

Department of History and Civilization

Louis Machon
Une apologie pour Machiavel

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

HEC No. 98/4

EUI WORKING PAPERS

WP
940
EUR



EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE

European University Institute



3 0001 0036 9010 6

EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE, FLORENCE

DEPARTMENT OF HISTORY AND CIVILIZATION

WP 940
EUR



EUI Working Paper HEC No. 98/4

Louis Machon:
Une apologie pour Machiavel

JEAN-PIERRE CAVAILLÉ

BADIA FIESOLANA, SAN DOMENICO (FI)

All rights reserved.
No part of this paper may be reproduced in any form
without permission of the author.

© Jean-Pierre Cavallé
Printed in Italy in April 1998
European University Institute
Badia Fiesolana
I – 50016 San Domenico (FI)
Italy

Louis Machon : Une apologie pour Machiavel

Jean-Pierre Cavallé

— «La plupart des écrivains ne cherchent point la vérité, s'ils la savent ils ne l'osent dire, s'ils ne la peuvent trouver ils la feignent, et si par hasard ils en découvrent quelque chose, ils vous la donnent avec tant de déguisement que le fard offusque tout ce qu'il y a de beau et de naturel. Personne ne découvre ce qu'il pense, les uns en sont empêchés par leurs robes, et leurs supérieurs, les autres par l'ambition de paraître plus saints qu'ils ne sont, la plupart pour contenter leur avarice en attrapant quelque pension, ou quelque bénéfice, et presque tous par complaisance et pour être les bienvenus auprès de ceux qu'ils courtisent. Il n'y a que contrainte au monde, je n'y vois que tromperie, les feintes y tiennent le haut bout, la candeur en est bannie, la franchise y est blâmée, on veut un beau masque sur un laid visage, et non pas un homme naturel qui n'a autres défauts que ceux qu'il porte sur les leurs. Il est vrai qu'il faut de la prudence pour assaisonner toutes nos actions, et qu'un peu de retenue vaut bien quelques fois une humeur trop libre ; j'avoue tout cela, et pour en demeurer d'accord je me fais mon procès. J'ai quelques fois mis la main à la plume, et pour tâcher de ne pas faire imprimer les livres d'autrui sous un titre et sous un ordre de ma façon, j'ai entrepris quelque sujet nécessaire et éloigné du commun. Néanmoins cette présomption n'est jamais entrée dans mon esprit, de vouloir faire la loi à personne, et je condamne la tyrannie de ceux qui veulent être crus comme des oracles, et qui ne peuvent souffrir qu'on contredise leurs ouvrages. J'étales mes sentiments le plus clairement et le plus nettement qu'il est possible, je les autorise de la raison autant que je puis, et j'enseigne la vérité le plus naïvement et le plus innocemment qu'il se peut [...] Je sais que pour avoir usé de trop de candeur en mes écrits, on a plus mal pensé de ma créance, que de mon raisonnement ; mais Dieu qui est le scrutateur des cœurs, et qui découvre le fond de nos pensées fera connaître quand il lui plaira, avec quelle injustice on me veut faire passer pour ce que je ne suis pas. Qu'elle apparence qu'en perdant le repos pour chercher la vérité, je m'écarte de la vérité même, et que je lui tourne le dos ? [...] ce malheur est attaché à ma destinée qu'on me croit incapable d'aucun bien...», *Dix méditations*¹

— «C'est une chose étrange de voir que l'opinion est si fort en crédit parmi les hommes qu'elle leur fait mépriser la raison, haïr la vérité, et condamner l'innocence. Voici un accusé qui lassé des injures et des calomnies de ses ennemis, vient vous demander justice et se plaindre des torts et des impostures dont on le charge pour le rendre odieux et criminel. Après cent cinquante ans de silence...», *Apologie pour Machiavel*, épître dédicatoire.

¹ *Dix méditations faites par le Sr Louis Machon Archidiacre de Port, et chanoine de l'Église cathédrale de Toul pendant les dix jours de sa retraite dans la maison de Saint-Lazare, au faubourg St. Denis lès Paris.* [avec une épître à Séguier, et une préface en forme d'épître à Vincent de Paul], ms. Bib. nat., Fr. 17109, f. 73-76.

– «... il est coutumier à mépriser même ses supérieurs et les personnages de la plus haute qualité de toute condition. Car depuis qu'il a été obligé de faire résidence personnelle dans sa cure, il lui semble qu'il est dans une Bastille, comme il a été autrefois pour avoir été trop hardi et trop entreprenant ; mais qui pis est, il s'acquitte si mal de sa charge qu'il semble que les choses les plus saintes sont au-dessous de lui, ne se complaisant que parmi un tas de livres profanes, entre lesquels il s'en trouvera à grand peine un seul de dévotion, s'amusant à faire des apologies pour des auteurs infâmes et irréguliers, au lieu de lire les Saintes Écritures et enseigner le catéchisme à ses paroissiens...»²

Voilà comment apparaît Louis Machon dans un factum composé en 1666 pour servir la cause d'une paroissienne «de haute qualité», qui poursuivait son curé en justice parce qu'il refusait de lui concéder une sépulture familiale dans l'église du Tourne, petit village de Guyenne, où cet ex-chanoine de Toul avait fini par échouer, après bien des déboires financiers, politiques et littéraires. Il avait en effet connu la Bastille à l'époque de la Fronde pour une ténébreuse affaire de falsification des sceaux³, alors qu'il était un «domestique» du chancelier Séguier, puis la prison du Châtelet, pour des écrits qu'il entreprenait de publier en vue de se disculper, remplis semble-t-il d'invectives et surtout d'accusations très embarrassantes à l'encontre de son ancien protecteur⁴. Machon donna ainsi à Séguier l'occasion de formuler la tirade type du ministre moderne soupçonné de prévarication : «Il faut attendre la fin que j'espère être heureuse pour moi, et que la vérité et la sincérité de mes actions, en l'administration de ma charge,

² *Factum pour Peyronne de la Carre*, 1666, Archives de la Gironde, Bordeaux, G 676. Cité par K. T. Butler, «Louis Machon's Apologie pour Machiavel –1643 et 1668», *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, I, 1939-40, p. 208-227, p. 227.

³ Cf. *Journal d'Olivier Lefèvre d'Ormesson*, en date du 17 décembre 1648, cité par Céleste, *Louis Machon, apologiste de Machiavel et de la politique du Cardinal de Richelieu*, Bordeaux, 1882, p. 15.

⁴ Cf. lettre de Séguier du 16 avril 1650, à son bibliothécaire et homme de confiance Blaize, cité par Céleste, *ibid.*, p. 18.

seront plus fortes que le mensonge»⁵. Machon, dans le tumulte de la Fronde, pouvait espérer se faire entendre, et il n'était pas dénué d'appuis, occupé qu'il était à composer des mazarinades à la solde des «importants» et du parlement, «retraitant» des fragments d'ouvrages inédits, écrits quelques années avant, «en faveur des princes et des ministres d'État». Le chancelier, dans la même lettre, fait d'ailleurs à son propos cette remarque dont il ne semble pas mesurer toute la portée : «c'est une chose étrange, qu'un imposteur trouve des protecteurs». Machon sera libéré, mais Séguier gardera les sceaux jusqu'à sa mort, et son accusateur, «trop hardi et trop entreprenant», connaîtra, après la défaite de la Fronde, ce qu'il appellera lui-même un «exil cruel et rigoureux». C'est alors qu'il se présentera comme «un martyr d'État»⁶.

Le factum de 1666 l'accuse encore de délaisser ses paroissiens pour «un tas de livres profanes». Machon, comme Naudé, est un bibliophile frénétique et un technicien de la bibliothèque moderne⁷. Il a classé celles de Séguier et d'autres grands personnages. Ses propres livres sont des bibliothèques ouvertes, mais l'érudition, immense, n'a rien chez lui de gratuit, de désintéressé ; elle est, comme du reste pour tant de ses contemporains, rigoureusement pragmatique et belliqueuse. La bibliothèque lui sert d'arsenal ; il arrache les pages des auteurs, voire les siennes propres, les entasse et pile comme poudre et grenaille. Les mêmes morceaux pourront entrer dans la composition d'un *Traité politique des différends ecclésiastiques entre les papes et les rois de France*, long brûlot ultragallican, de diverses mazarinades, et encore d'une *Apologie pour Tertulien contre le sieur de Balzac touchant la beauté corporelle de Jésus Christ*..⁸

Mais l'aura de scandale qui l'accompagne jusqu'au fond de sa cure du Tourne semble surtout émaner de cette apologie sournoisement évoquée dans le factum, pour un auteur en effet «impie et irrégulier» entre tous pour les belles âmes dévotes, incarnation du mal politique : le florentin

⁵ Lettre de Séguier à Blaize, avril 1650, cité par Céleste, *ibid.*, p. 18

⁶ *Apologie pour Machiavel*, 1668, dédicace, f. 3.

⁷ Cf. son *Discours pour servir de règle aux bibliothécaires*, 1ère éd. avec une notice par Daspit de Saint Amand, Bordeaux, 1883.

⁸ Bibliothèque Nationale, Fonds fr., respectivement, n° 15725 et n° 17069. Je cite la version de 1668, excepté en de rares cas, sigalés par l'année (1643).

Machiavel⁹. A cette *Apologie pour Machiavel*, Machon s'est accroché pendant plus de 25 ans, malgré les avanies et refus successifs de publication, la révisant et complétant inlassablement, sans jamais se dédire¹⁰. Elle fut composée d'abord sous l'impulsion de Richelieu, dont l'auteur servit avec zèle la politique en Lorraine. Mais Richelieu mourut avant la fin du travail, et c'est à Séguier qu'il dédia et remit le manuscrit en 1643, pour l'accord d'un privilège qu'il ne devait jamais obtenir. Il semble avoir rencontré le même succès avec Hippolyte de Béthune, durant la Fronde, et enfin avec Arnaud de Pontac, président du parlement de Bordeaux, auxquels il présenta l'ouvrage. C'est dans la bibliothèque de celui-ci qu'il déposa, en 1668, la dernière copie autographe, n'espérant plus guère qu'en la postérité. «Il est mort trop tôt pour moi», écrit-il du cardinal dans son épître dédicatoire au magistrat bordelais,

⁹ Sur l'*Apologie pour Machiavel* et son auteur, la littérature critique est assez réduite, et trop souvent superficielle (comme si la réputation d'auteur mineur justifiait a priori les commentaires mineurs). On lira cependant avec intérêt CÉLESTE, R., *Louis Machon, apologiste de Machiavel et de la politique du Cardinal de Richelieu*, Bordeaux, 1882 et *Louis Machon, Nouvelles recherches sur sa vie et ses Œuvres*, Bordeaux, 1883 ; BUTLER, K. T., «Louis Machon's Apologie pour Machiavel –1643 et 1668», *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, I, 1939-40, p. 208-227 ; PROCACCI, G., *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Rome, 1965, Pt. II, chap. 4 : Un apologista machiavelliano del Grand Siècle : Louis Machon (repris et transformé dans l'appendice de la réédition de l'ouvrage : *Machiavelli nella cultura Europea dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1995 ; E. THUAU, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, 1966, p. 334-50 ; W. F. CHURCH, *Richelieu and Reason of State*, Princeton, 1972, p. 416-430 ; S. BERTELLI, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, Nuova Italia, 1973, p. 284-286 ; P. DONALDSON, *Machiavelli and Mystery of State*, Cambridge University Press, 1988 : chap. VI : Biblical Machiavelism, Louis Machon's *Apologie pour Machiavel*, p. 186-222 ; H. CARRIER, *La presse de la Fronde (1648-1653) : Les Mazarinades I : Les hommes du livre*, Genève, Droz, 1991, p. 45-51 ; G. FERRETTI, «Machiavellismo e Ragion di Stato in un inedito di Louis Machon», *Il pensiero politico*, XXII, 1989, n° 2, p. 288-300.

¹⁰ D'un manuscrit à l'autre, Machon n'a pratiqué aucune autocensure, en ceci qu'il n'a rien retranché de significatif. Par contre il a beaucoup ajouté, avec parfois, mais non toujours, le souci visible d'insister sur la prétendue orthodoxie de sa doctrine et de correspondre à la nouvelle réalité politique ; celle de la monarchie de Louis XIV, où le ministre d'État ne gouverne plus.

mais le lecteur a toutes les raisons de croire que l'ouvrage «en faveur des princes et ministres d'État», comme le dit pourtant le titre, n'aurait pas agréé à Richelieu, du moins comme présentation publique des principes de sa politique. Sur la copie, dédiée à Séguier, de son *Traité politique des différends ecclésiastiques*¹¹, également écrit à l'invitation, sinon à la demande par Richelieu, mais terminé lui aussi après la mort du cardinal, en 1647, on peut lire ce précieux renseignement : «ce livre a été arrêté ; il n'a point eu de privilège pour être imprimé, à cause qu'il contient plusieurs erreurs contre la foi de l'Église». Il y a fort à parier que l'*Apologie pour Machiavel* avait reçu un accueil similaire. Déjà, dans un écrit de 1645, *Dix Méditations* écrites lors d'une retraite de dix jours à Saint-Lazare, remarquable mise en scène d'une pieuse amende honorable¹² accompagnée de violentes rétractions, et qui se retourne en fin de compte en une «apologie» de sa personne et de ses écrits, Machon se plaint d'avoir acquis une réputation d'auteur et d'homme fort peu recommandable : «Je sais que pour avoir usé de trop de candeur en mes écrits, on a plus mal pensé de ma créance, que de mon raisonnement [...] on me veut faire passer pour ce que je ne suis pas [...] ce malheur est attaché à ma destinée qu'on me croit incapable d'aucun bien...»¹³

Une impiété suspecte

En effet, le lecteur est d'abord saisi par la provocante incompatibilité de cette défense outrée et outrancière des plus noires maximes de Machiavel avec l'orthodoxie morale, religieuse et politique de la France du XVIIe siècle, alors que l'intention affichée de l'auteur est précisément de montrer l'accord

¹¹*Traité des différends ecclésiastiques arrivés depuis le commencement de la monarchie jusqu'à présent, tant entre les papes et les rois de France que le clergé de leur royaume*, 1648, Bibliothèque Nationale, Fonds fr. ms. 17617.

¹² «Vous êtes merveilleux à changer les hommes sans rien innover, une retraite de dix jours fait un exemple de sainteté, de celui-là même qui portait le scandale partout», *Dix méditations...*, *op. cit.*, épître à Vincent de Paul, f. XIV-XV. «... à l'avenir ma vie sera aussi exemplaire qu'elle a été scandaleuse...», *ibid.*, f. 8.

¹³ *Dix méditations...*, *op. cit.*, f. 76 (le passage entier est cité supra, en exergue).

profond de la doctrine de Machiavel avec les bonnes mœurs, la religion établie et la politique pratiquée par les rois de France et leurs ministres. Un texte, autrement dit, qui semble faire le contraire de ce qu'il promet, et l'on ne peut d'abord penser qu'à une stratégie d'exposition libertine. Mais alors l'ingénuité de Machon, ou son impudence, apparaît tout à fait désarmante, et semble désarmer, désamorcer toute duplicité, tant l'impiété apparente est ostentatoire. De sorte que celle-ci peut paraître plus suspecte encore que la piété de l'entreprise visant à montrer la fidélité de Machiavel au christianisme. Une impiété suspecte... le lecteur est bien désemparé. Que dissimule ce texte, trop manifestement simulateur ? C'est une question inévitable, mais peut-être fautive, elle aussi. Inévitable, parce que Machon se présente, dans son ouvrage, comme un théoricien et promoteur forcené de la dissimulation politique, et surtout parce qu'il propose lui-même un protocole de lecture de facture libertine, en affirmant imprudemment dans la préface qu'il n'est pas libre d'exprimer sa vraie pensée, et qu'il lui faut donc la dissimuler : «j'aurais pu traiter ce sujet plus amplement, plus librement et plus fortement si j'avais voulu ; mais ni le temps présent, ni ma qualité, ni ma condition ne le permettent point, et m'en ôtent entièrement la liberté. Et comme les lois de la bienséance et de la modestie défendent de se montrer nu et découvert à toutes sortes de personnes, aussi la raison et la discrétion m'empêcheront d'exposer au public ce qui doit être réservé pour les plus sages, et ce qui n'appartient qu'aux mieux sensés et aux plus clairvoyants, dont le nombre est, et a toujours été assez petit et assez rare, comme chacun sait» (f. 34). L'évocation du cénacle des mieux sensés et clairvoyants, la réserve imposée par une exposition publique, mais aussi par la condition ecclésiastique de l'auteur, suggèrent inévitablement la pratique d'un art d'écrire entre les lignes.

Mais cet avertissement se révèle vite superflu, puisque les audaces et les impertinences de l'auteur sont on ne peut moins cachées, et Machon semble trop souvent s'adresser au seul cénacle des esprits forts, ce que paraissent avoir également estimés les dédicataires successifs, en ne livrant pas l'ouvrage au public et en le confinant au secret des bibliothèques privées. Et il y a ainsi tout lieu de se demander si l'auteur ne s'est pas radicalement fourvoyé sur les attentes et les besoins de ceux «en faveur» desquels il affirme écrire son ouvrage : les «princes et ministres d'État», comme le dit le

titre¹⁴. Sans doute pensait-il au commencement faire œuvre opportune et même opportuniste, et tout porte à croire qu'il s'est effectivement et très loyalement appliqué d'abord, en érigeant la figure d'un Machiavel chrétien, mais surtout doctrinaire radical de la raison d'État gallicane¹⁵, à satisfaire ce qu'il percevait des attentes théoriques et idéologiques de Richelieu¹⁶, de son entourage et, au-delà, du public, de plus en plus nombreux, des amateurs de littérature politique.

Mais alors le dispositif de dissimulation libertine, mis en place dans la préface, devient lui-même suspect. Il est tentant de considérer cette dissimulation comme une fiction, c'est-à-dire que l'auteur ne cache peut-être rien... d'autre que ce qu'il montre. Il n'est pas sûr non plus qu'il prenne toujours la mesure de ce qu'il donne à lire, il n'est pas sûr qu'il maîtrise les effets d'exhibition et d'occultation de son écriture, tant il donne l'impression d'être emporté lui-même par l'infamante machinerie rhétorique et argumentative qu'il met en place. S'il y a de l'imposture dans son entreprise, peut-être en est-il la première, et la seule victime.

Il ne s'agit pas de démêler les intentions secrètes de l'auteur, ni les ressorts psychologiques de son entreprise, et encore moins de regretter un manque éventuel de circonspection et de sagacité, mais au contraire de montrer tout ce que le grossier (ou subtil) quiproquo de *l'Apologie pour Machiavel* peut nous apprendre sur les ambiguïtés de la culture politique et littéraire du XVII^e siècle et la complexe économie des pratiques de simulation et de dissimulation chez les hommes d'État d'une part et chez les

¹⁴ Ainsi écrit-il incidemment qu'il "parle" «aux ministres d'État», pour leur «donner des règles utiles et nécessaires aux princes», II, 5, f. 739. Cependant, à la différence de son modèle, il ne s'adresse pas à eux directement (excepté bien sûr dans l'épître à Séguier).

¹⁵ Cf. G. Procacci, *op. cit.*, p. 467.

¹⁶ «Le cardinal de Richelieu, qui peut passer pour un miracle de nos jours et pour l'étonnement des siècles à venir, m'a fait l'honneur de me dire dans sa bibliothèque dont il faisait la meilleure pièce, qu'il ne pouvait assez s'étonner de voir que tous ceux qui écrivaient de la politique donnaient atteinte à ce rare esprit, sans que pas un ait jamais eu le cœur ni le courage de défendre les maximes indispensables et raisonnables de cet écrivain solide et véritable, ce qui me fit entreprendre son apologie à la prière de ce ministre sans pareil auquel on ne pouvait rien refuser», *Préface*, f. 26. Dans son épître dédicatoire à Arnaud de Pontac, Machon dit encore que Richelieu, «le plus grand homme du monde», a tiré cette «défense» de sa plume, «pour en connaître plus à fond», f. V.

auteurs à leur service de l'autre. Il s'agira tout autant et d'abord de dégager la singularité de la démarche intellectuelle de Machon, qui mérite, à plus d'un titre, la plus grande attention. Et d'abord parce qu'elle conduit, à travers la lecture de Machiavel, mais aussi d'une infinité d'autres auteurs, à l'élaboration d'une pensée radicale et sauvage du leurre et du faux-semblant (de la dis/simulation¹⁷ comme donnée universelle), qui promeut simultanément la tromperie politique et la dissimulation privée, tout en dénonçant avec une extrême véhémence l'hypocrisie tyrannique du christianisme moderne, qui condamne Machiavel pour machiavéliser impunément. Seule une attention soutenue aux stratégies discursives et argumentatives permet d'approcher de la pointe vive d'un texte dont l'intérêt se réduit sinon à l'expression d'une version extrême et extrémiste de la contemporaine raison d'État, ce qui bien sûr est déjà fort alléchant pour l'historien tératologue.

L'écriture citationnelle

La singularité et l'originalité de l'ouvrage, par son sujet (l'apologie chrétienne d'un auteur mis à l'index, tenu pour le promoteur de l'impiété politique¹⁸), et surtout le traitement qu'il reçoit, s'impose immédiatement au

¹⁷ Nous adoptons cette graphie, chaque fois que les deux notions de dissimulation — feindre que ce qui est, n'est pas — et de simulation — feindre que ce qui n'est pas, est — sont conjointes ou confondues.

¹⁸ Les partisans de Machiavel ne sont pas si rares au XVII^e siècle qu'on le dit parfois, mais très peu consacrent à sa défense des ouvrages spécifiques. Cf. cependant l'entreprise comparable par bien des aspects de Gaspard Schoop, polygraphe, et polémiste infatigable de la Contre-Réforme catholique, mais qui fut aussi l'ami de Campanella, et s'employa, à la grande indignation de ce dernier, à produire une défense systématique de l'auteur du prince. Il publia à Rome en 1623 une brève *Paedia politicae sive suppetiae logicae scriptoribus politicis latae adversus apaideusian et acerbitatem plebeiorum quorundam judiciorum*, mais l'essentiel de ses travaux sur Machiavel restèrent à l'état de manuscrit, parce que Rome lui refusa obstinément la permission d'imprimer. cf. M. D'ADDIO, *Il pensiero politico di Gaspare Scioppo e il machiavellismo del Seicento*, Milan, Giuffrè, 1959.

lecteur familier de la littérature politique du XVII^e siècle¹⁹, alors même que pour une part importante, et même pour la plus grande part, le texte est une énorme compilation, ou plutôt un immense puzzle de citations et d'extraits empruntés à tous les horizons de la culture savante : humanités grecques et latines, Bible, patristique, théologie, casuistique, droit romain et droit canon et une présence massive d'auteurs modernes, philosophes, moralistes, historiens, controversistes et bien sûr de très nombreux politiques. Pour ne citer que quelques noms parmi les plus fameux : Bodin et Lipse, Montaigne et Charron, Cardan et Campanella, Naudé, La Mothe le Vayer et Guez de Balzac, Erasme et Grotius, More, Hobbes et Milton, Arnauld et Senault, Pascal même...²⁰ Le plus souvent, les références sont dûment et consciencieusement cotées en marge, mais fréquemment aussi les textes sont intégrés sans aucun avertissement ; c'est le cas d'auteurs particulièrement controversés, comme Charron (auquel Machon doit quelques unes de ses plus belles pages²¹), mais aussi, plus curieusement, d'écrivains irréfutables comme l'oratorien Senault. Le mélange de la citation érudite et du plagiat est d'ailleurs en lui-même fort déroutant ; il est toujours possible de se demander qui cite et qui parle, où plutôt de qui Machon s'arroge l'érudition et la parole, même lorsque le discours est en première personne. De sorte que, sur chacune des phrases de l'*Apologie*, plane un soupçon d'imposture, qui vient nourrir la perplexité du lecteur confronté à l'équivocité foncière de la position de cet auteur, qui donc n'en est pas tout à fait un, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, sans que puisse pour autant, à aucun moment, être mise en cause l'unité et la singularité de sa

¹⁹ Cette originalité, Machon la revendique haut et fort : cf., par exemple, à la fin du chapitre consacré à la dissimulation : «Je n'ai point en cet endroit, non plus que dans les autres de ce livre, suivi la façon commune et ordinaire de raisonner», 1643, f. 674.

²⁰ Butler en recense plus de 320, in *art. cit.*

²¹ Les emprunts directs à Charron sont extrêmement nombreux et jamais signalés (*De la Sagesse* fut mis à l'index par le Saint Office en 1605). Ils semblent pourtant être destinés à être reconnus. Le seul fait que Machon utilise ainsi l'ouvrage interdit, aussi abondamment et sans le nommer, vaut comme une profession de foi crypto-libertine. Sur cet usage *verbatim* de Charron, cf. Butler, *art. cit.* et Procacci, *op. cit.* Aucun des commentateurs de Machon n'évoque cependant, à ma connaissance, cette proximité évidente de bien des aspects de sa pensée avec le courant libertin.

démarche. Au contraire, l'imposture littéraire, politique et philosophique est partie intégrante de l'entreprise.

Il faut bien sûr rappeler que cette écriture citationnelle ne fait pas de l'*Apologie* une œuvre isolée : elle n'est que l'une des expressions d'une forme qui connaît son apogée avec les modèles littéraires et philosophiques de Machon – Montaigne, mais surtout Lipse et Charron –, et que partagent encore nombre de ses contemporains, libertins ou autres. Avec cette génération d'écrivains cependant, et Machon est un cas extrême, l'art de la citation devient véritablement vertigineux, parce qu'il fait couramment jouer des emprunts du deuxième, voire du troisième degré, lorsque par exemple l'auteur de l'*Apologie* reprend Charron, qui lui-même puise dans l'entreglose des *Essais* de Montaigne ou dans les *Politiques* de Lipse, œuvre presque entièrement constituée de fragments de textes anciens. Cet énorme appareil citationnel, extrêmement malléable, permet de faire avancer par d'autres, et sous couvert du principe d'autorité entièrement perverti, les idées les moins orthodoxes : chez un Naudé, un La Mothe Le Vayer, par exemple, la citation appartient donc au dispositif de dissimulation.

Machon, on va le voir, en use ainsi, mais il ne peut alors s'empêcher de renchérir en son nom propre. Toutes les pièces disparates de cette mosaïque, ou plutôt de cet étrange kaléidoscope politique, coupées de leur contexte doctrinal et librement retaillées, sont en effet prises dans la prose rageuse et brutale du chanoine de Toul, et mise au service d'une doctrine politique qui ne répète en fait aucune des sources qu'elle intègre pourtant textuellement. On ne peut pas même parler de répétition à l'égard des auteurs dont Machon semble le plus proche et dont il pille plus ou moins littéralement les ouvrages, parce que l'orientation polémique de l'ouvrage, le durcissement doctrinal systématique, et la référence sans cesse rappelée à Machiavel, dont toutes ces pièces servent à instruire la défense, en change radicalement le sens.

Pour comprendre cependant l'enjeu tactique de l'épais réseau de citations affichées ou inavouées, Machon donne lui-même un précieux indice, en affirmant que son projet initial était de présenter en vis à vis, sans aucun commentaire, sans aucune intervention critique, les pages incriminées de Machiavel et un ensemble de textes du corpus chrétien, à commencer par les écrits des adversaires les plus acharnés du Florentin, pour rendre éclatant

leur accord fondamental²². Il est fort possible que Machon n'ait jamais sérieusement songé à réaliser ce dessein, et d'ailleurs la procédure risquait bien de faire surgir des différences irréductibles plutôt qu'une concorde providentielle, mais sa formulation exhibe ainsi ce qui peut apparaître comme le modèle idéal d'écriture sur lequel il règle ses stratégies discursives : l'effacement apparemment total de l'auteur derrière des textes qu'il manipule en fait entièrement par leur choix, découpage, disposition etc. Et, en effet, l'avocat de Machiavel (c'est le rôle qu'il se donne) s'emploie tout au long de son ouvrage à faire prononcer sa défense (son apologie) par l'accusation elle-même ; et ce serait là, sans nul doute, un coup de maître de rhétorique judiciaire, si l'on ne pouvait aussi facilement lui reprocher, derrière son apparente neutralité, de moins chercher à disculper l'accusé des crimes qui lui sont imputés, que d'en charger insidieusement ses accusateurs.

Une apologie paradoxale

Loin de s'enliser dans une terne rhapsodie de textes cités et plagiés, cet exercice périlleux participe d'abord d'une culture du paradoxe, comme suffit à le montrer le seul titre de l'ouvrage²³. Les contemporains ne pouvaient manquer de rapprocher cette apologie de l'impie Machiavel de la tradition

²² «Mon premier dessein touchant cette *Apologie* était de mettre le texte de notre politique d'un côté de ce livre, et celui de la Bible, des docteurs de l'Église, des théologiens, des canonistes, des écrivains jésuites et autres de cette approbation, de l'autre côté ; et faire voir sans autre raisonnement et sans autre artifice, pas même sans aucune liaison, ni aucune conclusion de ma façon, que ce grand homme n'a rien écrit qui ne soit tiré mot pour mot, ou du moins qui ne corresponde à tout ce que ces doctes personnages en avaient dit devant lui, ou bien approuvé depuis ; et si je crois que cet ordre et cette conformité décousue dût être mieux reçue que celle-ci qui semble avoir quelque chose de plus agréable et de plus louable, je l'entreprendrais volontiers, et donnerais ce contentement aux lecteurs équitables, avec beaucoup moins de peine que je n'ai pas fait celle-ci», I, 10.

²³ Dans la première moitié du XVII^e siècle, les *exercitationes paradoxicae*, questions paradoxales ou «curieuses», connurent un immense succès. Cf. à ce sujet les remarques de J. R. Armogathe, «Giulio Cesare Vanini : una rettorica della sovversione» in *Giulio Cesare Vanini, dal testo all'interpretazione*, G. Papuli (éd.), Taurisano, 1996.

des éloges paradoxaux de personnages négatifs, comme celui d'Hélène par Gorgias, de Thersite par Favorinus, ou, plus proche dans le temps, de Néron par Cardan. Machon lui-même ose la comparer aux apologies de Caïn, de Judas Iscariote, de Ravaillac... et de Cromwel, «qui a fait mourir son roi (...) contre tout droit divin, naturel, et humain»²⁴. Ces comparaisons ont pour but de montrer l'innocence de sa propre entreprise, puisque loin de défendre un fratricide, un déicide ou (pire encore ?) un régicide, il s'emploie uniquement à réhabiliter un auteur irréprochable injustement calomnié. L'argument, on en conviendra, est peu convainquant... Il révèle en tout cas la nature ouvertement paradoxale du sujet et, pour cette raison au moins, l'ouvrage mérite d'être rapproché d'un autre texte de Machon, l'un des rares qu'il vit publié. Il s'agit du *Discours ou sermon apologétique en faveur des femmes*, où le chanoine s'emploie à inverser le sens apparent du verset biblique suivant lequel «mieux vaut l'iniquité de l'homme que la femme bien faisant»²⁵. De manière encore plus éclatante, l'apologie de Machiavel, relève aussi, à un premier niveau d'analyse, du défi rhétorique et intellectuel, et consiste à défendre une thèse qui, pour l'essentiel, prend l'exact contre-pied de la doxa, démarche dans laquelle il est très difficile, et en fait impossible de distinguer l'artifice littéraire, le stratagème polémique et la réflexion politique et philosophique. Il se pourrait surtout que de telles distinctions ne soient pas

²⁴ *Apologie...*, 1668, f. 35-38.

²⁵ *Discours ou sermon en faveur des femmes, question nouvelle, curieuse, et non jamais soutenue*, Paris, 1641. Cf. les premiers mots de la dédicace à Mme la marquise de Coislin, éclairantes pour comprendre la démarche intellectuelle qui préside à l'*Apologie* : «Pour avoir des pensées qui ne soient pas communes, il faut avoir des sujets qui soient plus rares et plus parfaits, pour leur donner l'être et la naissance». Cf. également, au même endroit, l'analyse de la figure du médisant, dans laquelle il est aisé de reconnaître les traits des calomniateurs de Machiavel réfutés dans l'*Apologie*, mais aussi, pour une part, ceux de Machon lui-même : «Le médisant ne peut s'exempter de blâme quand il parle des choses autrement qu'elles ne sont, et si son impudence est assez grande, pour assurer, et découvrir que ce qu'il en fait n'est pas sans dessein, et que c'est un effet de son adresse, et de la subtilité de son esprit, à cela je répons qu'il se trompe lourdement, puisque d'innocent, il devient coupable, et que par là il se rend odieux et à Dieu, et aux hommes, au premier par sa malice préméditée, et aux autres en ce qu'il passera éternellement pour un fourbe, un menteur et un imposteur, qui est la vraie et juste punition du mensonge et de ceux qui en font une galanterie», *ibid.*

pertinentes pour décrire le régime d'écriture et de pensée auquel appartient ce type d'œuvre.

Ce goût du paradoxe provoquant est particulièrement visible dans la table des matières présentée à l'entrée de l'ouvrage et qui dresse la liste des maximes attribuées à Machiavel apparemment les moins défendables, les plus impies et monstrueuses²⁶ : *Qu'il est permis d'usurper, et conquérir des États par la force des armes* (I, 1) ; *Que le prince doit entretenir les séditions et dissensions parmi ses sujets...* (I, 2) ; *Que la cruauté... qui profite est louable* (I, 4) ; *Qu'il faut suivre la Religion par raison d'État...* (I, 5) ; *Qu'il faut accommoder la Religion à l'État...* (I, 6) ; *Que l'Église Romaine apporte la confusion dedans ses États* (I, 7) ; *Que la Religion chrétienne a rendu les hommes lâches...* (I, 9) ; *Qu'il est permis de tromper pour le bien de l'État* (I, 10) ; *Qu'il est permis de fausser sa foi pour le bien de l'État...* (I, 13), etc.²⁷. Ce bréviaire étatiste, «tiré», affirme Machon, des ouvrages de Machiavel, est très éloquent, et sans doute trop, parce que l'inversion grinçante et sarcastique des maximes du prince chrétien décline la nouvelle religion d'État sur un mode qui risque fort d'apparaître parodique, car l'impiété manifeste qui se dégage du simple énoncé de ces préceptes d'enfer, semble d'emblée affecter non seulement la religion, mais cet État même dont la seule invocation vaut comme légitimation éhontée de toutes les turpitudes et de tous les vices. C'est qu'en fait Machon reprend les formulations des censeurs de Machiavel et, en faisant de chaque maxime une tête de chapitre, adopte la disposition d'Innocent Gentillet, le contempteur sans doute le plus célèbre et le plus systématique du Florentin. Le Machiavel défendu, autrement dit, est celui de l'*Anti-Machiavel* : Machon se situe délibérément sur le terrain de ses ennemis, ce qui ne saurait rester bien sûr sans conséquence.

²⁶ Il avertit dans sa préface ne pas vouloir traiter de «ses maximes les plus ordinaires et les plus communes ; mais seulement de celles qu'on dit être contre la piété et la religion, faisant voir en même temps jusqu'où se peut étendre la vertu des princes et des monarques aussi bien que leur pouvoir», f. 25.

²⁷ Soit 13 maximes tirées des *Discours sur la première décade de Tite-Live* (livre I), et 10 maximes extraites du *Prince*, livre II.

Deux Machiavel n'en font qu'un

Pourtant, en entrant dans le texte, on peut être d'abord faussement rassuré par la solidité des moyens mis en œuvre pour restituer la lettre et l'esprit des œuvres de Machiavel : Machon prend soin en effet de replacer très précisément les maximes dans les textes machiavéliens, largement cités, au début de chaque chapitre, en Italien et traduits ; il met ainsi en évidence l'arbitraire et la malveillance qui ont déterminé le découpage et la reformulation des maximes²⁸. Son approche philologique lui permet de montrer comment le machiavélisme est imputable aux détracteurs de Machiavel, qui l'ont construit par leur manipulation sans vergogne des textes.

A cela s'ajoutent deux arguments critiques promis à un bel avenir, l'un de défense et l'autre de contre-attaque : d'une part Machiavel, loin de prendre fait et cause pour la tyrannie politique, comme l'affirment ses adversaires, la montre à tous et fourbit ainsi des armes pour la combattre ; par contre ceux qui le condamnent, rejettent en fait, dans le portrait qu'il dresse des turpitudes morales et politiques, leur propre image. «Machiavel fait plus voir la tromperie des grands, qu'il ne l'augmente et ne la déguise ; et pour découvrir leurs fourbes, leurs injustices et leurs surprises, il ne les conseille pas pour cela, mais donne les moyens de s'en garder et de s'en défendre aux occasions» (f. 6). Le Florentin n'enseigne pas la fraude et l'imposture, mais les découvre et les déjoue, et c'est proprement cette description impitoyable de leur propre fourberie que ses ennemis trouvent insupportable : «quantité d'esprits bourrus et délicats de leur propre faiblesse, ne pouvant supporter la naïveté de notre auteur, fâchés de leur laideur, et de leurs défauts particuliers, prenant l'épouvante et s'alarmant d'eux-mêmes, se sont imaginés qu'ils cacheraient et couvriraient leur honte et leur difformité, en tâchant de rompre et de casser le miroir et la glace qui les représentaient» (f. 12). Cette analyse polémique est particulièrement incisive ; elle conduit, nous le verrons, à l'anthropologie noire de Machon : Machiavel produit une représentation franche et naïve de la société politique, alors que celle-ci n'accepte d'elle-même qu'une image fausse et mensongère. Ce qui revient à reconnaître d'ailleurs, il faut le noter au passage, que les entreprises conjointes du

²⁸ Machon utilise la traduction de Gohory pour les *Discorsi* et celle de Gaspard d'Auvergne pour le *Prince*, critiquées le cas échéant.

politique florentin et de son apologiste sont par principe condamnées à la vindicte publique et, d'une certaine façon, vouées à l'échec, alors même qu'ils entendent l'un et l'autre faire œuvre «utile». Machiavel apparaît en tout cas, non plus seulement comme le peintre des tyrans – des mauvais princes qui pervertissent la politique –, et des sociétés corrompues, mais de tous les politiques et de tous les hommes, et les maximes qui lui sont imputées sont bien celles-là que suivent les meilleurs princes et ministres. Dès lors Machiavel ne décrit pas seulement, mais prescrit bel et bien, et l'analyse se retourne, car les deux arguments, qui s'enchaînent parfaitement – Machiavel décrivant les mauvais et Machiavel odieux aux mauvais – conduisent à la formulation d'un troisième qui paraît contredire le premier : les maximes de Machiavel sont les meilleurs conseils politiques. A moins d'admettre, comme semble très vite le faire Machon, que tous les hommes sont mauvais et que les meilleures maximes politiques, sont les plus utiles dans le pire des mondes.

Machiavel chrétien et christianisme machiavélique

Mais le lecteur n'est pas au bout de ses peines, parce que cette argumentation qui en se renversant conduit à une conception foncièrement négative de l'homme, s'accompagne, comme si de rien n'était, d'un discours édifiant sur la figure et la doctrine machiavéliennes. En effet Machon soutient un jugement sur Machiavel exactement opposé à celui de ses contempteurs, un jugement, il faut le dire, très difficile à soutenir en présence des textes, et qui pourrait sembler relever de la dérision pure et simple s'il n'était étayé par autant de raisons et d'autorités ; à savoir que l'auteur du *Prince* et des *Discours* est partout purement et parfaitement chrétien : «il élève la religion et la piété par dessus toutes choses», «il parle comme un saint et comme un oracle, et non comme un impie et un libertin», «il n'y a rien de religieux dedans la morale ; rien de saint dans la politique, ni rien de sacré et de révéralé parmi les hommes, qu'il ne prêche et qu'il ne conseille avec ferveur, justice et piété»²⁹. Démontrer la vérité de ces affirmations

²⁹ Préface, f. 8 ; I, 7, f. 293 ; préface, f. 9. «Il abhorre l'irreligion, et rejette la perfidie ; il ne peut souffrir l'ambition déréglée, et condamne partout le vice, la cruauté, et la tyrannie», préface, f. 7.

étonnantes, sanctifier le corpus machiavélien à travers un «parallèle» systématique avec les auteurs chrétiens, et d'abord avec l'Écriture Sainte, tel est bien le projet paradoxal soutenu vaillamment par notre ecclésiastique.

Mais c'est aussi là, c'est-à-dire d'entrée de jeu, que le dessein se brouille, et que l'ensemble de l'entreprise paraît bien prêt de basculer dans un abîme d'impiété et de libertinage, car le Machiavel béatifié n'est pas d'abord celui des textes, mais des maximes dont on a vu un échantillon, et qui malgré l'analyse critique et philologique sont purement et simplement maintenues, conservées et fortifiées³⁰. Tous les détours en la matière conduisent finalement à nier la différence de fond en apparence reconnue entre le vrai Machiavel et celui que des auteurs confits en religion ont inventé pour s'en servir de repoussoir. Comme si la caricature ne trahissait pas l'original, mais en rendaient les traits plus visibles et plus aigus. Et il s'agit alors bien plus de montrer que ces maximes, «les plus fortes et les plus considérables» que l'on ait cru trouver chez Machiavel (pour jeter l'opprobre sur ces ouvrages), sont en fait «tirées du livre des livres qui est l'ouvrage du Saint Esprit»³¹. Machiavel est dans la Bible ; il suffit de l'en tirer ! Autrement dit, la Bible recèle les maximes honnies par les auteurs chrétiens au nom même de la Bible. Machon propose ainsi une lecture politique de l'Écriture Sainte, ce à quoi s'emploient autour de lui nombre d'auteurs chrétiens (il n'hésite d'ailleurs pas à paraphraser Senault, écrivain au-delà de

³⁰ La maxime 7 du 1er livre, «Que l'Église romaine apporte la confusion dedans ses États», est à cet égard exemplaire : «... quand notre auteur aurait dit, ce qu'il n'a pas fait, que l'Église Romaine apporte la confusion dedans ses États, comme ses adversaires lui imposent malicieusement ; serait-il plus impie que saint Paul, plus libertin que saint Clément Alexandrin, plus criminel que saint Cyprien, plus noir que saint Augustin, plus coupable que saint Grégoire, plus téméraire que saint Basile, plus irreligieux que saint Bernard, et plus insolent que tant d'historiens irréprochables qui le disent [...] ?», f. 310-311.

³¹ «On cessera peut-être de s'étonner que je fasse comme un parallèle de l'Écriture Sainte avec les œuvres de Machiavel, et que je mette en avant que ses maximes les plus fortes et les plus considérables sont tirées du livre des livres qui est l'ouvrage du Saint Esprit ; si l'on considère que ce sacré volume qui doit faire l'étude et la méditation de tous les vrais chrétiens, enseigne les princes, aussi bien que les sujets, et apprend ceux-là à gouverner, comme ceux-ci à obéir et se soumettre comme ils doivent», Préface, f. 1-2 (ajout de 1668).

tout soupçon), mais la politique qu'il extrait de l'Écriture Sainte est celle-là même que ces écrivains zélés combattent avec la dernière vigueur³². En cherchant à établir l'accord de Machiavel avec le christianisme, Machon vise donc, ostensiblement, à montrer la profonde conformité du machiavélisme (de Machiavel, et de ses partisans comme de ses adversaires) avec l'esprit du christianisme lui-même. Il entend, par là même, démontrer que, derrière l'épouvantail machiavélique, les auteurs qui condamnent Machiavel, saturés de culture chrétienne, ne disent substantiellement autre chose que ce que dit Machiavel³³, ou ce qu'ils font dire à Machiavel (l'ambiguïté est irréductible, mais en fait inessentielle pour Machon)³⁴.

Ce n'est donc pas, il faut y insister, qu'une lecture assidue de Machiavel, ou la diffusion de la doctrine et la généralisation des pratiques machiavéliennes dans l'Europe moderne les auraient machiavélisés à leur insu, parce que tous ceux dont les écrits constituent la tradition chrétienne ; théologiens, canonistes, Pères de l'Église et en premier lieu les auteurs sacrés inspirés par l'Esprit Saint, n'ont jamais dit, pour l'essentiel, autre chose. Machon semble alors souscrire à la thèse, évidemment suggérée par la lecture de son auteur³⁵, mais aussi par les développements de l'histoire

³² Cf. par exemple, Étienne Molinier, *L'État chrétien, ou maximes politiques tirées de l'Écriture contre les fausses raisons d'État des libertins politiques*, Paris, 1626.

³³ Sur ce point Machon n'est certes pas isolé, il est fort proche notamment de Naudé, qui selon son ami Gui Patin, «faisait grand état des finesses du *Cabinet des Princes* et de Tacite qui en est tout plein : il prisait très fort Machiavel et disait de lui : *Tout le monde blâme cet auteur, or tout le monde le suit et le pratique, et principalement ceux qui le blâment, tels que sont les moines, les supérieurs de religion, les théologiens, le Pape et toute la Cour romaine*», Guy Patin, *Lettres*, éd. J.-H. Réveillé-Parise, 3 vols, Paris, 1846, vol II, p. 480. Mais, il suffit de se rapporter aux *Considérations...*, où la diffusion de la thèse de la religion comme *instrumentum regni* est «une preuve très véritable pour montrer, qu'encore que les écrits de Machiavel soient défendus, sa doctrine toutesfois ne laisse pas d'être pratiquée par ceux mêmes qui en autorisent la censure et la défense», chap. III. Mais l'idée se trouve déjà chez Charron, *Sagesse*, liv. III, chap. 2, et avant lui chez Cardan.

³⁴ Cf. par exemple la conclusion du chap. consacré à la maxime «*Que l'Église Romaine apporte la confusion dedans ses États*», I, 7, citée *supra*, n° 30.

³⁵ Cf. *Discorsi*, I, 12, très largement cité en exergue de la maxime «*Que l'Église Romaine apporte la confusion dedans ses États*», I, 7.

récente (guerres de religion etc.) d'une dégénérescence de ce message politique inhérent au christianisme, recouvert par les voiles toujours plus épais de la mauvaise foi et de «l'hypocrisie», entendue par là une certaine modalité, foncièrement négative, de l'imposture en matière religieuse et politique, qu'il nous faudra élucider. Machiavel est cet homme qui a eu la force et le courage d'arracher les voiles de l'hypocrisie religieuse ; un geste jugé impardonnable par tous ceux là qui n'acceptent pas la représentation de ce qu'ils sont et font vraiment et n'admettent que par dénégation, concession subreptice et rétraction. Ce qu'ils rejettent avec la plus grande violence, c'est la restitution machiavélique, dans sa première naïveté, d'une doctrine de tous les temps et de toutes les nations. Inévitablement, à ce point, il se produit ce renversement décisif de la démonstration auquel conduit fatalement tout ce que nous avons vu : Machiavel s'accorde avec la vérité du christianisme parce que, fondamentalement, le machiavélisme est la vérité du christianisme, déguisée et corrompue par la fausse dévotion. La réhabilitation chrétienne de Machiavel n'est alors que le revers d'une entreprise visant à montrer le machiavélisme profond du christianisme, et avec lui, comme Machon y insiste suffisamment, de toutes les religions du monde.³⁶

Stratégies

Les stratégies argumentatives qui permettent d'accomplir le passage périlleux du Machiavel chrétien au christianisme machiavélique sont très

³⁶ Cette interprétation est, au moins apparemment, diamétralement opposée à celle de P. Donaldson, qui s'efforce de montrer que Machon considère les textes politiques de Machiavel «as treatises on sacred kingship, with their apparent amorality interpreted as the special prerogative of the divinely appointed sovereign», *op. cit.*, p. 219. En fait, même si l'on accrédite la thèse du renversement (c'est la Bible qui est un traité machiavélique), il faut reconnaître que Machon ne renonce jamais tout à fait, du moins dans le texte et son appareil citationnel, au maintien fort problématique d'une sacralité de la fonction souveraine (références multiples au droit divin, aux deux corps du roi, au sacrilège du tyrannicide, etc). Ce qui nous interdit de rejeter en bloc et sans appel Machon du côté de l'impiété libertine, mais son sacrilège, qui consiste à machiavéliser l'Écriture sainte elle-même, n'en est alors que plus grave encore...

indicatives du régime de cette pensée de l'excès. On en relèvera trois, particulièrement saillantes : l'accumulation citationnelle, la rétorsion et, peut-être la plus déroutante, une certaine forme barbare de raisonnement a fortiori. La première consiste, outre de nombreux passages de Machiavel et des auteurs païens, à produire le plus grand nombre d'autorités chrétiennes susceptibles d'appuyer et de confirmer la validité de chacune des maximes machiavélistes, moyennant une manipulation bien souvent éhontée des textes, de sorte que Machiavel se trouve littéralement immergé, et en quelque sorte dissout dans le machiavélisme chrétien. La seconde, essentiellement polémique, inséparable de la précédente, consiste à retourner les arguments critiques adressés au Florentin par les antimachiavéliens, catholiques ou réformés, contre leurs propres œuvres. Machiavel toi-même ! Et les pièces à conviction ne manquent pas... La troisième enfin, qui intègre les deux autres, est sans doute la plus originale pour l'usage surprenant qui en est fait : Machon s'emploie à montrer scrupuleusement que chacun des crimes dont Machiavel est tenu pour le conseiller, fut maintes fois commis par maints personnages saints et excusé par maints auteurs chrétiens, le plus souvent pour des motifs autrement légers et futiles que les graves raisons d'État invoquées par le Florentin. Un exemple entre mille : si certains patriarches et saints hommes, bénis de Dieu, ont pratiqué la tromperie pour leurs seuls intérêts privés alors, a fortiori, le prince qui recourt à la fraude pour le salut de son État est-il exempté de tout blâme (I, 10). La conclusion est conforme à ce qu'admettent ou concèdent avec plus ou moins de réticence tous les auteurs modernes qui écrivent sur la raison d'État, y compris les antimachiavéliens déclarés, mais ce sont les prémisses du raisonnement qui, on le voit, sont assez ébouriffants. C'est cette association de la rétorsion et du raisonnement a fortiori que Machon utilise systématiquement à l'égard des auteurs de la Compagnie de Jésus, ceux de ses nombreux ennemis auxquels il semble vouer la haine la plus tenace³⁷. Avant Pascal, et après lui, puisqu'il copie sans le dire une page entière des

³⁷ Les Jésuites, en même temps qu'ils sont ceux qui ont le plus écrit contre Machiavel, cristallisent pour Machon l'opposition ultramontaine au gallicanisme : «C'est le propre des Jésuites d'écrire de la politique, et d'instruire les princes au préjudice de tous les autres, témoin Mariana, Suarez, Santarelli, et tant d'autres brûlés en France», préface, f. 23. «Ces bons pères [...] se trouvent aujourd'hui meilleurs politiques, que bons religieux, et plus grands courtisans que grands dévots et grands orateurs», préface, f. 24 (ajouts 1668).

Provinciales dans sa version de 1668³⁸, il développe un discours ironique, émaillé de citations choisies, sur les dérives laxistes de la casuistique. Mais son ironie n'est alors pas du tout celle de Pascal, et dans les lignes mêmes qu'il lui emprunte ; il ne veut pas faire entendre le contraire de ce qu'il affirme pour dénoncer le désordre et l'inconséquence de la doctrine de ces hommes de l'accommodation et de l'intrigue³⁹. Au contraire il veut mettre en évidence que les casuistes et les politiques jésuites ont en fait raison pour l'essentiel, et contre les apparences de leurs discours, car leurs mille détours et concessions confirment la doctrine machiavélique, qu'ils affectent de repousser avec la dernière énergie⁴⁰. Il considère du reste cette manière de procéder par dénégation comme une stratégie réfléchie, relevant d'un «art du mensonge» et d'une «méthode de la calomnie», et il n'hésite pas à comparer les censeurs de Machiavel aux «impies» qui «ont fait l'athéisme en faisant semblant de le combattre»⁴¹. Comme Pascal, il entend montrer le machiavélisme des Jésuites, mais contre Pascal, il adhère sans restriction à cette doctrine dégagée des écrits qui pourtant la condamnent ostensiblement.

³⁸ Cf. II, 2, f. 682-683. Machon reprend in extenso une page de la Xe des *Provinciales* sur la non-obligation de l'amour de Dieu. Cf. la conclusion : «*on prétend même que cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde, qui est le comble de l'impiété et bien pire que d'accommoder les vices et les vertus à l'État pour le bien et soulagement des peuples*», f. 683 (le passage en italique est littéralement repris de Pascal).

³⁹ Outre le ton, souvent libertin du propos, lorsqu'il compare par exemple les prédicateurs Jésuites aux prostituées romaines, faisant d'une pierre deux coups (contre les casuistes et le gouvernement du pape) : «... le prédicateur est excusé de jeuner en Carême, s'il ne peut prêcher autrement, pour l'utilité que le peuple reçoit de ses prédications dont il serait frustré ; ce qui est aussi légitime que les dispenses qu'on donne aux courtisanes à Rome de manger de la chair en Carême pour entretenir leur beauté, et avoir bonne échine, chose fort nécessaire à l'État, et plus encore à l'Église», f. 237 (Machon se réfère au *Directoire des confesseurs*, de Bertault).

⁴⁰ Machon avoue volontiers la satisfaction qu'il éprouve de pouvoir s'en remettre, pour la défense de Machiavel, à l'autorité des censeurs mêmes de Machiavel : «étant bien aise de me servir de l'autorité de ces écrivains plutôt que d'aucun autre, à cause qu'ils croient être les arbitres de la foi et les oracles de la religion quand ils sont une fois appuyés de leur général et de leur sainte inquisition», I, 5, f. 119.

⁴¹ I, 6, f. 154.

L'ambiguïté irréductible, soigneusement entretenue, concerne Machiavel lui-même, à la fois calomnié et révélé, trahi et finalement servi par ses contempteurs. Elle concerne aussi, du même coup son apologiste : en effet celui-ci, en montrant l'essence machiavélique de la calomnie antimachiavélienne, cherche à rendre évident le machiavélisme foncier du discours prétendument antimachiavélique ; il se fait ainsi lui-même le calomniateur des auteurs qui ont écrit contre le Florentin et, avec ceux-ci, de l'ensemble du christianisme, mais il est alors obligé de concéder la justesse de la lecture machiavélique de Machiavel, à moins de faire de Machiavel le seul auteur sincèrement et authentiquement religieux de l'histoire chrétienne, comme il semble parfois l'oser.

La plus grave erreur consisterait cependant à suspecter, sous la plume du chanoine, un projet de dénonciation de la religion chrétienne en elle-même et, au-delà, de la religion en tant que telle, car il ne s'agit pas du tout pour Machon de détruire le machiavélisme chrétien, mais bien au contraire de l'assumer contre les dénégations pernicieuses des antimachiavéliens, pour le plus grand bien de l'État... et de la religion elle-même. C'est pourquoi, on ne peut faire de Machon un promoteur dissimulé de l'imposture des religions, même s'il passe souvent au plus près d'une pareille doctrine ; si effectivement les religions, et en premier lieu la religion du Christ, ne peuvent se concevoir sans imposture, celle-ci, politiquement et moralement nécessaire, ne préjuge en rien de la vérité d'un noyau dur de la foi, inaccessible au regard des hommes. L'imposture consiste d'abord pour la religion extérieure, invention humaine, à se donner comme une institution divine (et il est des passages où Machon ne feint même pas d'accorder à la religion chrétienne le statut de vraie religion⁴²). Cette conception machiavélique de la religion verse sans doute irrésistiblement dans le déisme⁴³, sans que celui-ci soit d'ailleurs jamais assumé spéculativement,

⁴² «... à peine savons-nous maintenant si notre religion vient d'en haut, ou si elle est point quelque invention des hommes», II, 2, f. 563.

⁴³ Cf. Thuau, *op. cit.*, f. 342. Machon relativise toutes les religions institués et invoque le consentement universel : «Il est vrai que la diversité des religions est bien grande, mais il est plus certain encore que c'est un consentement universel, qu'il y a un Dieu ; et cette variété n'est que dans les cérémonies [...] il se trouve des peuples qui vivent sans rois, sans toits ni maisons, qui sont nus, qui paissent dans les champs ; mais point sans connaissance d'un Dieu...», I, 5, f. 99. En maint endroit, comme ici, Machon semble

mais elle reste aux antipodes de l'athéisme. On parle bien sûr de la position doctrinale qui se dessine dans les textes ; quant aux convictions intimes du chanoine, s'il en avait de différentes, on ne peut, ni ne veut rien savoir. Il apparaît plutôt que l'auteur de *l'Apologie* se situe en ce point d'extrême instabilité, occupe cette position intenable et pourtant tenue par plus d'un en ces années, où le discours chrétien est au plus près de basculer dans l'impiété la plus extrême, et où l'impiété semble se retenir elle-même, et pour paradoxal que cela puisse paraître, se conserve dans le christianisme en minant systématiquement non seulement l'autorité institutionnelle de l'Église, mais d'abord les principes mêmes de la morale et de la religion chrétiennes. Cette figure d'un Machiavel rendu au christianisme comme à lui-même est sans doute un cheval de Troie enfoncé dans la conscience religieuse ; elle détruit de l'intérieur l'idée d'une politique chrétienne pour lui substituer un étatsisme radical fondé sur les notions d'utilité et d'intérêt, mais formellement le lien consubstantiel qui unit religion, morale et politique est maintenu et scrupuleusement théorisé. Cet effort théorique est très important, parce qu'il fait apparaître une conception des rapports entre les trois instances structurée par la dis/simulation.

Les deux religions

Machon développe une théorie radicalement politique de la religion, extérieure, mais non contraire à la théologie, en renforçant de la manière la plus nette et la plus brutale le clivage épistémologique entre un savoir qui traite de la nature de la religion et celui qui considère la religion du seul point de vue de ses effets pratiques : «pour poursuivre notre pointe, non pas en théologie scolastique, mais en politique chrétien, laissant à ces premiers l'examen de sa nature et de ce qu'elle est, voyons ce que son nom et sa

embrasser la doctrine de la religion naturelle. Sur le mépris des cérémonies au profit d'une religiosité du for interne, cf par exemple, I, 9 : «Dieu ne veut que nos cœurs, il se contente de notre intérieur». Et Machon ajoute immédiatement, comme si cela allait de soi : «nous en sommes d'accord dans notre religion», f. 344. Mais déjà en I, 5, il n'avait pas hésiter à faire dire aux princes chrétiens : «la piété est trop basse pour un homme de cœur, c'est un divertissement réservé aux bonnes femmes qui ne sont capables de choses plus grandes», f. 137.

pratique peuvent faire, et comme ils sont utiles et révéés parmi les hommes» (I, 5, f. 77). Mais cette décision épistémologique suppose le clivage de la chose elle-même : la «conscience» religieuse, purement intérieure, et les «effets» visibles de la religion appartiennent à deux ordres séparés. Entre l'intérieur et l'extérieur, la conscience et les cérémonies, la différence est celle de l'essence et de l'apparence, mais cette apparence dis/simule l'essence, la recouvre, la travestit et en est surtout complètement détachée : la conscience est «le siège et le trésor de toutes les vertus», et ce que l'on appelle communément «religion» n'est rien d'autre qu'«un nom de parade»⁴⁴. On pourra s'interroger sur le réel contenu de cette arche scellée ; mais Machon insiste d'abord sur cette relation de travestissement, et par là, sur l'infinie malléabilité et mutabilité de la «parade religieuse» selon les caprices des peuples et, du même coup, suivant les stratégies politiques des prêtres et des princes. Ainsi, le «politique chrétien» ne traite-t-il que «du nom et de la pratique», en considérant spontanément que la religion visible entretient avec son référent invisible une relation de dis/simulation : les «cérémonies» et autres manifestations extérieures de la religion masquent et travestissent les «consciences» des hommes ; et cela nécessairement, parce qu'elles ne se rapportent pas à Dieu en premier lieu, comme pourtant il semble et doit sembler, mais seulement à «la police» des États. Plus : cette religion «est la police même». Ou bien peut-on dire que l'une est «la police intérieure et l'autre l'extérieure ; que la première regarde Dieu et les consciences et la seconde, les hommes et leurs actions purement morales», I, 6, 155.

Il faut ainsi apercevoir le lien organique qui unit la double police religieuse, avec l'équivocité foncière et essentielle qui est la sienne, à l'ordre spécifiquement politique, qui repose sur cette duplicité même : «il n'y a point d'État sans religion, ni de religion sans État» ; «les hommes sont tous et dedans la Religion, et dedans la police, la religion ne peut subsister sans la police, ni la police sans la religion». Cette solidarité infrangible est cependant

⁴⁴ «Ce n'est point la religion qui fait la conscience, mais bien la conscience qui fait la religion ; celle-ci n'a que l'apparence et l'autre a les effets ; cette dernière n'est qu'un nom de parade, et la première est le siège et le trésor de toutes les vertus», I, 6, f. 150. «il s'agit [...] des cérémonies extérieures [...] que non pas de la religion au fond, et puisqu'elles sont pour l'ordinaire fort dissemblables, elles ne peuvent aussi être que très indifférentes...», I, 5, f. 97.

travaillée par la dissociation de la religion de conscience et de la religion civile, et elle implique surtout l'affirmation de l'hégémonie du politique par rapport au religieux. En fait Machon, dans sa lecture de Machiavel, inspiré par ses lectures libertines, présente une conception strictement instrumentale de la religion («invention des hommes», II, 2, f. 563), avouable et défendable à travers la complète séparation de la religion comme institution interne à l'État, de la religion des consciences, toute rapportée à Dieu. Voici comment se poursuit la dernière phrase citée : «la religion ne peut subsister sans la police, ni la police sans la religion, puisqu'ôtant la police, vous ôtez les hommes, et qu'ôtant les hommes vous anéantissez la religion, du moins celle dont nous parlons» (I, 6, 286). Sans ordre politique, il faudra y revenir, l'homme aurait tôt fait de détruire l'homme, et du même coup la religion, ou du moins, précision déterminante, celle dont on veut seulement parler ici, et qui est en effet purement humaine, en ce qu'elle ne concerne que les rapports que l'homme entretient avec l'homme par la parole et les actes : lorsque Machiavel remarque que le prince est souvent contraint «de contrevenir à sa foi, à la charité, humanité et religion», «il ne faut pas prendre ici le mot de religion pour celle que tous les hommes doivent à Dieu et au devoir de leur conscience, mais pour celle qu'ils exercent entre eux, qui est la religion de leurs paroles, de leurs actions et de tout ce qu'ils font ; n'étant pas nécessaire de renier son Dieu, ni de rompre avec lui, pour en faire ainsi avec un homme»⁴⁵. Et l'on devine bien à travers cet exemple quels sont les enjeux politiques et moraux de cette scission entre la religion du for interne et celle qui est toute engagée dans l'extériorité des rapports humains⁴⁶, c'est-à-dire des rapports humains conçus comme purement extérieurs : trahir un homme, par la parole ou les actes, est sans nul doute une infraction au commandement de la religion instituée, mais cela ne revient pas nécessairement à renier Dieu, surtout si, sur le seul plan humain, la trahison

⁴⁵, II, 7, f. 788. «... il n'y en a pas une qui ne tende à une même fin, qui est de chercher son salut en la connaissance et en l'adoration d'un Dieu créateur et sauveur des hommes ; les cérémonies qui sont toutes extérieures et particulières, n'étant que de la police, et de l'usage du pays où l'on est», I, 6, f. 269-270.

⁴⁶ Machon reprend et transforme manifestement la distinction entre religion naturelle et religion civile. Cf. les analyses, voisines sur plus d'un point de Hobbes, *De homine* chap. XIV.

s'avère nécessaire ; ce qui est indiscutablement le cas lorsqu'il y a du salut de l'État⁴⁷.

Cette séparation drastique, en même temps qu'elle lève d'un bloc tous les scrupules des acteurs politiques face à la morale prêchée par la religion extérieure (mais notons qu'il en va alors de même de leurs sujets déniaisés, et plus rien d'autre que la puissance coercitive, toujours limitée et insuffisante, ne les contraint alors à l'obéissance...), garantit à tout un chacun une liberté de conscience absolue : «les rois [...] n'ont que les corps et les actions des hommes en gouvernement»⁴⁸. Le souverain ne doit, ni ne peut régner sur les consciences, mais, semble dire Machon, la religion instituée, la religion comme institution, non plus. Ainsi affirme-t-il, simultanément, le pouvoir temporel absolu de l'État sur la religion extérieure et la liberté de conscience inaliénable de l'individu. La légitimation étatiste du pouvoir absolu du souverain sur les corps, par son empire sur la religion extérieure, comme corps, est ainsi inséparable de la revendication individualiste de la liberté de conscience, contre les velléités tyranniques de la religion. Lorsque, en des termes proches de Charron, Machon rejette comme tyrannique toute prétention à un empire sur les esprits, d'où qu'elle vienne (mais on comprend bien sûr très bien qu'elle vient d'abord de l'Église, et des armes politiques de domination qui lui sont propres)⁴⁹, il apparaît très bien que la tyrannie, comme pour le chanoine de Bordeaux, consiste avant tout dans l'extension de la domination politique aux consciences elles-mêmes⁵⁰. Face aux

⁴⁷ Cf. la suite du passage cité : «Si bien que quand notre auteur dit qu'il suffit que le prince soit religieux en apparence, s'il ne le peut être en effet, crainte que cela ne nuise à son État ; c'est-à-dire que la religion de ses paroles ne doit pas être préjudiciable à celle qu'il doit à ces sujets, puisque l'intérêt du bien public est préférable à celui du particulier», II, 7, f. 786-787.

⁴⁸ La phrase se poursuit ainsi : «... le maître des maîtres s'est réservé les consciences, à cause qu'il n'y a que lui qui le[s] connaisse, et qui ne peut être trompé», I, 5, f. 91 .

⁴⁹ «Nous ne devons au peuple que notre extérieur, le dedans est tout à nous et ne relève de l'empire de qui que ce soit, et personne n'y peut prétendre sans injustice et tyrannie», II, 2, f. 651. Il s'agit de la glose de deux citations de Sénèque, *Épîtres 5 et 48*. Cf. Charron, *De la Sagesse*, II, 2, p. 393.

⁵⁰ On notera le voisinage de Pascal : «la tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre...», *Pensées*, fr. 332 (Br.). Mais l'argument, chez Machon, se retourne dangereusement contre la religion elle-même.

prétentions hégémoniques de l'Église, Machon ne doute pas de la solidarité de la liberté d'esprit et du pouvoir d'État.

Fonctions de la religion

Cependant la religion est bien «l'appui des États» : le pouvoir d'État ne saurait se dispenser de l'aide de la religion extérieure ; sans le pouvoir de celle-ci sur les consciences, le souverain ne pourrait régner sur les corps. Par là même, ce pouvoir est subalterne, et la fonction de cette religion est bien d'abord de servir le politique, elle est un instrument, un auxiliaire indispensable du pouvoir d'État, mais pour autant qu'elle lui demeure soumis comme à sa fin propre. La théologie ne considère-t-elle pas la religion comme une vertu morale et non théologale⁵¹ ? Le chanoine en tire prétexte pour affirmer que, «ne regardant pas Dieu comme son objet formel et sa dernière fin, il faut au moins [que la religion] tende à la conservation de l'État, et qu'elle serve à son repos, à son bien et à son accroissement, comme à sa gloire, afin qu'elle ne soit point inutile parmi les hommes» (f. 280-281).

Une religion qui ne sert pas l'État, ou le dessert, ce qui est trop souvent le cas de la religion chrétienne, est inutile et pernicieuse. Machon multiplie à ce propos les saillies, et même les insultes contre les «moines»⁵²,

⁵¹ «... il faut savoir qu'Aristote ne met pas la religion au rang des vertus, et que les théologiens qui sont ses garants aussi bien que ses adorateurs, ne l'estiment guère d'avantage, puisqu'il n'en font qu'une vertu morale [...] Ainsi si la religion n'est tout au plus qu'une vertu morale ; si la justice, la miséricorde, l'obéissance, la pénitence et la prudence lui sont préférables ; si Dieu n'est pas son principal objet et si elle ne nous attache point immédiatement à lui comme à son principe et à sa fin ; s'il est vrai aussi, comme on n'en peut pas douter, que le prince n'est point obligé, pas même le moindre de ses sujets à la pratique exacte et à l'observation rigoureuses de toutes ces vertus ; étant certain qu'il n'y a point de justice parmi les hommes sans quelque mélange d'injustice ; point de miséricorde entière, point d'obéissance sans répugnance, point de pénitence sans froideur, ni de prudence sans erreur», I, 6, f. 278-280.

⁵² «Aux mieux sensés et à ceux qui connaissent leurs artifices et leurs menées, ils avouent librement que la plupart de leurs actions ne sont que momeries et piperies qui sont aussi étudiées qu'elles leurs sont utiles et nécessaires. [...] A quoi bon ces déguisements je vous prie, à quoi bon ces grimaces, et pourquoi tant de bigarrures, sinon

et plus prudemment (mais guère) contre les papes⁵³, auxquels il dénie une quelconque infaillibilité et dont il accuse l'ignorance en matière politique⁵⁴. Mais surtout, une religion utile et conséquente ne condamnera pas le prince ou son ministre qui, par raison d'État, transgresse les lois et les préceptes moraux en vigueur (trompe, simule, dissimule, ne tient pas ses promesses, se livre à des cruautés...), dont elle est pourtant la gardienne ; car elle veille sur la conscience des particuliers, et sur la conscience du prince comme particulier, mais non comme serviteur de l'État.

Il faut bien alors remarquer que la religion n'est utile que si elle parvient à exercer une pression efficace sur les consciences, à travers les cérémonies, les prêches, l'usage des textes sacrés, des images, etc., de manière à maintenir par la croyance les corps en obéissance. Autrement dit, elle ne sert vraiment le politique qu'en niant obstinément toute distinction de fond entre son extériorité et la pure intériorité de la foi : la fonction politique de la religion, exercée à travers l'empire moral sur les consciences, exige au contraire que cette confusion soit soigneusement entretenue, que le dispositif de dis/simulation morale et politique fonctionne effectivement, c'est-à-dire entretient les peuples dans une illusion salutaire, dont seuls les esprits forts sont capables de s'affranchir sans faire courir les risques les plus graves à l'ordre et à l'existence même du corps social (et encore l'activisme de ceux-là, libérés de tout scrupule de religion, représente-t-il fatalement un réel danger,

pour maintenir l'état monastique et faire subsister leur cuisine et leur petite république», f. 269. Cf. également la charge extrêmement violente contre les «moines», dont l'ambition est de régenter les affaires et les consciences des princes, II, 9, f. 853-856.

⁵³ «Les papes n'accrochent-ils pas tous les jours la religion à l'État pour leurs propres intérêts par les dispenses peu légitimes et vénales qu'ils donnent, et très souvent contre le droit de nature, et le divin même... ?», f. 220.

⁵⁴ «... étant nouveaux dedans l'art de régner, et la plupart le méprisant, aimant mieux faire des bulles pour régler les moines, réformer leurs chaperons, et mille autres petites cérémonies, que de négocier des alliances avec les princes étrangers et de vaquer aux affaires d'État», I, 7, 301. «Les papes aussi bien que les autres ont leur faible et leurs défauts [...]. Pour être élevés au point d'honneur où ils sont, ils n'en sont pas moins infaillibles pour cela dans leur particulier et dans leurs fonctions ordinaires et naturelles, puisque leur vieillesse et leur caducité n'est pas la moindre pièce de leur vertu», *ibid.*, f. 311. Cf. également I, 1, f. 6.

que semble bien reconnaître Machon, lorsqu'il évoque les conspirations des grands, ou encore la corruption de la cour).

Dans ce jeu de dis/simulation du politique par la religion, les grands fondateurs de religions, suivant une ligne d'interprétation machiavélienne, sont considérés comme des fondateurs d'État (et Machon est plus audacieux sur ce point que Machiavel lui-même, puisqu'il n'hésite pas à attribuer des intentions politiques à Jésus-Christ)⁵⁵, les auteurs chrétiens sont lus comme des auteurs politiques et la Bible même, en particulier l'Ancien Testament, comme un ouvrage strictement politique⁵⁶. Mais précisément, parce que la religion a pour fonction de soutenir, d'appuyer l'État, elle devient foncièrement négative lorsqu'elle entreprend de se substituer à celui-ci, lorsqu'elle oublie son rôle dissimulatoire, par exemple, quand un religieux, comme religieux, s'érige en chef politique, ou qu'un prince se prend au jeu de la religion, et fait passer le service de la religion avant le service de l'État.

Critique politique de la religion chrétienne

Cela est particulièrement vrai de la religion chrétienne, qui s'appuie d'abord sur l'Évangile ; en effet elle possède la caractéristique extrêmement dommageable, d'imposer une morale très difficilement compatible avec les exigences de l'action politique. Machon traite longuement de la question à l'occasion de la maxime machiavéliste affirmant *Que la religion chrétienne a rendu les hommes lâches, et moins généreux que les païens* (II, 2)⁵⁷. La lecture du chapitre qui lui est consacré permet d'approcher la position adoptée par Machon à l'égard des rapports qu'une politique conséquente, c'est-à-dire à ses yeux étatiste, doit entretenir avec la religion chrétienne, considérée comme un dispositif de formation morale de l'homme. Il se pourrait que de surcroît, ce texte fournisse une clé d'interprétation globale de

⁵⁵ Cf. I, 6, f. 187-192 ; 287-288 ; I, 10, f. 328.

⁵⁶ L'enseignement de la Bible devient sous la plume de Machon un enseignement presque exclusivement politique : là où les théologiens voient des figures prophétiques ; par exemple dans les événements les plus choquants pour la morale, Machon voit encore et encore de la pornographie politique.

⁵⁷ Cf. également, I, 5, § 4 : « Pourquoi il accuse les princes chrétiens de moins de religion que les païens », f. 135 et sq.

l'ouvrage, alors même que l'argumentation y semble apparemment en contradiction avec l'ensemble de la démarche décrite plus haut. En effet, pour une fois, Machon, emboîtant le pas à Machiavel, présente la morale chrétienne sans la machiavéliser, mais, pour une fois encore, attaque de front le christianisme considéré dans ses effets politiques.

Après avoir cité le célèbre passage des *Discours*, parfaitement résumé par la maxime, il développe, à son habitude, une argumentation visant à défendre chacun des points du texte incriminé. Il reprend d'abord la distinction qui permet de conjurer tous les périls : Machiavel, ici comme ailleurs, ne parle pas des religions «au fond, ni de ce qu'elles sont, et encore moins de leur essence», mais seulement «des moyens et cérémonies» (f. 338). Or les observations que Machiavel fait de la religion chrétienne sont irréprochables parce que parfaitement conformes aux enseignements de l'Évangile et des théologiens : que les chrétiens, au contraire des païens, méprisent l'honneur du monde, qu'ils valorisent l'oubli des injures, le pardon, la patience dans les persécutions, la douceur, l'humilité, comment le contester ? Là encore, il s'agit donc de montrer l'accord de Machiavel avec les textes sacrés et leurs gloses autorisées, mais ici ce que le Florentin commence par affirmer ne va nullement à l'encontre de l'opinion commune. Au contraire, qui pourrait trouver à redire lorsqu'il montre que la religion païenne «ne travaille que pour la terre», alors que la chrétienne «ne travaille que pour le ciel» (f. 367) ? Loin de mépriser la religion chrétienne, il la loue «pour les choses qui regardent Dieu et la conscience» (*ibid.*). Par contre, il faut reconnaître, avec Machiavel, que les effets politiques de cette morale sublime sont désastreux. Loin d'atténuer la critique machiavélienne, Machon, avec son imprudence habituelle, la redouble : «la religion chrétienne enseigne à ses sectateurs des maximes si contraires à la police humaine, et que non contente de leur ôter les armes des mains, elle leur ravit encore la générosité du cœur et ne leur laisse que la patience dedans les maux, l'humilité dedans la servitude, et les plaintes pour toutes consolations» (f. 366). Il entreprend même une critique acerbe du *De corona militis*, où Tertulien justifie le mépris des honneurs militaires par la sainte aspiration à la gloire éternelle (f. 372-373). Ceux qui condamnent Machiavel pour avoir osé produire cette analyse critique, sont en fait les vrais coupables, fauteurs de cet enseignement qui fait du monde chrétien la proie «des vicieux et des méchants», comme le dit précisément l'auteur des *Discours*. Enfin celui-ci a raison d'accuser, non le christianisme lui-même, mais ceux qui en ont donné

cette interprétation dommageable, «n'y ayant point d'apparence que Jésus-Christ ait voulu exposer les siens en tout et partout à la rigueur et à l'insolence de ses ennemis, et qu'il n'ait donné aux chrétiens pour partage des choses de ce monde que le mépris, la bassesse, la simplicité, la stupidité, la chasteté et l'ignominie ; les laissant en proie aux tyrans, aux impies et aux bourreaux» (f. 377-378). Mais qui ne voit alors que Machon reprend, en montrant leur ineptie et leur ridicule, les termes mêmes des Évangiles qu'il vient de citer ?⁵⁸ Il appelle de ses vœux une interprétation du christianisme accommodée aux nécessités politiques, un christianisme belliqueux et stratégique, très souple en matière de morale⁵⁹, et il semble bien admettre, sans beaucoup s'en soucier, qu'une telle version serait bien loin de la lettre de l'Évangile, même s'il cultive à l'envie le mythe de la pureté originelle du premier christianisme⁶⁰. Il ne s'agit après tout que de religion extérieure, et tout en la matière est affaire d'interprétation et de persuasion... Et dès lors, c'est l'ensemble de son exégèse machiavéliste du christianisme, développée partout ailleurs dans l'ouvrage, qui apparaît comme un effort systématique pour produire une telle version du christianisme, politiquement valide, à travers une constante référence à l'Ancien Testament de préférence au Nouveau (car derrière le Dieu d'amour, c'est le Dieu des armées dont a besoin le discours étatiste⁶¹), et le forçage des grands textes chrétiens (ceux de Tertulien n'y sont d'ailleurs pas en reste !). En fait Machon tente de réaliser, par son ouvrage même, ce difficile travail d'accommodement du christianisme, que les politiques sont amenés par leur fonction, c'est-à-dire par nécessité d'État, à réaliser dans chacune de leurs actions. Évidemment une telle adaptation, qui suppose une très lucide inversion du sens (celle qui

⁵⁸ «*Beati mites...*» etc., saint Mathieu, V, 4-12 (cité f. 351), etc.

⁵⁹ «... y ayant beaucoup de choses qui ne sont que conseils moraux, qui ont leurs temps, leurs saisons, qu'on nous oblige de pratiquer à l'aveugle, sans distinction ni modification quelconque», I, 9, f. 378.

⁶⁰ «La religion de nos pères n'était pas celle que nous avons : ils avaient moins de cérémonies mais plus de piété ; ils avaient moins de lois de conscience et étaient moins méchants ; ils avaient moins de grimaces et faisaient plus d'effets. Ils savaient croire et n'étaient point hypocrites...», etc., I, 5, f. 141.

⁶¹ «Dedans l'Ancien Testament Dieu ne s'appelle que le Dieu des armées, le Dieu de la guerre et le Dieu des batailles ; et dedans le nouveau, comme s'il abhorrait ces premières qualités, il se dit seulement Dieu e apix, de douceur et d'emiséricorde», f. 348.

consiste à tirer un christianisme politique machiavéliste du mode de pensée et de vie induit par l'Évangile), n'est possible qu'en vertu de la conception de la religion-institution comme dispositif dis/simulateur du politique.

Il y a là, dans cette opposition de fait entre les exigences morales de la religion et les exigences politiques, un problème qui paraît spécifique au monde chrétien, où toute action politique conséquente ne peut qu'aller à l'encontre des principes énoncés de la morale religieuse, et exige de la part de l'acteur un effort constant pour produire une image, largement divergente de sa pratique effective, et même diamétralement opposée. Les païens, qui valorisaient la force, la férocité, les honneurs mondains, n'avaient pas à opérer en permanence ce type de simulation, cette périlleuse prestidigitacion qui consiste à inverser constamment les signes de l'action, puisque tout leur pompeux appareil de simulation religieuse (les cérémonies imposantes, les sacrifices sanglants, la divinisation des héros etc.) était plié aux nécessités de l'action politique, en formant les hommes dont la sauvegarde et la splendeur de leurs États avaient besoin. Il en allait à peu près de même chez les anciens Juifs. Par contre les politiques chrétiens, mais en fait tous les chrétiens, y compris les hommes de religion, ne peuvent agir qu'au rebours de ce qu'ils disent et montrent ; dès lors l'hypocrisie semble le mode propre et presque inévitable de la simulation religieuse dans leurs États.

Hypocrisie et simulation

Cette conception sous-jacente de la religion comme dispositif dis/simulateur du politique, associée à la conviction d'un divorce fondamental, propres aux chrétiens, entre exigences morales et politiques, fortement suggérées par les lectures conjuguées de Machiavel et des «libertins» italiens, enferme un nœud de difficultés, parmi lesquelles la plus évidente est l'inévitable dérive déiste, que ne suffit certes pas à arrêter le projet diffus d'une réforme politique du christianisme. La difficulté qu'il faut cependant affronter ici, et dont toutes les autres dépendent, réside dans l'opposition entre les deux modalités de l'imposture religieuse qui se dégagent des analyses précédentes, l'une abjecte et l'autre louable : l'hypocrisie bigote et la grande simulation politique.

«Aux mieux sensés et à ceux qui connaissent leurs artifices et leurs menées, ils avouent librement que la plupart de leurs actions ne sont que

momeries et piperies qui sont aussi étudiées qu'elles leurs sont utiles et nécessaires. [...] A quoi bon ces déguisements je vous prie, à quoi bon ces grimaces, et pourquoi tant de bigarrures sinon pour maintenir l'État monastique et faire subsister leur cuisine et leur petite république ?» (f. 269) Cette charge maintes fois réitérée contre les intrigues politiques des «moines» et des dévots doit d'abord être interprétée comme une défense énergique de la politique gallicane, ensuite comme l'expression d'une volonté d'arracher définitivement le pouvoir d'État aux dissensions religieuses et de combattre un dangereux contre-pouvoir, perçu comme un État dans l'État, aux intérêts antagonistes à ceux du pouvoir civil ; enfin, là encore, Machon s'inscrit dans le sillage humaniste et libertin des Pasquier, Charron, et autres contempteurs des frères «encapuchonnés» de la «faction loyolitique» et de toute «la sainte bigotise d'un siècle superstitieux»⁶². Mais cela ne suffit pas, ou plutôt il faut voir quelle analyse est faite de cette hypocrisie bigote, et comment Machon oppose à cette mauvaise imposture une pratique souveraine et non plus contrite de la feinte ou simulation politique en matière de religion. L'hypocrite est d'ailleurs la figure diamétralement opposée à l'étrange figure que Machon donne de lui-même ; l'hypocrite nie qu'il fait semblant et condamne de bouche ce qu'il fait secrètement⁶³, alors que Machon montre ostensiblement qu'il dis/simule et étale complaisamment des secrets prétendus. Nul se saurait être plus éloigné du faux dévot que le faux libertin. Cette considération ne doit pas être séparée de l'analyse politique : si l'hypocrisie monacale ou jésuitique est mauvaise, ce n'est pas (pas d'abord) parce qu'elle est immorale, et que les grimaces dévotieuses cachent des intérêts mondains et politiques⁶⁴, mais parce que ces intérêts sont ceux d'une faction, d'un corps particulier et non de l'État, et qu'ils se font passer, auprès des princes à travers le conseil dévot, et auprès des peuples

⁶² Toutes expressions empruntées à une lettre de Guy Patin : A Spon, 21 octobre 1644, cit. par Pintard, *op. cit.*, p. 322.

⁶³ C'est là l'une des définitions donnée de la dissimulation, ou plus exactement le constat amer de la dimension nécessairement hypocrite de toute dissimulation, dans le chapitre qu'il consacre à ce vice nécessaire, ou plutôt, ce qui revient au même, à cette «vertu» sociale et politique fondamentale, II, 6. Voir *infra*.

⁶⁴ «... que ne font pas nos moines aujourd'hui pour accroître leurs maisons, pour enrichir leurs couvents, pour emplir leurs besaces et pour se rendre maîtres de tous les peuples de la terre ?», I, 6, f. 268.

par les prêches, pour des intérêts supérieurs au politique, qui regardent exclusivement le salut des âmes, à travers le gouvernement sans partage des consciences, et d'abord de celles qui ont la charge de l'État. Derrière cela, la sainte bigoterie cherche à faire bouillir sa marmite, voire à faire main basse sur l'ensemble du bien public, comme, soit dit en passant, tel est largement le cas dans les États du pape (et finalement tous ceux où l'Église romaine est présente), tout pleins de confusion, ainsi que Machiavel et tant d'auteurs chrétiens l'ont fort bien montré⁶⁵. L'hypocrisie religieuse (mais l'hypocrisie, au XVII^e siècle, est presque toujours religieuse⁶⁶) est tyrannique au sens où elle recherche un pouvoir absolu au service du particulier et non du public, en se dissimulant derrière l'universalité prétendue de la religion, et au sens où ce pouvoir absolu entend, au nom du religieux, s'exercer légitimement sur les consciences, en niant par là même toute distinction entre la religion extérieure et celle du for interne.

Par contre le bon prince ou le bon ministre, au service de l'État, maintient par devers lui la plus grande distance entre pouvoir politique et pouvoir spirituel, et ne se préoccupe donc pas des consciences de ses sujets⁶⁷. Cela ne l'empêche pas, pour gouverner, d'utiliser toutes les ressources de la religion suivie par ses peuples, en apportant le plus grand soin à l'entretien du culte, mais aussi en flattant opportunément les superstitions⁶⁸, en suscitant habilement des miracles, en manœuvrant le clergé et d'abord en affectant les dehors d'un homme parfaitement pieux. Mais alors même que les vertus dont il fait montre et qui le font passer pour religieux sont en tout ou en partie feintes, et doivent d'ailleurs nécessairement l'être dans leur visibilité, il n'a pour Machon rien d'un hypocrite, tant que cette dis/simulation reste une stratégie rigoureusement finalisée par le profit de l'État. De toute façon, comme Machiavel l'a bien montré, quelque

⁶⁵ Cf. Liv. I, max. 7 : *Que l'Église romaine apporte la confusion dedans ses États.*

⁶⁶ «l'hypocrite jure qu'il ne fait que des miracles et qu'il est tout saint. Un peu de mine bien débitée fait croire aux hommes tout ce qu'elle veut et leur persuade tout ce qu'elle entreprend», II, 2, f. 542.

⁶⁷ «Si l'intérieur dément l'extérieur, qu'importe au prince, il n'est point responsable de nos pensées, c'est notre affaire, nous sommes les maîtres et ministres de notre salut», I, 5, f. 91.

⁶⁸ Machon cite Quinte-Curce : «*nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio*», *Hist.*, liv. 4.

religieux qu'il soit en conscience, le prince doit simuler de nécessité dans sa pratique extérieure de la religion. Le cas du prince athée, mais pieux par raison d'État est bien sûr différent : son hypocrisie est indéniable, encore que Machon ne s'insurge guère que du bout des lèvres contre ces souverains «mépriseurs des dieux», comme Galigula⁶⁹. C'est que ces derniers sont manifestement moins dommageables pour l'État que les princes sincèrement religieux, mais incapables de faire la stricte distinction entre leur conscience et leur pratique politique de la religion. Le prince chrétien doit se garder en permanence de cette fatale dérive qui l'amènerait à soumettre la réalité de l'action politique aux apparences religieuses, qui simulent l'investissement de la conscience ; il ne doit pas, autrement dit, se laisser prendre lui-même au piège qu'il tend à ses sujets, et c'est pourquoi il lui faut se défier comme de la peste des moines et autres religieux zélés qui, sous prétexte de conseil et de direction spirituelle, le poussent pernicieusement à cette confusion qui leur est profitable⁷⁰. Une telle soumission de conscience et d'action à la religion extérieure remet en fait radicalement en cause le pouvoir d'État, c'est-à-dire le pouvoir requis par l'État, qui est ab-solu, délié des préceptes de religion, ou n'est pas.

Le plus indomptable des animaux

Par contre, la société civile est d'abord inféodée à l'État par la religion et cela suppose que la grande masse des sujets soit efficacement entretenue dans la confusion de la conscience et des cérémonies : «la religion tient les

⁶⁹ Cf. I, 5, f. 78-79.

⁷⁰ «... pour blâmer l'adresse et la dextérité d'un prince, c'est vouloir en faire un sot et un niais, pour le pouvoir tromper et duper plus aisément et plus facilement», II, 6, f. 734. «Le prince doit être pieux et religieux autant avec science qu'avec conscience, crainte de prendre le faux pour le vrai, la cérémonie pour l'effet, et la superstition pour la religion ; ce qui lui causerait de très grands malheurs, et le mettrait en proie aux hypocrites ; parce que si la dévotion n'est bien fondée et son zèle bien réglé, il est impossible de pouvoir croire ni s'imaginer les maux qu'il peut faire et causer», II, 2, f. 672. Cf. également l'association révélatrice des idées d'hypocrisie et de scrupule de conscience : «L'hypocrisie et les scrupules ne sont pas moins défendus et odieux que d'être sans retenue et sans modestie», II, 7, f. 801.

sujets en bride et les contient dans le devoir plus qu'aucune loi qui soit» (I, 5, titre du § 2, 90 sq.). Seule la «crainte de Dieu», sans laquelle «les hommes seraient les plus indomptables des animaux» et que Machon n'hésite pas à comparer, pour en montrer la force majeure, à la crainte suscitée par les supplices qu'ordonnent la justice pénale⁷¹, a le pouvoir de s'opposer aux «rébellions» et de maintenir l'obéissance. Il faut bien sûr noter cette faiblesse de toutes les lois, à laquelle seule une passion comme la crainte, mais rapportée à Dieu et non d'abord au pouvoir des princes et de leur justice, en lui-même donc tout à fait insuffisant, peut remédier. Ainsi l'utilité et d'abord la nécessité politique de la religion découlent de sa nécessité morale : elle est le seul frein aux désordres et aux mauvaises actions, et d'abord aux mauvaises pensées des mauvaises actions, criminelles, séditieuses ou tyranniques.

L'audace libertine touche d'ailleurs ici une limite, comme si elle finissait par s'effrayer elle-même, en envisageant les terribles conséquences morales du mépris de la religion apparente par les acteurs politiques. En conclusion d'un long développement sur les châtements miraculeux subis par les princes sacrilèges, Machon écrit : «il faut absolument que ces punitions soient vraies, ou bien dire qu'il n'y a point de Dieu, puisqu'il est le seul qui peut résister à la violence des princes» (I, 5, 89). Raisonnement tortueux, comme à l'accoutumée, mais dont le sens semble bien être, au-delà du rappel de la nécessité strictement politique du respect des religions reconnues, que, si les princes cessent de craindre la punition divine et les effets de celles-ci dans le cours même de leurs actes, alors ils deviennent capables de tout, absolument de tout, pour satisfaire leurs ambitions effrénées⁷². Et l'appel à la raison d'État, supérieure aux passions individuelles, ne peut suffire, car l'ambition tyrannique du prince semble très bien pouvoir s'accorder avec cette raison politique. La raison d'État dicte les règles d'actions efficaces, mais ne saurait d'elle-même imposer des bornes morales, car elle est précisément affranchie de la morale, et c'est bien pour répondre à ses

⁷¹ cf. I, 5, § 3 : *que la religion tient les sujets en ordre et les contient dans le devoir.*

⁷² «Les princes se disent maîtres des biens et de la vie de ceux qui leur sont assujettis, comme Dieu seul de leurs personnes et de leurs consciences ; ils jugent absolument et souverainement comme lui, ils mettent leurs volontés en exécution sans être comptables à qui que ce soit ; ils font tout ce qu'ils veulent par provision, ce sont des hommes-dieux en apparence, et souvent des démons et des tyrans en effet», I, 1, f. 2.

exigences pragmatiques qu'une morale différente est souhaitée ; mais une telle morale, *ad hoc*, subordonnée aux fins politiques, étant donnée sa fonction subalterne et instrumentale, ne saurait s'imposer et s'opposer à la *libido dominandi* ; d'où le besoin impérieux, éprouvé devant l'abîme, de maintenir chez les princes, au prix d'un nouvel argument sophistique, l'ombre d'une terreur sacrée et une part au moins de la croyance en ce qui fait obéir les peuples.

Du plus grand prince jusqu'à son sujet le plus misérable, la religion extérieure, «nom de parade» et «grimaces» investies de croyance, qui entretient avec la religion des consciences un irréductible rapport de confusion, de distorsion et de travestissement, est le seul frein un tant soit peu efficace aux désordres, exactions et violences qui travaillent les sociétés humaines. Elle est, malgré sa fausseté, son histrionisme moral, cela même qui maintient un minimum de cohésion sociale, dans le respect, toujours relatif et d'une extrême fragilité, des hiérarchies, des ordres et des lois. Elle seule permet d'assurer tout à fois le repos de l'État et la paix des familles ; c'est en ceci qu'elle est «la police» même. Témoin, par exemple, la ridicule, détestable et pourtant indispensable dévotion féminine : «les rois, les princes, les seigneurs, les magistrats, les bourgeois et les artisans, qui souffrent comme nous voyons tous les jours que leurs femmes fassent mille extravagances dans leurs dévotions, qu'elles se laissent gouverner par les moines [...] ; qu'elles soient de toutes les confréries approuvées et non-approuvées, [...] qu'elles entendent quatre ou cinq messes par jour [...], qu'elles fassent des aumônes de ce qu'elles retranchent, voire de ce qu'elles ravissent à leurs serviteurs [...] et mille autres grimaces qui n'ont rien de solide ni de véritable, que l'hypocrisie et la dissimulation qui les fait naître. Et pourquoi cela je vous prie ? Pour avoir paix dans la maison, [...] pour les empêcher de faire pis, ce qu'elles feraient bien assurément, si on n'applaudissait à ces feintes étudiées, et on ne les souffrait avec patience et doucement pour trouver cette tranquillité particulière, et si nécessaire au général», I, 6, f. 277. Les simagrées de la dévotion féminine, inspirées et exploitées à des fins douteuses par le clergé, comme toutes les comédies de la religion extérieure, sont pourtant utiles et bénéfiques, parce qu'elles empêchent de «faire pis», et le désordre sexuel, qui fascine tant Machon⁷³, ne serait que le moindre mal du peuple incrédule.

⁷³ (cf. infra)

La religion extérieure, comme dispositif de tromperie, socialement, politiquement et moralement efficace, utile et bénéfique, ne corrige pas seulement une moralité et une religiosité authentiques mais impuissantes à régler par elles-mêmes les actions des princes et des peuples ; elle tient lieu de la moralité défaillante, voire constitue de manière artificielle, artificieuse, la seule morale effective : frein, bride, dressage du plus indomptable des animaux. Machon en vient ainsi à ériger la dis/simulation en source de sociabilité, de religiosité et de moralité. Démarche retorse, fertile en rétractions et contradictions, qui conduit à nourrir les plus sérieux soupçons sur la pureté et dignité de la «conscience», ou religion du for interne, et d'abord, inévitablement, sur sa fonction de source première des conduites morales et des pratiques religieuses. Par l'une de ces inversions que Machon induit sans les achever, (il en laisse le soin à ses lecteurs malveillants), c'est alors la pure et sainte «conscience» qui devient un effet des discours trompeurs et cérémonies farcesques de la religion extérieure, c'est-à-dire elle-même une fiction utile à brider l'excès des passions humaines.

En effet, la doctrine politique de Machon, sa conception extrémiste de la raison d'État, repose sur une vision de l'homme beaucoup plus pessimiste encore que celle de Machiavel, parce que la malignité n'est guère relevée chez lui par la *virtù*⁷⁴. Cette anthropologie noire, inséparable d'un pyrrhonisme radical mâtiné de sophistique et d'un naturalisme diffus, mais fort brutal, est peut-être la source première des audaces, outrances, voire inconséquences de Machon. C'est «parce que les actions des hommes sont inconstantes, leurs résolutions vaines, leurs desseins suspects, et leurs lois incertaines et sujettes à désaveu» que «ceux qui ont apporté la religion parmi eux, et qui en ont fait la base et le fondement de leurs états, les ont fait autoriser du ciel»⁷⁵. Imposture politique de la religion extérieure donc, mais sans laquelle aucune vie sociale durable et aucune vie morale ne serait possible. Cette morale de

⁷⁴ Machon peut sembler proche de la *virtù* machiavélique, lorsqu'il oppose la vertu «mâle, vigoureuse et naturelle» aux «vertus timides, scolastiques et pédantesques» des «formalistes et bigots réguliers», II, 2, f. 566, mais il s'agit alors d'une paraphrase intégrée et non signalée de Charron définissant la «vraie prud'homme», *Sagesse*, II, 3.

⁷⁵ I, 5. Cf. l'exposé de la suspension pyrrhonienne en matière de religion : Les pyrrhoniens «n'ont rien cru de la nature divine qu'avec suspension d'esprit, ni rien confessé de tout ce que nous venons de dire qu'en doutant, et pour s'accommoder seulement aux lois et aux coutumes de leurs siècle et du pays où ils vivaient», f. 246.

l'illusion est sans aucune illusion : elle ne rend pas les hommes vertueux, mais contient tout au plus leurs vices. Cette précaire limitation du vice est le fruit non de sincères efforts vers la vertu, mais d'une simulation de la vertu. Cependant cette simulation vertueuse doit opérer dans l'opacité et la dénégation, sans quoi elle cesse d'être utile et avantageuse pour le pouvoir d'État et le lien social. Cela est tout particulièrement le cas du prince, dans ses rapports avec les sujets : il doit impérativement, comme le dit Machiavel, paraître vertueux et donner à croire qu'il l'est véritablement. Mais c'est aussi vrai des particuliers qui, en déguisant leurs vices et simulant les vertus, sont eux-mêmes victimes de leurs propres feintes et se retiennent au moins de faire le pire, et vont même jusqu'à bien se conduire par confusion des motifs vicieux et de l'affectation vertueuse.

A travers ces analyses, qui vont bien au-delà de l'apparente critique morale, Machon développe une définition positive de la simulation, déjà suggérée par Machiavel, très proche en fait de la définition clinique contemporaine : la simulation n'est pas seulement une « feinte », une action fautive parce que destinée à donner le change, comme à l'escrime, mais une action dont la fausseté se réfléchit sur l'acteur et induit de véritables effets, plus ou moins profonds et durables, sur ses pensées et son comportement. Mais alors, la simulation n'est plus une conduite moralement déviante, comme elle l'était pour l'éthique thomiste, comme elle le reste chez la plupart des doctrinaires de la raison d'État ; étendue à l'ensemble des actions humaines, elle structure désormais la vie sociale, morale, religieuse et politique. Elle devient le mode d'être même de la *praxis* humaine. En ceci Machon transforme, et peut-être détruit le discours le plus souvent tenu en matière de raison d'État, pour lequel la simulation n'est politiquement et moralement légitime que lorsqu'elle est exclusivement vouée au bien de l'État et seulement si elle reste une pratique exceptionnelle, une pratique d'exception dictée par les nécessités des temps, toutes choses que Machon répète d'ailleurs, mais sans beaucoup de conviction. Cette double restriction suppose la nature déviante et vicieuse de la simulation : l'acte même de simuler implique la transgression du principe moral universel de véridicité. Or avec Machon, comme nous allons voir, la simulation est normale, universelle, naturelle et divine.

Infortunes de la vertu et prospérités du vice

Normale, universelle et nécessaire : c'est ce qui ressort des développements consacrés aux natures et fonctions des vices et vertus, analyses qui subvertissent toute la tradition de parénèse gouvernementale des miroirs des princes, conservée à grand peine, et en fait substantiellement transformée, par la littérature de la raison d'État⁷⁶. Il suffit de suivre le très long chapitre consacré à la maxime «tirée» du chapitre 15 du *Prince* : *Qu'un prince doit accommoder les vices et les vertus à son État* (II, 2). L'argumentation, passablement disparate, composée pour une bonne part d'emprunts à Charron et à Montaigne⁷⁷, est balisée en douze points et, à partir du constat de la farce morale et d'une réflexion sceptique sur l'essence de la vertu, elle s'achemine par des chemins tortueux jusqu'à la pleine justification de l'art prudentiel d'«accommodement» déjà développée pour la «religion» (considérée comme une vertu morale⁷⁸), et étendue ici à l'ensemble des vertus et des vices.

D'emblée l'action morale est appréhendée à travers la métaphore théâtrale : les hommes sont tous de piètres acteurs, et le sens de la pièce qu'ils jouent, jusqu'au bout leur échappe : «leur contenance est étudiée, leur personnage est emprunté, ils représentent ce qu'ils n'entendent pas, tout y est contraint, ils ne font pas ce qu'ils sont, et après tout cela soit bien, soit mal, la pièce s'achève en farce et en momerie sans qu'on sache qui a perdu ni gagné»⁷⁹. Le topos du théâtre est l'un des lieux structurels les plus riches de

⁷⁶ Cf. M. Senellart, *Les arts de gouverner*, Paris, 1994.

⁷⁷ Cependant Machon insiste sur l'originalité de sa démarche : «Je n'ai point en cet endroit, non plus que dans les autres de ce livre, suivi la façon commune et ordinaire de raisonner...», f. 674.

⁷⁸ Voir *supra*.

⁷⁹ f. 534. Cf., dans le même chapitre, les citations de Simplicius, commentateur d'Épictète («notre vie en ce monde est comme une comédie...») et de Sénèque («*intus omnia dissimulata sint...*»), f. 650-651. Cf. II, 7, f. 811, cité *infra*, p. *, et n°. Plus loin, sur le même thème, Machon recopie Charron : «Les actions que nous appelons vertu n'en sont souvent que le masque, et que si elles portent le visage, elles n'en ont pas l'essence ni la qualité pour cela», f. 565, citation non déclarée de Charron, *De la Sagesse*, II, 3, p. 418 ; «... toutes ces grimaces sont que le marc et le plus grossier, et souvent une happelourde, et un masque trompeur...», f. 566, Charron, *ibid.* Mais à cette comédie, qui embrasse

signification et les plus plastiques de la commune *weltanschauung* ⁸⁰. Le plus souvent, il unit les extrêmes de la dénonciation et de la prescription : dénonciation de l'inauthenticité, de l'hypocrisie et du mensonge de la farce sociale, mais aussi engagement à assumer et représenter vertueusement le rôle attribué par le chorège divin. Chez Charron, que Machon sur ce point encore répète volontiers, le motif sert à la fois à nourrir la satire morale et à la prescription prudentielle d'une obéissance scrupuleuse mais distancée, d'un accommodement lucide, extérieur mais non hypocrite aux coutumes, lois et cérémonies⁸¹. Charron pose ainsi que la vraie moralité, la vertu véritable, se soustrait, par ce jeu même, au leurre et au faux semblant, dans l'obéissance intérieure sans réserve à la pure et raisonnable loi de nature. Aussi est-il de la plus haute importance de distinguer la «vraie prud'homie» du «masque de prud'homie» (les belles actions produites par les vices) et de la «prud'homie selon le style du monde» («bâtarde, artificielle, fausse et contrefaite», parce que serve «des religions, lois, coutumes, commandements des supérieurs...»)⁸². Machon durcit la satire morale pour esquisser une anthropologie pessimiste du désir qui ne laisse à peu près

toutes les cérémonies de la religion, Charron oppose fermement sa sagesse et prud'homie, à laquelle Machon ne semble guère croire. En fait Machon, dans l'usage radicalement pessimiste qu'il fait du motif, ne semble pas très éloigné de la fameuse déclaration de Macbeth, selmon laquelle la vie est «une histoire contée par un idiot, pleine de fureur et de bruit, et qui ne veut rien dire», V, 5, 24-28.

⁸⁰ Il existe de très nombreuses études sur le topos du théâtre du monde. Cf. surtout R. BERNHEIMER, «Theatrum Mundi» in *Art Bulletin*, n°XXXVIII, 1956 ; J. JACQUOT, «Le théâtre du monde de Shakespeare à Calderon», *Revue de Littérature Comparée*, 1957, p. 311-372, L. G. CHRISTIAN, *Theatrum Mundi : the history of an idea*, New-York-London, Garland Publishing Inc., 1987. Voir récemment l'article et les éléments bibliographiques fournis par E. BURY, «Le monde de l'honnête homme : aspects de la notion de "monde" dans l'esthétique du savoir vivre», in *La notion de «monde» au XVIIIe siècle*, dirigé par B. Beugnot, *Littératures classiques*, n° 22, automne 1994.

⁸¹ «... il adviendra souvent que le jugement et la main, l'esprit et le corps se contrediront, et qu'il [le sage] fera au dehors d'une façon, et jugera autrement au dedans, jouera un rôle dans le monde et un autre en son esprit [...] *universus mundus exercet histrioniam...*», *De la Sagesse*, II, 2, p. 393 ; cf également, I, 53 et II, 8.

⁸² *De la Sagesse*, II, 3. Dans le même chapitre Charron écrit encore : «Les hommes sont naturellement bons et ne suivent le mal que pour le profit ou plaisir».

aucune chance à la pureté morale, et qui tend à identifier, ou du moins à confondre (la confusion est décidément chez lui une arme redoutable) la vraie et la fausse prudence⁸³. Il accentue en outre la critique sceptique de l'auteur de la *Sagesse* en infléchissant dans le sens d'une conception sophistiquée de la *praxis*.

En effet, nos rapports à la vertu et au vice sont marqués par l'ignorance, la confusion et l'impuissance. Nous ne connaissons pas la vertu, elle nous fuit et nous échappe ; quand nous pensons la posséder, nous embrassons nos vices, et nous sommes à ce point aveuglés par cette vicieuse présomption de vertu, que nous ne pouvons concevoir en autrui autre chose que le vice⁸⁴. L'appréhension de la vertu est ainsi d'emblée biaisée par le vice et d'abord par ces passions vicieuses que sont l'amour de soi et la haine des autres. Rien n'est plus difficile que de distinguer vertu et vice, dès lors que le vice même entre dans cette distinction. De plus, vices et vertus apparaissent tellement proches, voisins, que leur confusion est inévitable : «les vices vont tenir boutique si près des vertus, qu'ils trompent et surprennent les plus fins et les plus clairvoyants»⁸⁵. Surtout, l'expérience nous montre qu'ils sont effectivement inséparables, inexorablement entremêlés, et les vertus — ce que nous appelons du moins ainsi — ne détruisent pas les vices, mais se joignent à eux⁸⁶. Il n'y a pas de vertu qui n'ait besoin de quelque vice comme «appui» et «recommandation»⁸⁷. Réciproquement il n'y a pas de vice qui ne s'impose sous quelque prétexte de vertu. Ces constatations ne nous disent

⁸³ Alors qu'il pille largement, ici même, ces pages de Charron (voir *supra*).

⁸⁴ «Nous croyons la posséder entièrement quand nous aimons nos vices», f. 535. «Nous courrons après la vertu et nous ne la connaissons point, nous cherchons ce qui nous fuit, nous souhaitons ce qui ne peut pas compatir avec nous, et que nous ne condamnons pas nos défauts, mais ceux d'autrui seulement», II, 2, f. 535. «Pour pallier nos défauts, nous ne voulons pas que les autres aient de la vertu, II, 6, f. 741.

⁸⁵ II, 2, f. 542.

⁸⁶ En outre la théologie nous apprend que le vice est premier, qu'il est plus ancien que la vertu et la précède toujours : Philon «dit que le vice est plus ancien que la vertu, et qu'il lui dispute le droit d'aïnesse comme le premier et le plus naturel à l'homme», f. 536. Adam n'avait pas de vertu dans le jardin d'Eden, puisqu'il n'avait pas à mériter ; ainsi pécha-t-il d'abord et sa première vertu naquit avec son repentir, *ibid*.

⁸⁷ «Quelque avantage que notre vertu prétende, si faut-il qu'elle tire et qu'elle emprunte son appui et sa recommandation du vice», f. 547.

rien de ce qu'est la vertu, ou ce qu'elle devrait être, mais reconduisent au vice, ce qui nous montrent suffisamment que, même si nous la connaissions, nous serions incapables de l'exercer véritablement, comme vertu proprement dite et non vice déguisé⁸⁸. Corrompue, mêlée et brouillée de vice, la vertu dont nous croyons pouvoir nous prévaloir n'est en fait elle-même qu'une «partie de nos défauts»⁸⁹. Tout au plus notre vertu prétendue n'est-elle alors qu'un vice affaibli, un défaut médiocre entre deux vices extrêmes, pour reprendre (en la falsifiant) la définition aristotélicienne⁹⁰. Encore cette modération du vice n'est-elle pas le plus souvent le fruit d'une sincère aspiration à la vertu, mais du dégoût ou de l'impuissance⁹¹.

Enfin, il faut tirer les conséquences de cette réduction, de cet effacement de la vertu au profit du vice, et d'abord de l'ignorance dans laquelle nous sommes face à elle, et dont témoigne clairement l'absence de consensus quant à ce qu'elle est ; qu'il s'agisse du désaccord des individus et des peuples ou des innombrables disputes des doctes⁹². Car, «il n'y a personne qui ne sache que ce qui passe en un lieu pour vice, passe ailleurs pour vertu» (f. 544). Et Machon d'ajouter malignement : «beaucoup [...] ne la prennent que pour un simple terme de collège, comme si elle n'avait rien de solide que le seul divertissement qu'elle y donne pour toutes les contestations dont elle fournit le sujet» (*ibid.*). «Plusieurs philosophes», qui ne sont ni nommés, ni réfutés, ont profité de la confusion générale pour

⁸⁸ «Les hommes sont si malheureux et si fort à plaindre, que quand bien même ils connaîtraient la vertu, je ne sais s'ils seraient capables de la pouvoir suivre et pratiquer» II, 2, f. 557.

⁸⁹ «... l'Apôtre dit que notre partage n'est autre que le vice et le péché», f. 538 ; «La vertu des hommes est si corrompue que si elle était bien examinée, on la trouverait plus digne de punition, que de récompense», f. 578.

⁹⁰ «Celle qui nous reste est si faible et si honteuse que ce n'est autre chose qu'une partie de nos défauts et le milieu ou la médiocrité de deux vices extrêmes», f. 536. Machon renvoie à *l'Ethique à Nicomaque*, liv. II, chap. 6.

⁹¹ «Notre vertu n'est pas une vertu, mais une abstinence, une modération, ou plutôt un dégoût et une impuissance à quelques vices», II, 7, f.792.

⁹² «Et tant s'en faut que nous puissions justement prétendre à une vertu solide et véritable, puisque nous ne sommes pas encore d'accord entre nous quelle elle est, ni en quoi elle consiste, non plus que son ennemi et son contraire», f. 538. Suit le long plagiat de Charron, *Sagesse*, II, 3.

conclure «que l'honnêteté et la turpitude ne consistent qu'en la fantaisie et police humaine»⁹³. Les considérations sceptiques sur la relativité des valeurs selon les opinions individuelles et collectives servent ainsi subrepticement la thèse d'une origine sociale et politique de la morale. D'ailleurs au sein même d'une société politique donnée n'y a-t-il pas une morale pour ceux qui commandent et une autre pour ceux qui obéissent ? «Les princes font mille choses innocemment, que les particuliers n'oseraient entreprendre sans se rendre coupables et dignes de punition»...

La vertu, absorbée par la diversité et la contradiction, est introuvable. Par contre, le vice est partout : il «a pris la place de la vertu» (593). On pourrait penser que l'argumentation morale relève de la théologie de la chute et que Machon fustige lui aussi les temps et les mœurs. Mais il ose bien autre chose ; rien moins qu'une sournoise réhabilitation du vice⁹⁴. Celui-ci n'a-t-il pas ses approbateurs et sectateurs, aussi bien que la vertu ?⁹⁵ C'est ce que montre Machiavel, «à la honte et confusion des hommes»⁹⁶. Cependant, à ces partisans du vice, les raisons ne manquent pas ! Il «est bien plus solide, plus agréable, plus présent et plus favorable : c'est lui qui donne les biens, les charges et les honneurs ; il n'y a point, ou peu de plaisirs dont nous ne lui soyons redevables ; c'est l'ami de l'homme, c'est l'auteur de ses contentements ; il n'a rien que de présent, les effets sont pour lui, et l'espérance et l'imagination pour celle qui se contente de lui être contraire, sans néanmoins le pouvoir vaincre ni surmonter», 545. Le ton est amer, ironique sans aucun doute, mais cette ironie tolère, et même prescrit plutôt qu'elle ne condamne. On doit bien constater que beaucoup de choses vicieuses «ne sont point criminelles pour cela», voire que des actions très

⁹³, II, 2, f. 549. [ces philosophes: tradition sophistique ? Hobbes ?]

⁹⁴ L'énoncé des points 5 à 8 est édifiant : 5– *que la vertu a ses ennemis aussi bien que le vice* ; 6 :*que les vicieux ont leurs sectateurs, aussi bien que les vertueux* ; 7 :*que le vice trouve sa récompense aussi bien que la vertu* ; 8 :*que la vertu est souvent nuisible, et le vice profitable* .

⁹⁵ «La vertu n'a pas seulement ses ennemis aussi bien que le vice, mais les vicieux aussi bien que les vertueux ont leurs sectateurs, leurs imitateurs, leurs confidents, leurs fauteurs et leurs approbateurs», f. 584.

⁹⁶ 579. Mais Machiavel en tire les conséquences politiques : «séparant les intérêts de conscience d'avec ceux de l'État, et ne considérant que les moyens de conserver des biens temporels, [il] donne des avis et des conseils qu'il croit infaillibles et nécessaires», f. 577.

vicieuses sont fort bonnes dans leurs effets, alors que «la vertu est souvent nuisible»⁹⁷ ; pas seulement pour ses auteurs du fait des vicieux (ce sont les infortunes de la vertu !), mais aussi dans les actes mêmes qu'elle inspire, lorsqu'elle est pratiquée sans considération des temps et des lieux. La prudence est la condition même de réalisation de la vertu, comme le répète la tradition aristotélicienne, mais pour cette nouvelle prudence, l'«utile» et le «profitable» prennent le pas sur le bien et l'honnête, l'«intérêt» l'emporte sur la vérité⁹⁸. Cependant on n'affecte ici de se placer du point de vue de la vertu bafouée par l'utilité et le «profit», devenus les «dieux de la terre» (594), que pour mieux juger en fait vertu et vice à l'aune même de ces nouvelles divinités. Car, on peut le déplorer, mais il faut en prendre son parti, l'utilité sert de critère effectif aux actions des hommes. Or il est indéniable que le vice est plus «profitable» que la vertu : «c'est la fin de l'action, et non pas son projet qui fait juger de sa bonté. C'est pourquoi les hommes voyant (...) que la vertu est si mal reconnue et le vice si favorablement traité, sont nécessairement contraints de suivre et d'embrasser ce qui les rend plus recommandables et qui maintient leur fortune et leur bonheur» (f. 595). Mais en fait où est la vertu, et où est le vice, dès lors qu'on a souligné, pêle-mêle, l'absence, la difficulté, la corruption, la nocivité de la première, la présence, la facilité, l'utilité, le profit et la nécessité du second, et la relativité, confusion et indiscernabilité des deux ? Si le critère, du moins dans le monde comme il va, est l'utilité, il est possible d'avancer que la vertu consiste dans l'utilité⁹⁹ et le vice dans l'inutilité et la nocivité, de sorte que

⁹⁷ § 8. «Les vices et les vertus se brouillent en nous de telle sorte, qu'on voit souvent les hommes fort vicieux faire de très bonnes actions ; et d'autres qui en commettent de très méchantes, bien qu'ils soient d'ailleurs dans l'exercice de beaucoup de vertus», II, 7, f. 778.

⁹⁸ «Nous regardons plus à nos intérêts qu'à la vérité des choses [...], chacun soutient et défend ce qu'il affectionne et ce qu'il pratique, pour condamner ce qu'il ne fait pas et qui répugne à son humeur» f. 567-8.

⁹⁹ «De plus, si la vertu ne consiste que dans l'utilité, comme dit Sextus Empiricus avec beaucoup de raison, quel mouvement plus puissant et quelle obligation plus grande pour porter le prince à gauchir quelque fois pour le bien et l'utilité de son État», f. 652 (Machon, renvoie en marge à *Contre les mathématiciens*, liv. 10. Il s'agit plutôt du livre 11, *Contre les moralistes*, 22 et sq. où Sextus rapporte la doctrine stoïcienne). Il y a de toute façon supériorité morale de l'utilité publique sur la conscience privée : «la vertu civile et politique est bien plus noble et plus universelle que celle qu'on attache à la seule

deviennent vicieux les scrupules de conscience et la bonté intempestive. Ce petit tour de passe-passe a pour conséquence de justifier moralement les actions politiques qui choquent les consciences timides, à commencer par la simulation profitable des vertus, ou de ce que les peuples tiennent pour vertus : religion, humanité, sincérité¹⁰⁰ etc. Machon pourra alors défendre plus loin la maxime affirmant «*qu'Il suffit au prince d'être vertueux en apparence et non pas en effet*» (II, 7, tirée du *Prince*, chap. 18).

L'art d'accommoder les vices

Mais la vertu d'utilité, qui ne peut s'accommoder qu'en apparence, que dans les apparences aux vertus éthiques reconnues, reste bien, comme telle, une vertu par défaut, une vertu du défaut. Autrement dit, la vertu proprement morale manque, et toutes les vertus particulières doivent être ramenées aux vices qu'elles servent à déguiser et justifier. Les analyses, largement empruntées à Montaigne et surtout à Charron, mais considérablement durcies et infléchies dans le sens de l'anthropologie noire, sont au plus proche des réflexions de La Rochefoucauld ou de Jacques Esprit. A quelques différences fondamentales près. D'abord, chez Machon, la religion est directement impliquée dans ce processus de moralisation factice ; c'est la religion, à travers ses dispositifs de croyance (cérémonies, prêches, faux miracles etc.) qui rend la morale effective, c'est-à-dire utile, et d'abord en empêchant le pire, en endiguant efficacement la propension des hommes à faire le pire, et en permettant, par ses contraintes internes et externes, la vie sociale et politique. Car, là est le plus important, chez Machon, comme chez ses contemporains augustiniens, le travestissement, la dissimulation du vice est proprement salutaire, et de ce fait peut être effectivement dite à juste titre vertueuse, alors même qu'elle ne consiste jamais que dans un simulacre et une parodie de la vertu. Mais les emprunts de Machon à la théologie de la

conscience des particuliers», f. 655.

¹⁰⁰ Cf. *Prince*, chapitre 18. cf. II, 7 : «la vertu du prince quoique vraie ou simulée, causant à l'État et à la république toute sorte de bonheur et de prospérité, sera toujours recommandable, et trouvera son approbation dans son utilité, puisque l'intérieur et son motif secret n'est point du gibier des hommes, ni de leur connaissance en façon que ce soit», f. 806-807.

chute et de la grâce sont discrets et contredits par une anthropologie naturaliste du vice qui donne la première place à la violence et à la ruse, à la cruauté et au mensonge. Ainsi, lorsque le chanoine utilise sans scrupule aucun (faisant lui-même d'utilité vertu) les fortes analyses de Montaigne, de Lipse et surtout de Charron, consacrées aux actions et comportements prétendument vertueux qui relèvent en fait de la comédie, du travestissement et du leurre¹⁰¹, ce n'est pas tant au nom d'une moralité naturelle et raisonnable, dévoyée par l'hypocrisie sociale et religieuse (la vertu « mâle, vigoureuse et naturelle » de la « vraie prud'homie » charronienne¹⁰²), que pour décrire la forme naturellement dis/simulatoire de la *praxis* humaine. Comme chez Machiavel, avec Machiavel, il ne s'agit pas de déplorer, mais de constater et de tirer de ce constat l'enseignement pratique qui s'impose. Le dessein est cependant beaucoup moins clair, car le discours se déploie à travers les multiples strates des versions confondues du moralisme chrétien (augustinisme, thomisme, fidéisme sceptique, néostoïcisme, etc.) : Machon subvertit de l'intérieur la culture morale dont Machiavel, avec une audace inouïe, présentait la critique externe ; la « vérité effective des choses » offrant ce point de vue extérieur à partir duquel le Florentin développait ses propres analyses¹⁰³. Mais Machiavel pouvait se prévaloir dans son entreprise d'une valeur suprême de l'action — « effective » et donc « vraie » —, la vertu, vertu de l'action, à laquelle le scepticisme de Machon, condamné à rester chrétien malgré tout, ne peut plus souscrire. Renonçant à l'héroïsme de la *virtù* machiavélienne comme à la sainteté de la vertu chrétienne, plagiaire, mais tiède partisan de la vertu philosophique de prud'homie, Machon semble se résigner à la vertu pragmatique de l'utilité et du profit, qui trouve sa plus haute réalisation dans l'État, comme structure de pouvoir autonome et supérieure qui, par toutes les ressources de la force et de la ruse, évite la guerre de tous contre tous, et sert les intérêts publics alors même que ses serveurs poursuivent d'abord leurs intérêts privés. Car la raison d'État, dont Machon est le partisan inconditionnel mais pourtant suspect, se présente bien

¹⁰¹ cf. supra n. 79.

¹⁰² II, 2, f. 566, paraphrase de *Sagesse*, II, 3. Cf. supra, n. 74.

¹⁰³ A. M. Battista a montré de manière magistrale que Montaigne et Charron développaient leur pensée politique à partir de leur relativisme épistémologique, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne et Charron*, Milan, Giuffrè, 1966 ; édition corrigée, *idem*, 1979.

comme une ruse des passions privées : l'État exige des serviteurs — princes et ministres d'État, prêtres déniés, secrétaires, publicistes, etc. —, experts dans la gestion politique des apparences de la vertu, virtuoses de la dissimulation, mais dont il ne faut pas attendre qu'ils soient des politiques vertueux, car le service du bien public est lui-même appréhendé comme la vertueuse couverture de la poursuite des vices privés. D'où le malaise persistant qui se dégage de cet étatisme soutenu et travaillé par un individualisme radical, et radicalement amoral, ou plutôt immoral, puisque la référence aux valeurs transcendantes demeure, mais dans la double transgression, effrontément déculpabilisée, opérée par la raison d'État et les vices privés.

L'art d'«accommodement» des vertus et vices (et parmi les vertus, tout particulièrement celle de religion, la piété qui met en scène la transcendance des valeurs), auquel se ramène la prudence princière, consiste ainsi à «accommoder» la faiblesse humaine au profit de l'État, mais d'abord, faiblesse oblige, au profit de l'acteur politique lui-même. Cet accommodement politique n'est donc pas seulement un élargissement de la morale commune visant à ajuster la vertu aux impératifs de l'action politique et à maintenir ainsi la raison d'État, tant bien que mal, dans ses limites, comme chez les doctrinaires antimachiavéliens ou, tout aussi bien, chez Lipse et Charron, parce que Machon conçoit la morale, en elle-même, comme un dispositif de simulation de la vertu et de dissimulation du vice. Le grand art politique consiste à déguiser les vices privés en vertus publiques ; mais cet art n'est pas tout dans le faux-semblant, car il produit effectivement, comme une réalité indiscutable et indiscutablement profitable à la société humaine, l'artifice de l'État. Il ne trahit pas, ni n'accommode une hypothétique morale fondée sur des valeurs supérieures (ce que toute morale feint en effet, et doit feindre), mais exploite plutôt, en lui donnant toute son efficacité, la fonction première de la morale, qui est de couvrir les passions et les désirs destructeurs par la fiction des vertus et, ce faisant, de contenir effectivement les débordements du vice pour permettre la vie sociale¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Cf. texte cités *supra* n° 79, II, 2, f. 565. Plus loin dans le même chapitre, il avance sous l'autorité de saint Augustin, «qu'il est plus facile de feindre la vertu que de la posséder, et d'en avoir les apparences, que non pas les effets [...]. Outre que ce n'est point la vertu qui nous rend vertueux, mais seulement plus couverts, plus adroits, plus tempérés et plus retenus», II, 2, f. 570.

Cette ruse de la morale et, au sein de celle-ci, de la religion, limite la puissance destructrice des vices et la fait servir à l'entretien de la vie sociale, à l'instauration et à la conservation d'un ordre politique¹⁰⁵.

La vertu de dissimulation

La morale est une fiction utile et salutaire, comme le montre bien par exemple la nécessité de récompenser les bonnes actions (de les rendre précisément «profitables») ; c'est «pour s'accommoder à la fragilité humaine» et «retarder le vice par cette apparence de vertu» que l'«on permet ce trafic»¹⁰⁶. Mais toutes les vertus, en toutes les situations, ne sont jamais que des vices «heureusement» déguisés, car «l'ombre de la vertu est toujours plus avantageux et plus glorieux de beaucoup, que le corps et toute la substance du vice»¹⁰⁷. De sorte que, s'il est une vertu vraiment digne de ce nom, c'est celle-là qui opère ce déguisement et que d'aucuns tiennent pour un vice : la «dissimulation», à laquelle Machon consacre un important chapitre (II, 6 : *Dissimuler pour bien régner*). Un passage mérite tout particulièrement d'être cité : «Que serait-ce du monde sans la dissimulation ? Que deviendrait la prudence, la pudeur, la modestie, la discrétion, la retenue, l'honnêteté, la civilité, la complaisance, le bon estime, la réputation, l'honneur, la gloire, la récompense, l'amour, la clémence, la compassion, les bienfaits et toutes les plus belles vertus qui tempèrent notre malice, et mettent à couvert nos infirmités et nos défauts ? Véritablement les hommes s'entre-tueraient les uns les autres, ils seraient tous les jours aux prises, il n'y aurait que rage, fureur, vengeance, meurtres et cruauté parmi eux, ils se déferaient d'eux-mêmes, et par ainsi, pour un vice imaginaire et qui n'est point, ils ruineraient tout ce qu'ils ont de vertu, de justice, de religion, de sacré et d'adorable», f. 746. La dissimulation des vices est vertueuse, non parce qu'elle travestit les vices en vertu — en ceci elle relève bien sûr elle-même du vice qu'elle couvre et sert —, mais parce qu'ainsi elle rend la vie

¹⁰⁵ Cf. supra, n° 79 et précédente.

¹⁰⁶ II, 2, f. 572. «On n'est plus vertueux que pour la gloire et la récompense, encore qu'un chacun sache qu'en ce cas elle est sans mérite, et qu'il y a de la vanité d'en prétendre de la louange», II, 2, f. 571.

¹⁰⁷ II, 7, f. 823.

sociale viable et policée. Il faut donc lui reconnaître une véritable efficacité morale ; ces vices qu'elle cache et pare de beaux noms, elle n'en change pas pour autant la nature, mais elle les tempère en effet et les rend supportables, voire les fait effectivement servir à la commodité du prochain et au bien public. Sans dissimulation, il n'y aurait partout qu'injure, viol et meurtre, «les hommes s'entre-tueraient» et même, sans ce voile jeté sur leur violence intestine, leurs «passions criminelles» et leurs «pensées extravagantes», ils seraient conduits au suicide (ils «se déferaient d'eux-mêmes»). Il revient à la «vertu» de dissimulation, cette part majeure de la prudence, une qualité relevant donc de l'intelligence pratique et non, comme telle, de la morale, d'assurer l'ensemble du procès de civilisation (civilité, discrétion, honnêteté en sont les fruits), et de structurer tout à la fois la vie sociale, morale, religieuse et politique : elle intervient partout et toujours, dans les affaires les plus importantes de l'État («Qui ne sait dissimuler, ne sait régner», selon le mot universellement cité et prêté à Louis XI), comme dans les relations domestiques, et jusque dans le rapport de soi à soi, par le maintien de cette opacité nécessaire séparant la représentation que nous nous faisons de nos actes, de leurs motifs secrets invouables.

Une telle analyse de l'univers pratique en termes de «dissimulation», récuse toute différence de fond, morale et ontologique, entre dissimulation et simulation, occultation et tromperie effective, réserve et mensonge, prudence et ruse : du point de vue de l'anthropologie «machiavélique» de Machon, c'est tout un ; la dis/simulation ne peut être sérieusement clivée selon les présupposés de la morale chrétienne, même si le chanoine n'omet pas de rapporter les distinctions communes¹⁰⁸. C'est suivant le critère d'utilité et de

¹⁰⁸ Machon reprend la distinction traditionnelle d'Isidore de Séville, assortie de la condamnation morale, tout aussi classique, de la simulation : «Saint Isidore dit qu'il y a une très grande différence entre simuler, et dissimuler ; puisque dissimuler, est vouloir qu'un autre n'entende ce qui se passe ; et simuler, qu'il entende ce qui ne se passe ; celui-là est licite et louable, et cet autre blâmable en tous temps», II, 6, f 760, référence au *De differentiis verborum*, n° 541). Et Machon d'ajouter triomphalement : «la dissimulation en ce sens qui est celui de notre auteur, n'est point défendue ni condamnée», *ibid*. Il oublie cependant que le texte machiavélien qu'il est en train de défendre (*Prince*, chap. 18) associe simulation et dissimulation : «*È necessario essere gran simulatore, et dissimulatore*». Dans son chapitre sur la tromperie (I, 10), il ne parle que de «simulation», et dans celui consacré à la dissimulation (II, 6), il n'utilise en bonne part ni

profit que l'on pourra tout au plus opposer la bonne et la mauvaise fraude, le bon et le mauvais mensonge. Au sujet de Bozio qui, contre la maxime de Machiavel selon laquelle «*Il suffit au prince d'être vertueux en apparence et non pas en effet*» (II, 7), s'emploie à distinguer la dissimulation du vice, parfois permise, de la simulation de la vertu, toujours prohibée, Machon se contente de remarquer insidieusement, selon sa stratégie habituelle, que l'oratorien est donc d'accord avec le conseil de Machiavel, puisque cacher ses vices revient bien à être vertueux en apparence et non en effet¹⁰⁹. Mais surtout, chaque fois qu'il explicite ce qu'il entend par dissimulation, interviennent, d'une façon ou d'une autre, la simulation, la tromperie et le mensonge. La dissimulation introduit en effet une distorsion fallacieuse et pas seulement un écran opaque entre ce qui est donné à voir et à entendre et ce qui est ainsi caché et tu. La dissimulation par excellence est celle du rapport de dénégation et de récusation que le discours entretient avec ce qu'il a pour fonction à la fois de signifier et d'occulter. Machon en applique l'analyse à sa propre personne (ce en quoi, bien sûr, il enfreint encore son propre précepte) : «quand je dénie les vices dont on m'accuse, que je cache ma mauvaise humeur, que je fais le libéral par force, que je ne dis point aux femmes les faveurs que j'en souhaite en mon âme, que je ne m'échappe point devant ceux à qui je dois le respect, et que toute ma vie, comme celle

le terme français de simulation, ni ceux de mensonge et de tromperie, manifestant par là sa connaissance des définitions usuelles, tout en traduisant le plus souvent les *simulare* des citations latines par dissimuler, alors que partout ailleurs dans l'ouvrage les termes *simuler* et *simulation* abondent (par exemple : «la dissimulation sied très bien à un grand prince : *simulare cum tempus postulat, haud dedecet Regem* ¹⁰⁸.[...] l'empereur Sigismond disait que celui n'était pas capable de régner qui ne savait dissimuler : *cum regnandi imperitum, qui simulare nesciret* », f. 754-755, etc.). Cela est une manière, bien sûr, de justifier la simulation sous le manteau de la dissimulation. Dans le chapitre qui lui est consacrée, le terme recouvre de fait les deux notions associées dans le célèbre passage du *Prince* qui ouvre le texte et inspire la maxime («Machiavel dit : *È necessario essere gran simulatore, et dissimulatore : Il est besoin d'user de grandes feintes et dissimulations*», citation chapitre, II, 6 : *Dissimuler pour bien régner*). Le verbe dissimuler est d'ailleurs parfois utilisé au sens strict de simuler, lorsque, par exemple, est évoquée la «démonstration feinte d'un repentir dissimulé», f. 795.

¹⁰⁹ Bozcius, *De l'Empire de la vertu sur les vices, contre Machiavel*, préface, cité et discuté, f. 822-823.

des autres hommes, n'est qu'en contraintes et qu'en cérémonies, n'est-ce pas dissimuler, n'est-ce pas pratiquer en effet ce qu'on veut que je condamne de bouche et en paroles seulement ?» (f. 745-746). Pudeur, respect, discrétion, civilité : autant de vertus redevables à la dissimulation, comme on l'a déjà vu ; qui les produit dans les signes : paroles, gestes, maintien etc., et mentant donc sur les «pratiques» vicieuses, tenues secrètes, mais aussi efficacement bridées par ce pesant, contraignant, déplaisant et pourtant nécessaire carcan de règles formelles.

La dissimulation, loin d'émaner des vertus de la retenue et de la civilisation, les génère au contraire, comme de bons effets issus de causes perverses. Mais elle n'est elle-même une vertu qu'eu égard à ses effets, car elle est d'abord fraude et mensonge. Contre les définitions morales, qui font de la dissimulation chrétienne, opposée à la mauvaise dissimulation vouée à la tromperie, l'arche de la vérité et le temple de la vertu, Machon reconduit cette prétendue bonne occultation, en la concevant comme une fiction mensongère, à la dissimulation vicieuse, mais en montrant que cette feinte maligne, pratiquée jusqu'au fond des cloîtres, induit les effets, dans les actions extérieures, illusoirement prêtés aux vertus de patience et de discrétion. La dissimulation se confond de cette façon plus ou moins avec la prudence¹¹⁰, mais une prudence qui loin de servir de guide pratique aux vertus morales, comme dans la tradition aristotélicienne, forge celles-ci comme des fictions utiles à la vie sociale et politique¹¹¹. C'est moyennant cette transformation implicite, qu'il peut écrire : «quand on veut faire une vertu de la dissimulation, on l'appelle prudence ; et quand on veut en faire un vice on lui rend son premier nom»¹¹². Pour Machon, ce premier nom désigne donc un vice : c'est qu'il fait sienne la dissimulation, ou «feintise» (les termes sont bien synonymes) que Charron, après Lipse, condamne vigoureusement chez les particuliers («menterie couverte, et déguisée [...]

¹¹⁰ «à peine puis-je concevoir quelle sorte de dissimulation peut être blâmable, puisque notre prudence n'est composée d'autre chose», II, 6, f. 744.

¹¹¹ Machon se place ici sous l'autorité d'Aristote : sa *prudentia politica* est «la dissimulation dont nous parlons», II, 6, f. 763.

¹¹² f. 742. Cf la suite du texte : «je dis que quelque nom qu'on donne à la dissimulation, [...] il est toujours honorable et avantageux pour elle ; parce que le prudent n'est plus prudent, s'il n'est dissimulé, et que le dissimulé ne sait pas son métier, et ne l'est point en effet, si la prudence ne l'a fait tel, et ne lui a fait mériter ce nom», f. 742-743.

vice d'âme lâche et basse...»), tout en la conseillant au prince, comme un mal nécessaire et licite, une partie impure mais indispensable de la prudence politique¹¹³. Cependant, quel que soit le lien de la première avec la malignité humaine, Machon se refuse à la rejeter pour excuser et légitimer la seconde : au contraire, la dissimulation d'État est d'autant plus licite, que la dissimulation des particuliers est déjà permise et bénéfique (utile et profitable), alors même qu'elle est inséparable du mensonge et de la tromperie. C'est pourquoi également Machon brouille toutes les gradations consciencieusement établies par les doctrinaires de la raison d'État entre la sincérité irréprochable et la perfidie pure et simple, inexcusable chez le prince lui-même ; la dissimulation occupant le premier degré d'une prudence mêlée de fraude. Ces complexes taxinomies des actes frauduleux visaient principalement à conserver la raison d'État au sein de la morale chrétienne, alors que Machon a bien plutôt la tentation de faire de cette morale même un produit de la fraude, de sorte que les différences qui interdisent d'identifier dissimulation, prudence, finesse, tromperie et mensonge, ne sont plus à proprement parler morales, mais dénotent plutôt diverses stratégies, diverses modalités de la praxis humaine conçue, en elle-même comme frauduleuse : «ce serait ne pas se connaître soi-même de ne savoir pas encore que la tromperie et la simulation naît avec les hommes, qu'elle croît avec eux, et qu'elle ne meurt que quand ils quittent la vie»¹¹⁴.

En fait le seul critère qui permette d'opposer une bonne et une mauvaise dissimulation, un bon et un mauvais mensonge est celui-là même de l'utilité et de la nécessité. C'est ce que semble attester un passage pour le moins étonnant où Machon explique pourquoi la Bible «dit que le mensonge se fait et non pas qu'il se dit [...] Pour montrer que le mensonge est plus dans l'action qu'en la parole et qu'il ne s'en faut point servir que pour des choses importantes et nécessaires, et non pas pour des sottises, des injures, des calomnies, et mille autres discours impertinents, vains et ridicules»¹¹⁵.

¹¹³ *De la sagesse*, III, 10 et II, 2 («la dissimulation, qui est vicieuse aux particuliers, est très nécessaire aux princes»). Cf. Lipse, *Politiques*, IV, 14.

¹¹⁴ I, 10, f. 402.

¹¹⁵, I, 13, f. 497. Machon cite Jérémie (*Cuncti faciunt mendacium*) et Osée (*Operati sunt mendacium*). Il semble ici transformer entièrement la distinction traditionnelle entre mensonge en paroles et mensonges par les actes ; ces derniers étant, pour toute une tradition que l'on retrouve jusque chez Grotius, susceptibles d'être justifiés du fait que les

Le mensonge qui réside tout en paroles, qui n'agit pas, est stérile et inutile, celui au contraire où l'action en quelque sorte domine la parole, la fait servir, est justifiable. Comme si le mensonge était une trop bonne chose pour être gaspillé en bavardages inutiles...

Nature, maîtresse en fourberie

En fait Machon, par à-coups, esquisse une thèse, éminemment subversive, suivant laquelle la fraude, sous toutes ses formes, est «naturelle» et, pour cette raison même, innocente. Il ne saurait être au plus près et au plus loin, ici encore, de la théologie morale de la chute, et tout aussi près, tout aussi loin, de son alternative naturaliste : car lorsqu'un Charron¹¹⁶, qu'il aime et copie tant, invoque lui aussi la nature, il s'agit alors d'une nature bonne et raisonnable, droite et intègre, qui fuit la duplicité et l'hypocrisie de la morale expiatoire qui corrompt le monde en étendant partout le mensonge. Machon, quant à lui, avec une ingénuité en vérité effarante, en vient bien à revendiquer une sorte d'innocence de la fourberie, à travers le constat de sa foncière naturalité, qui lui permet d'excuser et même de justifier a priori toutes les exactions politiques, mais aussi et d'abord, contre toute saine doctrine de la raison d'État, les agissements et les pensées des particuliers.

En deçà des discours moralisateurs de dénégation, et à leur source, la dissimulation, la «finesse», la duperie, apparaissent comme autant de phénomènes naturels des sociétés humaines. En ce sens la dissimulation politique tire sa légitimité de la nature elle-même. Soit, par exemple, la maxime de Machiavel si souvent condamnée : *Qu'un prince doit joindre la force du lion avec la finesse du renard* (II, 5). Elle est tout simplement «triviale» : «les enfants apprennent plutôt cette leçon, que la connaissance d'eux-mêmes, ni que les moyens de la bien pratiquer. Les politiques les

actes, à la différences des signes linguistiques, n'ont pas de signification naturelle.

¹¹⁶ Sur le naturalisme charronien, et ses ambiguïtés, cf. A. M. Battista, *op. cit.*, p. 123 et sq., p. 133, sq. Remarquables sont surtout les pages où l'auteur montre l'impossible conciliation chez Charron de la morale individuelle, naturaliste, d'inspiration stoïcienne, et du scepticisme qui fait fond à sa conception utilitariste de la vie politique. Machon maintient formellement les deux références inconciliables, mais son naturalisme apparaît rongé de l'intérieur, contaminé par son scepticisme et son pessimisme anthropologique

moins entendus et les moins raffinés en font le fondement et la règle générale de leur prudence civile ; les vieilles en amusent leurs petits, et les fables ne sont pas complètes, si celle-ci n'est du nombre»¹¹⁷. Machiavel ne fait rien d'autre que de tirer les enseignements politiques de ce que disent toutes les fables, et de ce que les enfants apprennent avant tout autre chose de la nature même («les petits enfants avant que de connaître la raison, ni même ce qu'ils sont, savent déjà de petites tromperies naturelles»¹¹⁸) : la ruse est plus efficace que la force et plus profitable que la franchise. C'est une maxime de la prudence naturelle, qui précède l'acquisition même de la raison, et s'impose avec une telle évidence, qu'elle n'a besoin d'aucune démonstration ni justification...¹¹⁹ Dans le chapitre suivant (*Dissimuler pour bien régner*), Machon dit, de la même façon, que la «nature nous apprend à dissimuler», par exemple à travers les phénomènes de mimétisme animal, qui pourtant ne font intervenir aucune forme d'intelligence¹²⁰. Le texte le plus explicite sur la question est consacré à la maxime tirée des *Discorsi* : *Qu'il est permis de tromper pour le bien de l'État, et pourvu qu'on en profite* (I, 10). Il présente une saisissante anthropologie naturaliste de la tromperie. Les arguments sont largement empruntés à l'arsenal sceptique de Montaigne¹²¹ et Charron, mais à son habitude Machon force le trait jusqu'à la caricature, pour démontrer l'universalité de la tromperie. Toutes les relations humaines sont d'abord appréhendées sur le modèle des relations commerciales, où

¹¹⁷ II, 5, f. 735.

¹¹⁸ I, 10, f. 402.

¹¹⁹ «Pour discourir davantage sur cette maxime, ce serait plutôt faire une leçon de grammairien, ou des commentaires sur les fables d'Ésope...», f. 739.

¹²⁰ II, 6, 762. «Si les bêtes le pratiquent en leurs corps, c'est à cause qu'elles n'ont pas assez de raison pour s'en servir avec prudence et jugement», *ibid.* Machon cite à l'appui le passage de Philon (*De l'ivrognerie*, 174) sur le «Tarand» : «cet animal change son poil selon les lieux, les places, les arbres et généralement selon la couleur des choses dont il approche, de sorte qu'à cause de cette ressemblance et conformité, il n'est point aperçu de ceux qui le rencontrent», *ibid.*

¹²¹ Toute l'analyse converge vers ces «trois lignes d'un des plus grands hommes de notre France» : «je ne veux pas priver la tromperie de son rang, ce serait mal entendre le monde, je sais qu'elle a souvent servi profitablement, et qu'elle maintient et nourrit la plupart des vacations des hommes» (Montaigne, *Essais*, liv. 3, chap. 1), f. 405.

chacun s'emploie à tromper l'autre pour en tirer profit¹²². Mais la rapport à soi est aussi fondé sur la tromperie : «nous sommes si pétris dedans cette humeur, que faute d'avoir qui nous puissions tromper, nous nous trompons nous-mêmes» (f. 403). C'est que tous nos outils de connaissance sont eux-mêmes falsifiés, et se trompent à l'envie. «Ainsi le corps trompe l'esprit, l'esprit trompe le corps, la tromperie est notre matière et notre forme, notre fin et notre commencement, et le mélange et la composition de toutes nos actions»¹²³. Mais, nous n'avons pas la prérogative de la tromperie, car les animaux eux-mêmes la connaissent et pratiquent spontanément : «la nature leur enseigne ce métier», comme en témoigne l'exemple traditionnel du poupe qui se confond avec le rocher pour échapper aux pêcheurs, mais «on pourrait rapporter mille autres exemples pareils de toutes sortes de choses, mêmes inanimées» (405). Cela suffit à montrer que, dans le fait de la tromperie, la «malice» humaine n'est pas d'abord en cause, «mais cette grande maîtresse nature». C'est elle, «qui enseigne ces artifices et ces détours pour se tirer du péril, et se sauver des embûches que l'on nous dresse à tous moments» (ibid). Se trouve ainsi parfaitement innocentée, comme relevant de la conservation de soi, la tromperie défensive, essentielle au maniement des affaires politiques, et semble-t-il elle seule ; mais il est facile d'interpréter toute forme de fourberie comme dispositif de protection, et effectivement, il est fourbe, mais juste, d'affirmer que tous les actes du prince visent à la défense de son État. Car l'État, et par là même son tuteur princier, est en permanence menacé de mort : «les rois sont toujours ennemis les uns les autres, et quand ils ne se font point de mal, c'est qu'ils ne s'en peuvent point faire» (f. 449). Nous avons là la plus amère leçon de l'ère machavélienne. Mais son anthropologie, conduit Machon à admettre que les rapports entre particuliers, sont eux aussi, naturellement, des rapports conflictuels gérés, au mieux, par la duperie : de ce fait, il y a va bien toujours, dans la tromperie même la plus apparemment offensive de la défense et conservation de soi. Enfin, il ne faut pas non plus oublier que ce sont les particuliers qui font les

¹²²« La vie des hommes n'est qu'un commerce ordinaire de tromperies différentes, les ventes et les reventes qui se font de toutes choses, et les gains et les profits que chacun en retire sont autant de fraudes et de tromperies que la justice humaine permet, pour s'accommoder à la malice et aux défauts qui composent notre vie», f. 403.

¹²³ f. 404. Cf. Montaigne, *Essais*, II, 12, éd. Villey, p. 595 et Charron, *De la Sagesse*, I, 9.

princes, et que l'acquisition de la souveraineté n'est jamais que le résultat d'une guerre menée par un ou plusieurs individus associant la ruse et la violence. L'ensemble du chapitre consacré à la légitimité de la tromperie vise d'ailleurs en premier lieu à défendre les pages où Machiavel s'emploie à montrer que les «hommes de bas lieux» qui veulent parvenir à la royauté doivent d'abord compter sur leur «finesse». Défendre la justesse de l'analyse ne revient bien sûr pas *ipso facto*, Machon nous l'assure, à faire l'apologie de la chose, mais il répète aussi que la fin «donne nom aux choses» (f. 398), et qu'un usurpateur ou une conjurateur heureux passe à la postérité comme glorieux et légitime souverain¹²⁴.

Équivoques et simulations divines

A son habitude, Machon, pour prouver l'innocence de la maxime machiavélienne, s'emploie à montrer l'accord des enseignements de la nature et de Dieu, des auteurs profanes et sacrés. Il présente surtout, à l'appui de la thèse d'une légitimité naturelle de la tromperie politique, une somme accablante d'autorités bibliques, patristiques et théologiques. Ses saintes références lui permettent d'aller plus loin encore en affirmant que «cette maxime n'a pas été seulement conservée, mais même pratiquée et enseignée par le sauveur des hommes» (f. 411). Jésus-Christ, «le roi des rois», a lui-même usé de tromperie, comme le montrent bien au long les théoriciens de l'équivoque et de la restriction mentale que Machon se fait une joie maligne de reprendre longuement. Il cite ainsi tous ces cas où le Christ dans les Évangiles semble se contredire, en parole et en acte, et semble même contredire les propositions de la foi¹²⁵ ; autant de cas interprétables, en

¹²⁴ Cf., entre beaucoup d'autres exemples apportés par Machon, la confrontation de Catilina, méchant à demi seulement, qui échoue et de César, qui lui réussit, et pour cela est divinisé, f. 594. Dans cette défense de l'une des idées les plus contestées de Machiavel, Machon n'est pas très loin non plus ici de ce que Retz s'emploie à montrer dans la *Conjuration du Comte de Fiesque*.

¹²⁵ Par exemple, Machon renvoie au jésuite anglais Parsons : «Jesus Christ [...] a usé de feintises et d'équivoques quand il dit dans saint Jean : *Ego non judico quemquam* ; pour moi je ne juge personne ; cette parole étant fausse à l'extérieur, pour être entièrement contraire à ce qu'il a dit ailleurs un peu auparavant, savoir que : *neque enim pater judicat*

reprenant et surtout forçant la doctrine des équivoques, comme autant de moyens de tromper les hommes pour leur salut¹²⁶. Et Jésus ne s'est pas contenté de donner l'exemple, il recommande à ses apôtres d'user de la prudence du serpent, c'est-à-dire de ruses et d'artifices, pour convertir les hommes à sa parole¹²⁷. Mais plus encore l'incarnation elle-même peut-être

quemquam, sed omne judicium dedit filio ; que le père ne juge personne, mais qu'il a donné tout jugement à son fils», etc., f. 411 (la référence produite est le *De Equivocis*, Persons n'a rien écrit sous ce titre, mais il est l'auteur de plusieurs ouvrages de controverses où se trouve justifié le recours des catholiques anglais persécutés aux équivoques, cf. J.-P. Cavaillé, «Équivoques et restrictions mentales», *Kairos*, 1997-1. Plus loin, il se réfère à Lessius (*De justitia et Jure*, II, 42), autre auteur de la Compagnie, affirmant «que non seulement Jésus-Christ, et Dieu par conséquent, peut user d'équivoques en parlant aux hommes, mais aussi de fait il en a usé, et même en proposition négative de la foi ; d'autant que nous croyons qu'il a su le jour du jugement dernier, et par conséquent il a équivoqué disant que nul ne sait ce jour là, ni l'heure, ni les anges du ciel, ni le fils», f. 413.

¹²⁶, Il s'agit d'un forçage évident de la doctrine, qui sous sa forme la plus commune, ne justifiait nullement la tromperie volontaire, mais seulement l'occultation («dissimulation») de la vérité. Cf. MALLOCH, E. Archibald, «Equivocation : A Circuit of Reasons», in *Familiar Colloquy. Essays... to A. Barker*, ed. P. Bruckmann, Ottawa, Oberon Press, 1978 et «Father Henry Garnet's Treatise of Equivocation», *Recusant History*, 1981, vol. 15, n° 6, p. 387-395 ; HOLMES, Peter, *Resistance and Compromise : the Political Thought of the Elizabethan Catholics*, Cambridge, 1982, et (éd), *Elizabethan Casuistry*, Londres, Catholic Record Society, 1981 ; SOMMERVILLE, Johann P., «New Art of Lying : Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry», *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, ed. Edmund Leites, Cambridge, Cambridge University Press; Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1988, p. 159-184 ; ZAGORIN, Perez, *Ways of Lying : Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Oxford, 1991 et J. P. CAVAILLÉ, *art. cit.*.

Il est bien sûr très significatif que Machon mobilise cette doctrine si controversée dans son chapitre consacré à la tromperie, et non dans celui qu'il dédie plus loin à la dissimulation.

¹²⁷ «Ces douze apôtres se servirent de mille innocents artifices pour vaincre le monde ; ils élurent dans leurs saintes actions une adresse qui était utile à ceux qu'ils trompaient ; ils se déguisèrent quelques fois en philosophes pour s'insinuer dans le sénat de l'Aréopage ; ils se transformèrent en orateurs pour entrer dans le palais de Néron ; ils prirent l'habit

considérée comme une «simulation» divine, comme l'a dit saint Jérôme : Jésus-Christ «n'ayant point de péché, ni la chair de péché, a pris néanmoins la simulation et la feintise d'une chair pécheresse»¹²⁸. L'incarnation devient ainsi elle-même un procédé déceptif, il y a là de quoi ôter toute espèce de scrupule aux ministres d'État, aux princes, mais aussi fatalement, aux particuliers qui utilisent journellement l'équivocité, la simulation et le mensonge pour l'avancement de leurs affaires. D'ailleurs, cette audacieuse interprétation n'est-elle pas citée dans le droit canon ? «Le passage de saint Jérôme ci-devant rapporté, par lequel il soutient que Jésus-Christ a usé de feintise, fait la loi et la décision du droit canon sur ce point ; en suite de quoi le pape Innocent III, approuve et permet le mensonge et la tromperie»¹²⁹. Dans ces conditions, comment peut-on encore oser condamner la maxime de Machiavel ?

Deux choses méritent cependant d'être considérées, pour comprendre comment Machon s'y prend pour utiliser au profit de Machiavel une doctrine qui, dans sa version moderne, entend combattre le machiavélisme et défendre une politique chrétienne. D'abord en assimilant par une fausse négligence l'équivoque morale au mensonge pur et simple, et ensuite en donnant une interprétation politique, et non théologique, de l'usage que le Christ fait de l'équivoque.

En effet Machon sait et dit fort bien que l'équivoque morale consiste à induire un interlocuteur en erreur sans pour autant lui mentir d'aucune façon, en usant de termes à double entente ou en ne prononçant qu'une partie du discours : «n'importe [...] dit Lessius, de tromper en équivoquant [...], parce que le faux que l'on exprime fait seulement une partie du discours qui consiste moitié en locution mentale et moitié en locution externe ; étant loisible de tromper en équivoquant, quand nous pouvons justement cacher la vérité, comme si l'on ne peut autrement empêcher quelque mal ; même de

d'artisans pour traiter avec les gens de cette condition, et ils se firent tout à tous pour convertir tout le monde à Jésus-Christ», f. 428-429.

¹²⁸ f. 414. Il s'agit en fait de la paraphrase d'un passage de JÉRÔME, qu'il cite aussitôt en latin : *Commentaire sur la Première Épître de Saint Paul aux Galatiens*, cap. 2.

¹²⁹ f. 423-424, Machon renvoie au *Droit canon*, Casa 22. quaest. 3. cano. 21 et C. *Gaudemus*, tit. *de Divortii* (à Innocent III). Un peu avant (f. 416), il cite la *quaest.* 2 de la même *Causa 22 : Utilem...*, qui n'est autre que le passage même de St. Jérôme cité *supra*.

jurer faux, si la nécessité ou quelque chose notable le requiert, et n'importe que ce que l'on exprime soit faux de soi, parce que l'on n'entend pas affirmer cela tout seul et précisément, mais joint avec ce que l'on ajoute tout bas, en quoi est la vérité ; et ne faut pas se mettre en peine qu'un autre en soit déçu, puisque notre intention n'est pas de le tromper directement, mais seulement de couvrir notre dessein, afin qu'il ne le sache pas pour notre dommage» (f. 414). La doctrine des équivoques, chez ses défenseurs (en particuliers jésuites), était présentée comme un viatique de la bonne raison d'État, chrétienne et anti-machiavélienne, mais elle avait aussi connu d'importantes conséquences pratiques dans un contexte politico-religieux de persécution, en particulier en Angleterre, où elle était devenue une tactique de défense dans les interrogatoires et les procès intentés aux membres de la Compagnie¹³⁰. Machon, qui renvoie au fameux controversiste et activiste Robert Parsons («l'Architraître !»), sait tout cela, et, étant donné ses convictions, il ne peut qu'être frappé par le fait que la doctrine offre une parfaite illustration de la maxime et des textes de Machiavel qu'elle condamne. Il est surtout fasciné, non sans une distance ironique manifeste, proche du Pascal de la *IXe Provinciale*, par le raffinement et surtout les conséquences extrêmes de l'argumentation ; car dans le maintien de la plus stricte prohibition du mensonge, devient pourtant licite ce qu'aucun partisan du mensonge officieux n'aurait envisagé sans effroi : «Parsons [...] ajoute que, quand le sujet d'équivoquer s'est une fois présenté, l'on peut dire faux jusques à l'infini en équivoquant toujours, même en suite de cela se parjurer ; et dit que cette sorte de tromperie est une maxime de foi, et Lessius une doctrine catholique» (f. 423). Les bons pères retrouvent ainsi, sans rien céder formellement de leur rigueur morale, les maximes soufflées par la nature pour leur conservation et profit. Mais cela revient bien, du point de vue de Machon, à pratiquer ce qu'ils prétendent éviter : c'est-à-dire le mensonge !¹³¹ Le chanoine ne présente aucune critique explicite de l'idée d'une bonne dissimulation sans mensonge, mais se contente d'associer et de confondre cette doctrine avec la classique doctrine du mensonge officieux des

¹³⁰ Cf. HOLMES, *op. cit.*, P. ZAGORIN, *op. cit.*, J.-P. CAVAILLÉ, *art. cit.*.

¹³¹ Ici encore il est proche du Pascal de la *IXe Provinciale*, qui remarque par exemple plaisamment que la restriction mentale est un mensonge prononcé tout haut et une vérité inaudible.

platoniciens et des pères Grecs¹³², abondamment cités, qu'il ramène elle-même à sa thèse première : celle de la naturalité du leurre et du mensonge.

Il trahit ensuite une seconde fois ses autorités dans ses références aux équivoques du Christ, garantes de l'orthodoxie de la doctrine. Chez les auteurs cités, les fins de cette pratique christique de l'équivoque, qui dénote effectivement un souci d'accommodement du Dieu incarné aux temps et lieux de l'humain, relèvent étroitement de l'économie providentielle de son enseignement et de sa mission terrestre. Machon écrit froidement que Jésus se servait de ces équivoques et «feintises» «contre les Juifs pour faire réussir les desseins qu'il avait de ruiner leur État et leur religion» (f. 412). La portée des équivoques de Jésus est donc aussi, sinon d'abord, politique, et c'est bien sûr toute l'entreprise messianique qui devient elle-même équivoque, en ceci qu'elle recouvre et soutient un dessein politique. Machon pouvait difficilement passer plus près de la doctrine de l'imposture politique du Christ¹³³, mais il faut bien remarquer que l'équivoque est à double sens, comme le veut sa nature : il est tout autant possible de dire que la politique appartient au dispositif de dis/simulation de l'incarnation¹³⁴, et que le sauveur du monde s'avance masqué sous les traits de cet homme que les Juifs font mourir parce qu'il se prétend roi. Mais il est impossible de ne pas voir, que

¹³² Par exemple : «on peut feindre et simuler en usant d'équivoque en cas de nécessité et pour une cause notable, et que *mentir* en ce cas là c'est une souveraine piété, et une prudence très grande», f. 423 (Je souligne.) Machon renvoie à MARULE (Marko MARULIC), *De bene beateque vivendi institutione per exempla sanctorum*, Venise, 1507 (1ère éd.), Liv. IV, chap. 4. Dans ce chapitre, Marulic développe une doctrine hétérodoxe sur la question, en revendiquant la licéité du mensonge officieux contre la tradition augustinienne.

¹³³ L'ombre des trois imposteurs plane sur ce texte. Sur les impostures politiques de Jésus, voir VANINI, *De Admirandis...* (liv. IV, chap. 50 : *De Deo*), inspiré de CARDAN, *De Sapia*, liv. III. Machon connaissait au moins ce dernier, qu'il cite, mais également, fort probablement le premier. Cf., sur la fortune de ces idées hétérodoxes de Cardan en France, l'essai très informé de Eugenio DI RIENZO (mais sans références à Machon) : «La fortuna di Cardano in Francia. Tra libertinismo erudito e Illuminismo radicale», in *L'Aquila e lo Scarabeo. Culture e conflitti nella Francia del Rinascimento e del Barocco*, Roma, 1988, p. 195-260.

¹³⁴ Ainsi Jésus-Christ a-t-il combattu le Démon, «en cachant sa divinité sous sa chair», afin de mieux le surprendre et de nous délivrer de sa tyrannie, f. 428.

du point de vue de la stricte logique politique, les Juifs avaient effectivement de bonnes raisons d'État pour procéder à l'exécution de Jésus. D'ailleurs, dans un passage consacré à la maxime *Qu'il faut accommoder la religion à l'État*, Machon se laisse aller à présenter le roi Hérode, lorsqu'il feint devant les mages de vouloir adorer celui qu'il voulait supprimer, comme un bon acteur politique, sachant jouer les «personnages» de la dissimulation et de l'accommodation de la religion à l'État¹³⁵. On ne saurait oublier que pour cette double feinte et ses terribles conséquences (concession du meurtre de Jean-Baptiste, massacre des Innocents...) Hérode est unanimement évoqué comme le type même du prince de la criminelle raison d'État machiavélique. Ici encore, comme dans l'évocation d'un Christ politique, la force contre-performante de l'exemple (s'agissant toujours, au moins en apparence, de défendre l'orthodoxie des maximes machiavéliennes), laisse rêveur... Bien sûr, à la différence de la réhabilitation strictement politique de l'anti-modèle Hérode, difficilement persuasive, l'affirmation du caractère politique des équivoques de Jésus, fait beaucoup pour justifier le recours à la feintise chez les princes : ils ne font après tout qu'imiter le Christ lui-même !

Ainsi peut-on soutenir que la maxime de Machiavel sur la licéité de la tromperie est à la fois «générale, chrétienne, et naturelle» (f. 441). Trois types d'arguments, qui viennent fonder la pleine légitimité de la pratique politique de la tromperie, sont ainsi associés et surtout mis sur le même plan : le constat d'un consensus des peuples et des auteurs, celui d'une pratique chrétienne dont le Christ lui-même, ses apôtres et les saints ont donné l'exemple, et enfin l'évidence d'un enseignement de la nature. Mais ce dernier, tel qu'il est présenté, c'est-à-dire comme une prudence amoral à assurer la conservation de soi et le profit individuel, vient relativiser et finalement invalider l'enseignement moral, c'est-à-dire d'un art de tromper dans les limites de la morale naturelle et divine, que les deux autres semblent promouvoir et imposer comme modèle de l'action politique. Certes, l'auteur a montré que la maxime est appuyée par les exemples «du créateur et des

¹³⁵ «On voit par ce passage comme ce politique allarmé joue les deux personnages qui font régner les souverains, celui de la dissimulation, et l'autre de vouloir accommoder la religion à l'État. La dissimulation, en ce qu'il feint de faire chercher pour adorer celui qu'il voulait faire mourir en le trouvant, et il accomode la religion à l'État en ce qu'il ne craint point de dire hautement [...] qu'il veut adorer le messie quoique sa loi lui déffendit, et qu'il 'en eu aucune envie», I, 6, f. 248-9.

créatures les plus pures et les moins intéressées» (f. 441-442). Mais les moins intéressés sont encore intéressés, et surtout le désintéressement est le masque de l'intérêt, y compris chez les personnages les plus saints. C'est ce qui permet par exemple d'avancer tel texte de Cassien : «presque tous les patriarches, et la plupart des saints se sont servis du mensonge, les uns pour la défense de leur vie, les autres pour le désir d'avoir des bénédictions, les autres pour faire miséricorde, ceux-ci pour cacher quelques mystères, ceux-là pour le zèle de Dieu, et ces autres pour découvrir la vérité»¹³⁶. Autant de prétextes ambigus, mais la conclusion, elle, assumée à la première personne, est sans équivoque, et consternante. Nous l'avons déjà rencontrée comme exemple particulièrement frappant de l'argumentation déconcertante du chanoine : «et moi je dis, que si ces élus de Dieu, et ces grands personnages ont pu sans crime et sans offense mentir et tromper comme ils ont fait, et quasi tous pour leurs intérêts particuliers ; qu'à plus forte raison un roi, un prince, et les ministres qui les représentent, peuvent tromper sans honte et sans blâme quand les remèdes plus propres et plus puissants pour la conservation de leur État, manquent et ne se présentent point» (f. 421-422). Les élus de Dieu, derrière le voile de religion, ont surtout menti par intérêt privé (et leur mensonge en était donc redoublé !) : comment dès lors blâmer le mensonge d'État, commis pour l'intérêt public ?

Le Bordel et l'État

L'impiété n'est que trop manifeste, mais se fait-elle au profit d'une doctrine cohérente et conséquente de la raison d'État ? C'est ce dont il est possible de douter, malgré la présence massive dans l'ouvrage de tous les courants de la littérature étatiste, tous ramenés à une version radicale de la raison d'État comme légitime dérogation (mais cet éclectisme doctrinal est en lui-même problématique, qui juxtapose Lipse et Ribadeneira, Charron et Senault, etc.). Et cela d'abord, comme le montre la dernière citation, parce que Machon conçoit les actions proprement politiques sur le modèle des actions privées, dont il met en avant la foncière immoralité, alors même qu'il revient au pouvoir d'État de soumettre de la manière la plus étroite le particulier au général, les passions privées à l'utilité publique.

¹³⁶ f. 422, Cassian, *Collat.* 17. cap. 17.

La thèse politique, énoncée et répétée pour chaque maxime, est celle de la raison d'État comme dérogation commandée par l'intérêt public, l'affirmation des prérogatives nécessaires de l'action politique conçue comme service de l'État¹³⁷, par rapport à tous les cadres, moraux, légaux, coutumiers etc., qui régissent l'action des particuliers : «il n'y aurait pas moins d'injustice que d'imprudence de vouloir obliger un souverain aux mêmes lois et aux mêmes devoirs que son vassal et son sujet» (f. 402). Toute opération de légitimation conséquente de la raison d'État passe par le partage drastique entre la plus ou moins grande latitude morale et juridique des princes et de tous ceux qui servent l'État, et la stricte et rigoureuse observance, dont les souverains sont les garants, des règles auxquelles sont astreints les particuliers (et les souverains aussi bien comme particuliers). Machon rappelle sans cesse cette distinction¹³⁸, parfois très brutalement, disant par exemple que les «leçons d'État», transposées dans le domaine privé des particuliers, deviendraient des «leçons de bordel»¹³⁹. Mais la distinction ne tient pas et la transposition est plutôt inverse, du particulier sur le public, parce que c'est précisément à partir de la description la plus crue des agissements des particuliers, à partir des «leçons de bordel» qui se peuvent tirer d'une observation sans concession des actions privées (à commencer par les siennes propres, qu'il lui arrive d'évoquer) et du fonctionnement normal de la société civile, que Machon tire ses leçons d'État, qui sont effectivement les leçons du bordel d'État. Mais alors bien sûr, dès lors que les États agissent comme les individus et les individus comme les États, la légitimation même de la souveraineté politique et des dispositifs de la raison d'État se trouve foncièrement mise en crise.

¹³⁷ Cf. par ex. : «l'État n'est point sien [au prince], l'État n'est point à ses sujets, quoiqu'ils le composent, et les uns et les autres n'en ont que l'usage», f. 285.

¹³⁸ Cf. par exemple, en II, 2, § 9 : *différence d'entre les actions des princes et de leurs ministres d'avec celles des hommes privés*, où Machon reprend abondamment Charron, *Sagesse*, III, 2.

¹³⁹ Bordel/État est une antithèse particulièrement affectée par Machon : «Néron disait qu'on ne voyait rien d'impudique en sa maison, comme en celle de Messaline, si ce n'était par raison d'État [...] Si un particulier en faisait ainsi, il passerait pour un infame, et sa maison pour un bordel», II, 2, f. 603. Lorsqu'il traite des exemples de princes vicieux déifiés, et dont on a déifié les vices mêmes, il écrit qu'ils sont si nombreux qu'il ne saurait les rapporter «sans faire plutôt des leçons de bordel que des discours d'État», II, 7, f. 831.

Là, dans cet irrésistible attrait pour le scandale moral, qu'il soit le fait du prince, débauché par raison d'État (mais pour qui, tout aussi bien la raison d'État est prétexte à débauche privée¹⁴⁰), ou des particuliers, qui dans la débauche (comme en toutes leurs mauvaises actions), sont en quelque sorte à eux-mêmes leur propre raison d'État, résiderait le libertinage de Machon. Aussi n'est-ce pas tant l'exaction pour elle-même, qui semble plaire au chanoine déchu, que le double procédé qui consiste à reconduire l'action politique à la transgression morale (et religieuse) et à charger réciproquement celle-ci d'un sens politique : ainsi semble-t-il éprouver la même admiration pour le prince qui fréquente les lupanars par raison d'État que pour celui qui se sert de la raison d'État pour couvrir ses turpitudes sexuelles (dans la confusion totale des deux corps de la tradition monarchique¹⁴¹), de la même façon qu'il nourrit une douteuse complaisance à l'égard des religieux qui se servent du masque de la sainteté pour s'adonner aux plaisirs de la chair¹⁴².

Pour accréditer la maxime «Qu'il suffit au prince d'être vertueux en apparence et non pas en effet» (II, 7), on le voit ainsi, produire une série d'exemples historiques, qui montrent l'efficacité de la maîtrise des apparences de la vertu dans la pratique des vices, non seulement à des fins strictement politiques, mais tout aussi bien privées, avec une attention soutenue pour les effets publics, et donc politiques, de ces transgressions privées, qu'elles soient le fait des princes ou des simples particuliers (ce qui revient une fois encore à abolir la scission public/particulier). Par ces exemples, il s'agit, une fois encore, d'illustrer le fait que la vie publique est une comédie de dupes, où les meilleurs acteurs, c'est-à-dire ceux qui parviennent le plus efficacement à couvrir leurs vices des apparences de la vertu, et trompent donc le mieux leurs partenaires, tiennent les premiers

¹⁴⁰ Machon revendique fermement le droit pour le prince de se comporter comme tous les autres particuliers, et donc d'utiliser sa fonction pour satisfaire ses intérêts privés : «pourquoi empêchera-t-on le souverain de vivre comme les autres hommes, lui qui en est le maître et le gouverneur ? [...] C'est le moins qu'il puisse que de jouer son personnage avec la même adresse et la même liberté que ses sujets, lui qui est regardé de tous et doit les régler tous».

¹⁴¹ «Les rois et les souverains jouent deux personnages, savoir celui d'homme et celui de roi, qui en emporte encore beaucoup d'autres après soi», f. 619. Cf. les fameux travaux de E. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies*, Princeton, 1957, tr. fr., 1989.

¹⁴² Voir *infra*.

rôles : «ce qui se fait en public n'est qu'une farce et un déguisement perpétuel, tout y est contrefait et étudié, c'est à qui dupera son compagnon : *universus mundus histrioniam agit* »¹⁴³.

Domitien, Vespasien, et même Sévère, pourtant «doué de quantité de belles vertus», dissimulaient leur cruauté et leur rigueur derrière les apparences de la clémence, de la douceur et de la pitié. Même si leurs actions témoignaient du contraire, ils devaient et pouvaient être estimés tels. La raison d'État exige à la fois le recours à la cruauté et le déguisement de cette cruauté : Vespasien et Bias pleurent en assistant aux exécutions qu'ils ont ordonnées (f. 811-812). Mais cette comédie, dans la même situation, peut tout aussi bien consister à déguiser, grâce à l'invocation de la raison d'État, une cruauté privée derrière une fausse pitié. Il se peut, évidemment, que la cruauté privée du prince s'accorde avec les exigences de la raison d'État. En fait, les hommes étant ce qu'ils sont, et les princes ce que sont les autres hommes, on ne saurait espérer beaucoup mieux. Car, et c'est bien là une leçon majeure de Machiavel, dans tous les cas le spectacle est le même (la scène terrible de l'exécution rehaussée par les larmes du prince) ; ses effets sur les esprits sont les mêmes (le prince est tenu pour «pitoyable» malgré sa rigueur), et la réalité extérieure, la réalité proprement politique des actes est

¹⁴³ Machon renvoie ici faussement à Sénèque, il s'agit en fait de la célèbre formule attribuée à Pétrone, citée par Lipse, Montaigne, Charron etc. Le terme de farce et la formulation latine laissent penser que le passage est librement adapté de Montaigne, III, 10 : «La plupart de nos vacances sont farcesques...» etc. Voir Charron, *De la Sagesse*, II, 2. Machon (et ses sources...) s'exprime à plusieurs reprises de manière similaire : «Voici le théâtre où chacun croit mieux faire que son compagnon, et quelque préparés qu'ils sont, leur contenance est étudiée, leur personnage est emprunté, ils représentent ce qu'ils n'entendent pas, tout y est contraint, ils ne font pas ce qu'ils sont...», II, 2, f. 534. Mais plus encore que chez Charron, ce statut théâtral accordé à la vie publique, réserve l'absolue liberté du for interne, pensée à travers la reprise de l'usage stoïcien de la métaphore théâtrale : «Cette insolence et cette présomption a fait dire au plus religieux de tous les païens [Épictète, *Manuel*, chap. 25] que parmi ces désordres et ces confusions, les plus sages n'avaient autre chose à faire que de se tenir toujours fermes, et de bien représenter leur personnage [...] parce, dit Simplicius son commentateur, que notre vie en ce monde est comme une comédie où chacun tâche de jouer son personnage le mieux qu'il lui est possible [...] nous ne devons au peuple que notre extérieur, le dedans est tout à nous...», f. 650-651.

encore la même. La réelle qualité morale des actes de la comédie appartient au secret des consciences, elle ne concerne nullement leur réalité sociale et politique, alors même que la représentation de cette qualité (négative et/ou positive) produite par l'acteur chez ses partenaires (le peuple, etc.), détermine son succès ou son échec (et appartient donc pleinement à la réalité extérieure, publique, de l'action). Le for interne réel est absent de la scène, et c'est une représentation publique qui en tient lieu (la «réputation» dont les théoriciens, mêmes les plus chrétiens, de la raison d'État montrent l'importance¹⁴⁴). Machon s'emploie à montrer, moins en moraliste qu'en voyeur invétéré, ce que peut bien occulter ce dispositif spectaculaire et déceptif, ses secrets les moins avouables. La scission entre for interne et for externe est reconduite au sein même de cette représentation globale qui constitue le monde extérieur de l'action (le *theatrum mundi*), comme clivage entre les actions secrètes et les actions ostentatoires, mais cette transposition opère une inversion complète du rapport visible/invisible, qui confère sa nature illusoire à la vie publique des hommes et justifie pleinement la métaphore théâtrale : les acteurs s'efforcent d'exhiber en pleine lumière la fausse représentation (idéalisée) du for interne, et maintiennent dans l'ombre, ou colorent et déguisent, par les gestes de morale et de piété, les actes crus et nus qui, aperçus dans leur crudité et nudité, démentissent les apparences, et trahissent les véritables passions, intentions et pensées secrètes du for interne.

Dans ce dispositif anthropologique de l'imposture, celui-là même de la dis/simulation, analysé plus haut, les princes sont traités comme de simples particuliers, qui possèdent cependant, du fait de leur pouvoir, une latitude beaucoup plus grande que leurs sujets dans la manipulation des apparences et la satisfaction de leurs vices secrets, surtout lorsqu'ils parviennent à s'adjoindre les secours de la religion. Mais le succès dans l'imposture est ouvert au moindre des particuliers, pourvu qu'il soit suffisamment rusé et déterminé. Voilà ce que montrent à l'envie les exemples sur lesquels Machon, dans le même chapitre, s'attarde le plus : celui d'Alexandre Abonotique, transposé de Lucien, «qui par une belle apparence déguisait si parfaitement l'intérieur de ses pensées que personne ne le vit jamais, qu'il ne

¹⁴⁴ Cf. par exemple l'insistance de Botero sur le thème de réputation, in Botero, Giovanni, *Della ragion di stato*, Venise, 1589; éd. L. Firpo, Turin, UTET, 1948, liv. II, chap. 11, et dans la même édition, le petit traité *Della Reputazione*.

l'estima pour l'homme du monde le plus juste, le plus franc et le plus ouvert. Il ne prêchait autre chose que l'abstinence de l'amour des garçons, comme une chose exécrationnelle et honteuse et néanmoins il en faisait ses plus grands délices» (f. 813). Son habileté était telle, qu'il put ordonner qu'on lui confie les plus beaux enfants des meilleures familles, sous le prétexte de chanter les louanges de la divinité, sans rien perdre de sa crédibilité et de son charisme moral. Non pas que sa pédérasie, comme son appétit pour les femmes, fussent inconnus, mais plutôt transfigurés et sanctifiés par son exceptionnelle maîtrise des apparences de la piété et de la moralité : «voilà comment cet adroit dissimulé se jouait à son plaisir de ces pauvres sots, faisant métier de s'accoupler avec leurs femmes et d'abuser de leurs garçons, et toutefois c'était ce qu'ils désiraient le plus, n'y ayant celui qui ne s'estima heureux quand ce gaillard daignait jeter les yeux sur sa femme, et si parfois il en baisait quelqu'une, le mari croyait avoir déjà en sa maison un accroissement de tous biens et un surcroît de tout bonheur [...] tant l'opinion a de force et de puissance sur l'esprit des hommes» (f. 813-814).

De même, Jeanne de la Croix, «pécheresse infâme et dissimulée», passa longtemps pour une sainte aux yeux de toute l'Espagne et Charles Quint allant jusqu'à lui communiquer «ses entreprises les plus secrètes». Mais la figure qui retient le plus Machon est celle d'une jeune religieuse napolitaine, «nommée Beata Julia», qui au début du siècle, utilisa longtemps le masque de sainteté pour se livrer avec un zèle remarquable «aux déduits de l'amour», entraînant dans le stupre la meilleure noblesse de la ville¹⁴⁵. Machon, ou la source qu'il utilise¹⁴⁶, rapporte avec délectation, l'«adresse» et la «subtilité» de ses «inventions», comme l'utilisation des secrets de confession que lui confiait un prêtre complice pour en imposer à ses

¹⁴⁵ Il s'agit de Giulia Di Marco, dont le procès inquisitorial eut lieu en 1615. Cf. Luigi Amabile, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, vol. II, 1892, f. 22-32, et récemment l'ouvrage de J. M. Sallmann, qui émet de sérieux doutes sur la vérité des faits incriminés par le Saint Office et sur l'authenticité du procès (pratiques sexuelles mystiques collectives et incestueuses du groupe rassemblé autour de la Di Marco (cf. également notice du même auteur in *Biografia degli Italiani*).

¹⁴⁶ Le texte, basé sur l'unique relation de l'affaire par un religieux théatin (l'ordre qui obtint le procès inquisitorial) n'est peut-être pas de Machon : si tel est bien le cas, il ne fait aucun doute, étant donné son argumentaire et sa structure, qu'il est une production libertine

victimes et les amener, par des propos engageants, à céder aux appels de la chair¹⁴⁷. «Fourbes» et «sacrilèges», est-il dit de la profanation du sacrement de confession et de cette frauduleuse direction spirituelle. C'est le moins que l'on pouvait dire, car pour le reste, sont longuement rapportés, sans aucune condamnation expresse, mais avec une ironie narquoise, tous les arguments en faveur de la liberté des actes vénériens : ni la loi évangélique et chrétienne, ni la loi de nature, ni la judaïque ne condamnent l'amour ; «d'avantage, ajoutait cette charitable mère en Dieu, ce divertissement est une fonction naturelle, commune à tous les animaux...»¹⁴⁸. Et quand bien même, «les pardons de Rome», ne sont-ils pas faits «pour effacer tous les péchés de l'homme» ? Sans les péchés «nous ne goûterions jamais les fruits de la confession, ni les grâces de la pénitence» (f. 818-819). Or non seulement aucun de ces propos libertins et blasphématoires attribués à la béate n'est combattu, mais dans la présentation même du personnage les «déduits de l'amour» sont présentés comme «un plaisir innocent et naturel», y compris chez une religieuse (f. 814), de sorte qu'un peu de mauvais esprit suffit pour attribuer tous les arguments de la sainte libertine¹⁴⁹ à l'auteur du texte ou de son plagiaire.

L'inspiration naturaliste et épicurienne est en tous cas ici évidente, et confirmée par d'autres passages : mais la revendication à peine voilé des plaisirs du corps contre l'ascétisme chrétien (et le célibat du clergé catholique) : le vœu de chasteté est plusieurs fois contesté au nom du «droit naturel et

¹⁴⁷ La manipulation des consciences par le biais de la confession à des fins multiples (et entre autres sexuelles et politiques) est un lieu commun de la littérature protestante de controverse, mais on le trouve sous les plumes de Sarpi, des Gallicans et bien sûrs des libertins confirmés.

¹⁴⁸ «...[une fonction naturelle] qui n'est pas moins permise et nécessaire que de vider son ventre, pisser, moucher et se décharger de tant d'autres excréments, puisque ce vaisseau à sa réplétion et son évacuation aussi régulière et aussi ordinaire que toutes les autres parties du corps, qu'on ne charge d'aucun crime, à cause sans doute qu'elles se font sans aucun plaisir et sans contentement, comme si les choses se rendaient coupables et criminelles, pour être plaisantes et agréables» etc., f. 817

¹⁴⁹ Il est important de préciser que Giulia di Marco n'est pas du tout présentée par ses juges comme une nymphomane cynique (figure qui ne saurait d'ailleurs trouver place parmi les catégories criminelles de l'Inquisition), mais comme une hérétique qui attribuait un sens mystique aux relations sexuelles. Cf. Amabile, *op. cit.*

divin»¹⁵⁰) n'est certes pas la raison d'être du passage, car de bout en bout, il s'agit, comme le rappelle la conclusion, de montrer la puissance de la simulation (dont on a vu qu'elle est tout aussi naturelle que la force des passions dont elle vise la satisfaction), considérée d'abord dans ses effets sociaux et politiques : «voilà comme une vertu bien simulée, peut d'avantage qu'une véritable mal débitée ; et comme une jeune fille a dupé un fort long temps, et le pape, et le vice roi, et les moines, et la noblesse, et les Dames, et le peuple, et généralement tous les plus fins et tous les plus entendus d'un grand royaume» (f. 820). Il n'est pas indifférent que l'imposteur soit initialement affecté de toutes les faiblesses sociales : femme, jeune, religieuse de très basse extraction et sans instruction... Or par sa seule astuce et persévérance, elle fut capable de tromper toutes les autorités et de compromettre toute la noblesse napolitaine. On reconnaîtra que pour montrer la sagesse chrétienne de la politique machiavélienne, un tel exemple est bien mal choisi, mais il est tout aussi déplacé dans le cadre d'une justification des prérogatives de la raison d'État, puisque les mobiles de l'imposture sont ici strictement privés, même si l'affaire devient de fait politique, par le succès public de la feinte béate («elle avait plus de sectateurs que pas une sainte de la primitive Église») et l'intervention du Saint Office¹⁵¹. L'attrait pour le caractère foncièrement subversif de cette figure individuelle, qui trouble l'ordre public et viole les lois sacrées et profanes, est manifeste ; il s'agit d'une attraction pour une puissance considérée comme négative, dissolvante, et non positivement libératoire. La Beata Julia, de ce point de vue, n'est pas sans présenter plus d'un trait de Dom Juan. D'ailleurs, n'apparaît pas même l'esquisse d'une défense de la personne, ou ne serait-ce qu'un mot de compassion pour la petite religieuse entreprenante, brisée par le pouvoir inquisitorial (Diderot est encore bien loin !). Ses malheurs sont tout

¹⁵⁰ Machon présente par exemple un cas de dispense du vœu de chasteté accordée à un couple de religieux : «... ils oublièrent leur vœu de chasteté promise, pour satisfaire au premier et plus authentique, de Croissez et multipliez, qui est plus fort et plus ancien, pour être de droit de nature et divin» (f. 234).

¹⁵¹ «... le pape Paul V, qui tenait le siège pour lors, en étant averti et ne pouvant avec toute son autorité la faire enlever de son cloître, à cause que toute la ville qui était pour elle s'y opposait, fut contraint d'exécuter secrètement [...] son entreprise», f. 819-820.

au plus évoqués de manière sarcastique, pour saluer en fait positivement la poigne institutionnelle qui restitue l'ordre un moment menacé¹⁵².

«Je n'ai jamais su dissimuler»

Il n'en demeure pas moins que le socle anthropologique de la raison d'État est à rechercher dans l'avidité passionnelle, la violence, la rouerie, mais aussi la crédulité naturelles des individus. Machon décrit ce jeu complexe de la simulation mensongère, le désir de croire aux apparences idéalisés, et la volonté d'occulter la brutalité et trivialité des pensées et des intentions que la composition des gestes et des paroles recouvre et sert, mais aussi, grâce à la crédulité morale et religieuse, maîtrise et tempère au moins un peu. C'est cette structure anthropologique, à la fois exutoire d'une originelle (et naturelle) malice et génératrice des liens sociaux et des rapports de pouvoirs, qu'il nomme, on l'a vu, «dissimulation». Il la trouve au cœur de la pensée de Machiavel, en quelque sorte validée et corroborée par l'immense somme de documentation qu'il produit pour défendre le secrétaire Florentin, c'est-à-dire toute l'histoire profane et sacrée, la théologie chrétienne et toutes les pièces philosophiques dépareillées de son puzzle théorique, avec en première ligne les écrits de ceux qui se sont élevés avec le plus de véhémence contre le Florentin en développant eux-mêmes des prodiges de dissimulation discursive. C'est elle qu'il analyse dans les actes aussi bien des princes légitimes que des aventuriers, faux prophètes, saintes simulées et imposteurs, en négligeant de fait la distinction, qu'il ne manque pas de rappeler régulièrement, entre la fonction gouvernementale et les stratégies de réussite privée, entre le service d'État et l'intérêt particulier. Surtout, pour traiter à fond de la dissimulation, pour en mettre en évidence à la fois la misère foncière et les indiscutables bienfaits, il n'hésite pas à solliciter sa propre expérience et à se prendre lui-même comme exemple.

Ainsi lorsqu'il écrit : «sans elle notre vie serait honteuse et ridicule, nos pensées extravagantes et importunes, et nos actions sottes, criminelles, et insupportables. Qui aurait assez de bonté pour souffrir toutes les

¹⁵² Elle se trouvait entre les «quatre murailles» de l'Inquisition romaine «encore en l'an 1629, sans néanmoins y débiter aucun de ses miracles charmants ; pendant que le pauvre père confident tirait la rame dans les galères de sa Sainteté», f. 820.

déclarations de celui qui voudrait ouvrir son cœur, publier ses pensées, et ne rien faire qu'en public ? Quand je me cache pour vaquer à mes fonctions naturelles, n'est-ce pas dissimuler la faiblesse humaine qui est en moi ? Quand je ne dis point toutes les rêveries que j'ai dedans l'esprit, et les extravagances qui s'y présentent sans mon consentement, n'est-ce pas être dissimulé, puisque mes paroles sont autres que mes pensées, et que je n'en découvre pas seulement la centième partie ?¹⁵³ L'apparition de la confession à la première personne, en certains points du texte, ne saurait être fortuite et, oserons-nous dire, elle aurait exactement la même valeur d'aveu inconditionné, quand bien même cette matière textuelle serait empruntée d'autrui. : l'aveu par le «Je» d'une pratique permanente, inévitable, essentielle, à la fois maudite et bénie de la dissimulation, un «Je» portant ici, comme chez Montaigne, la forme entière de l'humaine condition. «Je» dissimule en permanence : mes fonctions naturelles, mes pensées extravagantes et obscènes, mes rêveries, mes «vices», ma «mauvaise humeur», ma haine des supérieurs (dans un ouvrage dont ceux-ci étaient les premiers destinataires, il fallait le dire !) ...¹⁵⁴ La retenue civile de la parole et des gestes, la maîtrise des pensées secrètes et l'occultation des sécrétions du corps, bref l'entier processus de ce que Norbert Elias nomme la «civilisation des mœurs», est dans le texte de Machon assumé amèrement, à contre-cœur, de mauvaise grâce, avec de sourds ressentiments et une bonne dose de malveillance. Cette malignité saturnienne, que l'auteur ne parvient pas à dissimuler — comme si, dans ce discours public de la «bonne» raison d'État machiavélique, il ne pouvait s'empêcher de glisser des imprécations privées —, donne à cette œuvre si souvent inconvenante et outrée, toute sa force noire et grinçante.

Car il faut bien souligner ce que ces confidences incidentes peuvent avoir d'inconvenant dans un ouvrage politique dont les premiers destinataires sont les princes et ministres d'État. Cette confession, en outre, n'a rien d'un examen de conscience, et encore moins d'un acte de contrition. Il s'agit plutôt d'un rapide essai de soi, à la façon de Montaigne : mais du magistrat bordelais retiré dans sa bibliothèque au chanoine dévoué (et intéressé) à la cause de Richelieu, le chemin parcouru par le moi dans l'acceptation de la nécessité, et surtout de la fatalité sociale des pratiques dissimulatrices est

¹⁵³ f. 745. La suite du texte est citée *supra*, p. *.

¹⁵⁴ «... n'est-ce pas dissimuler [...] quand je ne m'échappe point devant ceux à qui je dois le respect...», *ibid.*

énorme. Aussi bien peut-on dire que Machon prend le contre-pied de Montaigne : tout en reconnaissant pleinement la nécessité de la dissimulation politique, l'auteur des *Essais* méprise l'acte même de dissimuler avec une véhémence extrême¹⁵⁵. S'il écrit sur lui-même, ce n'est certes pas pour se dissimuler : il se montrerait nu s'il le pouvait, proclame-t-il d'entrée de jeu ; il ne veut rien cacher au lecteur des rêveries et extravagances de son esprit, de ses humeurs, passions, manies, maladies, etc. Certes, Montaigne fait alors l'épreuve, dans le travail même d'écriture, d'une dissimulation plus essentielle, proprement ontologique, car le moi se dérobe en même temps qu'il se dit ; plus il fait effort pour se reconnaître, plus il se rend à lui-même méconnaissable, devient opaque à ses propres yeux à mesure qu'il se découvre. Cette mise en abîme de la subjectivité, sur laquelle on ne peut s'arrêter ici, cette découverte de l'essence dis/simulatoire du «Je», est d'ailleurs rendue possible par le refus radical et obstiné de la dissimulation bienséante.

Machon, s'il intègre très explicitement le scepticisme et l'individualisme fonciers de Montaigne, présente un moi corseté par la dissimulation : la nudité du corps, dit-il, porte «l'étonnement», soit, au sens du XVII^e siècle, la stupeur ; il en irait de même si l'on parvenait à porter en pleine lumière le magma informe d'imaginations extravagantes et de desseins monstrueux qui occupent secrètement l'esprit¹⁵⁶ : «toute ma vie, comme celle des autres hommes, n'est qu'en contraintes et en cérémonies» (f. 745). Mais ce n'est pas là le fruit d'une société humaine corrompue, privée de sa franchise native : les cannibales de Montaigne, la liberté naturelle de La Boétie. Pas du tout ! Aucune nostalgie apparente d'une hypothétique franchise (aux deux sens du terme) originelle. Au contraire, c'est la nature qui nous a donné «ce cabinet secret où les pensées les plus importantes sont cachées et retenues» (f. 768), elle encore qui nous apprend à tromper notre prochain pour notre conservation et profit, elle enfin qui, par là même, nous conduit aux formes multiples de l'assujettissement politique

¹⁵⁵ Cf. surtout *Essais*, II, 17.

¹⁵⁶ «Si la nudité d'un corps, quelque beau et poli qu'il puisse être, a quelque chose qui semble porter du rebut, et de l'étonnement avec soi, celle de l'esprit n'en causerait pas moins, si elle produisait et manifestait toutes les imaginations informes, les desseins monstrueux et les pensées imparfaites qui font l'entretien de sa méditation continuelle», f. 768.

et de la hiérarchisation sociale. Mais la faculté dissimulatrice, le pouvoir même d'occulter et de feindre, atteste que ces modes innombrables de la contrainte civile, ne peuvent rien contre la liberté première de retenir et travestir ses pensées intimes. D'où l'éloge réitéré de la dissimulation, qu'il est difficile d'exempter du soupçon de libertinage : «ne serait-ce pas une servitude cruelle si l'on était contraint de dire ce que l'on pense et ce que l'on médite» ? (f. 767)

La contrainte toujours accrue de la dissimulation est en tout cas le prix à payer pour éviter le pire, le débordement universel de tous les vices, la guerre de tous contre tous et de chacun contre lui-même. Mais, précisément, cela doit être dit : il est insupportable de faire semblant de ne pas faire semblant. Machon refuse haut et fort, comme une hypocrisie vile et inepte, la dénégation de la dis/simulation ; il refuse de considérer cette modalité indéradicable et somme toute bénéfique de la praxis comme un vice à éliminer¹⁵⁷, puisque cela revient de toute façon, à pratiquer en effet, ce que l'on condamne de bouche (f. 746). Machiavel a raison, nous dissimulons tous, et je dissimule, comme vous, mais vous, qui condamnez Machiavel, le niez, et moi je m'en vante. Déclaration d'une sidérante naïveté : «sa pratique est si nécessaire en toutes choses, et aux moindres particuliers, que j'ose bien mettre en avant, que pour ne la point oublier dedans mes petites intrigues et mes intérêts particuliers, j'ai fait écrire en très grosse lettre dessus la tapisserie qui est en la ruelle de mon lit, que : *La dissimulation est l'appui des affaires* ; afin qu'en me couchant et me levant je ne l'oublie point dedans mes entreprises, comme le sel de la prudence, la base de tous nos desseins et la consolation des choses qu'on ne nous accorde point» (f. 756). La dissimulation est à la fois le secret de la réussite et la consolation de l'échec, et le chanoine déchu dont on ne publie pas les ouvrages semble avoir un grand besoin de cette dissimulation là ; mais il va de soi que cette anecdote quelque peu saugrenue est on ne peut plus déplacée dans l'argumentation visant d'abord à montrer que la dissimulation est l'appui des États. Sans doute cet étalage maladroit de dissimulation, et, autrement dit, de compétence politique privée, ne pouvait-il que rendre évidente la vanité, la fatuité et le peu de fiabilité du personnage, aux yeux de ses protecteurs potentiels, mais aussi ne pouvait-il qu'attirer la censure ou le mépris de

¹⁵⁷ «... n'y ayant rien de plus certain que la dissimulation est l'appui des rois, des États, des biens, des familles, et l'assaisonnement de toutes les actions des hommes», f. 756.

l'«honnête homme» amateur de choses politiques, lecteur resté virtuel de cet ouvrage écrit en Français (mais truffé de citations latines ; une autre grave erreur de destination, un archaïsme évident, à l'époque des Guez de Balzac et des Descartes), qui attend de ses auteurs plus de retenue, de bienséance et d'ornements. Cette ostentation maladroite de dissimulation, pourrait être comprise à travers la distinction aristotélicienne entre les deux formes de mensonge, par défaut et par excès, que le XVIIe utilise encore : l'*eiironeia* (*dissimulatio*) de l'occultation vicieuse, et l'*aladzoniias* (*jactantia*) du vantard, qui fait étalage de qualités qu'il ne possède pas, et les simule donc : Machon présenterait le cas singulier de celui qui affecte la dissimulation sans en être capable, qui simule la dissimulation et échoue à faire croire qu'il est vraiment capable de la pratiquer. Mais n'est-ce pas cela même qui rend son ouvrage si intéressant, cette incapacité à maîtriser les codes, à dominer la dissimulation qu'il analyse pourtant si bien ? L'échec à performer la dissimulation défendue et illustrée dans le commentaire de Machiavel, fait de ce texte un document à la fois historique, littéraire et philosophique extraordinaire, qui présente en fait, avec une remarquable impudeur, une franchise éhontée, le revers des règles et des conventions : ce que, précisément celles-ci dis/simulent... Machon montre impudemment, ce qu'aucun théoricien de l'honnêteté, ce qu'aucun homme de lettre qui sait son monde ne saurait désigner que négativement comme cela même que les règles et les bienséances proscrirent sans appel. Aussi l'ouvrage de Machon offre-t-il un document exceptionnel pour pénétrer dans les profondeurs du XVIIe siècle (et pas seulement..) : en jetant la lumière la plus crue sur la violence, la méchanceté et la bêtise des rapports sociaux et des relations de pouvoir, et surtout en s'en faisant lui-même le participant, il lève au moins un peu le voile de la dissimulation, dans la mesure même où il ne parvient pas (et peut-être ne veut-il pas) dissimuler. Tout est dit dans la courte incise qui apparaît dans la dernière version du texte, en 1668, lorsque sa carrière politique, ecclésiastique et littéraire est définitivement avortée : «je n'ai jamais su dissimuler». Le «martyr d'État», apologiste de la dissimulation machiavélique, en vient à confesser amèrement son indémodable franchise.

Jean-Pierre Cavaillé



EUI WORKING PAPERS

EUI Working Papers are published and distributed by the
European University Institute, Florence

Copies can be obtained free of charge
– depending on the availability of stocks – from:

The Publications Officer
European University Institute
Badia Fiesolana
I-50016 San Domenico di Fiesole (FI)
Italy

Please use order form overleaf

Publications of the European University Institute

To The Publications Officer
 European University Institute
 Badia Fiesolana
 I-50016 San Domenico di Fiesole (FI) – Italy
 Telefax No: +39/55/4685 636
 e-mail: publish@datacomm.iue.it
 <http://www.iue.it>

From Name

 Address

- Please send me a complete list of EUI Working Papers
- Please send me a complete list of EUI book publications
- Please send me the EUI brochure Academic Year 1998/99

Please send me the following EUI Working Paper(s):

No, Author

Title:

No, Author

Title:

No, Author

Title:

No, Author

Title:

Date

Signature

Working Papers in History

Published since 1995

HEC No. 95/1

Albert CARRERAS/Andrea
GIUNTINI/Michèle MERGER (eds)
European Networks/Réseaux européens -
A Companion Volume/ Volume
complémentaire

HEC No. 95/2

Albert CARRERAS/Andrea
GIUNTINI/Andreas KUNZ (eds)
XIX and XX Centuries Transport
History. Current Trends and New
Problems *

HEC No. 98/1

Luisa PASSERINI (ed.)
The Question of European Identity: A
Cultural Historical Approach.
Papers by Lützel, Niethammer, Liakos

HEC No. 98/2

Christophe DUHAMELLE
La noblesse du Saint-Empire et le crédit:
autour du *Von den Reichsständischen
Schuldenwesen* de Johann Jacob Moser
(1774)

HEC No. 96/1

Albert CARRERAS/Elena CEFIS
The Development of the Italian Highway
Network, 1924-1993.
A Computerized Atlas

HEC No. 98/3

René LEBOUTTE
Du registre de population au registre
national. Deux siècles de pratique
administrative en Belgique, 1791-1991

HEC No. 96/2

Luis Julio TASCÓN FERNÁNDEZ
Productividad del trabajo durante el
declive de la minería del carbón Europea -
El modelo de la Hullera Vasco-Leonesa,
1933-1993

HEC No. 98/4

Jean-Pierre CAVAILLÉ
Louis Machon: une apologie pour
Machiavel

HEC No. 97/1

Sylvain PIRON
Nicolas Oresme: violence, langage et
raison politique

HEC No. 97/2

Frances M.B. LYNCH
Funding the Modern State: The Introduc-
tion of Value Added Tax in France

HEC No. 97/3

Rose DUROUX
L'usure dans le roman du XIXe siècle
espagnol. La série *Torquemada* de Benito
Pérez Galdós

*out of print



