il faut être capable de « changer de nature avec les époques et les circonstances » (*ibid.*, XXV) pour pouvoir se maintenir, c'est-à-dire être prêt à ne respecter aucune norme, aucune règle - autant de liens qui entravent l'exercice de la *virtù*. La prudence telle que la conçoit Machiavel se confond avec cette vertu politique détachée de la morale. Aussi Machiavel renverse-t-il l'image traditionnelle de la prudence,

habituellement considérée comme exercice pondéré de la raison, aussi éloigné que possible de l'élan des passions :

> Il vaut mieux être impétueux que respectueux, car la fortune est femme ; et il est nécessaire, si l'on veut la soumettre, de la battre et de lui faire violence. [...] Et de même qu'une femme, elle est toujours l'amie des jeunes gens, parce qu'ils sont moins respectueux, plus féroces, et qu'ils la commandent avec davantage d'audace (*ibid.*).

Au sage vieillard de bon conseil, Machiavel substitue l'homme jeune qui ne respecte rien, seul capable, à ses yeux, de sortir vainqueur du combat contre la fortune et de s'en faire aimer. Dans *Le Prince*, Machiavel insiste sur les aléas imprévisibles de la fortune et sur l'inanité de l'espérance en une providence qui viendrait miraculeusement réguler et harmoniser les vicissitudes du genre humain ; en l'absence d'un Dieu attentif aux destinées de l'homme, celui-ci doit tenir lieu, pour lui-même, de providence : c'est le sens de la *virtù*. À partir de Machiavel, la prudence est couramment identifiée à une lutte contre la fortune.

Le bon prince est-il mauvais ?

L'originalité de Machiavel est-elle aussi grande qu'on le prétend, et que lui-même l'affirme ? Cette question donne lieu à des disputes sans fin. Aucun auteur n'est absolument original, et Machiavel n'échappe pas à cette règle : sur tel ou tel point, il est possible de lui trouver des prédécesseurs (voir : Allan Gilbert, *Machiavelli's* Prince *and its Forerunners* ; Eugene Garver, *Machiavelli and the History of Prudence*). Pontano, par exemple, affirme que

> la vertu interdit le mensonge et la simulation ; mais telle est la force de la fortune, des hasards, de la diversité et de l'inconstance des choses humaines, qu'il est parfois nécessaire, à cause des circonstances, de simuler, dissimuler, voire de mentir effrontément - ce qui est alors tenu pour très honnête, et digne au plus haut point d'être recommandé (*De prudentia*, IV, 11).

Ce passage est tout à fait machiavélien, mais il reste une

remarque relativement isolée chez Pontano, alors que Machiavel en tire toutes les conséquences et sépare nettement vertu politique et vertu morale. On pourrait dire en fait que l'originalité de Machiavel consiste à avoir aboli la barrière infranchissable qui opposait jusqu'alors, dans la tradition politique, le comportement du bon prince et celui du tyran. Machiavel, dans *Le Prince*, considère que la fin que se propose le gouvernant est de conserver le pouvoir, et les préceptes qu'il formule sont adaptés à cet objectif ; c'est pourquoi on a pu voir dans Machiavel l'artisan du passage de la théorie politique classique à celle de la raison d'État (voir Maurizio Viroli, *Dalla politica alla ragione di Stato*). *Le Prince* a en tout cas été considéré en son temps comme un ouvrage original, et même parfaitement scandaleux, comme le montrent les innombrables réfutations qu'il a suscitées (voir : Antonio Panella, *Gli Antimachiavellici* ; Rodolfo De Mattei, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*). La lumière crue qu'il jette sur l'exercice du pouvoir l'a fait considérer tantôt comme l'apôtre cynique du despotisme, tantôt comme un dénonciateur de la tyrannie qui, « en feignant de donner des leçons aux rois, en a donné de grandes aux peuples » ; c'est l'avis de Jean-Jacques Rousseau, pour qui « *Le Prince* de Machiavel est le livre des républicains » (*Du contrat social*, III, 6). Machiavel était d'ailleurs personnellement favorable au gouvernement républicain, comme le montrent ses discours sur Tite-Live.

À quoi sert-il d'être prudent ?

L'attitude pragmatique et antiprovidentialiste de Machiavel a pour conséquence de minimiser le rôle de la prudence dans l'art politique. En effet, si l'on détache, comme il le fait, la prudence du cadre moral, en partant du principe qu'obéir à une norme éthique fixée une fois pour toutes est la plus grave erreur que puisse faire un prince, la prudence risque de devenir une notion sans pertinence véritable, toute définition de règles de comportement étant sujette à caution, puisque l'essentiel est de s'adapter aux circonstances. Machiavel lui-même ne va pas

jusqu'au bout de cette logique, puisqu'il pense pouvoir énoncer un certain nombre de principes susceptibles de rendre plus efficace l'action du gouvernant ; mais son contemporain et ami François Guichardin (Francesco Guicciardini, 1483-1540), qui a joué un rôle politique important - sans doute davantage que Machiavel -, se montre, quant à lui, très sceptique face à ce genre d'entreprise. Dans ses *Avertissements politiques* (*Ricordi*, 1512-1530), il formule ainsi ce scepticisme :

> C'est une grande erreur de parler des choses du monde de façon indistincte et absolue et, pour ainsi dire, selon une règle ; car presque toutes comportent, par suite de la diversité des circonstances, des distinctions et des exceptions [...] qui ne se trouvent pas écrites dans les livres, mais que le discernement seul peut enseigner (*ibid.*, 6).

Pour Guichardin, nul manuel de prudence ne peut remplacer l'expérience. La nature non plus ne suffit pas :

> Que personne ne se fie à la prudence naturelle au point d'être persuadé qu'elle peut se passer de l'apport des accidents de l'expérience, car tous ceux qui ont eu à traiter des affaires, même très prudents [par nature], ont pu connaître que par l'expérience on arrive à bien des choses qu'il est impossible au naturel seul d'atteindre (*ibid.*, 10).

Quant au conseil de Machiavel prescrivant de « modifier sa nature selon les conditions de l'époque », Guichardin pense qu'il est « très difficile et peut-être impossible » à appliquer (*ibid.*, 31), et ce d'autant plus que « la plupart des hommes ont peu [...] de prudence » (*ibid.*, 41). Pour Guichardin, la prudence est une notion empirique qui n'est fondée ni sur des règles, ni sur la nature ; en outre, un tyran peut être prudent (*ibid.*, 98-99), ce qui montre bien que la prudence est prise ici au sens restreint d'aptitude à mener ses affaires, quelle que soit par ailleurs leur finalité, et non, comme chez Gilles de Rome, au sens d'aptitude à agir en mettant la raison au service de fins morales.

Du baroque en politique

Le scepticisme en matière de prudence est à son comble dans les *Essais* (1580-1588) de Montaigne (1533-1592). Selon

lui, « l'inconstance du branle divers de la fortune » (*ibid.*, I, 34) est telle que non seulement elle « ne se veut pas ranger et assujettir à notre discours et prudence », mais que « la fortune engage en son trouble et incertitude aussi nos discours. Nous raisonnons hasardeusement et inconsidérément [...] parce que, comme nous, nos discours ont grande participation au hasard » (*ibid.*, I, 47) ; « nous flottons entre divers avis ; nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment » (*ibid.*, II, 1). Discours, raison, volonté, tout est incertain : comment la prudence pourrait-elle dès lors espérer lutter contre la fortune, qui règne en souveraine sur la condition humaine ? Montaigne pense qu'il faut « dresser sa vie à une certaine fin » pour y « disposer les actions particulières » *(ibid.)*, sans préciser davantage quelle est cette fin ; quant aux moyens à mettre en œuvre, « la faiblesse de notre condition nous pousse souvent à cette nécessité de nous servir de mauvais moyens pour une bonne fin » (*ibid.*, II, 23).

La critique de l'inefficacité de la prudence est un lieu commun des moralistes du XVII[e] siècle. Dès 1608, François Des Rues (1575 ? - 1633), dans *Les Marguerites françaises*, affirme qu'« il n'y a rien de si sujet à être trompé que la prudence humaine » (*Moralistes du XVII[e] siècle*, p. 17), et La Rochefoucauld (1613-1680) ironise, dans ses *Réflexions* (1678), sur le fait que, malgré les « éloges » qu'on lui adresse, la prudence « ne saurait nous assurer du moindre événement » (maxime 65) ; son utilité consiste toutefois à « assembler et tempérer » les vices pour s'en servir « contre les maux de la vie » (maxime 182).

Parallèlement au développement de ce courant sceptique, le genre du *Miroir des princes* est marqué au XVII[e] siècle par un renouveau d'intérêt pour la prudence ; mais il s'agit d'une prudence purement et simplement identifiée, à la suite de Machiavel, avec la ruse. Gabriel Naudé (1600-1653), l'un des promoteurs en France de cette façon de penser l'exercice du pouvoir, prétend, dans ses *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639), « faire voir à nu ce que [les princes] s'efforcent

tous les jours de voiler avec mille sortes d'artifices » (*ibid.*, p. 73) : les « coups d'État », c'est-à-dire les « actions hardies et extraordinaires que les princes sont contraints d'exécuter [...] contre le droit commun, sans garder aucun ordre ni forme de justice » (*ibid.*, p. 101). Ces actions qui excèdent, dans leur irréductible singularité, toute règle, tant juridique que morale, mettent en œuvre une « prudence extraordinaire », très éloignée de la « prudence ordinaire » qui « chemine selon le train commun sans excéder les lois et coutumes du pays » (*ibid.*, p. 88) ; il s'agit là des « plus relevées maximes de la politique » (*ibid.*, p. 71). Cette forme « extraordinaire » de la prudence considère le mode tyrannique d'exercice du pouvoir comme une composante légitime de la politique, celle-ci pouvant fort bien être conçue comme une succession d'actions violentes - « coups », conspirations ourdies et déjouées, revirements d'alliances, etc. -, la raison d'État n'étant que l'habillage de l'appropriation de la politique par les individus au pouvoir.

Dans la même veine, le *Bréviaire des politiciens (Breviarium politicorum*, 1684), « assemblage sommaire » des « lois et [des] moyens qui servent d'ordinaire en politique » (*ibid.*, p. 14), paru sous le nom du cardinal Mazarin (1601-1661) longtemps après sa mort, fait reposer toute la politique sur deux « principes fondamentaux » : « Simule et dissimule », « Connais-toi toi-même et connais les autres » (*ibid.*, p. 17), « cinq préceptes » (« 1. Simule. 2. Dissimule. 3. Ne fais confiance à personne. 4. Dis du bien de tout le monde. 5. Prévois avant d'agir » (*ibid.*, p. 101) et quinze « axiomes » (*ibid.*, p. 99-100). L'étalage du cynisme politique le plus effronté, revendiqué par Naudé et le pseudo-Mazarin comme l'essence même de l'art politique, peut être interprété, comme *Le Prince* de Machiavel, de deux façons : soit un modèle à imiter par les apprentis gouvernants, soit un moyen d'ouvrir les yeux aux sujets des princes sur le fonctionnement réel du pouvoir. Le préfacier anonyme du *Bréviaire* conseille (hypocritement ?) au lecteur d'utiliser les maximes contenues dans l'ouvrage « non pour manœuvrer et tromper les

autres, mais seulement pour éviter d'être trompé et manœuvré » (*ibid.*, p. 14).

La politique de l'âge baroque, toute de manœuvre et de tromperie, s'exprime dans de nombreux opuscules, petits manuels où sont vantés les mérites de la feinte et de la maîtrise des apparences, tels que le traité sur « l'honnête dissimulation » (*Della dissimulazione onesta*, 1641) de Torquato Accetto (1600 ?- ?) ou *L'Art de la prudence*, « oracle portatif » (*Oraculo manual y arte de prudencia*, 1647) de Baltasar Gracián (1601-1658). La prudence, détachée de tout support éthique, devient une simple technique, un « art » de la ruse dont le maniement est une condition nécessaire pour assurer sa survie dans un univers de cour où les alliances se font et se défont sans cesse, où chacun épie l'autre et où l'apparence est tout. Méconnaître les lois de ce milieu hostile, régi par un code de l'honneur tatillon qui règle volontiers les différends par le sang, c'est s'exposer à une sanction pire que l'échec lui-même : la honte, voire la mort. C'est pourquoi l'abbé d'Ailly (?-1712) peut noter dans ses *Pensées diverses* (1678), en prenant le contrepied du jugement méprisant porté sur la prudence par saint Augustin :

> La prudence qui sert à la conduite des actions humaines est, à le bien prendre, l'amour-propre circonspect et fort éclairé. Ce qui lui est opposé n'est qu'inconsidération et aveuglement (*Moralistes du XVII^e siècle*, p. 261).

L'essence du pouvoir, c'est le pouvoir

On s'étonnera peut-être de ce qu'aucune allusion n'ait été faite, dans les pages qui précèdent, à la nature des régimes politiques. C'est que la théorie politique de la prudence vise toujours, quels que soient ses avatars, à appréhender l'exercice du pouvoir dans son essence, ce qui lui permet d'énoncer des maximes valables en toutes circonstances - même si la maxime consiste à affirmer que les circonstances sont tout et que les maximes ne valent rien. Or la nature du régime politique ne

constitue qu'une circonstance parmi d'autres, un accident qui ne modifie guère, quant au fond, la théorie. Qu'il s'agisse d'un roi, d'un seigneur, d'un podestat, du membre d'un conseil ou d'une cour, la prudence concerne néanmoins toujours un individu ; c'est une aptitude à agir qui n'a de sens que par rapport à un sujet politique singulier. La théorie politique de la prudence se trouve donc, par définition, limitée au registre du portrait, de la description d'un exemple (réel ou idéal) à suivre ou à rejeter. Les traits donnés au prince dans ce portrait évoluent considérablement au fil du temps : on passe d'abord du prince chrétien au prince prudent, avec l'introduction de l'aristotélisme dans la philosophie chrétienne au XIII[e] siècle ; puis, à la Renaissance, le prince est sommé de se montrer capable de maintenir son gouvernement, fût-ce au prix de l'abandon des préceptes de la prudence traditionnelle. Cette primauté du pragmatisme sur la théorie donne lieu à deux attitudes divergentes concernant la prudence : l'une, relativiste et sceptique, insiste sur l'inefficacité des règles de conduite dans un domaine où priment les circonstances ; l'autre, réduisant la politique à un jeu de fourberie et d'apparences, prône une prudence purement instrumentale, négligeant toutes les fins autres que le maintien de la suprématie individuelle, identifiée avec la raison d'État. D'une prudence ainsi conçue découle l'identification de toute la politique au despotisme - ce qui tend, parmi d'autres causes, à multiplier le nombre des despotes, mais aussi celui des révolutionnaires, comme le XVIII[e] siècle en fera la démonstration.

Bibliographie

La Bible, traduction œcuménique, Paris, Le Cerf, 1988.
Torquato Accetto, *De l'honnête dissimulation*, Paris, Verdier, 1990.
Nicolas d'Ailly, *Pensées diverses*, in *Moralistes du XVII siècle*, Paris, Robert Laffont, 1992.
Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1967.
Aristote, *La Politique*, Paris, Vrin, 1970.
Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1994.
Rodolfo De Mattei, *Dal Premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Florence, Sansoni, 1969.
François Des Rues, *Les Marguerites françaises*, in *Moralistes du XVII siècle*, *op. cit.*
Épicure, *Lettre à Ménécée*, in *Lettres et Maximes*, Paris, Éditions de Mégare, 1977.
Eugene Garver, *A*
Press, 1987.
Conrad Gesner, *P.*
Allan Gilbert, *Ma*
Gilles de Rome, *I*
Baltasar Gracián, *
François Guichard
Jacques Krynen, *I.*
Gallimard, 1993.
François de La Ro
Nicolas Machiavel.
Paris, Gallimard, 1
Macrobe, *Commer*
Jules Mazarin, *Bre*
Michel de Montai
Gabriel Naudé, *C*
Antonio Panella, *C*
Giovanni ou Giov
Jean-Jacques Rous
Saint Thomas d'Ac
1971.
Maurizio Viroli, *I*
Theodor Zwinger.

Jean-Marc M

→ Eugene Garver, *Machiavelli and the History of Prudence*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.
Conrad Gesner, *Pandectarum sive partitionum universalium [...] libri XXI*, Zurich, 1548.
Allan Gilbert, *Machiavelli's* Prince *and its Forerunners*, Durham, Duke University Press, 1938.
Gilles de Rome, *De regimine principum libri III*, Rome, 1607.
Baltasar Gracián, *L'Art de la prudence*, Paris, Rivages, 1994.
François Guichardin, *Avertissements politiques*, Paris, Le Cerf, 1988.
Jacques Krynen, *L'Empire du roi : idées et croyances politiques en France (XIIIe-XVe siècles)*, Paris, Gallimard, 1993.
François de La Rochefoucauld, *Réflexions*, in *Moralistes du XVIIe siècle, op. cit.*
Nicolas Machiavel, *Le Prince ; Discours sur la première décade de Tite-Live*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1978.
Macrobe, *Commentariorum in somnium Scipionis libri duo*, Padoue, Liviana, 1981.
Jules Mazarin, *Bréviaire des politiciens*, Langres, Café-Clima, 1984.
Michel de Montaigne, *Essais*, in *Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 1967.
Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'État*, Paris, Éditions de Paris, 1988.
Antonio Panella, *Gli Antimachiavellici*, Florence, Sansoni, 1943.
Giovanni ou Gioviano Pontano, *De prudentia libri V*, in *Opera*, t. 1, Bâle, 1556.
Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Paris, Garnier, 1960.
Saint Thomas d'Aquin, *Sententia libri politicorum*, in *Opera omnia*, t. 47, Rome, Sancta Sabina, 1971.
Maurizio Viroli, *Dalla politica alla ragione di Stato*, Rome, Donzelli, 1994.
Theodor Zwinger, *Theatrum humanae vitae*, Bâle, 1586.

Jean-Marc Mandosio