



HAL
open science

Dire la vérité au prince: Le Livre du Courtisan de Baldassarre Castiglione

Dante Fedele

► **To cite this version:**

Dante Fedele. Dire la vérité au prince: Le Livre du Courtisan de Baldassarre Castiglione. Alonge, Guillaume; Ruggiero, Raffaele. Relations diplomatiques franco-italiennes dans l'Europe de la première modernité. Communication politique et circulation des savoirs, Pensa MultiMedia, pp.183-229, 2020, Mele cotogne. Studi filologici, storici, letterari, 4, 978-88-6760-724-2. hal-02869568

HAL Id: hal-02869568

<https://hal.univ-lille.fr/hal-02869568v1>

Submitted on 7 Jan 2021

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.



Relations diplomatiques franco-italiennes dans l'Europe de la première modernité

Communication politique et circulation des savoirs

Sous la direction de
Guillaume Alonge et Raffaele Ruggiero



*Sostenete quelli che cercano di farvi sentire
qualcosa di diverso, conservate i loro pensieri;
riponeteli in cassapanca come le mele cotogne,
così i vostri panni odoreranno di intelligenza
tutto l'anno.*

Aristofane agli spettatori delle *Vespe*

Raffaele Ruggiero est professeur de Littérature et civilisation italienne de la Renaissance à l'Université d'Aix-Marseille (Centre Aixois d'Études Romanes, Aix-en-Provence). Parmi ses publications plus récentes, une édition avec commentaire du *Prince* de Machiavel (Milan 2008) et la monographie *Machiavelli e la crisi dell'analogia* (Bologne 2015). Dans le cadre d'une série des recherches consacrées à la diplomatie italienne du XVI^e siècle, il a publié le livre *Baldassarre Castiglione diplomatico* (Florence 2017). Responsable de la rédaction de «Belfagor» et conseiller scientifique de l'*Enciclopedia machiaveliana* (Ist. Treccani), il dirige la série «mele cotogne» auprès de la maison Pensa MultiMedia (Lecce).

Guillaume Alonge est docteur en Histoire moderne de l'École Pratique des Hautes Études ; actuellement collaborateur scientifique de l'Université de Neuchâtel (Suisse) au sein d'un projet du *Fonds national suisse*. Il est spécialiste de l'histoire diplomatique, religieuse et culturelle de la Renaissance, avec une attention particulière aux échanges entre l'Italie et la France. Parmi ses publications récentes les monographies en italien *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento* (Rome, 2017) et *Ambasciatori. Diplomazia e politica nella Venezia del Rinascimento* (Rome 2019); en français *Évangélismes croisés. L'entre-deux confessionnel en France et en Italie au XVI^e siècle* (Aix-en-Provence 2020).



mele cotogne
studi filologici, storici, letterari
4

Comitato scientifico

Annalisa Andreoni (IULM – Milano), Andrea Battistini (Bologna), Thomas Beebee (Pennsylvania State), Paulo Butti de Lima (Bari/San Marino), Stella Castellaneta (Bari), Carla Chiummo (Bari), Emanuele Cutinelli Rendina (Strasbourg), Antonella De Jure (ISIME – Roma), Marco Dorigatti (Oxford), Luciano Formisano (Bologna/Accademia dei Lincei), Jean-Louis Fournel (Paris 8), Frédéric Gabriel (CNRS – Lyon), Alexander Kosenina (Hannover), Manfred Lentzen (Münster), Tobias Leuker (Münster), Ida Gilda Mastroianni (Firenze), Bruno Méniel (Nantes), Adriano Prosperi (Normale di Pisa/Accademia dei Lincei), John Roe (York), Emilio Russo (La Sapienza Roma), Arbogast Schmitt (Marburg), Onofrio Vox (Salento - Lecce).

Responsabile

Raffaele Ruggiero, Aix-Marseille Université, Département d'études italiennes – Centre Aixois d'Études Romanes (CAER), Maison de la Recherche, 29 av. Robert Schumann, 13621 Aix-en-Provence (France)

Redazione

Francesca Chionna (Bari), Alessia Loiacono (Strasbourg), Simonetta Pensa (responsabile).

I volumi pubblicati nella collana sono approvati dal comitato scientifico e sottoposti a duplice revisione anonima.

Relations diplomatiques franco-italiennes
dans l'Europe de la première modernité

Communication politique et circulation des savoirs

Sous la direction de
Guillaume Alonge et Raffaele Ruggiero



Volume pubblicato con il contributo del Centre Aixoïs d'Études Romanes (CAER)
Aix-Marseille Université



ISBN volume 978-88-6760-724-2
ISSN collana 2611-1365



2020 © Pensa MultiMedia Editore s.r.l.
73100 Lecce • Via Arturo Maria Caprioli, 8 • Tel. 0832.230435
25038 Rovato (BS) • Via Cesare Cantù, 25 • Tel. 030.5310994
www.pensamultimedia.it • info@pensamultimedia.it

Index

Préface (<i>Raffaele Ruggiero</i>)	7
Introduction (<i>Guillaume Alonge</i>)	13
1. Emanuele Cutinelli-Rendina, <i>Le relazioni diplomatiche di Firenze con il regno di Francia in due legazioni di inizio Cinquecento</i>	31
2. Jean-Louis Fournel, <i>Machiavel et Guicciardini en ambassade (1500-1512) : de premières expériences diplomatiques contrastées</i>	51
3. Guy Le Thiec, <i>La duchesse, le roi et l'impossible portrait : Lucrece Borgia, François I^{er}, Bartolomeo Veneto et Titien (1516-1518)</i>	77
4. Jean Senié, <i>Ippolito II d'Este, cardinal « de famille », agent français et médiateur des relations franco-ferraraïses</i>	129
5. Marco Iacovella, <i>L'apprendistato politico del cardinal Ercole Gonzaga. Militanza fiorentine, conflitti famigliari, impegno pastorale (1527-1532)</i>	157
6. Dante Fedele, <i>Dire la vérité au prince : Le livre du Courtisan de Baldassarre Castiglione</i>	183
7. Valentina Leone, <i>Uno dei «piccoli agenti». Bernardo Tasso nelle reti diplomatiche ed epistolari delle guerre d'Italia (1525-1527)</i>	231
8. Raffaele Ruggiero, <i>Du platonisme à la diplomatie entre Castiglione et le Tasse</i>	271
9. Pierre Nevejans, Delphine Chiocci, <i>Politesse et cordialité, révélateurs de la nature des relations franco-florentines à la fin du règne de François I^{er}</i>	293

10. Damien Fontvieille, <i>La mission vénitienne de Jean de Morvillier (1546-1550). La diplomatie comme formation d'un conseiller royal en France</i>	323
11. Guillaume Alonge, <i>Traverser les frontières. Diplomatie et religion dans le voyage d'Aramon au Levant (1547-1553)</i>	345
12. Paolo Carta, Dorota Gregorowicz, <i>L'affermazione delle nunziature apostoliche permanenti nell'Europa del '500. Filippo Sega: un'esperienza intellettuale significativa</i>	373
<i>Index des noms</i>	403
<i>Contributeurs</i>	423

6.
Dire la vérité au prince :
Le livre du Courtisan de Baldassarre Castiglione

DANTE FEDELE

*Un prince sera la fable de toute l'Europe, et lui seul n'en
saura rien. Je ne m'étonne pas ; dire la vérité est utile à
celui à qui on la dit, mais désavantageux à ceux qui la disent,
parce qu'ils se font haïr.*

*Or à quoi pense le monde ? Jamais à faire cela ;
mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers,
à courir la bague, etc., à se bâtir, à se faire roi,
sans penser à ce que c'est qu'être roi, et qu'être homme.*

Blaise Pascal, *Pensées*

Lors de son cours au Collège de France de 1982-1983, Michel Foucault a envisagé l'étude de la notion de *parrēsia* dans le cadre d'une généalogie de la véridiction dans le champ politique. Il a en effet abordé la question « du discours vrai dans l'ordre de la politique », en essayant de tracer la « généalogie, sinon du discours politique en général, [...] du moins d'une certaine forme de discours politique », à savoir du « discours de vérité adressé au Prince » par « le conseiller, le philosophe, le pédagogue, qui est en charge de former son âme », discours qui aurait pour objet « le gouvernement du Prince »¹. À travers une analyse minu-

1 Voir Foucault 2008, 8. Sur la notion de *parrēsia* voir aussi Scarpat 1964, Schlier 1967, Miquel 1984, et Faitini et Ghia 2014.

tieuse d'un certain nombre de textes d'Euripide, de Thucydide et de Platon, Foucault a ainsi frayé le chemin non seulement pour une relecture de la philosophie antique, mais aussi pour une réflexion nouvelle sur le rapport entre politique et vérité, ou plus exactement entre politique et véridiction.

Si on voulait essayer de suivre cette piste de recherche, il faudrait se demander ce qu'il en est du « dire-vrai dans l'ordre de la politique » à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance, surtout à l'intérieur du monde des cours : évaluer l'émergence de cette question et la problématisation dont elle fait l'objet au-delà de la condamnation des flatteries, des vices et des difformités éthico-esthétiques propres aux *curiales*, lieu commun de la littérature courtesane depuis Walter Map et Jean de Salisbury². On devrait alors analyser le rapport qui va chaque fois se dessiner entre le prince et son (ou ses) conseiller(s), et le faire par le biais d'une triple interrogation, visant à saisir d'abord les conditions historiques ou culturelles qui rendent nécessaire un tel rapport, puis sa structure interne, et enfin les conditions qui peuvent le rendre possible. De cette manière, on pourrait reconstruire, au fil des textes, le positionnement réciproque du prince et du (des) conseiller(s), évaluer les thèmes et les problèmes inhérents à ces deux figures, saisir la formation éventuelle et l'évolution des (ir)régularités morphologiques de leur rapport, mettre en évidence les proximités et les distances, les correspondances et les écarts entre des modèles différents, selon la *ratio* du genre prochain et de la différence spécifique. Le plan sur lequel situer cette reconstruction ne serait donc pas tant celui d'une critique de sources, que celui de la mesure des réciprocités entre des structures différentes par l'observation de leur valeur différentielle et relationnelle – un plan que nous pourrions donc définir comme historico-eidétique.

C'est dans le cadre d'une telle recherche que se situe la lecture du *Livre du Courtisan* proposée dans les pages suivantes, aminée par la tentative de dégager les enjeux spécifiquement politiques de cet ouvrage. En effet, le *Courtisan* est porteur d'un projet politique original et cohérent qui – bien qu'il soit fortement influencé, dans sa formulation initiale, par le thème topique de l'éducation du prince – lors du passage à la dernière rédaction (1521-1524) finit par se caractériser d'une manière tout à fait singulière en raison de la définition explicite d'un *rapport de vérité* qui doit lier le prince et son conseiller. Avant d'arriver à

2 Voir Map, *De nugis curialium* et Jean de Salisbury, *Policraticus*, éd. Webb. À ce sujet, voir Türk 1977, 75-84 et 167-177, et plus en général Kiesel 1979.

cela, toutefois, nous voudrions évoquer rapidement un certain nombre de penseurs qui ont posé la question du conseil politique avant Castiglione. Il ne s'agit de rien de plus que des premiers jalons d'une reconstruction encore bien provisoire et approximative ; cela s'inscrit pour autant dans la démarche que nous venons de décrire et pourrait d'ailleurs contribuer à une meilleure intelligibilité historique du projet formulé par Castiglione. Les textes envisagés dans cette première partie seront le *Momus* de Leon Battista Alberti, quelques lettres de Marsile Ficcin et les chapitres XXII-XXIII du *Prince* de Machiavel : au-delà de la part d'arbitraire implicite dans un tel choix, ces textes posent de façon très nette le problème que nous voudrions étudier. Cela n'exclut évidemment pas que d'autres pourraient bien figurer aux côtés de ceux-ci pour élargir le spectre de l'enquête et approfondir notre recherche.

1. Pour une histoire du conseil politique aux XV^e-XVI^e siècles : quelques jalons

LEON BATTISTA ALBERTI

Commençons notre raccourci par le *Momus* de Leon Battista Alberti, un texte composé à la moitié du XV^e siècle et « à bien des égards insaisissable », comme il a été récemment écrit, s'agissant d'une sorte de "roman" mythologique très riche aussi bien en allusions au monde contemporain qu'en réflexions sur la « condition humaine », les unes comme les autres assez énigmatiques et parfois obscures³. C'est bien Alberti lui-même, cependant, qui dès le préambule invite son lecteur à repérer dans le texte « nombre d'idées concernant la formation du meilleur prince et aussi des détails permettant de connaître les mœurs de ceux

3 Voir Furlan 2019, XXV. Bien qu'il soit presque impossible d'identifier des références précises au monde contemporain, d'après Borsi 1999 et Fubini 2008 les objets principaux de la satire albertienne seraient le pape Nicholas V et son ambitieux programme de renouvellement urbain, conçu pour le jubilé de 1450, ce qui par ailleurs amène ces auteurs à reporter la composition du *Momus* de la fin des années Quarante du XV^e siècle aux années 1453-1455. L'expression « condition humaine » est albertienne : pour nous limiter au seul *Momus*, voir *Momus*, éd. d'Alessandro et Furlan, III.23, 169 et IV.23, 227. Nous avons approfondi la lecture du *Momus* proposée dans ces pages, et plus en général de la notion albertienne de *parrësia*, dans Fedele 2014.

qui forment sa suite »⁴. Et s'il est bien établi que l'une des fonctions du protagoniste est de démasquer les apparences et de dévoiler la vérité des choses, ce qui n'a pas encore été mis suffisamment en relief c'est justement le rôle de la vérité dans le rapport qu'il instaure avec Jupiter, un thème qui paraît être central dans cet ouvrage, le fil rouge qui en parcourt toute la trame.

Depuis Hésiode, Momus est le « fils de la nuit », la personnification du sarcasme, de la dérision, de l'ironie mordante⁵. Il apparaît également chez Ésope (*Fables*, 124) et Philostrate (*Lettres*, 37), mais surtout il est le protagoniste de deux ouvrages de Lucien de Samosate, *Zeus tragédien* et *L'assemblée des dieux*, où il est à plusieurs occasions défini un parrésias⁶. Alberti se rattache à cette tradition, en décrivant Momus comme un dieu « extraordinairement obstiné », un « agitateur impénitent, agressif, contrariant, [qui] s'emploie à irriter tout le monde »⁷. De son côté, Jupiter n'est pas un tyran cruel et sanguinaire, mais il représente plutôt, comme il l'a été écrit, la « médiocre vanité du pouvoir »⁸ : un prince ni méchant ni vertueux, mais orgueilleux et adonné aux plaisirs. Face à un tel souverain, image bien plus réaliste que celle du prince « parfait » objet de nombre de discours édifiants dans les *miroirs des princes* plus ou moins contemporains, le seul frein à la dégénération tyrannique du pouvoir paraît être l'action du conseiller. Finalement ce sera Jupiter lui-même qui devra l'admettre, lorsqu'il constatera l'issue désastreuse de son action (aussi bien pour lui que pour ses courtisans), en reconnaissant les causes dans son « mépris de ceux qui donnent de bons conseils » ainsi que dans sa « complaisance aux caprices des inconsidérés »⁹.

En même temps, pour autant, c'est comme s'il y avait une double impossi-

4 Voir *Momus*, éd. d'Alessandro et Furlan, Prooemium 7,8.

5 Hésiode, *Théogonie*, vers 213-214 ; en grec *mōmos* signifie d'ailleurs blâme, reproche, raillerie (voir *Le Grand Bailly* 2000, *ad vocem*).

6 Voir Geri 2011, 78-82 pour une liste des ouvrages anciens où apparaît le personnage de Momus (plus en général, la première partie de ce livre est consacrée à une analyse de la présence, bien importante, de Lucien dans l'œuvre de L.B. Alberti). Il convient de préciser qu'on ne connaît pas de traductions de ces deux opuscules au XV^e siècle (bibliographie *ivi*, pp. 20-29) et que la connaissance du grec de la part d'Alberti est incertaine (voir Bertolini 1998 ; *contra* Furlan 2019, XXX, note 36) ; cependant, les correspondances avec le *Momus* sont telles que leur influence sur l'ouvrage albertien, comme le dit Lorenzo Geri, est probable. Sur la notion de *parrēsia* chez Lucien, voir Visa-Ondarçuhu 2006.

7 *Momus*, éd. d'Alessandro et Furlan, I.2, 12.

8 Vasoli 2000, 444.

9 *Momus*, éd. d'Alessandro et Furlan, IV.99, 272.

bilité à l'action du conseiller. Lisons à ce propos la reconstruction que Momus lui-même fait de son histoire vers la fin de l'ouvrage, au moment où Charon et Gélaste le rejoignent au milieu de l'Océan, enchaîné sur un rocher et immergé dans les flots, avec la seule exception du sommet de sa tête. Il affirme avoir été proscrit du ciel, dans un premier temps, pour n'avoir fait que bien agir et bien conseiller. Revenu au milieu des dieux, il a changé sa façon d'agir : « moi qui jusqu'alors avais rapporté mes idées à la vérité (*qui in eam diem consueveram opinionem ad veritatem [...] referre*), mes désirs au devoir, mes paroles et mon visage aux justes certitudes de mon cœur, j'ai appris à adapter mes idées aux préjugés, mes désirs aux passions, mon visage, mes paroles et mon cœur à des machinations trompeuses ». Il devint en somme un flatteur, transformation qui lui valut l'amitié de Jupiter et l'approbation de tous, même de ses ennemis.

Ce qui a causé ma perte – raconte-t-il – c'est que j'ai pensé, après avoir reçu tant d'honneurs, que j'avais intérêt à céder à mes défauts et à retrouver mon ancienne liberté d'esprit (*ad pristinam animi libertatem ipsum me restituerem*) en abandonnant la séduction servile des approbations empressées et des flatteries. [...] Je ne parle pas du reste mais ma sollicitude pour les dieux était telle que, quand Jupiter songeait à une rénovation générale, j'ai rassemblé pour lui au cours de multiples veilles toutes ces réflexions anciennes sur le devoir des dieux et des rois [...]. Je les lui ai données, consignées sur des tablettes, mais les événements montrent le cas qu'il en a fait !¹⁰

En effet, lorsque Momus lui donna ces tablettes (sorte de *speculum principis* en miniature), Jupiter les jeta dans un coin, si bien que peu après il « ne se souvenait même pas » de les avoir reçues¹¹.

À Neptune, accouru pour calmer la force des vents, Gélaste demande alors de conseiller Jupiter qu'il se serve des tablettes de Momus ; celui-ci observe pourtant que personne ne peut dicter à Jupiter sa conduite, car un principe si présomptueux n'accepte aucun conseil : il n'a jamais rien fait qu'à sa tête, préférant faire montre de son propre talent plutôt que de mettre en valeur celui d'autrui¹². Charon et Gélaste reprennent leur navigation :

10 *Ivi*, IV.80-83, 260-262.

11 *Ivi*, III.12, 158 et III.34, 178.

12 Voir *ivi*, IV.87-89, 264-266.

O Gélaste – demande alors le premier –, comment juger une telle attitude chez un prince et surtout chez Jupiter qu'on prétend parfaitement sage ? Passons sur le fait qu'il est par trop esclave des plaisirs, qu'il abuse de sa toute-puissance pour le malheur des innocents, qu'il aime mieux exercer le pouvoir que s'en montrer digne et désire en sembler digne plutôt que l'être effectivement : tout cela peut se tolérer. Ce qui est grave c'est qu'un prince ait été ainsi formé qu'il n'aime pas les bons conseillers et qu'il n'est pas influencé par les bons conseils.

Gélaste répond :

Et comment penses-tu, Charon, qu'il en aille avec celui qui, entouré d'une cour d'adulateurs, désapprend un peu plus tous les jours qu'il n'est pas infailible, mesure ses désirs à l'aune de sa totale liberté et son devoir à l'aune de ses désirs ? Je n'arrive pas à décider s'il vaut mieux être un prince de ce genre ou un esclave !¹³

À la lumière de ces passages, on voit que le rapport prince-conseiller finit par subir un double échec. D'une part, il y a la présence des flatteurs, qui par leur action désapprennent peu à peu le prince à penser que, lui aussi, il est un homme et qu'il peut lui arriver de se tromper. Cette forme d'*ignorance* du prince – qui est avant tout *ignorantia sui* et qui chez Castiglione, comme on le verra plus loin, représentera la justification première de l'introduction du conseiller à cour – est en revanche chez Alberti l'un des obstacles majeurs à son action. D'autre part, c'est le conseiller lui-même qui, dans le *Momus*, devient une figure bien paradoxale : grâce au statut particulier du texte albertien (qui n'est pas un traité), il finit par révéler dans son action toute l'ambiguïté de la notion de *parrësia*. L'accent ici est mis moins sur les qualités morales ou intellectuelles du conseiller, ou sur la méthode qui lui assurerait de trouver un bon conseil, que sur sa franchise, une franchise poussée pour autant jusqu'à l'insolence la plus éhontée¹⁴. Le rapport prince-conseiller paraît dès lors creusé par une conflictualité permanente, ce qui comporte l'accroissement inexorable du risque implicite dans la position du conseiller, que Momus – loin de pouvoir s'en soustraire en abandonnant son prince sourd aux conseils – doit forcément accepter jusqu'au bout : après

13 *Ivi*, IV.89-90, 266.

14 Voir *ivi*, I.3, 12 sur l' « insolence effrénée de sa [*sc.* de Momus] langue » (« ob eius immodestam linguae procacitatem [...] », 13).

avoir été proscrit du ciel, il est enfin émasculé et enchaîné sur un rocher au milieu de l'Océan.

Tout cela montre bien que les conditions de possibilité du rapport prince-conseiller soit ne sont pas remplies, soit ne suffisent pas pour assurer son bon fonctionnement. D'abord une condition non remplie, l'écoute des conseils de la part du prince : Jupiter refuse tout au long de l'histoire aussi bien d'entendre les mots de Momus que de lire ses tablettes. Ce n'est qu'à la fin qu'il reconnaîtra ses erreurs et qu'il lira finalement cet opuscule « de bout en bout avec un plaisir et une souffrance si grands qu'ils n'auraient pu l'être davantage, tant il contenait de choses à la fois agréables et désagréables ». Agréable le fait d'y trouver des conseils excellents ; « désagréable le fait de s'être privé si longtemps, par négligence, de tant de préceptes aussi utiles à sa gloire et sa popularité »¹⁵. Deuxième condition, la franchise de Momus, ce qui devrait lui permettre de s'adresser au prince avec la « liberté » nécessaire pour l'avertir et le conseiller avec « loyauté » et « affection »¹⁶ : son usage excessif, comme on l'a vu, se révèle être la véritable condition d'*impossibilité* du rapport ainsi que de la ruine du protagoniste. Il reste enfin le savoir du conseiller, la seule condition qui paraît être remplie (et dans la juste mesure, pour ainsi dire). Il s'agit du savoir politique incarné par les tablettes remises à Jupiter, dans lesquelles « au cours de multiples veilles » Momus avait tiré « de la doctrine des philosophes » [...] « des conseils excellents et absolument indispensables à la formation du souverain et l'exercice du pouvoir »¹⁷. Tout le « roman » semble d'ailleurs être inscrit dans un vaste cadre des références plus ou moins explicites au savoir politique : à partir du préambule, où le prince est défini « comme l'esprit et l'âme gouvernant ce grand corps qu'est l'État »¹⁸, pour poursuivre avec la description de l'office du roi et des manières d'y accéder, la critique des flatteurs et des princes, l'allégorie du vaisseau de l'État, le récit de Pénipusius sur le prince comme « esclave public (*publicus servus*) », et ainsi de suite jusqu'aux toutes dernières pages, où finalement le contenu des tablettes de Momus est révélé¹⁹. Ce qu'Alberti paraît

15 *Ivi*, IV.100, 272.

16 Sur la « liberté » de Momus, voir *ivi*, IV.83, 262 (c'est le passage cité plus haut, note 10) ; sur sa « loyauté » et son « affection », voir *ivi*, III.11, 158.

17 *Ivi*, IV.83, 262 et IV.100, 272.

18 *Ivi*, Prooemium 7, 8 et, sur ce passage, Fubini 2008, 459.

19 Voir *Momus*, éd. d'Alessandro et Furlan, II.42-45, 98-100; III.2-7, 150-156; IV.60-61, 248-250; IV.91-94, 266-268; et IV.101-102, 272-274, ainsi que Fubini 2008.

affirmer dans cette histoire, toutefois, c'est qu'en dernier ressort ce savoir, tout important qu'il soit, ne suffit pas, à lui seul, pour sauver le monde des conséquences, à la fois grotesques et désastreuses, d'un crépuscule des dieux raconté sans illusions.

MARSILE FICIN

Après Alberti, considérons maintenant quelques lettres écrites par Marsile Ficin dans les années 1477-1478, à commencer par un opuscule qu'il envoya le 27 janvier 1478 à Raffaele Riario (nommé cardinal à l'âge de 18 ans le 10 décembre 1477), et dont le titre est *Veritas de institutione principis ad Raphaelem Riarium Cardinalem*²⁰. Dans cet opuscule, la Vérité elle-même, par la bouche de Ficin, est censée instruire le jeune prélat : elle se présente en lui disant s'être hâtée à le rejoindre juste au début de sa charge, au moment de son entrée dans la dignité épiscopale, avant que ses ennemis – à savoir les mensonges funestes des adulateurs et des calomnieurs – occupent sa maison²¹. Parmi les nombreux conseils qu'elle lui dispense, nous lisons que, puisque les hommes n'aiment rien plus qu'eux-mêmes, ils ne peuvent être trompés par rien d'autre plus que par eux-mêmes ; c'est pourquoi le prince ne doit rien confier à lui-même, comme d'ailleurs il ne doit pas non plus s'en remettre entièrement à un seul conseiller. Il convient plutôt qu'il en ait plusieurs, et bien âgés, instruits par une longue expérience des choses et dont les bonnes mœurs soient attestées d'une façon indubitable. Chaque fois qu'il faut délibérer sur des affaires graves et importantes, le prince devra se garder de leur faire connaître sa volonté, pour qu'en donnant leur conseil ils ne suivent ses désirs plus que l'utilité et la dignité publiques. De plus, il annoncera chaque jour aux siens que le don de la vérité (d'où qu'il provienne) sera aussi apprécié que n'importe quel don fort précieux.

20 La date (« Sexto Kalendas februarias 1447 »), qui manque dans l'édition, a été tirée du manuscrit, voir Fubini 1984, 47, note 102. Sur les relations entre Ficin et des personnages tels que Riario, mais également Jacopo Bracciolini, Jacopo Ammannati, Cherubino Quarquagli et Giovanni d'Aragona, que nous citerons plus loin, voir Kristeller 1996.

21 Voir Ficin, *Opera*, t. I, 770 : « Properavi equidem in ipso tuae dignitatis initio, antequam hostes mei, id est pestifera adulatorum obtreclatorumque mencadia tous lares obsideant ». C'est moi qui traduis, de même que pour les passages suivants de Ficin cités dans le texte.

Je t'en prie – écrit Ficin –, ouvre tes oreilles à ceux qui te conseillent, pour que tu ne sois contraint à ouvrir ton cœur même aux trames de la fortune. Renferme complètement tes oreilles à ceux qui te louent comme aux chants néfastes des Sirènes. Souviens-toi que tu es un homme et que donc en toi il y a toujours quelque chose qui peut être blâmée. Par conséquent, celui d'entre tes familiers qui te loue sans exception, soit il est aveugle soit il veut que toi, tu sois aveugle. Si les lois punissent très sévèrement comme sorciers ceux qui enchantent les yeux par les yeux, ou bien ceux qui cherchent à attraper les oreilles ou à corrompre le corps par quelque chant, qu'est-ce que nous pensons devoir faire à l'égard de ceux qui, par leurs adulations et blandices, aveuglent les yeux de l'esprit et lui ôtent l'ouïe ?²²

Il est intéressant par ailleurs de remarquer l'importance que Ficin accorde à un ensemble d'images tirées du champ visuel, par lesquelles on peut probablement expliquer un passage de l'opuscule où d'abord il exhorte Raffaele à ne pas croire que sa conduite puisse rester cachée – les choses les plus grandes étant aussi les plus visibles – et ensuite il l'incite, pour cette même raison, à pourvoir à ce que rien ne lui échappe, dedans ou dehors sa maison. « Que [tu] soi[s] avant tout Argos, que [tu] nourrisse[s] chez [toi] un quelque lynx et, si possible, que [tu] ne manque[s] pas non plus d'Œdipe »²³. Or, d'après Ovide Argos Panoptes (*Panoptēs*, à savoir « celui qui voit tout ») était le géant aux cent yeux qu'Héra choisit pour surveiller Io, transformée en génisse afin de la soustraire aux avances de Zeus. Celui-ci ayant fait tuer le gardien et délivrer la prisonnière par Hermès, Héra récompensa son serviteur fidèle en transférant ses yeux sur le plumage du paon²⁴. Le lynx d'autre part est depuis l'Antiquité un symbole de la vue perçante ; « une croyance médiévale » attribuait à son regard « le pouvoir de percer murs et murailles » et « des gravures de la Renaissance, représentant les cinq sens, figurent la Vue par un lynx »²⁵. Qu'il s'agisse de deux symboles rapportés

22 Voir *ivi*, p. 771-772. La dénonciation des périls de l'amour de soi s'inspire peut-être des *Lois* de Platon (731a-732b).

23 Ficinus, *Opera*, t. I, 771 : « Videat princeps, quandoquidem ipse difficillime alios latere potest, nequid ipsum domi forisve lateat, imprimis ipse sit Argus, deinde lyncem quandam penes se nutriat, ac, (si fieri potest,) Oedippo quoque non careat ».

24 Voir s.v. « Argos ou Argus », in Bonnefoy 1981, vol. I, 67 ; voir également Ovide, *Métamorphoses*, I 624-723.

25 Voir s.v. « Lynx », in Chevalier et Gheerbrant 1974, vol. III, 162.

à la vue paraît être confirmée également par une lettre que Ficin adressa un an auparavant au cardinal Jacopo Ammannati²⁶.

Quant à Œdipe, la signification de ce symbole est peut-être un peu plus riche : si on suit l'analyse du mythe d'Œdipe proposée par Marie Delcourt, on doit reconnaître qu'il met en scène un ensemble de rites qui se rattachent tous à l'idée de la royauté, de la prise du pouvoir, et qui, du moins dans la version de Sophocle, finissent par former un complexe dont le véritable noyau est constitué par la victoire sur la Sphinx ; victoire, il faut le souligner, obtenue par la *résolution d'un énigme*²⁷. L'intelligence, non la force, est dans ce récit la qualité qui légitime Œdipe à l'ascension au pouvoir. À ce propos, considérons maintenant une oraison au Soleil que Ficin envoya par une lettre datée 14 avril 1477 à Laurent de Médicis. Le philosophe raconte avoir souffert pendant quelque temps d'un mal aux yeux qui, d'après les médecins, pourrait l'amener à la cécité. Une fois guéri, il écrivit cette oraison où, en réfléchissant sur ce qu'il lui était arrivé, il demande à Apollon qu'il lui rende la lumière des yeux. Dans cette allocution, c'est évidemment l'action spirituelle du Soleil intellectuel qui est visée²⁸. Or, comment Ficin cherche-t-il à obtenir ce qu'il demande ? Quels sont ses arguments face à Apollon ? Cela implique d'emblée la révélation des raisons pour les-

26 Par cette lettre, datée 8 février 1477, Ficin remercie le cardinal des salutations qu'il lui avait transmis par le biais de Cherubino Quarquagli, et ajoute : « Videris tu quidem mihi et oculis Argum, et Lyncem visu, (ut ita dixerim) superare, qui tam sublimis ipse, tam procul Marsili-um prospexeris, tam humilem tam pusillum » (Ficinus, *Opera*, t. 1, 722). Il y a ensuite une autre lettre où Argos, le lynx et Œdipe sont associés encore une fois, celle que Ficin envoya à Jacopo Bracciolini (fils de Poggio et futur précepteur de Raffaele Riario) quelques jours avant l'épître que nous venons de citer, le 28 janvier 1477, et dans laquelle on peut lire : « Triste lupus stabulis. [...] Sed triste magis hominibus homo. Nam et leo et lupus et vulpes est hominibus homo, sicut optimum animalium est, si usquam reperiatur, homo optimus, ita pessimum animal est homo pessimus. Prudentissimus est, mi Braccioline, qui cautissimus. Cautissimus autem omnium, qui diligenter cavet ab homine, sed hic opus est Lynce atque Oedippo, hic opus est Argo » (*Ivi*, 718-719 ; la datation a été établie par Kristeller 1937, vol. I, 29). Cette nouvelle association des trois symboles ne semble pourtant signifier rien d'autre qu'une exhortation à la prudence et à la circonspection à l'égard des hommes, exprimée par ailleurs sur un ton qui – comme le souligne Riccardo Fubini – est tout à fait inhabituel chez Ficin (Fubini 1984, 48).

27 Voir Delcourt 1981, surtout l'Introduction, XXXI et les chapitres « La victoire sur la Sphinx », 104-140 et « L'énigme », 141-152.

28 Comme l'a remarqué Tateo 1967, 199, note 22.

quelles le philosophe aurait été, pour ainsi dire, “puni”. La réponse à ces questions vient du titre même de l'épître : « Ne demande pas des choses pures d'une manière impure, ni, après que tu les auras obtenues, ne les apprend aux impures »²⁹. L'auto-défense de Ficin procède en effet de cette double exhortation et vise à démontrer tout d'abord la pureté du philosophe, ensuite (ce qui pour nous est plus intéressant) la précaution dont il a fait preuve dans la diffusion du savoir philosophique :

Je n'ai jamais révélé à tous, comme l'a fait Hipparque pythagorique, les mystères delphiques de ce maître saint, qui raisonnablement étaient communs à très peu de gens³⁰. Ni, comme Denys de Syracuse, je ne me suis efforcé de dévoiler aux sens impurs de la populace les sens apolliniens de Platon³¹. Je n'ai pas parlé publiquement des choses dont aux hommes il n'est pas licite de parler, je n'ai pas donné les choses sacrées en pâture aux chiens et aux pourceaux, mais seulement aux hommes comme Œdipe (me semble-t-il) j'ai révélé les secrets, dans la mesure où je le jugeais opportun. Aux hommes comme Davus³² en revanche, je les ai données d'une manière tout à fait voilée³³.

29 Voir Ficinus, *Opera*, t. I, 732 : « Pura neque impure quaeras, neque postquam inveniris impuris communia facias ».

30 Hipparque fut accusé par Lysis d'avoir trahi l'école pythagoricienne par la révélation de ses secrets aux gens étrangers. La *lettre de Lysis à Hipparque* (transmise partiellement par Jamblique, *Vita pythagorica*, LXXV-LXXVIII) est apocryphe, Lysis étant un pythagoricien du V^e siècle av. J.-C., alors qu'Hipparque vit trois siècles plus tard. Elle est en outre modelée sur une autre lettre, elle aussi probablement douteuse, de Lysis à Hippase de Métaponte, dont Diogène Laërce rapporte un morceau (*Vitae philosophorum*, VIII.42). Hippase, enfin, est appelé « Hipparque » chez Clément d'Alexandrie (*Stromata*, V.58). Voir à ce sujet Russo 1998, 234.

31 Probable référence à l'ouvrage philosophique que Denys aurait composé selon le récit de Platon, *VII lettre*, 341b.

32 Cette opposition entre « Œdipe » et « Davus », Ficin l'emprunte sans doute à l'expression, devenue proverbiale, « Davus sum, non Œdipus » (Térence, *Andria*, I II 24). « Davus » est en effet le nom d'un esclave romain simple et naïf qui apparaît fréquemment dans les comédies de Plaute et Térence : voir Forcellini 1940, s.v. « Davus », et Lewis et Short 1933, s.v. « Davus ».

33 Ficinus, *Opera*, t. I, 732 : « Neque [...] sicut Hipparcus Pythagoricus Delphica praeceptoris sancti mysteria iure communia paucissimis, cunctis unquam feci communia Vel Dionysii Syracusani more Apollineos Platonis sensus impuris vulgi sensibus reserare contendi. Non palam locutus sum quae non licet homini loqui, non dedi sanctum canibus porcisve dila-

Voilà alors ce qui caractérise la figure symbolique d'« Œdipe », dont le prince « ne doit pas manquer » : elle n'est pas tant (ou pas seulement) le symbole de l'homme prudent et circonspect, que celui de l'homme initié aux mystères philosophiques *et conséquemment légitimé au pouvoir*, selon l'idéal platonicien du prince philosophe. « La vérité rend l'homme digne de la charge »³⁴ : comme Œdipe, le prince ficinien est celui qui possède la clé des énigmes et a accès à la vérité, car ce n'est plus le droit qui légitime le prince, ce n'est plus l'investiture, ni la filiation ou la force guerrière ; ce qui le légitime au pouvoir, c'est la *sophia* – mieux, c'est l'« amour de la *sophia* », l'amour de « la vérité souveraine et divine » dont on lit dans une *Institutio principis* un peu plus tardive, adressée au cardinal Giovanni d'Aragona³⁵.

Il faut donc, d'une part, un conseiller-philosophe pour que le prince puisse acquérir le savoir nécessaire à sa légitimation ainsi qu'au bon exercice de ses fonctions. Il s'agit là d'un gouverneur du prince, chargé de conduire son esprit vers la contemplation de la vérité en le rendant apte à subir l'action de l'Amour. Celui-ci en effet, dans la philosophie ficinienne, représente la force innée en mesure de transformer le sujet amant à travers l'union réelle avec l'objet aimé, l'impulsion intime le conduisant sur un parcours éthique et cognitif – véritable *itinerarium mentis in Deum* – qui est à la fois la voie de la *renovatio* et l'accès à la vérité³⁶. Ce conseiller, dans tous les cas, « doit être présent aux choses humaines, mais sans s'en mêler », comme l'écrit Ficin dans une lettre à son ami Cherubino Quarquagli du 15 février 1477 : il ne mettra donc pas en péril sa vie pour la « patrie terrestre, qui n'est pas la vraie patrie »³⁷. D'autre part, et aux côtés de ce

nian dum, sed Aedipi arcana tantum, ut mihi quidem videor, quantum ipse videram revelavi. Davis autem omnibus prorsus velata dedi ».

34 *Ivi*, 772 : « Veritas virum reddit dignitate dignum » (c'est le titre d'une lettre à Francesco Soderino).

35 Dans cette lettre, datée 20 août 1480, Giovanni d'Aragona est exhorté à écouter non pas la Vérité, cette fois, mais « veritatis ipsius amorem, id est philosophiam », *ivi*, 801-802.

36 Voir Kristeller 1953, 274, 283, et 323. En ce sens, une signification nouvelle semble prendre aussi le conseil adressé par Ficin (nouvelle Circé) à Raffaele Riario, lorsqu'il le met en garde contre les chants néfastes des Sirènes : en effet « entre le conseil que [...] donne Circé et le mot d'une énigme, il n'y a pas [...] une différence radicale » : dans les deux cas, « le thème essentiel [...] est la nécessité d'une initiation » (Delcourt 1981, 148).

37 Ficinus, *Opera*, t. I, 721 : « Adsit humanis non intersit [philosophus]. Philosophus singularis ut pro patria non vera subeat vitae discrimen a Platone et Aristippo non cogitur, quod quidem mihi quoque imo placet, quia Philosophus invita et contra renitente civitate in qua nas-

conseiller qui serait « fils non de la terre, mais du ciel »³⁸, il faut avoir les « plusieurs conseillers » recommandés à Riario, chargés de l'assister dans les délibérations à prendre sur les affaires graves et importantes, et apparemment très proches des hommes « âgés et très estimés » que dans son *In librum Platonis de regno vel civile Epitome* (1482) Ficin pose auprès du monarque, en dessinant un modèle de gouvernement mixte³⁹. Fonction donc mystagogique celle du conseiller, fonction toute politique celle des conseillers.

Quant aux conditions de possibilité du rapport prince-conseiller(s), il faut considérer trois aspects. D'abord, le conseiller-philosophe parle en raison de son *savoir* : on l'a vu, dans la *Veritas* à Raffaele Riario Ficin n'est que la bouche par laquelle la Vérité elle-même s'exprime, tout comme, dans l'*Institutio* à Giovanni d'Aragona, il transmet la voix de la Philosophie. Le philosophe est en somme légitimé par la *sophia* à adresser sa parole au prince car, comme on le lit encore dans la *Veritas*, « à qui sera permis de dire la vérité, si cela ne sera pas permis à la Vérité elle-même ? »⁴⁰. Quant aux hommes choisis pour le conseil du prince, Ficin demande qu'ils soient âgés et riches d'expérience, estimés et de bonnes mœurs : un ensemble de conditions qui leur permettent de prendre des décisions méditées, efficaces et cohérentes avec l'intérêt public. Le prince, enfin, doit tâcher d'écouter les conseils qui lui sont donnés, ce qui signifie d'un côté se mettre en chemin sur la voie de l'ascension contemplative⁴¹, de l'autre agir avec ses conseillers politiques dans l'exercice de ses fonctions.

Le rapport entre Ficin et Laurent de Médicis peut être vu comme une tentative de réalisation du programme que nous venons de décrire, du moins en ce qui concerne la relation entre le prince et le conseiller-philosophe. Suivant la reconstruction proposée par Riccardo Fubini, on voit que le premier essaya

citur sit Philosophus, coelique filius est, non terrae. Adde quod omnino impium miserumque videtur, virum omnia videntem pro salute caecorum, qui forte salvi esse nunquam possunt, amittere ».

38 *Ibidem*.

39 *Ivi*, t. II, 258-259.

40 *Ivi*, t. I, 771 : « Nam cui licebit unquam dicere verum, si non licuerit veritati ? ».

41 Dans la lettre à Giovanni d'Aragona déjà citée, la Philosophie promet de rendre heureux ses « alumni » à ces deux conditions : « Alter quidem est, ut tam libenter a me accipere dona velint, quam ego dono libenter. Alter autem ut non tam mihi Philosophiae, quae sum veritatis amor, quam ipsi sophiae, id est, veritati summae divinaeque, quam amo, gratias habeant » (*ivi*, 802).

avec insistance d'amener le second sur le chemin de la philosophie, en tirant de ces essais pendant longtemps une déception qu'il ne manqua pas de révéler à ses amis, ou à ceux dont il allait chercher l'appui (même à l'intérieur du cercle duquel devait sortir la conjuration des Pazzi)⁴². De plus, Ficin était bien au courant de la conjuration, après laquelle il craignit être exilé de Florence ; la pacification avec le Magnifique ne se produisit que peu à peu, jusqu'à ce qu'en 1482 le philosophe ne lui dédia finalement sa *Theologia platonica* comme à celui qui, « presque par une légitimation réciproque, avait joint la philosophie à la plus grande autorité politique »⁴³.

MACHIAVEL

Le dernier texte de notre raccourci est bien connu et peut donc être rappelé rapidement : il s'agit des chapitres XXII et XXIII du *Prince* de Machiavel (1514-1515)⁴⁴. Comme on le sait, le Secrétaire florentin, ayant posé le problème des ministres et des flatteurs, écrit qu'un prince prudent doit « toujours demander conseil », être « large demandeur » et « patient auditeur de ce qui est vrai », en s'assurant de choisir de « sages » conseillers auxquels « laisser [...] la voie libre, pour qu'ils lui disent la vérité »⁴⁵. La nécessité des conseillers semble toutefois

42 Parmi les lettres à Laurent voir *ivi*, 725-726 (de 1476). Parmi les lettres aux amis, voir celle à Giovanni Cavalcanti intitulée « Quod Philosophia non docet, imo vetat cum principibus vivere et conversari » (*ivi*, p. 767-768), qui pour Fubini 1984, 44 remonte probablement à 1476 ; celle à Jacopo Bracciolini de 1477 cit. *supra*, note 26 ; celle à Raffaele Riario et Francesco Salviati que Ficin supprima de la collection et qui a été publiée par Kristeller 1937, vol. I, 48. On peut considérer enfin la *Veritas* à Riario elle-même, où la Vérité affirme ne pas habiter les riches palais des princes, et être contente de ses modestes taudis, et ajoute, d'une manière explicite : « Sed venio ad te, felix antistes, hodie tecum libenter, si modo volueris, semper habitatura » (Ficinus, *Opera*, t. I, 770). Sur cette question, on se rapportera à Gentile 1980 (qui aux p. 141-145 discute, sur la base d'une confrontation entre l'édition des lettres et le manuscrit Magliabechiano VIII 1441 de la Bibliothèque Nationale de Florence, la suppression ou la modification de quelques lettres du début 1478 témoignant d'une amitié entre Ficin et quelques-uns d'entre les principaux responsables de la conjuration des Pazzi) ainsi qu'à Fubini 1984 et Fubini 1987.

43 Ainsi Fubini 1984, 50.

44 Bien des références à d'autres ouvrages de Machiavel et à d'autres auteurs sur les thèmes traités dans ces deux chapitres sont données par Gilbert 1938, 179-196.

45 *Le prince*, trad. Fournel et Zancarini, XXIII, 191-193. Cette page machiavélienne a été l'ob-

découler, du moins premièrement, non pas d'une exigence politique d'ordre général, mais d'un souci spécifique du prince : il lui faut trouver la meilleure façon pour se défendre des flatteurs sans encourir dans le mépris ou dans l'indécision. Nous lisons en effet qu'à « vouloir se défendre » des adulateurs, « on court le danger de devenir méprisable », du fait qu'il n'y pas d'autre manière de s'en garder que de faire comprendre aux hommes « qu'ils ne t'offensent pas en te disant le vrai ; mais quand chacun peut te dire le vrai, la révérence envers toi vient à manquer »⁴⁶. Comment alors éviter le mépris ? Pour Machiavel, la meilleure solution est que le prince choisisse des « hommes sages » auxquels demander conseil de telle sorte que « chacun sache que, plus on parlera librement, mieux on sera reçu » ; et hormis ceux-ci le prince « ne doit vouloir entendre personne », mais plutôt « suivre la chose délibérée et être tenace dans ses délibérations », car « quiconque fait autrement, soit il chute à cause des adulateurs, soit il change souvent, à cause de la variation des avis : de là naît le peu d'estime qu'on a pour lui »⁴⁷. L'exemple que Machiavel fait suivre est très éloquent à ce propos : l'empereur Maximilien, à cause d'une démarche contraire à celle que l'on vient d'expliquer, finit par se mettre dans la condition de « ne pren[dre] conseil de personne et ne fai[re] jamais la moindre chose à sa façon ». En homme secret, en effet, il ne communique pas ses desseins et ne prend pas d'avis à leur propos ; en homme facile, une fois qu'il les a mis à l'œuvre et que ceux-ci commencent à être connus et contredits, il s'en détourne à l'instant. Il est clair alors que pour Machiavel ce qui rend nécessaire l'action des conseillers du prince, c'est une triple exigence : se défendre des adulateurs tout d'abord, mais le faire à la fois en évitant le mépris et en assurant l'exécution efficace des décisions prises⁴⁸.

jet d'une confrontation avec deux chapitres du *Livre du Courtisan* de Baldassarre Castiglione, IV.5 et IV.31 : voir Floriani 2006. La présence d'« echi machiavelliani » dans les lettres de Castiglione et le *Livre du Courtisan* a été mise en lumière également par Ruggiero 2017 (en particulier, pour ce qui concerne les chapitres XXII et XXIII du *Prince*, 126 et 131). Sur le débat concernant la connaissance du *Prince* de la part de Castiglione, voir aussi les références données *infra*, note 105.

46 *Le prince*, trad. Fournel et Zancarini, XXIII, 191.

47 *Ibidem*.

48 *Ivi*, 191-193 (voir aussi le commentaire de Fournel et Zancarini, *ivi*, 476). Machiavel dit avoir reçu ces renseignements sur Maximilien du père Luca Rinaldi (le *Pre' Luca*, évêque de Trieste et ambassadeur de Maximilien), qu'il connut lors de sa légation au Tyrol en décembre 1507 – janvier 1508, où il avait été envoyé avec des instructions pour l'ambassadeur floren-

Si on considère la structure du rapport prince-conseillers, on voit bien que c'est toujours le prince qui établit les règles de la communication, véritable *dominus* de ce rapport en tous ses aspects. Cela vaut aussi bien pour le choix des conseillers que pour la limitation de l'étendue de leur discours et pour la prise de la décision finale. On commence en effet par lire que les conseillers « sont bons ou non selon la prudence du prince », si bien que « la première conjecture sur le cerveau d'un seigneur se fait en voyant les hommes qu'il a autour de lui »⁴⁹. Deuxièmement, ces « hommes sages » ont bien sûr la « voie libre » pour dire la vérité au prince, mais « seulement sur ce qu'il leur demande et sur rien d'autre »⁵⁰. Ceci est un point sur lequel Machiavel insiste avec force, au point qu'il y revient peu après en répétant que le prince « doit toujours demander conseil mais quand il le veut lui et non quand autrui le veut : il doit même décourager chacun de le conseiller sur quoi que ce soit s'il ne le lui demande pas »⁵¹. À cela il faut ajouter également les avertissements qu'il donne au chapitre précédent pour mettre à l'épreuve la fidélité des ministres et pour les garder auprès de soi. « Quand tu vois ton ministre penser plus à lui-même qu'à toi et rechercher dans toutes ses actions ce qui lui est utile, un homme ainsi fait jamais ne sera un bon ministre, jamais tu ne pourras t'y fier. En effet, celui qui a l'état de quelqu'un entre ses mains, ne doit jamais penser à lui-même mais toujours au prince, et ne jamais lui faire de recommandation sur une chose qui ne serait pas de son ressort ». Et, d'autre part, le prince « pour qu'il reste bon, doit penser à son ministre, en l'honorant, en l'enrichissant, [...] afin qu'il voie qu'il ne peut

tin en titre, Francesco Vettori ; ce dernier discutait auprès Maximilien des contributions financières florentines pour la descente du Roi des Romains, qui aurait dû être couronné à Rome (on sait que le couronnement eut lieu à Trente, voir De Finis 2008). Machiavel s'était déjà exprimé dans le même sens sur Maximilien dans les textes consacrés à cette mission, à savoir le *Rapport sur les choses d'Allemagne*, du 17 juin 1508 (voir Machiavel, *Œuvres*, trad. Bec, 57-65), le *Discours sur les choses d'Allemagne et sur l'empereur* (1509, voir *ivi*, 65-66) et le *Portrait des choses d'Allemagne* (1512, voir *ivi*, 66-71). Voir Cutinelli-Rendina 2014 et Ruggiero 2014. Le même jugement sur l'empereur fut d'ailleurs formulé en 1507 par l'ambassadeur vénitien Vincenzo Querini (voir *Le relazioni*, 27, trad. fr. in *Relations des ambassadeurs*, 19) et plus tard par Francesco Guicciardini (voir Guicciardini, *Histoire d'Italie*, IV.5).

49 *Le prince*, trad. Fournel et Zancarini, 187.

50 *Ivi*, 191.

51 *Ivi*, 193.

exister sans lui et que les grands honneurs ne lui fassent pas désirer plus d'honneurs, que les grandes richesses ne lui fassent pas désirer plus de richesses, que les grands reproches lui fassent craindre les mutations »⁵². Enfin, après le choix de conseillers, leur consultation et l'épreuve de leur fidélité, il reste la prise de décision. Une fois écoutées les opinions des conseillers, il en revient au prince en effet de « les unir » de manière à pouvoir « décider par lui-même, à sa façon » et ainsi, sans plus entendre qui qu'il soit, à « suivre la chose délibérée et être tenace dans ses délibérations »⁵³. S'il agit autrement, il est destiné soit à tomber à cause des adulateurs, soit à changer souvent, par effet de la variation des avis : dans tous les cas, il en sera peu estimé. Le rôle du conseiller apparaît en somme assez disqualifié, voire non problématisé, à l'intérieur d'un rapport qui, en revanche, est entièrement envisagé *sub specie principis*.

Cette approche se reflète également dans l'établissement des conditions qui rendent possible le rapport : sauf l'adjectif « sages » attribué aux conseillers, la réflexion de Machiavel est toute consacrée à la figure du prince et à sa prudence. À la limite, celui-ci pourrait même se passer de conseillers, pourvu qu'il comprenne par lui-même ce qui est bien : on rappellera à ce propos le passage sur les « trois genres de cerveaux », dont l'un (qui est très excellent) comprend par lui-même, l'autre (qui est excellent) discerne ce qu'autrui comprend, le dernier (qui est inutile) ne comprend « ni lui-même ni les autres »⁵⁴. Or, ce n'est qu'au deuxième « genre » que Machiavel s'intéresse dans ces pages, le premier n'étant point pris en compte et le dernier faisant l'objet seulement de sa réplique à ceux qui estiment que la prudence du prince n'est que l'effet des bons conseillers : « car voici une règle générale qui ne trompe jamais : un prince qui ne serait pas sage par lui-même ne peut être bien conseillé, à moins que, par hasard, il ne s'en remette à un seul homme qui le gouverne en tout et qui soit un homme très prudent. Dans ce cas-là, cela pourrait bien se faire mais cela durerait peu parce que celui qui gouverne, en peu de temps, lui ôterait son état »⁵⁵. La conclusion du raisonnement s'impose alors avec évidence : « voilà pourquoi on conclut que

52 *Ivi*, 189.

53 *Ivi*, 191-193.

54 *Ivi*, 189. Sur cette classification, qui vient d'Hésiode, *Opera et dies*, vers 293-297 et a été reprise par nombre d'auteurs (en particulier Machiavel pourrait s'être inspiré de Tite-Live, *Ab Urbe condita*, XXII.29.8), voir Martelli 1999, 30-35.

55 *Le prince*, trad. Fournel et Zancarini, p. 193.

les bons conseils, d'où qu'ils viennent, doivent naître de la prudence du prince, et non la prudence du prince des bons conseils »⁵⁶.

On pourrait se demander dans quelle mesure Machiavel était vraiment convaincu d'une telle thèse au moment même où, l'Italie étant « battue, dépouillée, lacérée, parcourue en tout sens » à cause de l'action de l'Église et des « péchés » des princes⁵⁷, il envoyait à Laurent de Médicis un opuscule dans lequel, à l'aide d'une « longue expérience des choses modernes » et d'une « continue lecture des antiques », il envisageait d'« examiner les gouvernements des princes et de leur donner des règles »⁵⁸ ; *règles* par ailleurs formulées non pas sur la base d'argumentations théoriques, mais au moyen de l'analyse d'exemples anciens et modernes, suivant la « vérité effective de la chose »⁵⁹. On pourrait se demander également ce que d'après lui les « conseillers » devraient faire face à un tyran qui n'écouterait aucun conseil et qui agirait en prince mauvais – question que le *Prince* ne pose même pas, contrairement aux *Discours*, où on lit qu'« un homme bon peut parler à un peuple licencieux et turbulent, et il peut facilement le ramener sur la bonne voie ; mais à un prince mauvais personne ne peut parler, et il n'y a d'autre remède que le fer »⁶⁰. Lorsque l'« occasion » requiert avec urgence la présence d'un prince « nouveau », comme il arrive dans le *Prince*, de telles questions ne peuvent pourtant qu'être mises à côté au profit de l'action personnelle, impétueuse et salvifique du « rédempteur »⁶¹.

56 *Ibidem*.

57 *Ivi*, 205 et 117 ; voir à ce propos Zancarini 2009.

58 *Le Prince*, trad. Fournel et Zancarini, 41-43.

59 *Ivi*, 137. Sur cette démarche voir aussi, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Fontana et Tabet, II.27, 363 : « Et comme il s'agit là d'un sujet qui mérite réflexion, car en cela les hommes se trompent très souvent, et à leur détriment, je crois bon de le démontrer dans le détail, par des exemples anciens et modernes, puisque par les raisons on ne peut pas le démontrer aussi distinctement ». Dans son commentaire à ce passage, Alessandro Fontana écrit que « la supériorité de l'exemple sur les "raisons" est la supériorité même de l'histoire sur les argumentations abstraites ; et la vérité en politique n'est pas matière à débats de type scolastique. [...] En politique, il n'y a d'argumentation que fondée sur la vérité de fait (la "*verità effettuale*") , qu'on mesure à la fois par les finalités et les résultats de l'action, et par les faits eux-mêmes, dans leur caractère propre (la "qualité des temps"). L'histoire joue donc une double fonction : elle légitime le discours vrai, en politique, et représente le principe de réalité auquel se heurtent les désirs illimités et les faux espoirs des hommes », *ivi*, note 640.

60 *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Fontana et Tabet, I.58, 244.

61 *Le prince*, trad. Fournel et Zancarini, XXVI, 209. Voir Zancarini 2017.

Devant des princes vaniteux et incapables, illégitimes, ou bien pas assez « excellents » pour reconnaître par eux-mêmes ce qu'il faut faire, les textes que nous avons considérés jusqu'ici posent la nécessité de réfléchir sur la fonction du conseil politique. Le rapport prince-conseiller(s) peut prendre différentes configurations, même en raison du nombre de conseillers fixé par chaque auteur : conseiller unique dans un rapport impossible avec le prince chez Alberti ; gouverneur du prince et conseil du prince avec des rôles différents chez Ficini ; conseil du prince chez Machiavel, mais conseil admis à parler uniquement selon des règles dont le prince a le contrôle absolu. En tout cas la *vérité* est invoquée comme critère essentiel de la bonté du conseil, bien qu'elle prenne des significations très différentes dans l'un ou l'autre texte cité : vérité d'un franc-parler qui devient « insolence effrénée » ; vérité métaphysique saisie par le biais de l'expérience ascético-mystique de l'Amour ; vérité « effective de la chose » que le même Machiavel, essaie, quoique non requis, d'offrir à Laurent. Quant aux conditions de possibilité, elles semblent pouvoir être regroupées dans trois domaines assez homogènes : conditions épistémiques, qui ont affaire en général au savoir du conseiller ; conditions éthiques, qui ont affaire en général à sa bonté, sa franchise ou sa fidélité ; conditions enfin qui relèvent de l'écoute du conseil de la part du prince, ce qui ne peut jamais être assuré.

Ayant ainsi tracé l'ébauche d'un champ de problématisation portant sur le rapport entre le prince et le conseiller aux XV^e et XVI^e siècles, passons maintenant au *Livre du Courtisan* pour chercher à mieux saisir la manière dont Castiglione a élaboré à son tour ce rapport, en en faisant le véritable cœur de son projet politique.

2. Le *Livre du Courtisan* : un rapport de vérité

On a longuement discuté sur la fonction du livre IV du *Courtisan* (considéré toujours comme le plus "politique"), sur sa position et sur son statut par rapport au reste de l'œuvre, d'une part en soulignant une véritable "fracture" textuelle, de l'autre en essayant de définir un lien qui puisse unir cette portion, apparemment isolée et fermée en elle-même, aux trois livres précédents⁶². Aujourd'hui,

62 On pourrait remonter à Burckhardt 1964, t. II, 84. Pour la reconstruction de ce débat, voir Ryan 1972, et Woodhouse 1979.

grâce à l'étude comparée de tous les manuscrits faite par Amedeo Quondam, on sait que la question, éminemment politique, du rapport entre le prince et le courtisan était inscrite dans le projet de Castiglione dès les toutes premières phases de l'écriture, sous la forme d'une *institutio principis*⁶³. Malgré la transformation que cette question aurait subie dans le passage de la deuxième à la troisième rédaction (dont on parlera plus loin), une telle présence nous oblige à nuancer l'interprétation du livre IV comme un ajout tardif qui aurait déplacé, sinon même compromis, les équilibres du texte. De plus, on pourrait bien démontrer comment, au-delà de la première partie du livre IV, le *Livre du Courtisan* est traversé dans sa totalité, quoique de manière parfois dissimulée, par des tensions et des intentions politiques⁶⁴. Si nous nous attarderons principalement sur cette partie du texte, cela donc n'implique point le choix de l'isoler du reste de l'ouvrage, mais dépend uniquement de l'objet spécifique de notre étude.

CONDITIONS DE NÉCESSITÉ : L'IGNORANCE DES PRINCES

Au début du livre IV, Ottaviano Fregoso, après s'être fait attendre pendant « un long moment », rejoint finalement sa « compagnie » pour reprendre le dialogue parvenu désormais à la dernière soirée⁶⁵. Il affirme que les qualités attribuées

63 Voir Quondam 2000, 191-192, 206 247-248 : Quondam montre notamment que le passage sur la « fin » du parfait courtisan, telle qu'elle est exposée dans le chapitre 5 du livre IV de la rédaction « vulgate », était déjà formulé dans le manuscrit A, à savoir dans l'ébauche originale du *Courtisan*, appelé conventionnellement « Abbozzo di casa Castiglioni » et remontant aux années 1513-1514 (ce manuscrit est conservé à Mantoue par les héritiers de Baldassarre Castiglione).

64 Pour quelques références, voir Quondam 2000, 429-441, et Guidi 1978, 114-138. Nous avons déjà essayé de mettre en lumière la portée politique du *Livre du Courtisan* dans Fedele 2015, 237-246. Voir enfin l'analyse de Ruggiero 2017, qui propose un parcours à travers l'activité diplomatique de Castiglione fondée sur l'édition récente de ses lettres et s'interroge sur la « mission » du *Courtisan*.

65 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.3, 326. Les citations en italien seront tirées de l'édition publiée en 2016 par Amedeo Quondam : *Il Libro del Cortegiano*, éd. Quondam, 3 volumes, vol. II, qui propose une édition semi-diplomatique et une édition interprétative de l'*editio princeps* publiée à Venise en 1528 ; le vol. I propose en revanche l'édition du manuscrit de typographie (L), Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburnhamiano 409, alors que le vol. III contient la « Note au texte ». L'édition de Quondam présente une nouvelle di-

au courtisan dans les soirées précédentes sont certes une chose bonne et digne de louanges, toutefois non en soi et pour soi, mais « en regard de la fin » vers laquelle elles sont orientées. S'il ne s'agissait que d'être gracieux et agréable, cela ne vaudrait pas la peine pour le courtisan de produire tant d'efforts ; bien au contraire, « beaucoup des qualités qui lui ont été attribuées, comme de danser, faire la fête, chanter et jouer, ne seraient que légèreté et vanité, et, chez un homme important, plutôt dignes de blâme que de louange ». Tout l'ensemble d'élégances, devises, règles de conversation et de divertissement aurait la seule conséquence d'« efféminer les cœurs, corrompre la jeunesse, et l'amener à la vie la plus dissolue qui soit. Cela ensuite a pour effet que le nom italien est tenu en opprobre, et qu'on en trouve bien peu qui osent, je ne dirai pas mourir, mais seulement courir un danger ». Le système de la grâce (« *grazia* », comme l'appelle Castiglione) soigneusement élaboré jusque-là subit donc une torsion décisive : ce n'est plus le paradigme universel d'une forme de vie, mais plutôt un moyen, un instrument concret dans les mains du courtisan, qui devra être bien utilisé et orienté vers sa « bonne fin » telle que la définit sieur Ottaviano⁶⁶. Quel est alors cet objectif, quelle est la finalité qui parvient à donner une direction et un sens nouveaux aux « raisonnements » des soirées passées, et en mesure de rendre les « œuvres du Courtisan [...] fort utiles et dignes d'une louange infinie » ?

La fin donc du parfait Courtisan, dont on n'a pas parlé jusqu'ici, est à mon avis de gagner par le moyen des qualités qui lui ont été attribuées par ces seigneurs, la bienveillance et le cœur du Prince au service duquel il se trouve, au point qu'il puisse lui dire et lui dire toujours la vérité sur toute chose qu'il convient à ce dernier de savoir, sans crainte ou danger de lui déplaire ; et quand il sait que l'esprit de celui-ci est enclin à faire ce qui ne

vision en chapitres de l'ouvrage, qui remplace la division traditionnelle établie par Vittorio Cian. Comme la traduction française du *Courtisan* utilisée ici (publiée en 1987) présente la division de Cian, nous nous en tiendrons à cette dernière pour des raisons de clarté. Le dialogue représenté dans le *Livre du Courtisan* est situé dans les quatre soirées du 5 au 8 mars 1506 (voir Cian 1950, 231). Sur Ottaviano Fregoso, petit-fils de Federico da Montefeltro éduqué à Urbino, homme d'armes et doge de Gênes, dont la capacité de gouvernement et le courage politique furent loués par Machiavel (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Fontana et Tabet, II.24) et Guiccardini (Guicciardini, *Histoire d'Italie*, XIV.14), voir Brunelli 1998. Plus en général, sur les personnages du *Courtisan*, voir Alonge 2016.

⁶⁶ *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.4-5, 327.

convient pas, qu'il ait la hardiesse de le contredire, et de se servir d'honnête manière de la faveur qu'il a acquise grâce à ses qualités pour le détourner de toute intention mauvaise et le conduire sur le chemin de la vertu⁶⁷.

La musique, les fêtes, les jeux, la grâce constituent « la fleur » de la courtoisie, alors que le fait de guider le prince à la vertu par la vérité, en osant le contredire lorsque ce dernier est amené à faire le mal, est au contraire son « véritable fruit ». Entre l'une et l'autre, Castiglione instaure un rapport instrumental selon lequel « la louange des bonnes actions consiste principalement en deux choses, dont l'une est de choisir une fin où tend notre intention, qui soit bonne, l'autre, de savoir trouver les moyens opportuns et appropriés pour savoir se conduire vers cette bonne fin désignée »⁶⁸.

Après avoir appris, dans la troisième rédaction, la véritable « fin » du parfait courtisan, il convient, avant de procéder, de s'arrêter un instant pour souligner toute l'étendue de l'innovation dont elle est porteuse. En effet, comme l'a montré Claudio Scarpati dans un article remarquable publié en 1983⁶⁹, la nouveauté principale introduite dans la dernière rédaction du *Courtisan* (terminée en 1524) est représentée justement par la centralité que revêt le thème de la *vérité*, totalement absent dans la version précédente (la deuxième rédaction, des années 1520-1521) où au contraire, tout comme dans les ébauches initiales, la fin du courtisan s'accomplissait par un devoir d'éducation et de formation du prince :

Je pense donc que la fin du parfait courtisan doit être d'instituer et de faire bon et vertueux le prince au service duquel il est, et presque laver et orner sa personne de toutes les qualités qui conviennent à un digne seigneur. Et je pense que le courtisan ne devra porter son regard et ses pensées qu'à cette tâche, tout comme l'excellent archer vers sa cible, tandis qu'il ne de-

67 *Ivi*, IV.5, 328.

68 *Ibidem*.

69 Voir Scarpati 1983, 428-449. Une comparaison entre les deux rédactions de ces mêmes chapitres a été faite aussi par Stäuble 1999.

70 *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.6, 191 : « El fine adunque del perfetto cortegiano iudico io che debba essere lo istituire e far buono e virtuoso quel principe a chi serve e quasi polirlo et ornarlo de tutte quelle qualitati che a degno signore se conven-

vra pas profiter de sa condition pour poursuivre un mauvais but, comme c'est le cas aujourd'hui pour un grand nombre de gentilshommes⁷⁰.

Ce qui avait été esquissé dans un premier moment par Castiglione était donc un projet éducatif visant essentiellement à l'exhortation morale, où était forte la présence de suggestions érasmienne, provenant aussi bien des traductions de Plutarque publiées par l'humaniste hollandais en 1514 et en 1516, que de l'*Institutio principis christiani*⁷¹. Alors que dans la deuxième rédaction le devoir du courtisan n'allait pas au-delà de l'éducation du prince, dans la troisième on peut reconnaître un véritable écart, dont l'effet est de transformer radicalement la substance du rapport prince-conseiller : non plus un rapport oblique où la connaissance vaut en tant que bien transféré par un membre actif à un membre passif, mais un rapport paritaire fondé sur le dialogue.

Cette transformation procède du développement de la question de l'*ignorance* du prince. Le même chapitre 5 du livre IV se clôt en effet sur l'observation que « l'esprit (*l'animo*) de celui qui s'efforce de faire que son Prince ne soit trompé par personne, n'écoute pas les flatteurs, ni les médisants et les menteurs, mais

gono ; et a questo solo estimo che debba sempre avere l'occhio et el pensiero il corteggiano, come buono arciero al segno e non cercare di valerse di quelle sue condizioni come a mal fine, come oggidì molti fanno » (c'est moi qui traduit). Voir aussi le passage suivant, tiré du manuscrit A (1513-1514) et cité par Quondam 2000, 206 : « Extimo io adonque ch'el corteggiano perfetto, di quel modo che descritto lo hanno el conte Ludovico e messer Federico, sia veramente bona cosa e degna di molte laudi, non però semplicemente né per se stesso, ma per rispetto del fine al quale po esser indrizato. E questo fine non iudico che debba esser altro che instituire, e far bono e virtuoso quel principe a chi serve, et quasi polirlo et ornarlo de tutte quelle conditioni che a degno signore si convengono e ch'el fine del operare di collui che si propone di fare tale effetto sia ottimo ».

71 En effet, l'*Institutio* fut publiée avec la traduction du discours d'Isocrate *Ad Nicoclem regem* ainsi que de quatre opuscules de Plutarque (*Quo pacto possis adulatorem ab amico dignoscere* ; *Quo pacto quis efficiat ut ex inimicis capiat utilitatem* ; *In principe requiri doctrinam* ; *Cum principibus maxime philosophum debere disputare*). Ces derniers opuscules avaient déjà été publiés par l'éditeur Froben en 1514, avec quatre autres traductions de Plutarque, dans les *Opuscola Plutarchi Erasmo Roterodamo interprete* (les quatre restants étaient *De tuenda bona valetudine praecepta* ; *Utrum graviores sint animi morbi quam corporis* ; *Num rectum dictum sit Αάθη βιώσας, id est, Sic vive, ut nemo te sentiat vixisse* ; *De cupiditate divitiarum*). Pour des comparaisons textuelles précises entre les traductions érasmienne et la deuxième rédaction du *Livre du Courtisan*, voir Scarpati 1983, 431-434. Sur l'usage de Plutarque fait par Castiglione (et Érasme), voir également D'Amico 2001.

connaisse le bien et le mal, et aime l'un tout en haïssant l'autre, tend vers une très bonne fin »⁷². Peu après, Ottaviano Fregoso parle des nombreuses « erreurs » commises par les princes contemporains, dont les plus graves sont l'ignorance et la présomption, qui à son tour ne signifie que *ignorantia sui* (« et on peut dire que c'est là le plus grand et le plus énorme de tous les mensonges, parce que l'esprit ignorant se trompe soi-même, et se ment intérieurement »)⁷³. Les responsables de cet état des choses sont les courtisans, coupables de ne pas apporter aux princes ce dont ils ont le plus besoin : la vérité. On sait en effet que la parole du flatteur cherche à tromper par une imitation avisée du discours vrai dans laquelle, en réalité, on ne fait que répéter l'opinion de celui à qui on s'adresse ; se présentant sous la forme d'un conseil véridique, mais étant construite sur la parfaite conformité de ce que pense celui qui écoute, elle condamne inexorablement ce dernier à vivre dans les brumes d'une illusion enivrante et pérenne⁷⁴. C'est à ce défaut premier de connaissance qu'Ottaviano ramène les déformations éthiques des princes italiens, licencieux, noyés dans leurs plaisirs, convaincus que la seule force suffit à exercer l'art de gouverner et que le vrai bonheur réside dans le fait de pouvoir faire ce qu'on veut :

Certains haïssent la raison et la justice, parce qu'elles leur semblent être un certain frein et un moyen qui pourrait les réduire en servitude et diminuer leur plaisir et la satisfaction qu'ils ont de régner, s'ils voulaient les observer ; il leur semble aussi que leur pouvoir ne serait pas parfait ni entier, s'ils étaient contraints d'obéir au devoir et à l'honnêteté, parce qu'ils pensent que celui qui obéit n'est pas véritablement un seigneur⁷⁵.

72 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.5, 329 (traduction modifiée : Alain Pons traduit « animo » par « volonté », non par « esprit »). Dans la *Seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.4, 191, on lisait : « [...] chiaro è che l'animo de colui che pensa instituire bene un principe tende ad ottimo fine [...] ».

73 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.6, 329-330.

74 Voir par exemple Érasme, *Institutio principis christiani*, éd. Miller, 177 : « Sed est omnium pestilentissimum adulatorum genus, qui specie libertatis assentantur ac miro quodam artificio, dum repugnant impellunt, dum obiurgant laudant. Hos mire depinxit Plutarchus in libello, cui titulum fecit : quomodo dignosci possit amicus ab adulatore ».

75 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.7, 330 (la limitation à « certains » princes n'était pas présente dans *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.8, 193).

Pour ne rien dire des grands appareils de déploiement visuel et symbolique du pouvoir, qui contribuent aussi à alimenter chez les princes une fausse idée de soi : parés d'habits éclatants, d'or et de bijoux, ils assument des manières impérieuses et austères et, n'apparaissant jamais en public, estiment être considérés comme des dieux. Ce portrait se teint à ce propos de traits fortement caricaturaux, jusqu'à réduire la pompe des princes italiens à l'image grotesque du carnaval de place Navone, où de gigantesques pantins « de l'extérieur, ressemblaient à de grands hommes et à des chevaux triomphants, et au-dedans étaient pleins d'étoffe et de chiffons »⁷⁶.

On voit alors combien l'expérience contemporaine est présente dans ces premiers chapitres du livre IV, où la condamnation du comportement des princes et des courtisans se révèle explicite et véhémement (bien qu'elle ait été amplement atténuée lors du passage de la deuxième à la troisième rédaction)⁷⁷. En utilisant un mot cher à Machiavel, Castiglione parle même de « péchés » des princes italiens au moment où il leur impute la responsabilité des calamités qui accablent la « pauvre Italie »⁷⁸. Il ne faut pourtant pas oublier que, de ce destin, il reconnaît

76 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.7, 330-331. Voir à ce propos Plutarque, *Ad principem ineruditum*, 779F-780B (Castiglione connaissait la version d'Érasme, que comme nous l'avons dit portait le titre *In principe requiri doctrinam*). Mais sur ce thème voir aussi le *Momus* de Leon Battista Alberti : dans le livre IV, l'épisode de l'identification de Jupiter et de ses "courtisans" avec leurs statues présentes dans le théâtre représente un pouvoir qui se réduit à ses seuls symboles, pétrifié dans sa propre image (voir Vasoli 2000, 444).

77 En plus des exemples déjà cités, et des autres qui seront indiqués dans la note suivante, voir le passage, supprimé dans la troisième rédaction, où on lit que « gli principi de' nostri tempi hanno fatto così fermo abito nel male, che sono alla condizione degli ptisici inveterati, e così come molti infermi fuggono tutti gli cibi salutiferi per la lor sanità et amano gli contrarii, così essi aborriscono tutti gli ragionamenti, ricordi, admonizioni, conversazioni, per le quali potessero sanarsi dalle infirmitati dell'animo et appetiscono il contrario » (*La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.25, p. 210).

78 Le mot « peccati » (qu'Alain Pons traduit par « défauts ») apparaît dans *Il Libro del Cortegiano*, éd. Quondam vol. II, IV.2.37 (IV.8 selon la division en chapitres établie par Vittorio Cian), 391 : « Ma piacesse a Dio che i principi di questi nostri tempi accompagnassero i peccati loro con tante virtù con quante accompagnavano quegli antichi » (« ché non saremmo sepolti in tante miserie e ruine e calamitati, delle quali principal causa si è la ignoranzia e vita scelerata dei principi », ajoutait *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.18, 204). Sur les causes des ruines italiennes, voir en outre *ivi*, V.5.48, IV.33 selon la division en chapitres établie par Vittorio Cian, p. 425, où à la responsabilité des princes s'ajoute la grande richesse de l'Italie, laquelle a elle-aussi contribué à l'exposer à la menace étran-

non pas une mais deux séries causales : d'une part, en effet, il y a les princes « corrompus par les mauvaises habitudes, par l'ignorance et par la présomption », auxquels il est bien difficile de dire la vérité ; de l'autre, il y a les courtisans qui, par le mensonge, l'adulation et tout autre moyen trompeur, ont fini par « les corrompre et les dévoyer du chemin de la vertu »⁷⁹. La corruption des princes *et* la pratique dégénérée de la vie de cour ont entraîné l'effondrement du système politique du Quattrocento italien, deux séries causales dont l'articulation autour du noyau de l'*ignorance* des princes fait le cœur de l'analyse de Castiglione ainsi que le préalable pour l'établissement d'un rapport nouveau qui, par le biais de la vérité, puisse en quelque sorte porter remède à une telle situation.

STRUCTURE DU RAPPORT : L'ACTION DU CONSEILLER

Déjà dans le livre II Federico Fregoso⁸⁰, en exprimant son avis sur la manière de converser de l'homme de cour, affirme que la conversation à laquelle le courtisan doit s'appliquer avec le plus grand soin, afin de la rendre agréable, est celle qu'il cultive avec son seigneur ; et tout en constatant que « ce nom de conversation entraîne une certaine égalité, qui semble ne pas pouvoir exister entre le seigneur et le serviteur », il considère néanmoins vouloir l'appeler de cette manière. D'après lui, le courtisan doit diriger toutes ses pensées et ses forces « à aimer et presque adorer le prince qu'il sert », sans que par cela il devienne nécessairement un flatteur : « parce que les flatteurs n'aiment pas les seigneurs ni les amis, ce que je veux que fasse principalement notre Courtisan »⁸¹. Jamais donc il ne doit chercher « à acquérir grâce ou faveur par une voie vicieuse, ou par un moyen de mauvaise sorte »⁸². Certes, il se pourrait bien que, n'étant pas un flatteur, il soit

gère : « [...] perché molte volte le excessive ricchezze son causa di gran ruina ; come nella povera Italia, la quale è stata, e tuttavia è, preda exposta a genti strane, sì per lo mal governo [« dei principi », ajoutait *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.33, 220], come per le molte ricchezze di che è piena ». D'autres références aux calamités italiennes se trouvent également dans les livres précédents : voir par exemple I.2, I.43, II.27 (selon la division en chapitres établie par Vittorio Cian).

79 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.9, 332, et IV.10, 333.

80 Voir Alonge 2017.

81 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, II.18, 128 (ce passage existait déjà dans *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, II.18, 100).

82 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, II.22, 134.

haï par un seigneur « vicieux et méchant » en raison de son honnêteté, mais alors il ne lui resterait qu'une seule solution :

Mais si le sort fait que notre Courtisan se trouve au service d'un qui soit vicieux et méchant, aussitôt qu'il s'en rendra compte, qu'il le quitte, pour ne pas éprouver la peine extrême que ressentent tous les bons qui servent des méchants. – Il faut prier Dieu, répondit Calmeta, qu'il lui donne de bons maîtres, parce que, quand on les a, on est forcé de les souffrir tels qu'ils sont ; car celui qui est gentilhomme est contraint, pour infiniment d'égards (*infiniti rispetti*), depuis qu'il a commencé à servir un maître, de ne pas le quitter ; mais la disgrâce se trouve au commencement, et en ce cas les courtisans sont dans la condition de ces malheureux oiseaux qui naissent dans une triste vallée. – Il me semble, dit messire Federico, que le devoir doit valoir plus que toutes les égards (*che 'l debito debba valer più che tutti i rispetti*) ; et pourvu qu'un gentilhomme ne laisse pas son maître quand il est en guerre ou dans quelque adversité, de manière que l'on puisse croire qu'il fait cela pour suivre la fortune, ou parce qu'il s'est avisé qu'il n'y a plus de moyen d'en tirer profit, en tout autre temps je pense qu'il peut à bon droit et doit s'ôter de cette servitude, qui lui attirera la honte parmi les hommes de bien ; car chacun présume que celui qui sert les bons est bon, et que celui qui sert les méchants est méchant⁸³.

On trouve expliquée dans ce passage la notion de « service » implicite dans la « profession » de la « courtoisie »⁸⁴. Bien sûr, la possibilité pour le conseiller de quitter son seigneur n'est pas affirmée ici pour la première fois⁸⁵, et Castiglio-

83 *Ivi*, 135 (traduction modifiée : Alain Pons traduit « rispetti » par « raisons »). Pour la version originale, voir *Il Libro del Cortegiano*, éd. Quondam vol. II, II.4.40-42, 159 (II.22 selon la division en chapitres de Vittorio Cian).

84 Voir à ce propos le prologue du premier livre dans le manuscrit B (le Vaticano latino 8204 de la Bibliothèque Apostolique Vaticane), un texte qui, bien qu'il ait été supprimé et que donc il ne figure pas dans la rédaction définitive, se révèle être d'importance fondamentale pour comprendre les enjeux du *Livre du Courtisan* : une édition de ce texte a été proposée par Motta 2003, 37-40.

85 Voir par exemple le *Liber de consilio* de Raymond Lulle (rédigé en mars 1304), éd. Sala-Molins, 120-235. Aux p. 124-125 Lulle écrit que, une fois que le conseiller a trouvé au moyen de l'Art le « conseil nécessaire », il doit s'en maintenir fermement, et ajoute : « Et si dominus vult ipsum laedere per preces aut per pecuniam aut aliquo modo, consiliarius debet domino suo resistere, rogando, ostendendo pericula et inconvenientia per Artem. Et si non valet, debet recurrere suis duobus consiliariis praedictis, et cum ipsis rogare regem sive praelatum sive

ne lui-même rappelle d'ailleurs l'obligation du gentilhomme de secourir son maître en guerre. Dans l'argumentation qu'on vient de lire, cependant, il semble bien qu'au respect de la *fides* à l'égard du seigneur (les « *rispetti* ») se superpose l'idée de ce qui est dû vis à vis de soi-même, d'un « devoir » dont la violation entraînerait la « honte parmi les hommes de bien »⁸⁶. Ce glissement traduit peut-être le tournant survenu dans la carrière de Castiglione en 1513 et surtout en 1519, lorsqu'il quitta la carrière des armes et les fonctions de représentation pour devenir ambassadeur auprès de la Curie romaine, tout d'abord au service de Francesco Maria della Rovere, et ensuite – après le départ de ce dernier de la ville d'Urbino, cédée par le souverain pontife à Laurent de Médicis – au service du nouveau marquis de Mantoue, le jeune Federico Gonzaga⁸⁷. Le courtisan semblerait en somme abandonner les habits de l'*aulicus* pour porter ceux du diplomate et du conseiller, pourvu d'une conscience nouvelle des prérogatives de sa profession. Au fond, ce sont les mêmes termes dans lesquels les *Ricordi* de Guicciardini (composés plus ou moins à la même époque que le *Courtisan*) posent eux-aussi, et avec une extraordinaire lucidité, le principe de responsabilité du conseiller politique. En effet, s'il est indispensable pour le Florentin que « les

dominum. Et si non valet, debet recurrere ad populum sive ad universitatem, et ostendere periculum universale. Et si non valet, sub tali domino perverso bonus, verus et scientificus consiliarius stare non debet ; et si stat, se ipsum in magno periculo ponit ».

86 « *Debito* » dans ce contexte semble en somme signifier « ce qui est dû » en sens moral, tout comme dans un autre passage (cité plus haut) où Ottaviano Fregoso dit que les princes ne se sentent pas « contraints d'obéir au devoir et à l'honnête (*al debito e all'onesto*), parce qu'ils pensent que celui qui obéit n'est pas véritablement un seigneur » (*Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.7, 330, voir aussi *ivi*, IV.40, 366). Il y a par ailleurs d'autres passages où « *debito* » signifie en revanche la « dette » à l'égard de son seigneur : voir par exemple la dédicace à Don Michel De Silva, où Castiglione affirme avoir été stimulé à écrire le *Courtisan* par le « souvenir » et de la vertu de Guidubaldo de Montefeltro, et de l'« aimable compagnie » des personnes qui se trouvaient à la Cour d'Urbino, ayant le désir « de payer bientôt cette dette » (*ivi*, dédicace, 7 ; voir aussi *ivi*, I.55, 100). Le « devoir » du courtisan de quitter son seigneur lorsqu'il est méchant est mentionné à nouveau dans le livre IV, voir *ivi*, IV.47, 376 : « Notre Courtisan en doit faire autant, si par hasard il se trouve au service d'un Prince de si mauvaise nature qu'il ait vieilli dans les vices, comme les phthisiques dans la maladie ; en pareil cas, en effet, il doit se soustraire de cette servitude, afin de ne pas porter le blâme pour les mauvaises actions de son seigneur, et de ne pas éprouver le dégoût que ressentent tous les hommes de bien qui servent les méchants ».

87 Voir Cian 1950, 68-69, et Dionisotti 1952, 49-51. Sur la « professionnalisation » du « service » du conseiller et du diplomate, voir Vasoli 1980.

bons citoyens » restent près du tyran afin qu'ils puissent « l'inciter au bien et le détourner du mal », face à l'éventualité d'un pouvoir non plus humain, mais « bestial et cruel », même la responsabilité du conseiller finit par se révéler impuissante : « pour échapper à un tyran bestial et cruel, il n'est règle ou remède qui vaille, hormis celui dont on use contre la peste : fuir, le plus loin et le plus vite possible »⁸⁸.

Revenons alors au livre IV et à la « fin » du courtisan. Ottaviano Fregoso reconnaît que si celui-ci se comportait comme un sévère philosophe et sans art aucun il prétendait dire ouvertement tout ce qu'il considère opportun sur le style de vie du prince, il serait chassé sur-le-champ, détesté comme un serpent venimeux ou raillé comme un bouffon (on se souviendra à ce propos du *Momus*)⁸⁹. Au contraire, il doit pratiquer une « tromperie salutaire » et se comporter « comme [...] les médecins avisés, qui souvent, en voulant donner aux petits enfants qui sont malades et trop tendres une médecine au goût amer, entourent l'orifice du vase de quelque douce liqueur »⁹⁰. Or, dans ce contexte, nous semble-t-il, l'image du médecin acquiert une importance toute particulière, qui s'explique par l'exercice de trois fonctions : tout d'abord, le médecin est celui qui peut diagnostiquer la maladie à travers le déchiffrement des signes manifestés par le corps ; deuxièmement, comme il apparaît dans le passage cité, il est celui qui par son action persuasive sait gagner la confiance du malade, en l'amenant à se soumettre sereinement à la thérapie ; enfin, il ne se limite pas à intervenir sur la seule affection, mais – à partir de celle-ci – il prend en charge la vie entière du patient, il l'exhorte à changer son régime de vie. Si le diagnostic a permis de reconnaître l'ignorance comme étant la raison principale de la conduite délétère des princes, les deux fonctions ultérieures sont à l'origine de la stratégie thérapeutique mise en place par Castiglione, qui se fonde sur un travail attentif de persuasion par la grâce, ainsi que sur la prise en charge du régime de vie du prince à travers le dialogue et le rapport de vérité⁹¹. Une vérité qui toutefois ne doit point s'exprimer de façon sévère, voir insolente : le « rude chemin de la vertu »

88 Voir Guicciardini, *Avertissements politiques*, C 220 et C 101, 140 et 85. Voir à ce propos Carta 2008, 111-113.

89 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.8, ainsi que IV.47.

90 *Ivi*, IV.10, 333 (passage déjà présent dans *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.9, 195).

91 Sur ces trois fonctions, voir les considérations formulées par Michel Foucault au cours de son analyse de la VII lettre de Platon (Foucault 2008, 213-216 et 243-244).

devra plutôt être « orn[é] pour ainsi dire de rameaux ombreux et jonch[é] de belles fleurs, pour tempérer l'ennui de la route pénible à celui qui n'a que de faibles forces » ; et pareillement « tantôt par le moyen de la musique, tantôt par celui des armes et des chevaux, tantôt par celui des vers, tantôt par des propos d'amour et par toutes les manières dont ont parlé ces seigneurs », l'esprit du prince sera toujours occupé dans quelques plaisirs honnêtes, de manière cependant qu'on puisse « y imprim[er] [...] toujours, [...] en compagnie de ces invitations alléchantes, quelque habitude vertueuse »⁹². Le conseiller pourra ainsi amener le prince à élaborer un rapport à soi-même, à reconnaître dans sa conduite l'action de ses désirs immodérés plutôt que des principes de raison ; en agissant sur le rapport que celui-ci entretient avec lui-même, il pourra peu à peu « faire naître dans son cœur la bonté et lui enseigner la continence, la force, la justice, la tempérance, lui faisant goûter la douceur qui est cachée sous ce peu d'amertume qui au premier abord s'offre à celui qui combat contre les vices »⁹³.

On comprend alors que le conseiller s'adresse au gouvernant non pas pour intervenir directement sur ses décisions ou pour participer à son pouvoir, mais plutôt pour entrer en relation avec sa volonté politique ; et le lieu de cette relation entre la parole de vérité et la pratique politique ne sera autre que l'esprit du prince. En lui « déclar[ant] toujours la vérité sur toute chose »⁹⁴, le courtisan devra le conseiller sur son régime, c'est-à-dire sur sa manière d'être : lui indiquer non pas *ce qu'il doit faire*, mais *comment il doit être*, comment il doit se rapporter à lui-même, avec quels moyens il pourra se constituer en sujet éthique se gouvernant lui-même sur la base de normes rationnelles. C'est en ce sens qu'il faut lire l'exhortation pour que le prince « forme à l'intérieur de lui-même et observe de façon immuable en toute chose la loi de la raison, qui n'est pas écrite sur le papier ou sur le métal, mais qui est gravée dans son propre cœur, afin qu'elle lui soit toujours, je ne dirai pas seulement familière, mais intime, et qu'elle vive avec lui comme une partie de lui »⁹⁵ : celle-ci est peut-être la formulation la plus claire du processus de subjectivation de la vérité auquel celui qui gouverne est nécessairement appelé afin d'exercer le pouvoir selon raison. On comprend égale-

92 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.10, 333.

93 *Ivi*, IV.9, 332.

94 *Ibidem*.

95 *Ivi*, IV.23, 348 (passage déjà présent dans *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.23, 209).

ment, dès lors, que la vérité dont parle Ottaviano Fregoso n'est pas une vérité au sens "scientifique", que ce soit la définition d'une méthode plus ou moins abstraite ou bien la tentative d'identifier les règles de l'agir dans l'analyse des événements politiques, ni une vérité fondée sur la transcendance (qui entre en jeu plutôt dans l'intervention finale de Pietro Bembo) ; de par son caractère éthique, la "vérité" du courtisan revêt un tout autre statut, dans la mesure où elle s'adresse au prince pour orienter le cours de son existence, c'est-à-dire pour donner une forme à son *ēthos*. Elle ne se réduit pas au *contenu* d'une information, mais consiste dans la *modalité* d'un rapport avec l'autre : une modalité coïncidant avec la franchise, la *parrēsia* grecque, le parler-vrai qui qualifie le discours philosophique dans sa fonction psychagogique⁹⁶.

Tout cela cependant ne va pas sans des difficultés. Gasparo Pallavicino intervient dans le dialogue en posant la question de la possibilité d'enseigner et d'apprendre la vertu, qui ne serait qu'un don de nature⁹⁷. Ottaviano Fregoso convient avec lui sur la nécessité d'un germe naturel de vertu dans l'esprit des hommes ; celui-ci pour autant a besoin d'un « bon laboureur » qui le cultive et lui ouvre la voie vers la lumière, en extirpant les épines et la zizanie des appétits qui le suffoquent et lui empêchent de produire ses fruits. Il faut donc un « maître », puisque la racine de ces vertus ne se contente pas « de la nature seule », ayant encore besoin « de l'usage créé par artifice (*della artificiosa consuetudine*) et de la raison, pour purifier et éclairer cette âme, en lui ôtant le voile ténébreux de l'ignorance, dont presque toutes les fautes des hommes procèdent »⁹⁸. La vertu peut donc bien être enseignée : « L'art donc qui enseigne à distinguer cette vérité du faux peut s'apprendre – conclut sieur Ottaviano – ; et la

96 Pour une étude de la *parrēsia* philosophique et de sa fonction psychagogique, voir Foucault 2008, 328-345. Sur la base de l'analyse d'un passage du *Gorgias* (487a), Foucault affirme que la conduction des âmes se fonde chez Platon sur un rapport gouverné par trois principes : *epistēmē*, *eunoia*, *parrēsia*, c'est-à-dire connaissance, bienveillance et franchise. Il est peut-être intéressant de remarquer que la « bienveillance » et la franchise (parler « sans crainte ou danger de lui [*sc.* au prince] déplaire ») apparaissent explicitement dans le passage du *Livre du Courtisan* cité plus haut (celui de la troisième rédaction sur la « fin » du courtisan, IV.5), alors que la connaissance du conseiller est, au sens large, l'enjeu du parcours ascétique illustré plus loin par Pietro Bembo.

97 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.11 (objection déjà présente dans *La seconda redazione del « Cortegiano »*, III.10, 195).

98 *Ivi*, IV.13, 337.

vertu, par laquelle nous choisissons ce qui est véritablement bon, et non ce qui en a faussement l'apparence, peut s'appeler vraie science, et science plus utile à la vie humaine que nulle autre, parce qu'elle ôte l'ignorance, de laquelle, comme j'ai dit, tous les maux procèdent »⁹⁹. Un tel enseignement est fondé sur quatre principes : la nature et l'usage (l'*artificiosa consuetudine*), dont on vient de parler, ainsi que la raison (à savoir, les discours de raison) et les exemples¹⁰⁰. La primauté entre l'usage et la raison fait l'objet d'une discussion un peu plus loin, au chapitre 29, où sieur Ottaviano, une fois rappelée la division traditionnelle de l'âme en deux parties, l'une appétitive et l'autre rationnelle, explique que la première précède la seconde, tout comme dans la génération le corps précède l'âme : c'est pourquoi il faudra prendre soin de l'appétit avant que de la raison, encore qu'en fonction de cette dernière. En outre, si la vertu intellectuelle (du côté de l'âme rationnelle) « se rend parfaite grâce au savoir », la vertu morale (du côté de l'âme appétitive) « se rend parfaite grâce à l'habitude ». Il s'ensuit que le prince devra être formé tout d'abord par l'usage, qui peut « gouverner les appétits encore incapables de raison » et les orienter vers le bien, alors que dans un deuxième temps ceux-ci pourront être confirmés dans le bien par l'intelligence¹⁰¹.

Une autre objection à l'égard d'Ottaviano Fregoso est formulée au chapitre 36 par Cesare Gonzaga, selon lequel si quelqu'un formait un prince en suivant les indications fournies jusque-là, il mériterait le nom de « bon maître d'école » plutôt que celui de « bon Courtisan », et le seigneur auprès duquel il résiderait devrait à son tour être appelé « bon gouverneur » plutôt que « grand Prince »¹⁰². Objection importante, celle-ci, car sur cette opposition « bon gouverneur » / « grand Prince » se joue la nouvelle définition du pouvoir princier. Fregoso avait déjà affirmé, dans le chapitre 18, que le don le plus beau que le conseiller pourrait faire au prince serait « cette vertu qui, peut-être, parmi toutes les choses humaines, est la plus grande et la plus rare, à savoir la manière et la façon de gouverner et de régner comme il se doit », en posant ainsi la distinction entre les deux plans, celui du *gouverner*, impliquant tous les savoirs et les techniques d'un art, et celui du *régner*, appartenant à la conception traditionnelle de la *majes-*

99 *Ivi*, IV.14, 380.

100 Sur ces derniers voir *ivi*, IV.9, 333.

101 *Ivi*, IV.29, 354-355.

102 *Ivi*, IV.36, 361 (voir aussi *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.36, 222).

*tas*¹⁰³. Il avait ainsi envisagé l'opportunité pour le prince de confier à des hommes « discrets » et « vertueux » « l'administration des magistratures dont ils sont capables », tout en précisant que « le principal gouvernement » devait continuer à dépendre de lui seul¹⁰⁴. Peu après, il avait exprimé sa préférence pour un modèle de gouvernement mixte, où aux côtés du prince il y aurait un conseil des gentilshommes (les plus « nobles et sages ») et un conseil populaire : aux membres du premier – qui semblent à la fois doubler le conseiller comme chez Ficin, et être sollicités à parler librement comme chez Machiavel – le prince devrait donner « autorité et entière licence de pouvoir lui dire, sans aucun égard, leur avis sur tout ; et il se comporterait avec eux de telle manière que chacun s'aperçût qu'il voudrait savoir la vérité sur toute chose et aurait en haine la mensonge »¹⁰⁵. Au moment de l'objection formulée par Gonzaga, Fregoso peut ajouter d'autres éléments, et surtout faire allusion au thème capital des savoirs de gouvernement, les nouveaux savoirs de la paix sans lesquels il n'était plus possible de gouverner : ce sont ceux qui visent à assurer ce que plus tard on appellerait la croissance démographique et le développement économique (tant productif que commercial) de la cité, en vertu desquels Fregoso peut opposer un modèle de prince « bon gouverneur » à celui, avancé par Gonzaga et calqué sur la réalité politique italienne du XV^e siècle, d'un « noble et véritable Prince » qui ne devrait pas « s'occuper de tous ces détails », mais trouverait sa raison d'être dans la manifestation extérieure des attributs de la majesté, dans la splendeur, la magnificence, l'honneur, la gloire militaire et les célébrations empathiques du pouvoir¹⁰⁶.

Dans ce dialogue, on voit donc se dessiner en même temps un prince nou-

103 *Ivi*, IV.18, 343 (mais voir aussi *ivi*, IV.8, 331). La question du prince *administrateur* est déjà présente dans l'*Institutio principis christiani* d'Érasme (159, 164 et 182-188), mais elle n'est presque jamais abordée par les auteurs italiens des miroirs des princes humanistes (pour un exemple, voir Platina, *De principe*, éd. Ferraù, 152).

104 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.22, 346.

105 *Ivi*, IV.31, 356-357. C'est ceci l'un des deux passages que Piero Floriani met en parallèle avec le chapitre XXII du *Prince* de Machiavel (Floriani 2006). Sur la base de cette confrontation, Floriani avance l'hypothèse d'une connaissance du *Prince* de la part de Castiglione, connaissance qui pour autant n'a jamais été prouvée de manière certaine : voir par exemple Rinaldi 2001, et Motta 2003, 201.

106 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.36-41 ; voir également les considérations de Fregoso sur la politique fiscale et sur les lois somptuaires *ivi*, IV.33-34, 359.

veau et un nouvel homme de cour. Une fois fixés de cette manière les termes du rapport entre le prince et le conseiller, tout le projet éthico-politique élaboré dans le livre IV du *Courtisan* assume un sens bien particulier par rapport à la tradition politique et pédagogique humaniste, à tel point que Castiglione peut en adopter des caractères sans courir le risque de s'aplatir sur elle. Ainsi, dans les chapitres 43-48, lorsque désormais son projet a été entièrement présenté, Castiglione peut utiliser le terme « instituer » et ses dérivés¹⁰⁷, ou bien il peut recourir, tout au long du livre IV et non seulement, à une série de lieux communs de la tradition des *miroirs des princes*. Pensons en particulier à la position élevée des princes, sur lesquels convergent les regards de tous¹⁰⁸ ; au souvenir de l'exemplarité de leur vie face aux sujets, prêts à en imiter les mœurs¹⁰⁹ ; à la qualification du prince comme « image de Dieu »¹¹⁰ ; à la prise de conscience, de sa part, de revêtir la « personne » du prince¹¹¹ (de la même manière où le courtisan revêt à son tour la « personne » du courtisan¹¹²) ; et enfin aux brefs “catalogues” de vertus qui représentent un prince « prudent et [...] bon, très juste, très continent,

107 Le mot « instituer » apparaît cinq fois dans ces chapitres, « institutore » trois fois et « *instituzione* » deux fois. Il faut d'ailleurs considérer que certaines tensions internes au texte sont l'effet naturel d'une stratification de l'écriture due aussi bien à la succession de ses rédactions qu'à sa nature de dialogue.

108 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.8, 331. Pour quelques exemples, voir Pontano, *De principe*, éd. Cappelli, 4 ; Ficinus, *In librum Platonis de regno vel civile Epitome*, in Id., *Opera*, t. II, 258 ; et Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Fontana et Tabet, III.29, 490, qui cite des vers de Laurent le Magnifique.

109 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, I.42, 82, et IV.23, 348. Cette idée se trouve déjà chez Xénophon, *Cyropedia*, VIII.8.5, et chez Isocrate, *Ad Nicocles*, XXXI et XXXVII, puis chez Cicéron, *De re publica*, II.42.69 (= Augustin, *De civitate Dei*, II.21) et Claudien, *De IV Consultatu Honorii*, vers 296-302 (commentés plus tard par Jean de Salisbury, *Policraticus*, éd. Webb IV.4, 245-246). Voir ensuite, parmi d'autres, Gilles de Rome, *De regimine principum*, I.II.33, 88-90 ; Pontano, *De principe*, éd. Cappelli 52-54 ; Érasme, *Institutio principis christiani*, éd. Miller, 149-150.

110 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.22, 347. Il s'agit d'une image plutarquée (*Ad principem ineruditum*, 780E-F) utilisée aussi par Érasme, *Institutio principis christiani*, éd. Miller, 150-151 et 174 (Érasme, comme nous l'avons dit plus haut, avait traduit cet opuscule avec le titre *In principe requiri doctrinam*).

111 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, II.11, 121. Sur la *persona publica*, voir par exemple Cicéron, *De officiis*, I.34.124 ; Jean de Salisbury, *Policraticus*, éd. Webb IV.2, 238 ; Pontano, *De principe*, éd. Cappelli 54 et 58 ; Érasme, *Institutio principis christiani*, éd. Miller, 168.

112 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, II.19, 130.

très tempéré, très fort et très sage, rempli de libéralité, de magnificence, de dévotion et de clémence »¹¹³. L'irruption du thème de la vérité a marqué en profondeur la structure d'un rapport, celui entre le prince et son précepteur, tel qu'il avait été fixé par Érasme et avait été accueilli, dans un premier temps, par Castiglione lui-même : la franchise (la *parrēsia*) prend désormais la place d'un abstrait magistère d'en haut.

CONDITIONS DE POSSIBILITÉ : LA FORMATION DU CONSEILLER

Le repérage des conditions de possibilité d'un rapport de vérité entre le prince et le courtisan requiert l'appréciation de deux aspects bien distincts. D'une part il y a les conditions par lesquelles le prince peut accepter d'entrer dans ce rapport, de jouer le jeu de la vérité, et de l'autre il y a les conditions par lesquelles le courtisan peut y être légitimé, sur un plan aussi bien institutionnel qu'éthique et épistémique. Comme nous essayerons de le montrer, les unes sont établies dans les trois premiers livres du texte, tandis que les autres sont placées dans la partie finale du livre IV (ce qui prouve qu'il s'agit là d'un projet politique unitaire). Ce que nous pouvons dès à présent anticiper, c'est que dans les deux cas Castiglione renonce presque complètement à la tentative de réaliser ces conditions dans la personne du prince, en choisissant plutôt d'investir tous ses efforts sur la figure du courtisan. Le *Livre du Courtisan* en effet a affaire avec un prince qui est déjà là, pour ainsi dire, et que rien ne met en question : pourvu qu'il ne soit pas « vicieux et méchant » au point d'obliger le courtisan à le quitter, c'est celui-ci qui devra faire l'objet d'une formation à même de satisfaire toutes les conditions indispensables au fonctionnement du rapport.

On a vu que pour Ottaviano Fregoso toute la réflexion éthico-esthétique développée dans les trois premiers livres se révèle instrumentale par rapport au but qui consiste à faire que le courtisan puisse dire la vérité au prince « sans crainte ou danger de lui déplaire »¹¹⁴ : à cela répond la première série de conditions. La

113 Voir *ivi*, IV.22 ; voir aussi IV.18, IV.28 et IV.32. Sur le "catalogue" des vertus dans les miroirs des princes humanistes, voir Gilbert 1977, 124.

114 C'est une idée sur laquelle Ottaviano Fregoso revient plusieurs fois, voir par exemple *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.9 et IV.25. La même conception instrumentale des qualités courtoises se trouve chez Guicciardini, *Avertissements politiques*, C 179, 119-120 ; voir également les observations de Fournel 2001, 51-52.

noblesse du courtisan, sa vertu – qui dans ce contexte est souvent entendue au sens courtois et chevaleresque, plutôt qu’au sens moral, tout le système de valeurs étant polarisé par les concepts de louange (*laude*) et déshonneur (*infamia*) –, l’honneur qui doit être « la vraie récompense des vertueux travaux »¹¹⁵ sont les fondements sur lesquels se dresse le paradigme du comportement idéal, codifié finalement aux chapitres 26 et 27 du livre I, dans la « règle très universelle » : « c’est qu’il faut fuir, autant qu’il est possible, comme un écueil très acéré et dangereux, l’affectation, et, pour employer peut-être un mot nouveau, faire preuve en toute chose d’une certaine désinvolture (*sprezzatura*), qui cache l’art et qui montre que ce que l’on a fait et dit est venu sans peine et presque sans y penser ». « Le véritable art » en effet « est celui qui ne paraît pas être de l’art, et on doit par-dessus tout s’efforcer de le cacher, car, s’il est découvert, il ôte entièrement le crédit et fait que l’on est peu estimé »¹¹⁶. Si celle des armes est la « principale profession » du courtisan – ce qui n’empêche pas qu’il doive être « plus que médiocrement instruit dans les lettres [...] et que non seulement il ait connaissance de la langue latine, mais aussi de la grecque »¹¹⁷ –, elle n’est pourtant pas du tout encadrée dans un discours sur l’art de la guerre ; plutôt, elle s’inscrit à l’intérieur du spectacle de soi que le courtisan est appelé à jouer sans répit sur la scène de la cour¹¹⁸. Sa formation comprend également un apprentissage dans les arts et dans la musique – revendiqué pour la première fois dans la constitution de l’identité culturelle du gentilhomme moderne¹¹⁹ – mais surtout elle comprend un entraînement dans l’art de « converser »¹²⁰. Cela contribue à étendre la formation du courtisan bien au-delà des limites étroites de la « chevalerie », en lui attribuant tout un ensemble de savoirs par lesquels il peut unir les vertus morales aux vertus intellectuelles. Parmi ces dernières, la plus importante est sans doute le « bon jugement » par lequel on peut connaître « en quelle façon, manière et temps » le courtisan « doit se servir de [ses] bonnes qualités ».

115 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, I.18, 44 ; voir aussi II.8, 116-117.

116 *Ivi*, I.26, 54-55.

117 *Ivi*, I.44, 84-85. Dans ce passage, on peut lire entre autres choses (et c’est significatif par rapport aux développements du livre IV) que les études littéraires rendront le courtisan « abondant et, comme répondit Aristippe à un tyran, hardi pour parler avec assurance à chacun » (voir Diogène Laërce, *Vitae philosophorum*, I.8).

118 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, II.8, 116.

119 Voir *ivi*, I.47-I.52, ainsi que Quondam 2000, 458-459.

120 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, II.17-22 et II.42-97, ainsi que Quondam 2007.

Le gentilhomme doit en effet savoir « bien se gouverner », ce qui au fond consiste « en une certaine prudence et un certain jugement dans le choix, et à connaître le plus et le moins qui s'accroît ou diminue dans les choses, pour les exécuter avec opportunité ou hors de saison »¹²¹. Il lui faut en somme agir « discrètement » et en fonction des « circonstances »¹²², en sachant utiliser la vertu du *discernement*, dont Guicciardini n'était pas le seul, au cours de ces années, à souligner l'importance¹²³. C'est grâce à elle que le courtisan saura bien considérer « quelle est la chose qu'il fait ou qu'il dit, le lieu où il la fait, en présence de qui, en quel temps, la cause pour laquelle il l'accomplit, son âge, sa profession, la fin où il tend et les moyens qui peuvent l'y conduire »¹²⁴. Devenu « un juste juge de lui-même »¹²⁵, il saura reconnaître les moments les plus indiqués pour la musique, pour le divertissement, ou bien pour la conversation, un domaine dans lequel il est « difficile » de donner des règles certaines, « à cause des choses infinies et diverses qui surviennent ». Il faut ainsi que dans la conversation il se fasse « guider par son propre jugement », et que, connaissant les différences des uns et des autres, « il change tous les jours de style et de manière, selon la nature de ceux avec lesquels il s'entretient »¹²⁶ : un précepte qui nous semble important en ce qui concerne le rapport du courtisan avec son prince.

Venons-en maintenant à la seconde série des conditions, celles qui concernent la légitimation du conseiller à entraîner un tel rapport avec le prince. La question se pose lorsque, au chapitre 44 du livre IV, le Magnifique Iuliano intervient pour dénoncer deux erreurs commises par Ottaviano Fregoso, qui d'une part aurait placé l'homme de cour au-dessus de son seigneur (puisqu'il est inévitable que le courtisan « qui par son instruction doit donner au Prince tant d'excellence, soit plus excellent que ce même Prince »), et de l'autre aurait assigné au gentilhomme une fin difficile, voire impossible à réaliser¹²⁷. Qu'est-ce qui au-

121 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, II.6, 112-113. Remarquons qu'au chapitre II.7 on parle à juste titre de deux « règles universelles » : celle de la *sprezzatura* et celle de la *discrezione*.

122 *Ivi*, II.8, 116.

123 En ce qui concerne Guicciardini, en nous limitant seulement à la rédaction C des *Ricordi*, voir les numéros 2, 6, 144 et 186. Il s'agit d'une vertu qui va devenir de plus en plus importante dans la formation de l'ambassadeur : pour quelques exemples, voir Fedele 2017, 108, 611, 688-689, 692, 710, 715 et 719.

124 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, II.7, 115.

125 *Ivi*, II.13, 123.

126 *Ivi*, II.17, 127.

127 *Ivi*, IV.44, 370-371.

torise le courtisan, une figure née pour simple « jeu », à tout cela ?¹²⁸ Sur la base de quel privilège pourrait-il s'élever au rang de maître du prince ?

Il convient à ce propos de remarquer que les chapitres 44-58 du livre IV, ceux qui posent justement le problème de la légitimation du courtisan, ont été introduits lors de la troisième rédaction, tout comme la longue intervention finale de Pietro Bembo, que dans la version précédente était interrompue brusquement au moment où s'annonçaient les trois niveaux de l'ascèse mystique par un auditoire impatient de revenir à l'amour terrestre¹²⁹. Cette réécriture intégrale de la dernière partie du livre IV, nous semble-t-il, doit être lue à la lumière de la problématisation nouvelle du rapport de vérité entre le prince et le conseiller qui fait l'objet de sa première partie. Ottaviano Fregoso élude la question du Magnifique, tout en se limitant à préciser « n'a[voir] pas placé le Courtisan au-dessus du Prince »¹³⁰ et à proposer les exemples (par ailleurs significatifs) de Platon, « courtisan » auprès de Dion et de Denys de Syracuse, et d'Aristote et Callisthène, « courtisans » à leur tour auprès d'Alexandre le Grand : la « courtesanerie » serait à son avis nécessaire pour obtenir la faveur des princes et les guider vers le bien¹³¹. Mais le débat reste ouvert : qu'est-ce qui légitime le rôle confié au courtisan ? À une telle interrogation, soulevée par la nouvelle structure que le texte a acquise dans son passage à la rédaction finale, va répondre l'intervention de Pietro Bembo. Introduite par la question concernant la possibilité pour le courtisan, personne d'un âge mûr, de tomber amoureux sans apparaître ridicule ni subir une quelconque moquerie, elle prend appui sur la détermination de l'essence de l'amour, défini comme « un certain désir de jouir la beauté » et connoté donc par la nature intentionnelle qui lui vient du *Banquet* et du *Phèdre* de Platon : la Beauté constitue ici le point de fuite d'un parcours ascétique de perfectionnement spirituel, de détachement de la matérialité et de domination des passions par la vertu¹³².

128 Voir *ivi*, I.12, 34.

129 Voir à ce propos *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.101-119. Pour plus de détails sur la comparaison entre la deuxième et la troisième rédaction, voir Ghinassi 1963, 167-173, et Floriani 1976, 176-181.

130 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.44, 370-371.

131 Voir *ivi*, IV.47.

132 *Ivi*, IV.51, 380. Voir Platon, *Banquet*, 200a-201d et 204b-d ; Id., *Phèdre* 237d. C'est une définition reprise abondamment par Marsile Ficin, voir par exemple *El libro dell'amore*, éd. Niccoli, I.4, II.9, et VII.14. En ce qui concerne le *Phèdre*, on sait pourtant que dans cet ouvrage la Beauté n'a pas la fonction de réveiller l'*erôs*, mais de donner lieu au proces-

Ce que Bembo présente, c'est en effet un parcours d'ascèse dont les trois échelons sont représentés par les stades successifs d'une conversion du regard, à partir de la beauté sensible jusqu'à atteindre l'idée du Beau elle-même¹³³. Premier échelon : une fois l'amour réveillé par la beauté d'une femme, il faut déplacer son regard du corps vers l'âme, satisfaire avec la vue et non avec le toucher son propre désir, fuir donc la vulgarité d'un amour matériel qui, s'il peut être pardonné aux jeunes, doit sévèrement être blâmé chez les hommes mûrs¹³⁴. Deuxième échelon : il faut échapper aux limites restreintes des corps et des beautés particuliers, pour former en soi et contempler un « concept universel » de la Beauté comprenant celle-ci dans son unité¹³⁵. Enfin, troisième échelon, il faut se détacher définitivement de la matérialité du monde sensible et atteindre finalement le règne des idées recueillies dans leur pureté¹³⁶.

Une fois atteint ce dernier échelon, l'âme non seulement abandonne complètement le sens, mais elle n'a pas non plus besoin « du discours de la raison », car désormais, étant transformée en ange, « elle comprend toutes les choses intelligibles [...] sans voile ou nuage aucun » : au moment où le parcours ascétique aboutit à l'expérience mystique d'une communion de l'âme avec Dieu échappant à toute raison discursive, la Beauté et la Vérité se montrent finalement pures et transparentes à la contemplation¹³⁷. Bembo invoque ainsi l'amour pour qu'il « purge nos yeux de la ténébreuse ignorance, afin qu'ils n'attachent plus de prix à la beauté mortelle et qu'ils sachent que les choses qu'ils croyaient voir auparavant n'existaient pas, et que celles qu'ils ne voyaient pas existent véritable-

sus de la réminiscence, en suscitant chez les hommes le souvenir des idées contemplées par l'âme avant sa "chute" sur la terre. La théorie de l'anamnèse avait été évoquée par Castiglione dans *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Ghinassi, III.15, 309, mais elle disparut dans la rédaction finale (voir le chapitre IV.68), probablement – c'est là l'hypothèse de Piero Floriani – dans le but de mieux intégrer la perspective platonicienne et la perspective chrétienne ; à cette fin, Castiglione aurait supprimé les thèmes qui pouvaient être perçus comme hétérodoxes (c'est le cas justement de l'anamnèse) et aurait procédé à une distribution plus équilibrée des *auctoritates* et *exempla* classiques et chrétiens (voir Floriani 1976, 180 et 184).

133 Le discours de Bembo développe le parcours déjà brièvement énoncé par Socrate dans le *Banquet* de Platon (210a-212a).

134 Voir *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.62.

135 Voir *ivi*, IV.67.

136 *Ivi*, IV.68, 398-399.

137 Voir *ivi*, IV.68, 399.

ment »¹³⁸. Dans le *crescendo* émotionnel qui enflamme les dernières pages, l'amour est décrit comme un bûcher, un feu sacré qui embrase les esprits de désir et qui, s'il est droitement orienté par la raison, conduit finalement à l'accomplissement du parfait bonheur de la connaissance du Vrai¹³⁹. « Tournons donc toutes nos pensées et les forces de notre âme vers cette très sainte lumière qui nous montre le chemin qui conduit au ciel » : dans son exhortation finale, Bembo appelle tous les présents à entreprendre le chemin de l'ascèse, pour trouver dans les sublimes demeures célestes « le terme très heureux de nos désirs, le vrai repos de nos peines, le remède certain à nos misères, le médicament très salutaire à nos infirmités, le port très sûr contre les tempêtes tumultueuses de la mer orageuse de cette vie »¹⁴⁰.

La distance est grande qui sépare cette intervention des débats sur l'amour courtois du troisième livre, avec toute la série de précautions et de préceptes qui le caractérisent, finalisés comme ils le sont à la préservation de la dignité de la femme de palais¹⁴¹. Dans le discours de Bembo, l'amour représente au contraire l'intermédiaire direct qui institue le rapport de l'homme avec la Vérité : l'attention se détache des questions pratiques de la cour, pour se concentrer sur une force qui modifie radicalement le rapport à soi et à l'objet de son propre désir, jusqu'à réaliser chez le sujet la transformation nécessaire pour parvenir à la vraie connaissance. Celle de l'amour est une ascèse, un exercice de vie qui permet, degré après degré, de gagner la primauté de la raison sur les passions ; c'est une technique de connaissance et de maîtrise de soi, la technique de Platon reprise par Ficin, adaptée aux cours par Bembo, dans les *Asolani*, et maintenant rendue *politique* par Castiglione. Il s'agit d'une mutation de vie, d'une conversion de l'âme du sensible à l'intelligible, au cours d'un processus que le courtisan est appelé à mettre en œuvre en toute solitude, et auquel il devra en quelque sorte rallier aussi le prince, en instaurant avec lui ce rapport – cadencé sur le rythme d'un devenir incessant – qui voit liés entre eux le maître et son élève¹⁴².

138 *Ivi*, IV.70, 402. Sur le rapport entre l'amour et la vérité dans le cadre de l'ascèse platonicienne, voir l'analyse du *Banquet* et du *Phèdre* proposée par Foucault 1984, 251-269 (à p. 262 on lit que « ce [...] qui caractérise essentiellement, pour Platon, le véritable amour » c'est « qu'il est, à travers les apparences de l'objet, rapport à la vérité »).

139 *Le livre du Courtisan*, trad. Pons, IV.69.

140 *Ivi*, 401.

141 Voir *ivi*, III.51-75.

142 Sur la dialectique maître/élève voir Fontana 1989, 102-104.

Par cette enquête nous avons voulu poser les premiers jalons d'une étude du rapport prince-conseiller(s) à partir de la question « dire la vérité au prince ». Cela nous a permis d'esquisser un champ de problématisation et d'évaluer les différentes configurations que ce rapport peut prendre à son intérieur, lesquelles (au-delà des conditions historiques et culturelles propres à chacune d'entre elles, dont l'approfondissement mériterait un développement bien plus large) peuvent être mises l'une à côté de l'autre sur un plan de réciproque et spéculaire intelligibilité. Chez Castiglione un tel rapport devient le cœur d'un projet politique à part entière, où chacun de ses éléments est analysé avec un souci tout particulier : les conditions de nécessité révèlent une conscience aiguë du monde des cours ainsi qu'une capacité remarquable d'articuler les défauts moraux et intellectuels des princes avec l'action des flatteurs autour d'un noyau problématique unitaire, celui de l'ignorance des princes. Il ne s'agit pas seulement de constater un état de dégradation politique, ou de postuler la nécessité du prince philosophe, mais plutôt d'opérer un diagnostic de l'actualité visant la proposition d'un remède possible. Quant à la structure de ce rapport, Castiglione n'imagine pas un prince idéal, ni il n'envisage l'éducation d'un adolescent : il prend les princes tels qu'ils sont, en essayant de mettre à leurs côtés une figure nouvelle, non un philosophe (le « fils non de la terre, mais du ciel » de Ficin) mais un « courtisan », figure qu'il faut construire, définir, doter d'un statut déterminé à l'intérieur de cet espace nouveau qui est celui des cours italiennes. De la même manière, il faut construire la « vérité » sur laquelle ce rapport prend appui, s'agissant d'une vérité qui (surtout dans le discours d'Ottaviano Fregoso) se réalise *dans* le rapport, et ne lui préexiste pas. Pensons aux lettres de Ficin, où une vérité transcendante parle par la bouche du philosophe, ou bien à Machiavel, où la vérité « effective de la chose » entre dans un rapport qui par ailleurs est complètement dominé par le prince : en ce sens, une conception pareille (quoique différente pour nombre d'aspects) se trouve seulement dans le *Momus*. Quant enfin aux conditions de possibilité, la réflexion de Castiglione révèle une singularité remarquable : lui aussi, il établit les conditions éthiques et épistémiques de la production du conseil (déjà présentes chez Alberti, Ficin et, bien que de manière minimale, chez Machiavel) ; lui aussi, il pose du côté du prince la condition qu'il ne soit pas un tyran et ne mette pas en danger la vie du conseiller (condition posée par tous les auteurs considérés, y compris par le Machiavel des *Discours* et par Alberti, bien que chez celui-ci d'une manière anti-

phrastique) ; mais il est le seul à s'interroger sur les conditions permettant au conseiller d'agir concrètement sur le prince pour l'attirer dans ce rapport et le lui faire accepter. De plus, c'est justement à ces conditions-ci qu'est consacrée la très grande partie du *Courtisan*, et on sait bien combien cela a contribué à en faire, aux yeux des lecteurs contemporaines et à venir, l'archétype fondateur d'un nouveau modèle de relations sociales, propre aux sociétés de cour. Il reste pour autant que « puisque le monde et les princes ne sont plus faits comme ils devraient être, mais comme ils sont »¹⁴³, elles représentent la seule voie d'accès vers la possibilité de dire la vérité au prince.

Bibliographie

Sources

- Discours sur la première décade de Tite-Live*, éd. Fontana et Tabet = NICOLAS MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduction d'Alessandro Fontana et Xavier Tabet, préface d'Alessandro Fontana, notes d'Alessandro Fontana (avec la collaboration de Xavier Tabet), Gallimard, Paris 2004.
- El libro dell'amore*, éd. Niccoli = MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, éd. Sandra Niccoli, Firenze, Olschki, 1987.
- Érasme, *Institutio principis christiani*, éd. Miller = ERASMUS ROTERODAMUS, *Institutio principis christiani*, in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, t. IV/3, éd. Clarence H. Miller, Amsterdam-Oxford, North-Holland, 1979, pp. 95-219.
- Ficino, *Lettere* = MARSILIO FICINO, *Lettere*, I : *Epistolarum familiarum liber I*, éd. Sebastiano Gentile, Firenze, Olschki, 1990.
- Ficinus, *Opera* = MARSILIUS FICINUS, *Opera... omnia*, 2 tomes, Parisiis, Apud Guillelmum Pelé, 1641.
- Gilles de Rome, *De regimine principum* = AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum*, Romae, apud Antonium Bladum Pont. Max. Excusorem, 1556.
- Guicciardini, *Avertissements politiques* = FRANCESCO GUICCIARDINI, *Avertissements politiques*, traduction, présentation et notes de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, Paris, Éditions du Cerf, 1988.
- Guicciardini, *Histoire d'Italie* = FRANCESCO GUICCIARDINI, *Histoire d'Italie*, traduction par l'Atelier de traduction du CERPPI sous la direction de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, 2 tomes, Paris, Laffont, 1996.

143 Guicciardini, *Avertissements politiques*, C 179, 120.

Jean de Salisbury, *Policraticus*, éd. Webb = IOANNES SARESBERIENSIS, *Policratic[us] sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, 2 tomes, éd. Clemens C.J. Webb, Oxonii, Clarendoniano, 1909.

Il Libro del Cortegiano, éd. Quondam = BALDASSARRE CASTIGLIONE, *Il Libro del Cortegiano*, éd. Amedeo Quondam, 3 volumes, Roma, Bulzoni, 2016.

La seconda redazione del « Cortegiano », éd. Ghinassi = BALDASSARRE CASTIGLIONE, *La seconda redazione del « Cortegiano »*, éd. Gino Ghinassi, Sansoni, Firenze 1968.

Le livre du Courtisan, trad. Pons = BALDASSARRE CASTIGLIONE, *Le livre du Courtisan*, présenté et traduit de l'italien d'après la version de Gabriel Chappuis (1580) par Alain Pons, Paris, Éditions Gérard Lebovici, 1987.

Le prince, trad. Fournel et Zancarini = NICOLAS MACHIAVEL, *Le prince*, introduction, traduction, postface, commentaire et notes de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, texte italien établi par Giorgio Inglese, Paris, PUF, 2000.

Le relazioni = *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, éd. Eugenio Albèri, serie I, volume VI, Firenze, a spese dell'editore, 1862.

Liber de consilio = RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de consilio*, in *Raimundi Lulli Opera Latina*, t. X, éd. Louis Sala-Molins, Turnhout, Brepols, 1982, pp. 120-235.

Machiavel, *Œuvres*, éd. Bec = MACHIAVEL, *Œuvres*, trad. par Christian Bec, Paris, Lafont, 1996.

Map, *De nugis curialium* = WALTER MAP, *De nugis curialium*, trad. fr. Alain Keith Bate, *Contes pour les gens de cour*, Turnhout, Brepols, 1993.

Momus, éd. d'Alessandro et Furlan = LEON BATTISTA ALBERTI, *Momus*, éd. critique, bibliographie et commentaire par Paolo d'Alessandro & Francesco Furlan, traduction de Claude Laurens, introduction de Francesco Furlan, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

Platina, *De principe*, éd. Ferraù = BARTOLOMEO PLATINA, *De Principe*, éd. Giacomo Ferraù, Palermo, Il Vespro, 1979.

Pontano, *De principe*, éd. Cappelli = GIOVANNI PONTANO, *De principe*, éd. Guido M. Cappelli, Roma, Salerno, 2003.

Relations des ambassadeurs = *Relations des ambassadeurs vénitiens*, choix et introduction de Franco Gaeta, trad. de Jean Chuzeville, Paris, Éditions Klincksieck, 1969.

Travaux

Le Grand Bailly 2000 = *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec-français*, éd. revue, Hachette, Paris 2000.

Parrhesia e dissimulazione 2014 = *Parrhesia e dissimulazione. La verità di fronte al potere* (Politica e Religione 2012/2013), Brescia, Morcelliana, 2014.

Alonge 2016 = GUILLAUME ALONGE, « La generazione del *Cortegiano* », in *La forza delle incertezze. Dialoghi storiografici con Jacques Revel*, éd. Antonella Romano et Silvia Sebastiani, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 141-166.

- Alonge 2017 = GUILLAUME ALONGE, *Condottiero, cardinale, eretico. Federico Fregoso nella crisi politica e religiosa del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2017.
- Bertolini 1998 = LUCIA BERTOLINI, *Grecus sapor. Tramiti di presenze greche in L.B. Alberti*, Bulzoni, Roma 1998.
- Bonnefoy 1981 = YVES BONNEFOY (éd.), *Dictionnaire des mythologies*, 2 volumes, Paris, Flammarion, 1981.
- Borsi 1999 = STEFANO BORSI, Momus o del Principe. *Leon Battista Alberti, i papi, il giubileo*, Firenze, Polistampa, 1999.
- Brunelli 1998 = GIAMPIERO BRUNELLI, s.v. « Fregoso, Ottaviano » in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. L, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1998, pp. 424-427.
- Burckhardt 1964 = JACOB BURCKHARDT, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, 2 tomes, Paris, Gonthier, 1964.
- Carta 2008 = PAOLO CARTA, *Francesco Guicciardini tra diritto e politica*, Padova, Cedam, 2008.
- Chevalier et Gheerbrant 1974 = JEAN CHEVALIER et ALAIN GHEERBRANT (éd.), *Dictionnaire des symboles*, 4 volumes, Paris, Seghers, 1974.
- Cian 1950 = VITTORIO CIAN, *Un illustre nunzio pontificio del Rinascimento : Baldassarre Castiglione*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1950.
- Cutinelli-Rendina 2014 = EMANUELE CUTINELLI-RENDINA, « Massimiliano I d'Asburgo », in *Enciclopedia machiavelliana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2014, disponibile à l'adresse http://www.treccani.it/enciclopedia/massimiliano-i-d-asburgo_%28Enciclopediamachiavelliana%29/.
- D'Amico 2001 = JUAN CARLOS D'AMICO, « Castiglione, Érasme et Plutarque : le prince parfait et la patrie universelle entre mythes et réalités », in Grossi et D'Amico 2001, p. 121-151.
- De Finis 2008 = LIA DE FINIS (éd.), *La proclamazione imperiale di Massimiliano I d'Asburgo (4 febbraio 1508)*, Atti del Convegno, Trento, 9 maggio 1508, Trento, Società di studi trentini di scienze storiche, 2008.
- Delcourt 1981 = MARIE DELCOURT, *Œdipe, ou la légende du conquérant*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 (Paris, Les Belles Lettres, 1944).
- Dionisotti 1952 = CARLO DIONISOTTI, *Compte rendu de V. Cian, Un illustre nunzio pontificio del Rinascimento : Baldassar Castiglione*, *Giornale storico della letteratura italiana*, 129, 1952, pp. 31-57.
- Faitini et Ghia 2014 = TIZIANA FAITINI et FRANCESCO GHIA, « Un profilo storico-concettuale della parrhesia politica », in *Parrhesia e dissimulazione*, pp. 11-28.
- Fedele 2014 = DANTE FEDELE, « Il parresiasta punito, ossia Momus di Leon Battista Alberti », in *Parrhesia e dissimulazione*, pp. 89-110.

- Fedele 2015 = DANTE FEDELE, « Face aux 'guerre e ruine d'Italia'. Pour une lecture politique du *Livre du Courtisan* », dans *Langages, politique, histoire. Avec Jean-Claude Zancarini*, éd. Romain Descendre et Jean-Louis Fournel, Lyon, ENS Éditions, 2015, pp. 237-246.
- Fedele 2017 = DANTE FEDELE, *Naissance de la diplomatie moderne (XIII^e-XVII^e siècles). L'ambassadeur au croisement du droit, de l'éthique et de la politique*, Nomos-Dike, Baden-Baden-Zürich/St Gallen 2017.
- Floriani 1976 = PIERO FLORIANI, *Bembo e Castiglione : studi sul Classicismo del Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1976.
- Floriani 2006 = PIERO FLORIANI, « Il ferro e la cote », in *Studi di letteratura italiana. Per Vitilio Masiello*, 3 volumes, Roma-Bari, Laterza, 2006, vol. I, pp. 447-460.
- Fontana 1989 = ALESSANDRO FONTANA, « Ciò che si dice e ciò di cui si parla » (1985), in ID., *Il vizio occulto. Cinque saggi sulle origini della modernità*, Transeuropa, Ancona-Bologna 1989, pp. 84-107.
- Forcellini 1940 = EGIDIO FORCELLINI, *Totius latinitatis onomasticon*, Padova, Gregoriana, 1940 (Prati, Aldina edente, 1867-1887).
- Foucault 1984 = MICHEL FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault 2008 = MICHEL FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2008.
- Fournel 2001 = JEAN-LOUIS FOURNEL, « Ambiguïtés courtisanes et savoir-vivre politiques. Notes et hypothèses sur le lexique du livre IV du *Livre du Courtisan* », in Grossi et D'Amico 2001, pp. 51-65.
- Fubini 1984 = RICCARDO FUBINI, « Ficino e i Medici all'avvento di Lorenzo il Magnifico », *Rinascimento*, n.s., 24, 1984, pp. 3-52.
- Fubini 1987 = RICCARDO FUBINI, « Ancora su Ficino e i Medici », *Rinascimento*, n.s., 27, 1987, pp. 275-291.
- Fubini 2008 = RICCARDO FUBINI, « Leon Battista Alberti, Niccolò V e il tema della "infelicità del principe" », in *La vita e il mondo di L.B. Alberti*, Atti dei Convegni internazionali del Comitato Nazionale VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti, (Genova, 19-21 febbraio 2004), 2 volumes, Firenze, Olschki, 2008, vol. II, pp. 441-469.
- Furlan 2019 = FRANCESCO FURLAN, « Introduction. *Momus seu de Homine* », in *Momus*, éd. d'Alessandro et Furlan, pp. XIII-XXXVI.
- Gentile 1980 = SEBASTIANO GENTILE, « Un codice magliabechiano delle epistole di Marsilio Ficino », *Interpres*, 3, 1980, pp. 80-157.
- Geri 2011 = LORENZO GERI, *A colloquio con Luciano di Samosata. Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*, Roma, Bulzoni, 2011.
- Ghinassi 1963 = GINO GHINASSI, « Fasi dell'elaborazione del "Cortegiano" », *Studi di filologia italiana*, 21, 1963, p. 155-196.
- Gilbert 1938 = ALLAN H. GILBERT, *Machiavelli's Prince and Its Forerunners. The Prince as a Typical Book* de Regimine Principum, Durham, Duke University Press, 1938.

- Gilbert 1977 = FELIX GILBERT, *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1977.
- Grossi et D'Amico 2001 = PAOLO GROSSI et JUAN CARLOS D'AMICO (éd.), *De la politesse à la politique. Recherches sur les langages du Livre du Courtisan*, Actes du colloque international de l'Université de Caen Basse-Normandie (18 février 2000), Caen, Presses universitaires de Caen, 2001.
- Guidi 1978 = JOSÉ GUIDI, « L'Espagne dans la vie et dans l'œuvre de B. Castiglione : de l'équilibre franco-hispanique au choix impérial », in *Présence et influence de l'Espagne dans la culture italienne de la Renaissance*, éd. André Rochon, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1978, pp. 113-202.
- Kiesel 1979 = HELMUTH KIESEL, *“Bei Hof, bei Höll”. Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller*, Tübingen, Niemeyer, 1979.
- Kristeller 1937 = PAUL OSKAR KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, 2 volumes, Firenze, Olschki, 1937.
- Kristeller 1953 = PAUL OSKAR KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze 1953.
- Kristeller 1996 = PAUL OSKAR KRISTELLER, « Marsilio Ficino and the Roman Curia » (1985), in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters IV*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 265-280.
- Lewis et Short 1933 = CHARLTON T. LEWIS et CHARLES SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1933 [Oxford, Clarendon Press, 1879].
- Martelli 1999 = MARIO MARTELLI, *Saggio sul principe*, Roma, Salerno, 1999.
- Miquel 1984 = PIERRE MIQUEL, s.v. « Parrësia », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, t. XII/1, Paris, Beauchesne, Paris 1984, coll. 260-267.
- Motta 2003 = UBERTO MOTTA, *Castiglione e il mito di Urbino*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.
- Quondam 2000 = AMEDEO QUONDAM, « Questo povero Cortegiano ». *Castiglione, il Libro, la Storia*, Roma, Bulzoni, 2000.
- Quondam 2007 = AMEDEO QUONDAM, *La conversazione : un modello italiano*, Roma, Donzelli, 2007.
- Rinaldi 2001 = RINALDO RINALDI, « Scrivere contro : Machiavelli in Castiglione », in Paolo Grossi et Juan Carlos D'Amico (éd.), *De la politesse à la politique*, pp. 31-49.
- Ruggiero 2014 = RAFFAELE RUGGIERO, « Ritratto delle cose della Magna e altri scritti sulla Germania », in *Enciclopedia machiavelliana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2014, disponibile à l'adresse http://www.treccani.it/enciclopedia/ritratto-delle-cosedella-magna-e-altri-scritti-sulla-germania_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/.
- Ruggiero 2017 = RAFFAELE RUGGIERO, *Baldassarre Castiglione diplomatico. La missione del Cortegiano*, Firenze, Olschki, 2017.
- Russo 1998 = LUCIO RUSSO, *La rivoluzione dimenticata : il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 1998.

- Ryan 1972 = LAWRENCE V. RYAN, « Book IV of Castiglione's Courtier : Climax or Afterthought ? », *Studies in the Renaissance*, 19, 1972, pp. 156-179.
- Scarpat 1964 = GIUSEPPE SCARPAT, *Parrhesia : storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia, 1964.
- Scarpati 1983 = CLAUDIO SCARPATI, « Dire la verità al principe. (Sulle redazioni di "Cortegiano", IV 4-48) », *Aevum*, 57 (3), 1983, pp. 428-449.
- Schlier 1967 = HEINRICH SCHLIER, s.v. « παρρησία, παρρησιάζομαι », in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, éd. Gerhard Kittel, t. 5, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 869-884.
- Stäuble 1999 = ANTONIO STÄUBLE, « Principe e cortigiano dalla seconda alla terza redazione del Cortegiano : criteri e ragioni di una riscrittura (IV, IV-XLCIII) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 61 (3), 1999, pp. 641-668.
- Tateo 1967 = FRANCESCO TATEO, *Tradizione e realtà dell'Umanesimo italiano*, Bari, Dedalo libri, 1967.
- Türk 1977 = EGBERT TÜRK, *Nugae curialium. Le règne d'Henri II Plantagenet (1154-1189) et l'éthique politique*, Genève, Droz, 1977.
- Vasoli 1980 = CESARE VASOLI, « Il cortigiano, il diplomatico, il principe. Intellettuali e potere nell'Italia del Cinquecento », in *La corte e il "Cortegiano"*, vol. II : *Un modello europeo*, éd. Adriano Prosperi, Roma, Bulzoni, 1980, pp. 173-193.
- Vasoli 2000 = CESARE VASOLI, « Potere e follia nel Momus », in *Leon Battista Alberti : Actes du Congrès international de Paris, Sorbonne – Institut de France – Institut culturel italien – Collège de France, 10-15 avril 1995*, éd. Francesco Furlan, 2 volumes, Paris-Torino, Vrin-Nino Aragno Editore, 2000, vol. I, pp. 443-463.
- Visa-Ondarçuhu 2006 = VALÉRIE VISA-ONDARÇUHU, « La notion de *parrhèsia* (παρρησία) chez Lucien », *Pallas*, 72, 2006, pp. 261-278.
- Woodhouse 1979 = JOHN R. WOODHOUSE, « Book Four of Castiglione's "Cortegiano" : A Pragmatic Approach », *The Modern Language Review*, 74 (1), 1979, pp. 62-68.
- Zancarini 2009 = JEAN-CLAUDE ZANCARINI, « "Se pouvoir d'armes propres" : Machiavel, les "péchés des princes" et comment les racheter », *Asterion*, 6, 2009, disponible en ligne sur le site <http://asterion.revues.org/document1475.html>.
- Zancarini 2017 = JEAN-CLAUDE ZANCARINI, « Redimere l'Italia dai peccati de' principi. Una lettura politico-militare della "redenzione" nel *Principe* », in *Redimere e riscattare. La redemptio tra teologia e politica*, éd. Tiziana Faitini et Michele Nicoletti (Politica e Religione 2017), Brescia, Morcelliana, 2017, pp. 153-156.

Contributeurs

Guillaume Alonge, post-doctorant du Fonds national Suisse en Histoire moderne, Université de Neuchâtel, Département d'Histoire (Suisse) – guialonge@gmail.com

Paolo Carta, professore ordinario di Storia delle dottrine politiche, Università degli Studi di Trento (Italia) – paolo.cart@unitn.it

Delphine Chiocci, professeure d'histoire-géographie, académie de Lille (France) – delphine.chiocci@gmail.com

Emanuele Cutinelli-Rendina, professeur des universités, Université de Strasbourg, Culture et histoire dans l'espace roman, EA 4376 (France) – cutinel@unistra.fr

Dante Fedele, chargé de recherche au CNRS, Centre d'histoire judiciaire (CHJ UMR 8025), Université de Lille, F-59000 Lille (France) – dante.fedele@univ-lille.fr

Damien Fontvieille, doctorant en histoire moderne, Sorbonne Université, Centre Roland Mousnier (France) – fontvieilled@gmail.com

Jean-Louis Fournel, professeur d'Histoire et pensée politique de la Renaissance italienne à l'Université Paris 8, UMR Triangle et Laboratoire d'études romanes (France) – jean-louis.fournel@univ-paris8.fr

Dorota Gregorowicz, Ricercatrice, Uniwersytet Śląski w Katowicach (Pologne) – dorota.gregorowicz@us.edu.pl

Marco Iacovella, post-doctorant du Centro Interdipartimentale di ricerca sulle Digital Humanities DHMoRe, Università di Modena e Reggio Emilia (Italie) – marco.iacovella.90@gmail.com

Contributeurs

Valentina Leone, docteur de recherche en Études Italiennes (XXXII Cycle, 2016-2019) auprès de l'Université de Pise, Département de Littérature, Philologie et Linguistique (Italie) – valentina.leone@fileli.unipi.it

Guy Le Thiec, professeur d'Histoire moderne, Département d'Histoire, Aix-Marseille Université, laboratoire TELEMMe (France) – guy.lethiec@univ-amu.fr


Pierre Nevejans, doctorant en Histoire moderne, École normale supérieure de Lyon, Université de Lyon, Laboratoire Triangle UMR 5206 (France) – pierre.nevejans@ens-lyon.fr

Raffaele Ruggiero, professeur de Littérature et civilisation italiennes de la Renaissance, Aix-Marseille Université, Centre Aixois d'Études Romanes, Aix-en-Provence (France) – raffaele.ruggiero@univ-amu.fr

Jean Sènié, ATER à l'École Normale Supérieure, chercheur associé au Centre Roland Mousnier (UMR 8596), Sorbonne Université, Paris (France) – jean.senie@gmail.com

“mele cotogne”
studi filologici, storici, letterari

1. Riccardo Viel, «*Quella materia ond'io son fatto scriba*». *Hapax e prime attestazioni della Commedia*, 2018
2. Francesca Fistetti, *Umberto Eco e gli ipotesi della modernità*, 2018
3. Onofrio Vox, *Per saturam. Raccolta di pagine sparse*, 2020
4. Guillaume Alonge et Raffaele Ruggiero (sous la direction de), *Relations diplomatiques franco-italiennes dans l'Europe de la première modernité. Communication politique et circulation des savoirs*, 2020
5. Grazia Maria Masselli (a cura di), *I sentieri del sapere tra antico e moderno*, 2020



Finito di stampare
MAGGIO 2020
da Pensa MultiMedia Editore s.r.l. - Lecce - Brescia
www.pensamultimedia.it

Il volume privo del simbolo dell'Editore sull'aletta è da ritenersi fuori commercio