



**HAL**  
open science

# Les guerres de l'utopie : considérations sur Thomas More, Francesco Patrizi et Tommaso Campanella

Jean-Louis Fournel

► **To cite this version:**

Jean-Louis Fournel. Les guerres de l'utopie : considérations sur Thomas More, Francesco Patrizi et Tommaso Campanella. Laboratoire italien. Politique et société, 2010, 10, pp.129-154. 10.4000/laboratoireitalien.531 . halshs-00555980

**HAL Id: halshs-00555980**

**<https://shs.hal.science/halshs-00555980>**

Submitted on 29 Dec 2015

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Article de JL Fournel pour le n° 10 de Laboratoire italien « Guerre, droit et politique »**

*Les guerres de l'utopie*

*Considérations sur Thomas More, Francesco Patrizi et Tommaso Campanella*

*I. More et Machiavel : opposition et composition*

Il court dans l'histoire de la pensée politique du XVI<sup>e</sup> siècle un lieu commun tenace consistant à présupposer l'existence de deux paradigmes fondateurs autant que contradictoires : le discours machiavélien et le discours de l'utopie incarné par le chef d'œuvre de Thomas More<sup>1</sup>. S'il en va ainsi c'est parce que l'on se plaît volontiers à opposer le pacifisme et l'irénisme censés être la marque d'une position « humaniste » au « réalisme » (selon une catégorie somme toute bien vague) des penseurs florentins qui font de la question de la guerre le socle d'une nouvelle façon de penser l'Histoire et l'Etat en terme de rapports de force et de politique de puissance. More relèverait ainsi de ces nombreux auteurs qui "se sont imaginés républiques et principats dont on n'a jamais vu ni su qu'ils existaient vraiment" et son ouvrage serait même le premier d'une nouvelle lignée de textes étrangers à la "vérité effective de la chose"<sup>2</sup>. Il s'agira au contraire ici de reprendre en quelque sorte un questionnement posé (mais avec une toute autre perspective...) par Miguel Abensour qui écrivait récemment : « Au lieu d'opposer Thomas More à Machiavel, celui-ci qui congédie dans le fameux chapitre XV du *Prince* les républiques imaginaires, celui-là qui réactive dans le monde moderne la tradition platonicienne de la question du meilleur régime, ne conviendrait-il pas de les associer (...) ? »<sup>3</sup>. Cela permettrait notamment de revenir sur une complexe coïncidence chronologique à savoir le fait que l'utopie comme catégorie autonome ait vu le jour au moment de la théorisation de la politique de puissance (ce que d'aucun appelleront le machiavélisme). Que pouvons tirer de ce simple constat ? Est-il sûr qu'il suffirait de répondre que l'utopie a été posée comme alternative à la guerre de conquête (ou comme présentation acceptable de cette dernière) ? S'il s'avérait que la guerre n'est pas exclue de l'utopie mais, au contraire qu'elle y occupe un espace spécifique, un espace de construction et de contact, de frottement avec la réalité historique, à savoir avec l'épiphanie de la force en politique et des rapports qu'elle crée, alors la question de la guerre pourrait devenir un indice de la faiblesse même de la catégorie d'utopie (pas celle de More évidemment mais celle qui a été reprise et déclinée par la suite). La question de la guerre tendrait à nous dire ainsi que la constitution de l'utopie comme courant autonome de pensée politique de la seconde renaissance, dégagée de la pensée politique médiévale et de la tradition juridique, ne va pas

<sup>1</sup> Je n'en prendrai pour seul exemple que le cas classique de J.H. Hexter, éditeur de Seyssel et de More, qui oppose « the utopian vision » (More), « the predatory vision » (Machiavel) et « the constitutional vision » (Seyssel) dans son livre intitulé *The Vision of Politics in the eve of Reformation* (New York, Basic Book, 1973).

<sup>2</sup> On aura reconnu les mots célèbres du chapitre XV du *Prince* (je cite le texte de Machiavel dans notre traduction *Le Prince/De Principatibus*, traduction, commentaire et introduction de J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, PUF, 2000).

<sup>3</sup> *L'Utopie de Thomas More à Benjamin*, Paris, Sens et Tonka, 2000, p. 103.

de soi et que l'utopie ne peut pas plus que d'autres se contenter des images que l'on se fait de la réalité, qu'elle se soumet elle aussi aux fourches caudines de la « vérité effective de la chose »<sup>4</sup>.

Or, s'il est un corpus de texte qui permet d'interroger une telle hypothèse c'est bien celui des textes italiens dits « utopiques » puisqu'ils se doivent naturellement de dialoguer à la fois avec le texte de More et avec celui de Machiavel. Le premier a imposé le néologisme donnant vie à une nouvelle tradition de réflexion sur le meilleur gouvernement<sup>5</sup>. Le second, après les années trente du XVI<sup>e</sup> siècle, représente pour tout penseur italien de la politique un point de référence obligé, qu'il soit explicite ou implicite, à l'origine d'un courant continu de réflexion caractérisé par l'articulation - complexe et loin de s'inscrire dans des logiques strictement binaires - du machiavélisme et de l'anti-machiavélisme. Les textes sur lesquels je m'attarderai davantage sont, outre celui de More, évidemment (puisque'il est lu et relu par les Italiens et assez vite publié en langue vulgaire par Anton Francesco Doni<sup>6</sup>, un autre auteur italien d'utopie), ceux de Francesco Patrizi, *La città felice* publié en 1553 (mais rédigé en 1551) et de Tommaso Campanella, *La Cité du soleil* (rédigé en prison en 1602 et publié pour la première fois en latin près de vingt ans plus tard, en 1623, en Allemagne, sous le titre de *Civitas solis, vel de reipublicae Idea dialogus poeticus* puis réédité à plusieurs reprises toujours en latin comme appendice à son traité *De Politica*<sup>7</sup>).

Avant d'entrer dans l'examen de ces textes, on pourrait énumérer et résumer les enjeux de l'étude à partir de trois questions. En premier lieu, la rédaction de textes dits utopiques n'est-elle pas une des formes d'acclimatation du machiavélisme (au même titre que la pensée de la raison d'Etat au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles) ? Du même coup, d'une part, ces textes contribueraient à brouiller les frontières du machiavélisme et de l'anti-machiavélisme et, d'autre part, ils induiraient et infléchiraient une relecture des textes canoniques platoniciens et aristotéliens (songeons au platonisme proclamé de Patrizi qui se compose avec l'aristotélisme de

<sup>4</sup> Dans cette perspective, la tradition critique qui fait du texte utopique un texte échappant à l'analyse machiavélienne de l'histoire relèverait dès lors d'une invention de la critique postérieure (dont l'un des derniers exemples est l'ouvrage récent de Pascal Bouvier *Machiavel ou Campanella. Une alternative moderne*, Paris, L'Harmattan, 2007). Ortensio Lando le traducteur italien de More sera au contraire marqué par le lien établi entre critique de la société de son temps et guerres permanentes notamment dans son *Commentario delle più notabili e mostruose cose d'Italia* (Venezia, 1553) publié d'ailleurs sous le nom d'« Anonimo d'Utopia », comme quatre autres de ses ouvrages publiés avec le même nom d'auteur ou celui de « cittadino d'Utopia » entre 1535 et 1555 et donc pour partie bien avant la publication de sa traduction de l'*Utopia* de More par Doni (voir S. Seidel Menchi, « Ortensio Lando cittadino di Utopia, un esercizio di lettura », in *La Fortuna dell'utopia di Thomas More*, op. cit., p.95-118). Selon Firpo, Lando connut l'ouvrage de More lors de son séjour à Lyon grâce à Vincenzo Buonvisi, marchand luquois frère d'un ami de More.

<sup>5</sup> Outre les nombreuses éditions en latin qui suivent la *princeps* de Louvain en 1516 - et ce, dans toute l'Europe, à Paris en 1517, à Bâle en 1518, à Florence en 1519, pour ne citer que les trois premières - on trouve des traductions dans toutes les grandes langues vulgaires du continent très rapidement : en allemand en 1524, en italien en 1548, en français en 1550, en anglais en 1551. Nous citerons le texte à partir de l'édition Prévost (*L'Utopie* [fac-similé de l'éd. de Bâle (Frobel), 1518 ; trad. française en regard], présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes par André Prévost, Paris, Mame, 1978). Sur la circulation du texte de More en Italie voir Luigi Firpo (ed.), *Studi sull'utopia*, Olschki, 1977 (notamment « Thomas More e la sua fortuna in Italia » p. 31-58 ). Sur sa fortune européenne voir récemment *La fortuna dell'utopia di Thomas More nel dibattito politico europeo del '500*, Ila giornata Luigi Firpo, Firenze, Olschki, 1996.

<sup>6</sup> Doni publie l'ouvrage sans nom d'auteur ni de traducteur en 1548, peu de temps après son retour à Florence, sous le titre *La repubblica nuovamente ritrovata del governo dell'isola Eutopia, nella qual si vede nuovi modi di governare stati, regger popoli, dar leggi ai senatori, con molta profondità di sapienza. Storia non meno utile che necessaria* [ce n'est plus le *facetus* qui prime dans le titre et *Utopia* est nommée mais comme *Eutopia*, peut-être au nom d'une étymologie erronée qui fait passer de lieu de nulle part à lieu de félicité.

<sup>7</sup> La première édition de la *Cité du soleil* dans sa version originale en langue vulgaire ne sera publiée qu'au XIX<sup>e</sup> siècle.

sa formation parfaitement revendiqué dans ses premiers écrits ou à l'anti-aristotélisme manifeste et constitutif de la pensée de Campanella). Bref, il s'agirait d'inscrire l'interrogation dans l'impératif qu'affrontent les penseurs italiens de cette époque : comment penser la politique *après* Machiavel. Ou, en d'autres termes, pour ceux qui n'ont pas pris le parti de l'hétérodoxie radicale, comment penser en même temps *avec* et *sans* Machiavel ? En second lieu il s'agit de se demander si le modèle vénitien tel qu'il prend forme et se développe, notamment à partir des années quarante et de la publication du traité de Gasparo Contarini sur les Magistratures vénitiennes, n'est pas un des éléments de ce dialogue entre utopie et pensée machiavélienne ? Il conviendrait d'examiner ce questionnement notamment à partir de la question de la paix sociale et de la stabilité des institutions d'une république faisant le choix de la neutralité dans les conflits européens. Troisièmement, et pour finir, ne peut-on ainsi être conduit à interroger l'existence et la réalité des frontières prétendument étanches entre la pensée machiavélienne et au moins une partie de la pensée utopique ?

## 2. *Les armes de l'utopie et les nécessités de la guerre*

Quoi qu'il en soit, on remarquera d'emblée que dans les trois textes cités les états idéaux ou les cités idéales sont toujours des cités armées (ainsi More insiste-t-il d'emblée sur le fait que l'île d'Utopie est inexpugnable ; ainsi, au début de la *Cité du soleil*, la première chose que nous fait remarquer le voyageur génois est que les *Solari* qu'il rencontre en débarquant dans l'île sont des hommes et des femmes *armés*). Il n'est pas indifférent de remarquer aussi à cet égard que la seule utopie italienne qui ne prenne pas en compte la question de la guerre soit celle de Anton Francesco Doni (*Il mondo savio e pazzo* composante du volume composite des *Mondi*), c'est-à-dire le texte relevant le plus manifestement d'une sorte de provocation. Cette présence potentielle et réelle de la guerre est importante car elle bat en brèche d'emblée deux des soi-disant socles de la pensée utopique : d'un côté, le lien entre utopie et paix ; de l'autre, la prégnance d'un ailleurs détaché du monde et des aléas de l'histoire. L'image même en était l'île d'Utopia où le geste inaugural de son premier roi faisant détruire l'isthme qui reliait Utopie à la terre ferme avait transformé la presqu'île en île. L'île comme choix, comme geste décisif, comme départ sans retour, éloignement de l'histoire des autres. Mais, dans les faits, la construction d'un ailleurs s'avère une sorte de retranchement tout à fait provisoire, comme va d'ailleurs le montrer le développement des textes, et non l'élaboration d'un espace-bulle dissocié du reste du monde, étranger à son histoire et à ses soubresauts. La question à certains égards se rapproche dès lors d'une vieille question grecque (présente de Clithène l'Athénien à Aristote) : quelle est la juste mesure, quelles sont les limites quantitatives de la bonne république ? Et la reprise de cette question n'est rien d'autre, en même temps, que la relecture d'un postulat typiquement machiavélien, celui de l'inscription nécessaire et volontariste des républiques bien ordonnées dans une dynamique permanente de l'histoire puisqu'elles se doivent d'être toujours tendues vers la conquête, vers une extension de leur territoire. Après tout le royaume d'Utopie lui-même n'est-il pas né d'une guerre de conquête contre les Abraxanéens ? Et Sansovino ne considère-t-il pas comme une évidence d'intégrer l'exemple

d'Utopie dans son *Del governo et amministrazione di diversi regni et repubbliche cosi' antiche come moderne* et même d'en faire une sorte d'horizon de son propos sur les gouvernements réels en le plaçant à la fin du volume ?<sup>8</sup> Et Luigi Firpo est-il vraiment fondé à manifester une incompréhension non dénuée d'ironie face à l'utilisation par Alberico Gentili de More comme une *auctoritas* équivalente à d'autres pour réfléchir sur la question de la guerre juste sans tabous ni pré-jugés ?<sup>9</sup>

Bien sûr, More nous dit à propos de la guerre que les Utopiens n'aiment pas la faire (ils l'ont même en abomination - *summopere abominantur*), qu'ils préconisent de l'éviter à tout prix et, quand ils sont forcés à combattre, qu'ils usent de la plus grande humanité<sup>10</sup>. Mais il affirme tout aussi clairement qu'ils peuvent quand même être conduits à entrer en guerre lorsque cette guerre est juste. La définition de cette guerre juste est donc un point central du raisonnement. Or, on constate qu'à côté des justifications classiques de la guerre juste - guerre défensive, guerre destinée à défendre un allié afin de respecter les engagements contractés avec ce dernier, guerre ayant pour but de mettre à bas une tyrannie etc. - ou plus exactement non pas à côté mais *avant*, en un tout autre passage de l'ouvrage (non pas celui où il traite de la guerre mais celui où il traite de la population<sup>11</sup>), on trouve aussi une justification inédite qui engage le rapport à l'espace de ses Utopiens et la construction d'une catégorie d'ennemi potentiel tout à fait particulière : du fait de la croissance démographique, dans une sorte de conception de l'« espace vital » *ante literam*, les Utopiens peuvent légitimement partir s'installer sur d'autres terres. Dans ce cas-là, les « autres peuples » n'ont d'autre choix que d'accepter volontiers cette intrusion, qui conduit à l'intégration de la nouvelle entité dans la sphère d'influence d'Utopie. S'il leur venait l'idée de résister, les Utopiens sont fondés à leur faire la guerre et à les soumettre ou à les expulser. A cet égard, il n'est pas indifférent de constater - surtout si l'on tient compte du débat qui a existé sur ce point chez les humanistes italiens du *Quattrocento*<sup>12</sup> - que jamais les autochtones dont le territoire est conquis par les Utopiens ne bénéficient de la « citoyenneté » utopienne (on rappellera aussi à ce propos le débat sur les colonies entre Machiavel et Guicciardini<sup>13</sup>). Qui plus est, les Utopiens abandonnent à leur

<sup>8</sup> On remarquera à ce propos qu'évidemment Sansovino ne reprend que le second livre de l'ouvrage de More mais que, malgré tout, il reste le « chapitre » le plus long du recueil. Sansovino introduit le texte en reprenant mot pour mot l'éloge de More par Giovinio dans ses *Eloges* et en posant le texte de More comme un modèle à appliquer. Sur ce curieux manuel de droit institutionnel comparé qu'est le texte de Sansovino voir P. Carta, ??????

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 54-55 : Luigi Firpo semble s'étonner ainsi du fait que « neppure l'ombra di un dubbio sfiora il sottile giurista nel trattare come sentenze dottrinali, come vere e proprie *auctoritates*, sia pure esecrabili, quelle che in More sono caustiche allegorie, ritorsioni feroci dell'inerte ingegnosa borghese contro la violenza sistematica delle aristocrazie bellicose e parassitarie ». S'il en va ainsi c'est justement que ces tirades de More peuvent justement avoir valeur de sentence doctrinale aux yeux des contemporains, ou du moins que la frontière entre les deux types d'énoncés est moins étanche qu'on ne le croit souvent.

<sup>10</sup> Suivant le thème augustinien de la clémence tel qu'il est présenté dans le *De civitate Dei* I, 34 ; IV, 5 ; V, 17 puis repris par Ptolémée de Lucques.

<sup>11</sup> *Utopie*, op. cit., p. 86-87 vs p. 129-140.

<sup>12</sup> Voir sur ce point l'étude de G. Pedullà, « "Concedere la civiltà ai forestieri". Roma, Venezia e la crisi del modello municipale di res publica nei *Discorsi* del Machiavelli », *Storica*, 2003, anno IX, n°25/26, p. 105-173.

<sup>13</sup> F. Guicciardini, *Considerazioni* I, 1 : « Quanto al membro delle città edificate da' forestieri, non è vero semplicemente che le colonie mandate per sgravare e' paesi di abitatori dependino sempre da altri, perché molte nazione, come furono e' Galli, e' Cimbri e simili, mandorono per la detta causa parte de' popoli loro a cercarsi nuove sede, le quali acquistate non avevano dependenzia o recognizione alcuna da' luoghi patrii; e pero' era più vera e più piena distinzione, che o le città edificate da' forestieri sono edificate con tale sorte che hanno a reggersi da per sé, né dependere in cosa alcuna *etiam* dagli autori della origine sua, o sono edificate in modo che hanno a ricognoscere quelli per principi; ed in queste

sort les terres conquises en cas de déclin démographique de l'île mère. Le territoire et le corps d'autrui sont ainsi signifiés comme purs instruments des intérêts utopiens.

Enfin, si par hasard la population globale de l'île s'accroissait au-delà du chiffre légal, dans chaque ville on désignerait des citoyens en vue d'implanter sur le continent voisin, dans les régions où la population indigène plus de terres cultivables qu'elle n'en peut défricher une colonie gouvernée d'après les lois utopiennes non sans avoir en même temps proposé aux indigènes de ce territoire de vivre avec eux. Avec ceux qui y consentent, unis par les mêmes institutions et les mêmes mœurs, ils arrivent facilement à se confondre au bénéfice des uns et des autres(...) Si les indigènes refusent de vivre sous leurs lois, les Utopiens les refoulent hors des territoires qu'ils s'attribuent. Contre ceux qui opposent une résistance ils engagent la guerre car ils considèrent comme une cause de guerre éminemment juste l'opposition d'un peuple qui, propriétaire d'un sol, dont il n'a nul besoin et qu'il laisse improductif et à l'abandon, en interdit l'usage et la possession à ceux qui, en vertu du droit naturel, devraient y trouver leur subsistance<sup>14</sup>

Ce passage a déjà été mis en exergue pour y voir, de façon discutable selon moi, les prémices du colonialisme anglais ou l'indice d'une volonté dite totalitaire des Utopiens désireux d'imposer leurs lois au reste du monde. La position de More (ou la position présentée ironiquement par More - si l'on admet, lecture possible, qu'il s'agit là d'un discours oblique dénonçant un risque potentiel qui serait même présent dans le bon gouvernement décrit<sup>15</sup>) relève plutôt selon moi d'une étrange composition de deux prescriptions apparemment contradictoires : la prescription aristotélicienne, mais aussi platonicienne (d'où l'éloge de Sparte), d'une cité à l'extension limitée (le nombre d'habitants d'Utopie est strictement encadré) et la prescription machiavélienne de la nécessaire guerre de conquête. Bien entendu, More ne connaît pas le texte machiavélien mais, dans cette composition paradoxale, l'expérience de l'histoire contemporaine a probablement sa part : non que More reprenne nécessairement à son compte la logique de la guerre de conquête et de la politique de puissance, dénoncée fermement dans la première partie de son livre, mais il en examine les effets et les mécanismes. La territorialisation de l'Utopie dans des frontières (à la différence de ce qui était le cas chez Platon, Lucien et Augustin où les cités idéales n'ont pas un rapport très clair à un territoire déterminé) débouche sur l'impossibilité de restreindre celle-ci à un espace circonscrit, à un

---

seconde è vero che da principio non possono fare progresso grande, ma in progresso di tempi possono nascere molti accidenti che le liberino da quella subiezione, ed allora puo' accadere che pigliano augumento notabile. E di questa spezie è stata Firenze, e tutte le colonie de' romani, che doppo la declinazione di Roma molte di loro sono diventate magnifiche e potente città; e forse chi discorressi a una a una, non troverebbe manco di queste salite in potenza notabile, che di quelle che hanno avuto el principio libero; perché sono cresciute o no secondo el sito, la istituzione e fortuna che hanno avuta. » vero che ordinariamente queste tali hanno tardato pi' a cominciare a crescere, avendo el principio subietto a altri; ma se intratanto per la bont· del sito o per la buona istituzione o altra causa hanno avuto occasione di ingrossare di ricchezze e di popolo, hanno poi avuto facilit· di diventare potente. »

<sup>14</sup> *Utopie*, op. cit., p. 87.

<sup>15</sup> Sur les aspects « lucianesques » du texte de More voir l'étude de Carlo Ginzburg, *Nulle île n'est une île Quatre regards sur la littérature anglaise*, Paris, Verdier, 2005 (édition originale, Milan, Feltrinelli, 2004). On remarquera que ce n'est pas parce que More et Erasme pratiquèrent une certaine imitation formelle de l'écriture lucianesque et qu'ils furent traducteurs de Lucien dès 1506 (et même si cette traduction fut publiée en même temps que l'Utopie de More en 1519 à Firenze par les Giunti) que le caractère ironique et *festivus* du texte épuise l'ouvrage de More comme peut le laisser penser une lecture de l'essai de Carlo Ginzburg.

« ailleurs » puisque, selon le paradoxe relevé, à d'autres fins, par Françoise Choay<sup>16</sup>, si l'utopie est nulle part elle est d'abord un espace.

Cet espace c'est d'abord la guerre potentielle qui le définit parce qu'elle lui impose des frontières mouvantes et que, par là même, elle le reconduit à une Histoire. Cette Histoire, qu'Utopus, le premier roi, avait voulu chasser par la porte, rentre ainsi par la fenêtre. Du même coup, la définition d'Utopie comme Etat ou, si l'on préfère, comme *respublica*<sup>17</sup>, se fonde largement sur la question territoriale et sur la conflictualité externe désirable à l'occasion. Cette conflictualité-ci s'avère d'ailleurs symétrique et dépendante de l'absence de toute conflictualité interne (on peut d'ailleurs se demander si ce n'est pas en ce sens que pourrait-être lu le dialogue de More et Erasme depuis la définition comme *nusquama nostra* – « notre nulle part » - de cet « éloge de la sagesse » qui était le deuxième volet souhaitable de l'entreprise qu'Erasme avait engagé avec l'*Eloge de la folie*, dédié, on le sait, à More, en 1509). La vraie utopie dans ce cadre-là serait celle qui est présentée brièvement dans la première partie du livre de More et qui fait des Achoriens (le nom renvoie d'ailleurs étymologiquement au même sens qu'utopie - un lieu qui n'est nulle part ou *a-chorion*) un peuple qui se contente d'un seul royaume en renonçant radicalement à la guerre de conquête.

Cette insistance sur la place de la guerre potentielle comme horizon naturel de la croissance d'Utopie et comme constitutive de la définition du type de *respublica* qu'elle promeut s'avère d'autant plus importante que, en définitive, comme Luigi Firpo ou Cesare Vasoli l'ont déjà souligné, les mécanismes politico-institutionnels ne tiennent pas une grande place dans l'ouvrage et y sont beaucoup moins développés que les mécanismes socio-économiques. De plus, dans cette société qui bannit l'usage de l'argent et n'a que mépris pour les métaux précieux<sup>18</sup>, l'existence du commerce uniquement vers l'extérieur est avant tout justifié par la nécessité d'accumuler ce que l'on pourrait appeler *stricto sensu* un « trésor de guerre » destiné notamment à soudoyer les ennemis ou à payer des mercenaires. En effet, si les Utopiens considèrent la guerre comme parfois nécessaire ils la laissent faire à d'autres, soit aux fameux mercenaires Zapolètes - étymologiquement les « trafiquants suprêmes » ! - soit aux troupes alliées : la critique des mercenaires dans la première partie du livre de More apparaît ainsi surtout comme un volet de la critique générale des hommes de guerre de son temps ; Machiavel avec sa critique des mercenaires, qui aura une si grande importance pour Francesco Patrizi, n'est pas encore passé par là.

La croissance économique et démographique d'Utopie porte donc en elle à la fois la désignation unilatérale d'un ennemi potentiel, la mise en place des moyens pour le combattre victorieusement et sa négation en tant que adversaire/partenaire (puisqu'il peut être indifféremment combattu, accepté, expulsé, délaissé au seul gré des intérêts supérieurs d'Utopie). Si les Utopiens n'ont pas à proprement parler d'ennemi ce n'est que dans la mesure où ils sont plus puissants que les autres et où ils ne reconnaissent cette qualité à personne. Ils abhorrent la guerre uniquement quand elle ne

<sup>16</sup> *La règle et le modèle*, Paris, Seuil, 1997, p. 173,

<sup>17</sup> N'oublions pas que le mot d'Utopie ne figure pas dans le titre de l'ouvrage avant l'édition bâloise de 1563, près de trente ans après la mort de l'auteur, auparavant le titre latin le plus fréquent est *tractatus de optimo reipublicae*.

<sup>18</sup> Il s'agit même là de l'élément fondateur essentiel de l'ouvrage selon Prévot (*Utopie, op. cit.*, p. CXIX)

leur est pas nécessaire et méprisent le combat tout en laissant combattre des soldats stipendiés en leur nom.

### 3. Défendre la cité

La lecture de More ne sera pas sans effets sur la rédaction du court traité de Francesco Patrizi sur la cité idéale en 1551. Dans sa *Città felice* Francesco Patrizi (1529-1597)<sup>19</sup>, alors jeune étudiant à Padoue (il a 22 ans), décide de proposer un modèle de république qui reprend, à la lumière de la tradition hermétique, les enseignements de Platon ou Aristote, comme références explicites de la lettre de dédicace, mais aussi, plus implicitement, certaines leçons de la réflexion politique de son temps, issues des lectures de Machiavel ou de la réflexion sur les institutions vénitiennes. Un certain « machiavélisme thématique » a été déjà pointée, fort justement, chez Patrizi, notamment dans les études de Cesare Vasoli, qui se fonde, pour ce faire, essentiellement sur les écrits militaires du philosophe de Cherso (notamment *La militia romana* - Ferrare, 1583 - et les *Paralleli militari* - Rome, 1594). C'est une autre voie que je suivrai ici : en repartant de cet écrit de jeunesse il s'agira pour moi de voir comment Patrizi croise la lecture de More et celle de Machiavel, et, en modifiant celles-ci, notamment grâce à la question de la guerre justement, dessine un autre machiavélisme plus diffus qui pourrait faire du texte utopique un des lieux de ce que je nommais plus haut l'acclimatation de la pensée machiavélienne. Dans cette perspective, la lecture des dialogues de Francesco Patrizi sur l'Histoire (1560)<sup>20</sup> et sur la rhétorique (1562)<sup>21</sup> seront précieux pour voir comment la *Città felice*<sup>22</sup>, au-delà d'un texte que l'on pourrait croire de circonstance, destiné d'abord à qualifier un lettré frais émoulu aux yeux de ses pairs, pose la première pierre d'une position singulière sur le développement des société et les formes d'énonciation possible de leur

<sup>19</sup> Le texte a été souvent étudié dans le cadre de recherches en histoire des idées politiques à la suite des travaux de Luigi Firpo sur l'utopie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles jusqu'à ce que les recherches de Cesare Vasoli ne réinscrive Patrizi dans l'histoire de la philosophie de la renaissance. Sur les sources de la *Città felice*, outre les contributions de Vasoli rassemblées dans une monographie (*Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni, 1989), voir l'article de Patrizia Castelli, « Le fonti della città felice », in *Francesco Patrizi filosofo platonico nel crepuscolo del Rinascimento*, a cura di Patrizia Castelli, Firenze, Olschki, 2002, p. 3-30 (ce volume comprend aussi deux autres articles sur la *Città felice* écrits par Lawrence E. Hough – « La Città felice : a renaissance utopia » – et par Vladimir Premec – « Utopija-zbiljapolitika »). Sur les dialogues de jeunesse dont je parlerai plus loin voir aussi Lina Bolzoni, *L'universo dei poemi possibili : studi su Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni, 1980 et Sandra Plastina, *Gli alunni di Crono : mito, linguaggio e storia in Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597)*, Soveria Mannelli, Rubettino, 1992. Pour des compléments bibliographiques voir <http://plato.stanford.edu/entries/patrizi/>.

<sup>20</sup> F. Patrizi, *Della historia, dieci [sic] dialoghi di Francesco Patritio, ne' quali si ragiona di tutte le cose appartenenti all'istoria....*, Venezia, presso Andrea Arrivabene, 1560. Les références entre parenthèses sont à cette édition. Traduits en latin dix ans plus tard par Joannes Nicolaus Stupanus, ces dialogues furent incorporés dans les recueils d'*ars historica* imprimées à Bâle et préparées par Johannes Wolf en 1576 et en 1579 ce qui leur procura une diffusion européenne. Ces dialogues furent aussi traduits en anglais en 1574.

<sup>21</sup> F. Patrizi, *Della retorica. Dieci dialoghi*, ristampa anastatica dell'edizione Venezia, Francesco Senese, 1562, a cura di Anna Laura Puliafito Bleul, Lecce, Conte editore, 1994. Les références entre parenthèses sont à cette édition.. Au cours du XVII<sup>e</sup> siècle les dialogues sur la rhétorique eurent une circulation spécifique dans les recueils italiens d'*autori del ben parlare* (éditions notamment en 1643 et 1644).

<sup>22</sup> Dans la présente étude nous citons la *Città felice* à partir de l'édition de Bruno Widmar qui inclut le texte dans son recueil *Scrittori politici del '500 e del '600* (Milano, Rizzoli, 1964, p. 59-90 – on regrettera toutefois que l'éditeur n'ait pas cru bon de publier l'importante lettre de dédicace. L'édition vénitienne de 1553 (Giovan Griffio) est disponible sur le site Gallica de la BNF (et on peut y lire la lettre de dédicace). Il existe une traduction française de ce texte dans le recueil de textes utopiques traduit sous la direction de Adelin-Charles Fiorato (*La cité heureuse. L'Utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992 – réédition Paris, L'Harmattan, 2001).



pensée du vivre ensemble, c'est-à-dire de la politique. Et si cela nous importe ici c'est que cela s'effectue, entre autres, à travers une réflexion sur la conflictualité et sur une possible généalogie de l'inimitié.

Pas à pas, Patrizi construit dans son court traité un modèle logique fondé sur un principe constamment repris dans ses autres textes : la nécessité de lutter pour que ne se défasse pas le lien entre le corps et l'âme (que l'on retrouvera chez Campanella), ce qui revient à respecter les trois désirs fondamentaux de l'homme (être, continuer à être et être toujours) et ce qui suppose la satisfaction d'un certain nombre de besoins (notamment les besoins du corps puisque c'est de lui que naît le plus fréquemment le danger d'une rupture du lien entre âme et corps), satisfaction qui est le premier but de la vie en société. Rien de très nouveau dans cela, on le voit. Plus intéressants sont les éléments concrets qui permettent de combattre la menace de consommation pesant sur la liaison entre âme et corps et dont les deux principaux sont, d'une part, une conception philosophico-médicale des bonnes conditions d'alimentation (qui induit directement une hiérarchie très conservatrice et fonctionnelle à l'extrême - à chacun sa profession pour l'utilité de tous - dans laquelle chaque individu a sa place) et, d'autre part, l'importance du site de la cité (choix d'un climat tempéré et d'un espace s'étendant à la fois sur un morceau de plaine et une colline bien aérée, ouvert sur la mer - je reviendrai sur ce dernier point essentiel). Encore plus intéressant s'avère le deuxième facteur de dissociation de la relation âme/corps non plus par consommation progressive (liée à une alimentation insuffisante ou à des conditions de vie trop rigoureuses) mais par une mort soudaine. Une fois écarté ce qui relève du hasard et échappe donc pour Patrizi à toute rationalité (« per esser egli sopra la nostra potestà, non si può determinatamente ragionare » p. 72), reste le cas le plus fréquent énoncé comme suit : « ciò suol avvenire o da inimico cittadino, o pubblico o privato, o da nemico esterno o comune di tutta la città o particolare di alcuno » (*ibid.*). C'est de cet énoncé que va découler un bon tiers du traité puisque l'organisation de la cité heureuse de Patrizi est censée - grâce aux bonnes mœurs et aux institutions - contrôler ce risque : c'est donc bien l'inimitié potentielle qui devient la source de sa réflexion politique concrète. Patrizi inverse les termes habituels du traitement philosophique de la question de l'amitié dans la cité<sup>23</sup> : l'inimitié est première chronologiquement et c'est le risque de l'inimitié et ses effets catastrophiques sur le corps social qui rend nécessaire l'amitié entre les citoyens et la restriction de leur nombre. Se dessine alors une sorte de philosophie du risque politique, absente chez More dont la réflexion est surtout fondée sur l'opposition tranchée entre ce qui corrompt (première partie du livre) et ce qui assure l'harmonie de la cité (deuxième partie).

Une véritable typologie de l'inimitié (qui n'est pas sans rappeler celle qui est mise en évidence dans les écrits de Machiavel et Guicciardini<sup>24</sup>) va donc présider à la suite du raisonnement et l'organiser selon une tripartition. Patrizi aborde d'abord les inimitiés « domestiche e private » : contre celles-ci, de façon significative, avant même l'amour du prochain et l'égalité, est évoquée la

<sup>23</sup> Il faudrait tenir un discours différent pour le traitement de la question de l'inimitié dans les chroniques citadines.

<sup>24</sup> Sur cette question voir le chapitre « La connaissance de l'ennemi » in J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, *La Grammaire de la République*, Genève, Droz, 2009, p. 125-158.

crainte de la peine (p. 72), proposition vite illustrée par une conception très punitive de la loi destinée à « troncane col ferro » et « levare dalla compagnia degli altri » le coupable. Suivent les haines et inimitiés « col comune e con la pace universale di tutta la città » (p. 74 - on remarquera que, contrairement à ce qui se produit dans la tradition florentine « haine » et « inimitié » sont employés ici comme des synonymes), à savoir les séditions et autres « guerre civili » : pour écarter ce risque constant il faut promouvoir la participation de tous les citoyens au gouvernement (il restera à déterminer toutefois qui a le droit de se dire « citoyen »...) ainsi que la rotation des charges (mais seulement entre les plus sages et les plus prudents d'entre eux...). La troisième catégorie concerne l'ennemi extérieur (« come si potrà un nostro cittadino da un nemico forestiere nella propria città diffendere ? » p. 75). Ce point permet à Patrizi de développer une conception tout à fait machiavélienne de l'organisation militaire de la république (la question militaire, on le sait, a toujours été sous l'Ancien Régime, le lieu par excellence de la reprise d'un machiavélisme acceptable et dicible<sup>25</sup>). Ce ne sont pas les lois mais les « armes » qui assureront la défense de la cité contre l'ennemi extérieur. Et la force de ces armes dépend moins de critères techniques (Patrizi n'a pas plus de sympathie que Machiavel pour l'artillerie et pour les forteresses même s'il reconnaît leur utilité en cas de siège) que de la « volontà », du « cuore » et de la « forza di resistere a' nemici » des troupes citadines. Patrizi ajoute, de façon réaliste, un nouvel élément au discours machiavélien : puisque les hommes sont enclins naturellement à défendre ce qui leur appartient, il conviendra que le « législateur » veille à ce que les possessions de chaque citoyen soient partagées en deux parties, l'une se trouvant aux frontières et l'autre s'étendant près de la cité : même si on peut y voir une réminiscence platonicienne (cf *Lois* V, 745 b sqq), la double propriété n'a pas ici le même but et tend avant tout à rendre cohérent l'espace urbain et l'espace de la campagne. L'union semble moins garantie par l'amour de la patrie que la par la conscience des intérêts de chacun... Par ailleurs, l'armée doit être composée uniquement de citoyens et écarter tout recours aux mercenaires, seule condition - et là on revient à Machiavel - pour qu'existe l'indispensable « amour » qui assure la cohésion des troupes. La préparation de la guerre suppose une multitude de métiers : l'insistance de l'auteur sur ces derniers montre que pour lui la guerre est un horizon toujours présent dans la vie de la cité. Le site offre aussi une solution originale à cette situation : si, comme Machiavel in *Discours* I, 1 (mais à la différence d'une certaine leçon humaniste du XVe siècle qui, suivant une tradition chrétienne et stoïcienne<sup>26</sup> faisait dépendre le développement de la vertu de l'installation dans un site difficile), Patrizi pense que le site doit être fertile, il ajoute deux remarques : pour mieux défendre la cité, d'une part, il faut que le site des frontières soit aride et peu propice au ravitaillement d'éventuels envahisseurs et, d'autre part, il faut que, du côté de la mer, l'accès au port soit difficile. En effet, la *città felice* de Patrizi se doit d'être une ville maritime. On dit souvent (et la chose est

<sup>25</sup> Sur ce point voir R. De Mattei, *Dal Machiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze, Sansoni, 1969 et G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1995. On notera l'abondance de la critique quant au machiavélisme des anti-machiavéliens sur la question militaire par rapport à sa pauvreté sur les autres facettes du machiavélisme des anti-machiavéliens proclamés (à ce propos voir l'article de P. Carta sur *L'Anti Machiavel* de Gentillet in *Laboratoire italien*, n° 3, *La république en exil*, ENS Editions, 2002).

<sup>26</sup> Cf Sénèque *Lettres à Lucilius* V, 51.

loin d'être fausse) qu'il en va ainsi parce que l'auteur construit son modèle à l'image de Venise, dont il est un des sujets puisqu'il est né à Cherso en Istrie. Mais, dans son texte, les raisons pour lesquelles la cité doit être ouverte sur la mer sont d'un autre ordre et leur énoncé suit immédiatement le passage consacré à la défense de la patrie (il l'annonce d'ailleurs dans ce même passage en écrivant « *perciocché siamo sforzati come si vedrà a fare la nostra città maritima* » p. 78). Si « nous sommes forcés de faire de notre cité une ville maritime », c'est parce que le commerce le plus profitable est, selon Patrizi, celui qui s'effectue par voie de mer (il en a une expérience directe puisqu'il a passé une partie de sa jeunesse mouvementée dans des allers et retours entre la Sérénissime et son empire d'outre-mer). Mais reste à savoir pourquoi la cité heureuse a besoin de faire du commerce avec l'extérieur puisque son harmonieuse organisation socio-économique lui assure une autosuffisance alimentaire. Encore une fois, c'est la question de l'ennemi potentiel qui est ici la clé de l'explication : comme chez More (et probablement dans ce cas la référence est explicite), le commerce alimente un « trésor de guerre ». S'il faut des négociants dans la cité c'est « parce que dans les guerres (et surtout quand elles durent longtemps) et dans d'autres œuvres et constructions publiques on engage des dépenses et on a besoin de beaucoup d'argent que l'on ne peut tirer en quantité suffisante du seul territoire et des seules exploitations agricoles » (*perché nelle guerre (e massimamente quando a lungo durano) e in altre opere ed edifici pubblici si fanno delle spese e ci vanno de' dinari assai i quali dal territorio solo e da poderi non si possono cavare a sufficienza*). À côté de la nécessité de nourrir correctement la population, la nécessité de la défendre est donc le second élément dont découle l'ensemble de l'organisation sociale, économique et politique de la cité comme va le confirmer la hiérarchie sociale très conservatrice décrite dans le chapitre suivant (et reprise pour partie de la tradition aristotélicienne). Patrizi distingue en effets six « classes » ou six catégories de citoyens : les trois premières qui font partie de la cité mais n'ont pas part au gouvernement sont les paysans, les artisans et les marchands ; les trois suivantes qui constituent les « citoyens » proprement dits sont les guerriers (qui est à la fois une résurgence possible des gardiens platoniciens et un écho des traditions féodales), les magistrats (ou gouverneurs – dont l'importance à Venise est majeure) et les prêtres. Les trois premiers groupes se consacrent au travail et les trois autres cultivent les vertus et peuvent défendre et guider avec sagesse la cité.

Les commentateurs de ce passage (qui furent souvent des historiens de la pensée politique plus que des philosophes) ont souvent mis en évidence, comme sources historiques de cette pyramide sociale très rigide, la référence au modèle aristocratique vénitien (voire, mais la chose est beaucoup plus discutable, l'influence de l'esprit de la contre-réforme pour expliquer la place des prêtres<sup>27</sup>). On ajoute aussi souvent à cette occasion que c'est là une trace de ce que le texte de Patrizi n'est pas à proprement parler une utopie, d'autant que n'y figure pas la minutieuse description des détails de l'organisation de la vie en société. Il ne me semble pas sans intérêt de constater aussi que cette organisation découle entièrement de la place qu'occupe dans le raisonnement de Patrizi les nécessités de la défense de la cité contre les ennemis intérieurs et extérieurs. Cela n'ôte pas toute

<sup>27</sup> Comme cela a été abondamment démontré par Vasoli, c'est dans les références à la philosophie platonicienne revue par la tradition hermétique que se trouve l'origine la plus probable de la référence aux hommes d'église.

pertinence à la référence vénitienne mais tend à l'articuler avec d'autres influences et notamment celle de la réflexion née des temps de guerre dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. L'expérience de Venise et de son modèle interviendrait peut-être davantage selon moi dans deux des spécificités de cette philosophie du risque belliqueux qui fondent la distance de Patrizi à l'égard de la pensée machiavélienne et, pour partie, à l'égard de More : le refus du caractère productif des tensions sociales et le refus de la guerre de conquête. La pensée de l'ennemi chez Patrizi serait ainsi une pensée machiavélienne dont on aurait retranché les bons tumultes et la projection de la république vers l'extérieur comme si, au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, l'utopie était la forme théorique privilégiée que prend en Italie l'acceptation historique du fait qu'aucune cité-état de la péninsule ne peut désormais avoir vocation à fonder un état unifié, et, en même temps, l'illustration d'une reprise - et d'une tentative de résolution - du débat humaniste opposant le modèle romain expansionniste - repris par Machiavel - et le modèle aristotélicien d'un état à l'extension mesurée qui est une des matrices du mythe de Venise<sup>28</sup>.

#### 4. Penser la guerre à travers une généalogie de l'inimitié

Il reste toutefois un problème en suspens : n'ai-je pas donné une importance exagérée à cette question de la conflictualité dans la *Città felice* et relève-t-elle vraiment d'un pan conséquent de la pensée de Francesco Patrizi ? En d'autres termes peut-on vraiment affirmer qu'il y a là une pièce du dispositif de la réflexion de Patrizi sur l'histoire et la politique ? Des éléments de réponse peuvent être trouvés, comme je l'annonçais plus haut, dans ses dialogues consacrés à l'histoire et à la rhétorique publiés quelques années après la *Città felice* (en 1560 et 1562). Plutôt qu'un infléchissement pessimiste de la pensée du philosophe de Cherso, selon la lecture de Cesare Vasoli, ces dialogues nous proposent en effet, selon moi, les attendus du discours trop bref présenté dans la *città felice*.

Les deux dialogues de Patrizi (chacun d'eux étant lui-même divisé en dix brefs dialogues autonomes) sont liés étroitement non pas parce que, selon une tradition humaniste forte théorisée à la fin du Quattrocento dans l'*Actius* de Pontano, l'histoire serait une fille ou une servante de la rhétorique, mais parce que l'histoire et la rhétorique souffrent aujourd'hui selon Patrizi d'un même défaut : avoir perdu le contact avec la réalité. Les mots se sont dissociés des choses et le devoir du philosophe est d'abord d'analyser cet état de fait puis de rechercher les moyens d'y remédier. Pour ce faire, il faut d'abord comprendre ce qui est advenu. Le philosophe propose à cette occasion une sorte de généalogie de la formation de cette fracture dans laquelle la question de l'apparition de l'inimitié a une grande importance. Dans le *Dialogo della retorica* il affirme ainsi que « les haines et les inimitiés » naquirent justement de ce déficit de connaissance provoqué par le fossé apparu entre *res* et *verba*. L'une des responsables de cet éloignement est la rhétorique comme art d'orner les paroles dans la mesure où « la licence de changer et d'adoucir les mots s'amplifiant peu à peu, et

<sup>28</sup> Et, plus généralement une composante du mythe des libres cités républicaines. Sur ce point voir Maurizio Bazzoli, *Il piccolo stato nell'età moderna. Studi su un concetto della politica internazionale tra XVI<sup>e</sup> e XVIII<sup>e</sup> secolo*, Milano, Jaca Book, 1990 ainsi que *Il piccolo stato : politica, storia, diplomazia*, L. Barletta, F. Cardini e G. Galasso (éds), San Martino, Aiep ed., 2004.

le sens naturel des mots se perdant, on perdit tout ensemble la connaissance des choses. Et les hommes étant de la sorte tombés dans l'ignorance non seulement des autres choses mais d'eux-mêmes et de ce qui est utile, et de la vérité, et du droit, cela introduisit entre eux les haines et les inimitiés »<sup>29</sup>. Dans ce même *dialogue de la rhétorique*, Patrizi avait déjà souligné précédemment, dans une sorte de robinsonnade qui renvoie à un âge d'or primitif, que ce qui fait le départ entre ce temps béni et notre histoire c'est qu'alors « les hommes ne vivaient pas enfermés dans des villes comme ils le font aujourd'hui par peur des bêtes sauvages et des autres hommes qui sont leurs ennemis »<sup>30</sup>. La division des propriétés a de fait provoqué une rupture de l'amour entre les hommes qui a conduit au règne de « la peur »\_dans le monde (« la peur de sa propre désagrégation - *disfacimento* - soit par manque du nécessaire soit sous le coup des attaques d'autrui, par la force ou la tromperie »<sup>31</sup>). Comme à la peur des uns faisaient pendant l'*audacia* des autres, les hommes « inventèrent le nom de la paix et de la justice » et établirent un véritable culte à ses nouvelles déesses. La paix et la justice ne sont donc pas dans cette reconstruction des valeurs en soi mais des artéfacts qui n'ont qu'une valeur nominale et suscitent des pratiques rituelles. De même dans le *Dialogo della istoria*, Patrizi reconstitue une sorte d'histoire type des cités en distinguant trois étapes : la phase de l'acquisition du nécessaire, celle du superflu (le *commodo*) et, enfin, le moment où la cité est « apte à nous défendre des attaques d'autrui et même à attaquer et à vivre en son sein dans la paix »<sup>32</sup>. Les trois moments décrits plus haut recourent les trois désirs philosophiques constamment repris comme le propre de l'homme (vivre, vivre bien, persévérer dans son être soit continuer à vivre) : la conservation de l'homme en société fonctionne comme le but par excellence du troisième temps historique (marqué par la capacité à se défendre, à attaquer et à garantir la paix intérieure). Dans cette reconstruction historique, paix intérieure et capacité de défense - ou d'attaque d'autrui - sont donc les deux volets indissociables d'un même état des choses. Mais un ajout important est introduit puisque « quand [la cité] est parvenue à cette situation, c'est chose aisée pour elle que de se hisser à l'état » (*leggier cosa è poi che essa salga allo stato*). Et Patrizi de conclure : « je dirai qu'il s'agit de tout ce temps durant lequel elle détient un empire » (ou un « commandement » - *tutto quel tempo che tiene imperio*) car « ceci est le sommet de la citoyenneté » (*questo è il colmo della cittadinanza*). Ce jeu de définition fort machiavélien sur les termes de *stato*, *imperio*, *cittadinanza* (les trois termes ne tombent pas sous le coup de la méfiance que suscitent la « paix » et la « justice » dans le *Dialogo della retorica*) est renforcé par une description tout aussi machiavélienne (plus que polybienne) des formes possibles de déclin de l'*imperio* sous l'effet des « calamités naturelles » ou, surtout, « de la force et de la tromperie » (où la force agissante réelle est dite avec le même syntagme – « la force et la tromperie » - que dans la citation

<sup>29</sup> *Dialogo della retorica*, dialogo 5, *op. cit.*, p. 31a : « la licenza di rimutare et di addolcire le voci crescendo a poco a poco, et disperdendosi il natural significato loro, fece perdere insieme la cognitione delle cose. La quale sendo caduti gli huomini in ignoranza non pur dell'altre cose ma di se stessi et dell'utile, et del vero, et del diritto, chiamò tra loro gli odi et le nemistà ».

<sup>30</sup> *Ibid.*, dialogo 1, p. 3a.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 7b.

<sup>32</sup> *Ibid.*, dialogo 4, p. 33b : « atta a difenderci dalle ingiurie altrui et etiandio ad offendere et vivere anco in se stessa in pace ».

du *Dialogue de la rhétorique* évoquée plus haut). Dans le 9e dialogue sur l'histoire, Patrizi expose ainsi les trois états possibles de la cité - la paix, la guerre et sédition - en explorant les moyens d'y faire face<sup>33</sup>. Pour maintenir la paix il faut que toutes les lois de la cité tendent à garantir trois choses seulement : la satisfaction des besoins vitaux, l'égal accès aux honneurs et l'interdiction des conflits entre citoyens<sup>34</sup>. Dans l'état de guerre, en revanche, ces moyens-ci ne sont pas suffisants et il faut recourir soit aux espions (pour la guerre extérieure), soit à un système de récompenses et de peines (pour la guerre civile), soit à la guerre ouverte. Mais quand les forces de l'ennemi sont supérieures, il faut éviter le combat frontal en usant de moyens détournés (par la tromperie ou en suscitant des difficultés de ravitaillement). Autre trace de l'influence machiavélienne, s'il est réaffirmé par Patrizi que la seule guerre juste, de façon très classique, est la guerre défensive, un autre énoncé quelques phrases plus loin brouille ce *topos* puisqu'il est aussi souligné que « la ragion degli stati »<sup>35</sup> consiste à « ne jamais s'engager aux dépens d'autrui si l'on ne tient par pour sûr et certain que l'on parviendra à en tirer profit » (*non moversi mai a danni altrui se la riuscita del proprio utile non si tiene per certa et per sicura*). La politique de puissance et la politique d'intérêt sont liées et Patrizi hésite entre la logique de stricte conservation (une logique aristotélicienne à la vénitienne où la paix intérieure prend le pas sur la confrontation avec l'ennemi extérieur) et une logique plus ouverte, et plus machiavélienne (que l'on retrouvera déployée ouvertement dans les textes militaires des années 1580-1590 où il théorise la victoire d'une armée inférieure en nombre sur la masse infinie de l'armée turque).

En définitive, le système d'explication de l'histoire et de prescription politique de Francesco Patrizi s'articule dans les années 50-60 autour de quelques termes comme l'amour (du citoyen pour sa patrie ou pour son prince), la peur, le courage (*l'audacia*), l'intérêt personnel bien compris, le tout dans un dispositif dont la clé est la prévention du risque permanent d'une conflictualité qui dégénère en guerre ouverte et met en péril la perpétuation de l'homme et de la cité dans leur être. Et puisque le déclin et la mort de la cité rendraient impossible la recherche du bonheur grâce à l'actualisation des vertus, qui reste formellement la fin classique de la vie en société, c'est bien cette recherche d'un *contrôle* (voire d'un usage prudent) de l'inimitié potentielle qui sert de socle au discours politique réaliste de ce platonicien machiavélisé.

##### 5. Le paradoxe de la guerre

Tommaso Campanella nous ramènera plus précisément à More sans pour autant nous éloigner de Machiavel (malgré l'anti-machiavélisme et l'anti-aristotélisme toujours proclamé à corps et à cris par le dominicain calabrais). S'il a sa place ici c'est qu'une des façons de comprendre le « dialogue poétique » intitulé *Cité du soleil* est bien de le « désutopiser », d'une part en le rapportant aux autres grandes œuvres politiques de Campanella (notamment la *Monarchie d'Espagne* dont l'écriture

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 51a sqq.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 51b-52a.

<sup>35</sup> On remarquera que l'on a dans ce passage une trace très précoce, et jamais relevée à ma connaissance, du syntagme de raison d'Etat qui va connaître une grande fortune à la fin du siècle, mais qui reste présent ici sous sa forme guichardinienne plurielle de « raison *des* états » telle qu'elle figure à la fin du *Dialogue sur la façon de régir Florence*.

précède de peu celle du dialogue) mais aussi, d'autre part, en montrant - comme j'ai tenté de le faire pour More - ce qui dans le discours dit « utopique » dépend étroitement d'une conception historique et réaliste de la nouvelle politique de puissance qui avait été théorisée dans la pensée républicaine florentine. Non qu'il s'agisse de traquer chez Campanella les traces d'un machiavélisme utilitaire plus ou moins cynique (ces traces existent mais ce machiavélisme et l'anti-machiavélisme de Campanella ont déjà été largement étudiés<sup>36</sup>). Il est sans doute plus intéressant de se demander si la réflexion sur la guerre ne pourrait pas une fois encore nous donner un élément de compréhension du rapport complexe entre l'utopie et l'histoire contemporaine, entre l'harmonie du modèle et la disharmonie de l'expérience du siècle, avec les effets que cela induit sur le texte utopique lui-même.

Tout comme les Utopiens, les *Solari* tentent par tous les moyens d'éviter la guerre et ne la déclenchent que quand ils sont dans leur bon droit selon la logique classique de la guerre juste. Comme eux, ils se comportent avec humanité dans le combat et ne s'acharnent pas contre les vaincus (« dicono che non si deve far guerra se non per far gli uomini buoni, non per estinguerli »). Mais, à la différence des Utopiens, ils n'établissent pas de colonies et ne laissent pas de place à la guerre de conquête. S'il en va ainsi ce n'est toutefois pas du fait de positions de principe mais tout simplement parce que les *Solari* vivent dans une conflictualité permanente avec leurs voisins, à savoir les quatre autres rois de l'île qui se méfient de l'attraction que peut représenter la république idéale sur leurs propres sujets

Di più, vi son quattro regni nell'isola, li quali han grande invidia della felicità loro, perché li popoli desiderariano vivere come questi Solari, e vorriano star più soggetti ad essi, che non a' propri regi. Onde spesso loro è mossa guerra, sotto color d'usurpar confini e di viver empivamente, perché non sequeno le superstizioni di Gentili, né dell'altri Bragmani; e spesso li fan guerra, come ribelli che prima erano soggetti. E con tutto questo perdono sempre

La cité du soleil est ainsi une sorte de petite Sparte où les armes abondent, où les vêtements sont prévus pour le combat et où tous les citoyens (quels que soit leur âge, leur statut ou leur sexe) sont en permanence exercés à la guerre.

Il Potestà tiene sotto di sé un ufficiale dell'armi, un altro dell'artellaria, un delli cavalieri, un delli ingegneri; ed ognuno di questi ha sotto di sé molti capi mastri di quell'arte. Ma di più ci sono gli atleti, che a tutti insegnano l'esercizio della guerra. Questi sono attempati, prudenti capitani, che esercitano li gioveni e di dodici anni in suso all'arme; benché prima nella lotta e correre e tirar pietre erano avvezzi da mastri inferiori. Or questi insegnano a ferire, a guadagnar l'inimico con arte, a giocar di spada, di lancia, a saettare, a cavalcare, a seguire, a fuggire, a star nell'ordine militare. E le donne pure imparano queste arti sotto maestre e mastri loro, per quando fusse bisogno aiutar gli uomini nelle guerre vicine alla città; e, se venisse assalto, difendono le mura. Onde ben sanno sparar l'archibugio, far balle, gittar pietre,

---

<sup>36</sup> Voir Vittorio Frajese *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci, 2002 et Gemana Ernst, « La mauvaise raison d'Etat : Campanella contre Machiavel et les politiques », in Y.-C. Zarka (ed.), *Raison et déraison d'Etat*, Paris, PUF, 1994, p. 121-150.

andar incontro. E si sforzano tor da loro ogni timore, ed hanno gran pene quei che mostran codardia. Non temono la morte, perché tutti credono l'immortalità dell'anima, e che, morendo, s'accompagnino con li spiriti buoni e rei, secondo li meriti. Benché essi siano stati Bragmani Pitagorici, non credono trasmigrazione d'anima, se non per qualche giudizio di Dio. Né s'astengono di ferir il nemico ribello della ragione, che non merita esser uomo. Fanno la mostra ogni dui mesi, ed ogni giorno ci è l'esercizio dell'arme, o in campagna, cavalcando, o dentro, ed una lezione d'arte militare, e fanno sempre leggere l'istorie di Cesare, d'Alessandro, di Scipione e d'Annibale, e poi donano il giudizio loro quasi tutti, dicendo: "Qui fecero bene, qui male"; e poi risponde il mastro e determina

Le site de la cité est pensé pour que la ville soit inexpugnable (sur une hauteur, sept ceintures de murailles l'entourent, disposées comme dans un bourg fortifié médiéval de sorte que toutes les ouvertures soient tournées vers l'intérieur). Dans cette ville utopique la conflictualité interne, rendue impossible au prix d'une répression implacable de tout écart par rapport à la loi commune, est ainsi inversement proportionnelle à la constante conflictualité extérieure.

Mais, contrairement aux Utopiens, les *Solari* n'amassent pas de trésor de guerre et, dédaignant les mercenaires, ils ne comptent jamais que sur leurs propres forces pour vaincre l'ennemi (ce qui advient infailliblement...). Cet ennemi mal identifié devient chez Campanella une sorte d'abstraction toujours présente (à grand renfort de vocabulaire machiavélien selon Vittorio Frajese) mais toujours indéfinie qui rappelle que le monde n'est pas encore prêt à accepter l'unité souhaitable demandé par le verset johannique (un seul berger et un seul troupeau). C'est d'ailleurs dans ce même passage de l'Evangile de Jean (10, 14-16) que sont opposées la figure du « berger » et celle du « mercenaire »<sup>37</sup>. Non sans quelque paradoxe, la guerre conditionne l'organisation sociale et l'histoire des hommes, à savoir ce que les hommes font de leur histoire, mais pas la vision du monde ni l'horizon qui est fixé à l'Histoire du Monde par Dieu. La guerre est de ce fait la preuve – éclatante et paradoxale - que l'histoire trop humaine existe toujours, qu'elle doit même exister (sans quoi il n'y aurait pas de libre arbitre) et qu'elle échappe donc pour partie à Dieu (comme une sorte d'espace laissé aux hommes pour qu'ils donnent libre cours à leur créativité bonne ou mauvaise). Du même coup, la guerre rejoint la question du libre arbitre, cette disposition très paradoxale de l'homme au péché qui va de pair avec l'exercice de sa liberté (et qui va sauver Campanella de la mort puisque la feinte de la folie interdit l'exécution car l'homme ne pourrait confesser ses péchés *in extremis*).

En d'autres termes, la guerre montre qu'en l'occurrence les *Solari* ne constituent qu'un modèle dont la diffusion est loin d'être assurée, même si l'auteur en recherche une mise en place réelle

<sup>37</sup> « Je suis le bon berger. Le bon berger donne sa vie pour ses brebis / Mais le mercenaire, qui n'est pas le berger, et à qui n'appartiennent pas les brebis, voit venir le loup, abandonne les brebis, et prend la fuite; et le loup les ravit et les disperse./ Le mercenaire s'enfuit, parce qu'il est mercenaire, et qu'il ne se met point en peine des brebis / » [vulgate : « ego sum pastor bonus bonus pastor animam suam dat pro ovibus / mercennarius et qui non est pastor cuius non sunt oves propriae videt lupum venientem et dimittit oves et fugit et lupus rapit et dispergit oves / mercennarius autem fugit quia mercennarius est et non pertinet ad eum de ovibus »]. Présente dans le *Decretum Gratiani* et dans *l'Oculus pastoralis*, l'opposition rappelle que pour les canonistes médiévaux, le mercenaire est celui en qui les sujets ou les citoyens ne sauraient avoir confiance.



jusqu'à son dernier souffle, jusqu'à la longue *Eglogue au Dauphin*, le futur Louis XIV, rédigée à Paris quelques mois avant la mort du dominicain calabrais, au début de l'année 1639. Or, il ne faut pas oublier que, à la fin des années 1630, l'actualisation d'« Heliaca »<sup>38</sup>, promise dans l'*Eglogue*, passe, dans les faits, par l'appel à une guerre effective du roi de France contre les Habsbourgs d'Espagne et d'Autriche. En effet, l'instance chargée d'une mission divine peut faillir à cette mission et cela a été le cas de l'Espagne qui, du même coup, est passée du statut d'ami à celui d'ennemi de l'unité espérée de l'*oecumene*. L'ennemi dans cette perspective a donc, encore une fois, à voir avec l'irréductible libre arbitre de l'individu qui peut le conduire à faire le bien comme à faire le mal, à entrer dans le dessein divin ou à le contrarier (d'où au passage le fait que toute prophétie est conditionnée et non absolue). Quand le dominicain calabrais passe de la *Cité du soleil* à la *Monarchie d'Espagne* et aux aphorismes politiques ou, plus tard, à la *Monarchie de France*, il est ainsi constamment obsédé par le croisement dans son analyse entre, d'une part, la compréhension des signes divins (qui marquent l'attribution d'une mission providentielle à tel ou tel Etat ou à tel ou tel personnage historique) et, d'autre part, le constat historique de l'actualisation partielle, totale ou défailante de cette mission. L'ennemi est une figure mouvante et complexe puisque un ami naturel du grand dessein d'unification catholique - comme le roi d'Espagne - peut s'avérer un obstacle et se transformer en ennemi de grand dessein. De même, inversement, des ennemis tout aussi naturels de ce dessein - comme les rebelles et hérétiques hollandais ou le très luthérien roi de Suède, Gustave Adolphe - peuvent devenir des instruments positifs de la providence - comme dans une sorte de ruse de l'histoire humaine qui a peu à voir avec une ruse de la raison<sup>39</sup>. Rien d'étonnant dans ce cadre-là à ce que le prophète messianique Campanella, sa correspondance en témoigne, se voit jusqu'à son dernier souffle comme un *missionnaire* capable et susceptible de convertir et réunir les brebis égarés, quelles qu'elles soient et par tous les moyens, y compris la guerre, à condition que celle-ci ne soit pas une guerre de conquête. Ce n'est pas la guerre qui pose problème pour le dominicain mais la politique de puissance.

### 6. La guerre, histoire de l'utopie

La question de la guerre dans les utopies italiennes de la renaissance tardive est un des domaines dans lesquels émerge le constat que si l'utopie ne peut réduire l'Histoire, que si l'utopie n'est jamais totalement détachée d'un espace et d'une histoire à faire, ce n'est pas exactement à la façon dont l'utopie dit – ou fait mine de dire - son rapport à l'Histoire. La guerre est un bon exemple d'une catégorie qui tout à la fois est présente et déniée dans le texte utopique. Présente parce qu'on a pu voir que des ennemis potentiels pointent toujours à l'horizon de la cité utopique. Mais aussi déniée non pas tant au nom d'un irénisme absolu ou d'un pacifisme sans nuance (même s'il reste vrai que

<sup>38</sup> Voir *Egloga in portentosam delphini orbis christiani summae spei, nativitatem*, in T. Campanella, *Le Poesie*, F. Giaccotti (ed.), Torino, Einaudi, 1998, p. 611 sqq.

<sup>39</sup> Pour un exemple voir J.-L. Fournel, « Du bon usage de l'hérésie : la révolte des Pays Bas et la question des Flandres dans la pensée politique de Campanella », in *Les Flandres et la culture espagnole et italienne aux XVIe et XVIIe siècles*, M. Blanco-Morel et M.-F. Piéjus (eds), Université de Lille III, 1998, p. 121-138.

More n'aime pas la guerre et le dit) mais parce que, à la différence de ce qui advient dans la pensée machiavélienne, les supposés « utopistes » ont en commun de nier l'inimitié interne et de peiner à reconnaître une autonomie à leurs adversaires extérieurs potentiels pourtant toujours présents. Du même coup l'ennemi, intérieur ou extérieur, n'y est jamais une instance spécifique incarnée, pôle d'une dialectique évolutive qui participe de la construction d'une politique de puissance et de rapports de force. On peut voir dans cette aporie l'illustration qu'il est malaisé de penser ensemble concorde absolue à l'intérieur de la cité et conflictualité externe toujours possible, tout en restant dans une logique autarcique. On peut aussi y déceler une trace que l'Histoire, échappe certes largement, chez les machiavéliens comme chez les utopistes, au contrôle de l'homme (qu'elle dépende de la divinité, qu'elle suive une pente fatale de la nature humaine, ou qu'elle soit pour partie un produit de la fortune) - mais qu'elle reste, pour tous, une Histoire dans laquelle l'homme a aussi son mot à dire. Bref, si chacune de ces « utopies » ne parvient ni à circonscrire l'espace, ni à arrêter le temps, ni à s'installer durablement hors de celui-là et de celui-ci, c'est peut-être que tout simplement que, comme le texte de Machiavel, elles ne trouvent leur véritable mesure que dans l'histoire de leur présent.