



HAL
open science

Réalisme et Mythologie de la Raison D'État

Laurie Catteeuw

► **To cite this version:**

Laurie Catteeuw. Réalisme et Mythologie de la Raison D'État. Revue de Synthèse, 2009, 130 (3), pp.409-423. 10.1007/s11873-009-0091-6 . hal-00523671

HAL Id: hal-00523671

<https://hal.science/hal-00523671>

Submitted on 6 Oct 2010

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.

RÉALISME ET MYTHOLOGIE DE LA RAISON D'ÉTAT

Des combats pour l'histoire

Laurie CATTEEUW*

Assassinats, empoisonnements, trahisons, massacres, sacrifices, machinations, secrets de cabinets, mensonges politiques, perfidies : voici un échantillon des représentations que nous associons communément à la raison d'État pour la saisir. Sous ces aspects, notre modernité politique paraît se dérober aux « longues chaînes de raisons¹ » chères à la philosophie cartésienne... Et il faut bien reconnaître que la raison d'État, alors qu'elle concerne chaque individu dans son rapport au politique, s'affirme comme le domaine réservé de certains initiés. Toutefois, aussi lourde de sens que puissent être ces confusions, elles ne suffisent pas à tenir la raison d'État dans la sphère des questions abstraites. Lorsque l'intérêt du particulier ploie face aux prérogatives de l'intérêt public, lorsque des sujets, des citoyens meurent pour la sauvegarde du bien public, ou encore lorsque l'individu n'est plus reconnu dans son intégrité et se trouve réduit à néant par un régime politique de type tyrannique ou totalitaire, il ne s'agit point là d'abstractions. Comme nous l'avons vu dans le numéro précédent, l'imaginaire politique de la raison d'État, sa mythologie est un moyen efficace de son réalisme².

La dialectique entre réalisme et mythologie est constitutive de la raison d'État en tant qu'objet d'histoire. Elle se fonde notamment sur le paradoxe né de la contradiction entre son projet théorique et sa mise en pratique. Alors qu'elle cherche à assurer une continuité entre la conservation de l'État et le bien-être individuel, dans une relation de cause à effet, elle apparaît généralement sous des traits opposés, là où se manifeste une

* Laurie Catteeuw, née en 1974, est attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'École des hautes études en sciences sociales. Elle a récemment soutenu sa thèse, *Censures et raisons d'État aux origines de la modernité politique. Dialogues franco-italiens des XVII^e et XVIII^e siècles*. Ses recherches portent sur l'histoire de la pensée politique des époques moderne et contemporaine. Elle a notamment dirigé le premier volet de cette enquête *Réalisme et mythologie de la raison d'État. 1. Une question de mémoire historique* (*Revue de synthèse*, n° 2, 2009) et publié plusieurs articles dans différentes revues. « Censure, raison d'État et libelles diffamatoires à l'époque de Richelieu » est paru dans les *Papers on French Seventeenth Century Literature* (vol. XXXVI, n° 71, 2009).

Adresse : *Revue de synthèse*, Fondation « Pour la science », 45, rue d'Ulm, F-75005 Paris.

Courrier électronique : laurie.catteeuw@ens.fr

1. René DESCARTES, *Le Discours de la méthode*, 1637, rééd. dans Id., *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand ALQUIÉ, Paris, Bordas (Classiques Garnier), 1988, vol. I, p. 587.

2. Voir *Revue de synthèse*, n° 2, 2009, en particulier notre présentation (p. 221-231).

rupture avérée de cette continuité : lorsque la conservation du tout se fait au détriment du particulier. La sauvegarde du corps civique peut exiger le sacrifice du particulier, non simplement de ses intérêts mais également de sa personne. Cette sauvegarde prime donc sur la conservation de la vie de chacun. Il existe bien un caractère aporétique de la raison d'État qui s'enracine dans la mort du particulier qu'elle peut requérir et dont elle prononce la sentence, le cas échéant, « *omnes* » versus « *singulatim* »³ : l'antique impératif de l'exercice du gouvernement « *salus populi suprema lex esto*⁴ » constitue une des plus anciennes maximes de raison d'État. Elle s'articule ici pleinement avec une autre de ces maximes « *pro patria mori*⁵ » et sa logique sacrificielle par laquelle la raison d'État se justifie en dernière instance.

La transcendance du pouvoir nécessite le déploiement d'un imaginaire politique⁶. En effet, « dans quelle mesure et moyennant quoi les individus peuvent-ils s'accepter comme mortels sans compensation imaginaire instituée⁷? » De ce point de vue, et sur un plan plus directement politique, la raison d'État fonctionne à la manière d'une telle compensation. Conformément à l'adage cicéronien, le salut du peuple demeure la loi suprême. Toutefois, les morts requis pour un tel salut sont perçus bien différemment au sein des sociétés modernes : la mythologie de l'idéal romain républicain, comme les traits de son réalisme sont à pied d'œuvre dans l'affirmation de la raison d'État sans en épuiser le contenu ni les enjeux. Si l'on meurt toujours au fil du temps *pro patria*, la mort, elle, change de visage.

Les effets politiques de ce changement sont considérables : les valeurs attachées au développement de l'homme moderne en tant que sujet de droit transforment la conception de « la mort [qui] est le lieu de la prise de conscience de l'individu⁸ ». La raison d'État qui engage potentiellement la mort de chacun dans un destin politique collectif entretient un rapport profond à l'histoire de cette transformation : alors que l'émergence de la raison d'État dépend de l'affirmation de l'individu et qu'à certains

3. Une telle sentence se trouve, par exemple, exprimée par Scipione AMMIRATO dans ses *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (Florence, Giunti, 1594, ici trad. franç. Laurens MELLIET, Lyon, Antoine Chard, 1618, p. 500 et 502) : « Que celui qui [...] vise au bien public, ne se doit arrêter pour le dommage des particuliers » – étant entendu « que plusieurs sont peu, au respect de beaucoup ». Sur l'usage de ces notions dans un cadre plus vaste que celui formé par l'histoire de la raison d'État, voir Michel FOUCAULT, « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique » (1979), *Le Débat*, n° 41, 1986, p. 5-35. Voir également Michel SENELLART, « Michel Foucault : "gouvernementalité" et raison d'État », *Pensée politique*, n° 1, 1993, p. 276-303.

4. CICÉRON, *De legibus*, III, 3, 8.

5. Sur l'histoire de cette notion, voir Ernst KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie et autres textes*, trad. Laurent MAYALI et Anton SCHÜTZ, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

6. Ce rapport entre puissance et imaginaire politiques est envisagé, sous forme interrogative, par Claude LEFORT dans son analyse du *Travail de l'œuvre. Machiavel* (Paris, Gallimard, 1972, p. 414-415) : « [...] peut-être la transcendance du pouvoir – grâce à quoi le peuple se rassemble dans son unité et cesse d'être simple matière de l'oppression – ne va-t-elle pas sans le déploiement d'un imaginaire? »

7. Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 319.

8. Philippe ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 209.

égards elle favorise son développement⁹, elle l'assujettit à sa toute-puissance, réelle et symbolique, et peut à tout moment l'exercer à son encontre¹⁰. Elle s'abîme ainsi dans la perspective de la mort et préside à une exploitation proprement politique de la finitude humaine. L'effroi qui accompagne une telle vision nous pousse à traiter la question de la raison d'État sur le terrain conjugué de l'histoire et de la philosophie : ce chantier, que nous indiquions précédemment¹¹, engage une histoire problématique susceptible d'apporter « les plus riches éléments de solution aux problèmes qui troublent les hommes de leur temps¹² ».

DES COMBATS POUR L'HISTOIRE

Un siècle bientôt depuis « L'histoire dans le monde en ruines¹³ »... Febvre, déjà, au sortir de la Première Guerre mondiale, « assign[ait] à l'historien la tâche d'agir sur son époque, sans compromis et sans compromission de l'histoire à “une cause” [...]»¹⁴. Dans sa préface à *Vivre l'histoire*, ce recueil de texte qui comprend notamment les *Combats pour l'histoire* et *Pour une histoire à part entière*¹⁵, Bertrand Müller le souligne : cette liberté radicale de Lucien Febvre vis-à-vis de toute « compromission de l'histoire à une “cause” » trouvait sa raison profonde dans la compréhension de son temps. Une telle compréhension présuppose, d'une part, que l'histoire ne se résume pas à une collection de faits : « Pas de problèmes, pas d'histoire. Des narrations, des compilations¹⁶. » Elle exige, d'autre part, que les *combats pour l'histoire* « ne se réduisent pas à des querelles de méthode ou à des controverses d'école¹⁷ », à des joutes purement

9. C'est le cas notamment par la valorisation de la prudence et de la gloire dont est susceptible le *virtuoso*, ce modèle d'homme politique excellent, défini dans *Le Prince* de Machiavel, qui s'individualise en mettant en péril sa propre existence pour la sauvegarde de la patrie. L'affirmation de l'individu est également favorisée par la défense de la liberté de conscience, au nom de la conservation du corps politique, impliquée dans l'élaboration de la raison d'État contre la raison d'Église qui tente de soumettre sans concession aucune l'État à la Religion.

10. La raison d'État présuppose le sacrifice de l'individu au moment de son affirmation dans la culture européenne des XVI^e et XVII^e siècles. Sur ce point, nous renvoyons au premier chapitre de notre thèse : voir Laurie CATTEEUW, *Censures et raisons d'État aux origines de la modernité politique. Dialogues franco-italiens des XVI^e et XVII^e siècles*, Nanterre, Université de Paris X, 2008.

11. Laurie CATTEEUW, « Réalisme et mythologie de la raison d'État. Une question de mémoire historique », *Revue de synthèse*, n° 2, 2009, p. 229 sqq. (« Un chantier entre histoire et philosophie »).

12. Lucien FEBVRE, « Face au vent. Manifeste des *Annales nouvelles* », *Annales, sociétés, civilisations*, 1946, rééd. dans les *Combats pour l'histoire*. Voir Lucien FEBVRE, *Vivre l'histoire*, éd. Brigitte MAZON et Bertrand MÜLLER, Paris, Robert Laffont/Armand Colin, 2009. Dans ce recueil, les *Combats pour l'histoire* sont réédités aux pages 1 à 374 (la citation ci-dessus se trouve à la page 43).

13. Lucien FEBVRE, « L'histoire dans le monde en ruines », *Revue de synthèse historique*, t. 30, 1920, p. 1-15.

14. Bertrand MÜLLER, « Un classique ? Lucien Febvre », dans *Vivre l'histoire, op. cit.*, p. XVIII.

15. Le titre du recueil est celui de la conférence donnée par Febvre à la rentrée de 1941 à l'École normale supérieure, qui portait sur l'histoire économique et sociale. À cette occasion, Febvre rappelait à ses auditeurs l'histoire de la création des *Annales* qu'il fonda en 1929 avec Marc Bloch (voir *Vivre l'histoire, op. cit.*, p. 21-35).

16. Lucien FEBVRE, « Vivre l'histoire », dans ID., *Combats pour l'histoire, op. cit.*, p. 25.

17. Bertrand MÜLLER, « Un classique ? Lucien Febvre », *op. cit.*, p. IX.

scolastiques qui ne seraient que « combats de papier¹⁸ ». L'enjeu, en effet, est ici considérable: « [...] bien comprendre en quoi le passé diffère du présent, – quelle école de souplesse pour l'homme nourri d'histoire¹⁹! »

Ainsi, pour « mieux comprendre le présent », encore faut-il disposer d'« une connaissance large du passé »²⁰. L'histoire de la raison d'État, dans sa particularité, ne déroge pas à cette règle; elle demande donc à être établie sur la longue durée²¹. La notion émerge au XVI^e siècle par un jeu de miroirs entre les temps passé et présent; elle exploite différents types de narrations et se forge entre réalisme et mythologie. Son mode d'appréhension qui nous est contemporain, comme la perception de son histoire dépendent, aujourd'hui encore, de ces mêmes modalités. C'est donc d'une interrogation de nos propres représentations de la notion qu'il convient de partir: écrire l'histoire de la raison d'État implique de saisir les modalités actuelles de réception et de compréhension de la notion. L'aporie de la raison d'État se cultive par le refus de sa propre histoire: de son histoire problématisée sur la longue durée qui évite les pièges de l'essentialisation de la notion comme de ces innombrables compilations de faits et de méfaits, inscrits sous son nom sur le simple mode de l'évidence, voire du simplisme. C'est pourquoi le premier volet de cette enquête posait le problème de la raison d'État à partir d'« une question de mémoire historique²² ».

Parmi les espoirs qui ont guidé Lucien Febvre dans ses *Combats pour l'histoire*, certains sont précieux à la constitution d'une histoire de la raison d'État sur la longue durée. Ils permettent notamment d'appivoiser la vision d'effroi, le spectre de la mort toujours présent, que traduit sa logique sacrificielle et qui tend à la priver de tout régime d'historicité clairement défini: la raison d'État ne pourrait faire l'objet d'une histoire approfondie, conçue comme un enseignement, comme une discipline à part entière, tant ses manifestations ne sauraient être décrites en une narration claire et distincte; l'obscurité y règnerait définitivement, répercutant indéfiniment le poids de ses crimes dans un temps indéterminé et, pour ainsi dire, non historique. L'histoire, pourtant, se distingue par sa capacité à interroger la mort. Partant des préoccupations contemporaines des hommes de son temps, Febvre indique, au sein de sa conception de l'histoire, le rapport qui prévaut entre la vie et la mort. Ce faisant, il définit « la fonction sociale de l'histoire »:

« L'histoire [...] est un moyen d'organiser le passé pour l'empêcher de trop peser sur les épaules des hommes. L'histoire [...] sans doute [...] s'ingénie à accroître, toujours plus, l'amas des faits "historiques" dont disposent nos civilisations pour écrire l'histoire: mais il n'y a pas là de contradiction. Car l'histoire ne présente pas aux hommes une collection de faits isolés. Elle organise ces faits. Elle les explique, et donc pour

18. *Ibid.*, p. XVIII.

19. Lucien FEBVRE, « Face au vent. Manifeste des *Annales nouvelles* », *op. cit.*, p. 42.

20. Bertrand MÜLLER, « Un classique? Lucien Febvre », *op. cit.*, p. IX.

21. Concernant cette conception de l'histoire sur la longue durée, voir Fernand BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969 (en part. II, 1: « Histoire et sciences sociales. La longue durée », p. 41-83).

22. Voir le numéro précédent, *Revue de synthèse*, n° 2, 2009.

les expliquer elle en fait des séries, à qui elle ne prête point une égale attention. Car, qu'elle le veuille ou non – c'est en fonction de ses besoins présents qu'elle récolte systématiquement, puis qu'elle classe et groupe les faits passés. C'est en fonction de la vie qu'elle interroge la mort. [...] Organiser le passé en fonction du présent : c'est ce qu'on pourrait nommer la fonction sociale de l'histoire²³. »

Rien ne sert ici de crier à l'idéologie, à la falsification de l'histoire : les différentes lectures du passé sont directement tributaires de notre expérience de l'histoire²⁴. En aucun cas, il ne s'agit là de conformer les faits à une vision préétablie ou encore d'en évincer certains de manière programmatique, pour des raisons purement idéologiques. Dans ce texte, intitulé « Vers une autre histoire », paru à l'occasion de la publication de l'*Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* de Marc Bloch²⁵, Lucien Febvre indique un changement qui porte non sur les faits mais sur la manière de les décrire, de les ordonner, de les corrélérer entre eux – en somme, de les analyser. La première des idéologies en matière de raison d'État est de convaincre de son incapacité à faire l'objet d'une histoire à part entière. Une telle histoire, cependant, relève bien d'une fonction indissociablement sociale et politique. Febvre lui-même, d'ailleurs, n'évince pas ce problème de son horizon critique. En témoigne son introduction à la première édition du tome X de l'*Encyclopédie française*, qui porte sur l'État moderne²⁶. Dans ce texte, il rappelle à ses lecteurs la question de « l'ancienne "Raison d'État", honnie et abhorrée » au cours d'une interrogation sur « le crime », « inexpiable », du « retour au passé »²⁷. L'ironie qui pointe ici, dans la dénonciation d'un tel « crime », tient à la relation, précédemment indiquée, entre passé et présent, conçue par Febvre, comme au but assigné à l'*Encyclopédie française* : « L'*Encyclopédie* [déclare-il...] c'est aller droit aux Problèmes vivants²⁸. » Ainsi, dans le passage « de l'État historique à l'État vivant », selon la formulation qui compose le titre de son article introductif à ce tome X de l'*Encyclopédie*, la question de la raison d'État perdure. Elle se pose notamment par son implication dans l'affaire Dreyfus.

Dans le numéro précédent, Serge Audier a proposé une analyse des liens qui unissent l'histoire du républicanisme français, l'affaire Dreyfus et la raison d'État²⁹.

23. Lucien FEBVRE, « Vers une autre histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, rééd. dans Id., *Combats pour l'histoire*, op. cit., p. 373.

24. Sur les différentes formes d'histoires envisagées par Reinhart Koselleck dans son ouvrage intitulé *L'Expérience de l'histoire*, voir *infra*, p. 414-415.

25. Voir Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, dans *Cahiers des Annales*, Paris, Armand Colin, 1949, fasc. 3, 110 p., rééd. Annette BECKER et Étienne BLOCH, Paris, Gallimard, 2006.

26. Il s'agit ici de l'édition, parue en 1935, du tome X : le premier de l'*Encyclopédie française* à être publié. Sur le contexte politique de l'époque et le rôle que Febvre attribuait à cette entreprise éditoriale savante, voir Éric BRIAN et Marie JAISON, « Section A – Combats. Chapitre I. Coup d'œil sur l'*Encyclopédie française* », dans Maurice HALBWACHS et al., *Le Point de vue du nombre* (1936), Paris, Éditions de l'Institut national des études démographiques, 2005, p. 9-16.

27. Lucien FEBVRE, « De l'État historique à l'État vivant », dans *Encyclopédie française*, t. X : *L'État moderne*, Paris, 1935, introduction, p. 10^o08-8.

28. *Ibid.*, p. 10^o08-13.

29. Serge AUDIER, « La République, l'affaire Dreyfus et la raison d'État. Le cas Célestin Bouglé », *Revue de synthèse*, n^o 2, 2009, p. 289-322.

Prenant ainsi en compte l'importance de l'Affaire et la force de l'imaginaire politique de la République dans les représentations de la raison d'État, il posait une question de mémoire historique mêlant aux circonstances de l'époque le « retour à Machiavel » opéré par ce mouvement intellectuel cheminant de Célestin Bouglé à Raymond Aron³⁰. À cette relecture des œuvres du passé, gouvernée par la nécessité des temps présents, se joint l'écriture de l'histoire, son incessante réécriture réactivant ici la mythologie colportée par le réalisme machiavélien³¹.

Le temps raconté mêle à l'histoire une pensée mythologique³². Comme le mythe, la raison d'État appartient à un temps immémorial, au temps de la fondation et de l'origine qui demande, à l'aune des circonstances historiques, à être répété aussi souvent que nécessaire (lors des guerres ou des situations d'instabilité de l'ordre public notamment). La raison d'État assume ainsi la cohésion d'un État en réactivant le mythe fondateur qu'elle incarne à chaque fois qu'apparaît le risque de sa perte : parce qu'elle présente un certain nombre de caractéristiques constitutives du mythe³³, la raison d'État est normative de notre société politique, par-delà la construction de l'État moderne.

L'Expérience de l'histoire mène Reinhart Koselleck à distinguer l'histoire qui enregistre, l'histoire qui développe et l'histoire qui réécrit³⁴. La première correspond à l'accumulation, à la collecte des faits ; la seconde désigne le passage à la réflexion sur ce matériau collecté ; la troisième peut être illustrée par la capacité à « inventer » le passé évoquée par Marc Bloch dans *l'Apologie pour l'histoire*³⁵. Pour Koselleck, en effet, « l'histoire est fréquemment réécrite », et « le modèle de toute réécriture de l'histoire » réside, selon son expression, dans « la pratique du dévoilement systématiquement

30. *Ibid.*, en part. p. 319-320 (« Retour à Machiavel ? De Bouglé à Aron »). Les analyses de Serge Audier concernent la période qui va du début de l'affaire Dreyfus à la fin des années 1930 : au terme de son article, il souligne que « la montée des totalitarismes et l'imminence de la guerre appellent de nouvelles conceptualisations ». En témoigne « la trajectoire politique et intellectuelle » de Raymond Aron, qui fut l'élève de Bouglé, consacrant certains de ses travaux à « la sociologie de Pareto, l'un des maîtres du réalisme politique et de la pensée machiavélienne » et dédiant sa conférence de 1939, « États démocratiques et États totalitaires », à « [défendre] la nécessité, pour les démocraties, d'adopter une forme de réalisme politique et de "machiavélisme" » (*ibid.* ; voir Raymond ARON, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éditions de Fallois, 1993). Par cette analyse, Serge Audier met en évidence la place occupée par Raymond Aron dans le renouveau des études sur la raison d'État menées au cours de la seconde moitié du XX^e siècle.

31. Sur « le mythe de Machiavel » et les difficultés à ne pas le reconduire tant il fait partie de l'histoire propre à la figure du Florentin, voir *infra*, p. 418-421.

32. Voir Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III : *Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985 ; Id., *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, en part. « L'histoire : remède ou poison ? » Affirmant que l'« enjeu [du mythe] est le destin de la mémoire », l'auteur ponctue sa réflexion par l'interrogation suivante : « Comment dès lors, le débat entre mémoire et histoire ne serait-il pas concerné par le mythe ? » (*ibid.*, p. 175).

33. À cette appartenance à un temps immémorial s'ajoutent, par exemple, la plurivocité du mythe que l'on retrouve, en miroir, dans la polymorphie de la raison d'État ; la diabolisation engendrée par les mythes, rappelant la stigmatisation de la raison d'État sous les traits de la raison d'Enfer ; ou encore, les rapports entre mythologie et puissance, entre transcendance et imaginaire politiques évoqué *supra*, p. 410.

34. Reinhart KOSELLECK, *L'Expérience de l'histoire*, éd. Michael WERNER, trad. Alexandre ESCUDIER, avec la collab. de Diane MEUR, Marie-Claire HOOK et Jochen HOOK, Paris, Le Seuil/Gallimard (Hautes Études), 1997, p. 214-238.

35. Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, *op. cit.*, p. 917.

argumenté »³⁶. De cette pratique relève la description de la vérité effective, qui accompagne l'affirmation de la raison d'État. Son écriture entremêle ainsi les trois formes d'histoire ici distinguées. Mais il reste qu'un lien décisif se noue entre la naissance du réalisme politique moderne et les modalités d'observation et de description de la réalité historique. Centralement, ces modalités impliquent de faire un choix sur ce qu'il est pertinent de décrire ou de ne pas décrire. Comme le souligne Lucien Febvre, dans sa leçon inaugurale du collège de France, en 1933 : « [...] décrire ce qu'on voit, passe encore ; voir ce qu'il faut décrire, voilà le difficile³⁷. »

FABLES IDÉOLOGIQUES ET HISTORICISATION DU SACRÉ LE MYTHE DANS SA FONCTION POLITIQUE

La critique des idéologies est un combat pour l'histoire. Elle entretient des rapports profonds avec l'étude des mécanismes de censure. Pour l'époque moderne, une telle critique ne saurait solidement s'élaborer en négligeant l'histoire de l'Index, sa constitution, son application comme ses effets culturels, sociaux et politiques. Suivant cette perspective, Luigi Firpo a mis en évidence la racine idéologique de la raison d'État³⁸. Si elle n'est pas identifiée dans le processus de création et de fonctionnement de la notion, cette racine idéologique demeure active : ses effets sont reconduits, consciemment ou non, par l'emploi de l'expression, qu'elle fasse l'objet d'usages politiques rappelant les intérêts supérieurs de l'État, ou d'usages contestataires s'opposant à cette supériorité. Si, par exemple, nous suivons les théoriciens de la raison d'État dans leur jugement sur la « bonne » ou sur la « mauvaise » raison d'État³⁹, si nous nous appuyons sur ces critères pour mener l'analyse de la notion, que nous les approuvions ou que nous les désapprouvions, nous reconduisons les écueils de sa moralisation qui constituent autant d'obstacles à sa compréhension. Juger une chose « bonne » ou « mauvaise », la reconnaître ou la fustiger, n'est pas comprendre son histoire.

36. Reinhart KOSELLECK, *L'Expérience de l'histoire*, op. cit., p. 225 et 228.

37. Lucien FEBVRE, « De 1892 à 1933. Examen de conscience d'une histoire et d'un historien. Leçon d'ouverture du cours d'histoire de la civilisation moderne prononcée au Collège de France, le 13 décembre 1933 », *Revue de synthèse*, n° 2, 1934, p. 93-106, rééd. dans ID., *Combats pour l'histoire*, op. cit., p. 9-21 (la citation se trouve page 13).

38. L'analyse de Firpo est menée au cours de ses travaux sur la censure dont fit l'objet l'œuvre de Jean Bodin. Les *Six Livres de la République* sont condamnés en 1591 ; ils sont joints aux Index de 1593 (resté non promulgué) puis de 1596 (voir Jesús Martínez de BUJANDA, dir., *Index de Rome. 1590, 1593, 1596*, Sherbrooke/Genève, Édition de l'Université de Sherbrooke/Droz, 1994, p. 347, 435 et 612). Par ailleurs, le premier traité de raison d'État, le *Della ragion di Stato* de Giovanni Botero, paru en 1589 alors que son auteur était membre de la congrégation de l'Index, a été analysé comme une réponse probable à la *République* de Bodin (voir Artemio ENZO BALDINI, « Primi attacchi romani alla *République* di Bodin sul finire del 1588. I testi di Minuccio Minucci e di Filippo Sega », *Il Pensiero Politico*, n° 1, 2001, p. 3-40). Comme l'a souligné Luigi Firpo, le débat sur la raison d'État, considéré dans son ensemble, est « *bodiniano nella sua radice ideologica* » (bodiniens dans sa racine idéologique ; voir Luigi FIRPO, « Ancora sulla condanna di Bodin », *Il Pensiero Politico*, n° 1, 1981, p. 173-186). Nous avons décrit son fonctionnement et son rapport aux modalités d'exercice de la censure ecclésiastique dans la deuxième partie de notre thèse (op. cit., voir *supra*, n. 10).

39. *Ibid.*, part. II, chap. v. Les traités de raison d'État des XVI^e et XVII^e siècles font généralement usage de cette distinction.

Le sens de la distinction entre « bonne » et « mauvaise » raison d'État s'enracine dans le contexte des guerres de Religion françaises et de leur influence chez les théoriciens italiens de la raison d'État⁴⁰. Née d'un combat inséparablement politique et religieux, élaborée sur des critères partisans, elle constitue une arme essentielle de la lutte entre raison d'État et raison d'Église : la « bonne » raison d'État prétend unir les intérêts de l'État et de l'Église, à la faveur de cette dernière, contre la « mauvaise » raison d'État qui les disjoint et les oppose. En somme, la « bonne » raison d'État n'est pas celle qui évite les massacres et les violences, mais celle qui unit les exigences religieuses au réalisme politique. Entre la *raison d'État chrétienne* et la *raison d'État impie*, la finalité seule diffère. Les moyens utilisés pour y parvenir restent, dans les deux cas, les mêmes : que la raison d'État soit jugée bonne ou mauvaise, c'est-à-dire justifiée ou condamnée selon ses finalités, elle désigne concrètement un même ensemble de pratiques politiques qui toutes se distinguent pour tenir en échec l'application de normes – qu'elles soient d'ordre moral, juridique, politique ou religieux⁴¹. La racine idéologique de la raison d'État forme l'embase, inaltérable, de son exploitation partisane, reconduite tout au long de son histoire.

Aux xvi^e et xvii^e siècles, « les Jésuites sacrifient tout à la raison d'Église comme les étatistes à la raison d'État [...]. Chaque groupe a son idée du bon et du mauvais usage de la violence, et [...] les partis aux prises ne diffèrent que par l'idée qu'il se font du bon emploi du crime⁴² ». La séparation de la raison d'État en deux entités distinctes et opposées, l'une bonne, l'autre mauvaise, présuppose cette croyance dans le « bon emploi du crime ». C'est pourquoi la racine idéologique de la notion engendre une mythologie de la raison d'État. La distinction entre « bonne » et « mauvaise » raison d'État constitue une fable idéologique nourricière de cette mythologie. En effet, en quoi, par exemple, la raison d'Église serait-elle meilleure que la raison d'État des Turcs⁴³? La réponse est loin de s'énoncer clairement... mais, sur ce point, il reste que nul autre peuple, à l'époque moderne, n'a fait l'objet d'une telle exploitation mythologique des figures d'ennemis.

40. Sur cette influence, voir par exemple Artemio ENZO BALDINI, « Le guerre di religione francesi nella trattatistica italiana della ragion di Stato: Botero e Frachetta », *Il Pensiero Politico*, n^o 2, 1989, p. 301-324.

41. Cette définition nous permet d'éviter les écueils liés à la distinction entre « bonne » et « mauvaise » raison d'État. Cette distinction mène notamment à un dédoublement de chacune de ces deux raisons : il y a ainsi des mauvais cas de « bonne » raison d'État (correspondant à l'usage de mauvais moyens pour atteindre une juste fin), et des justes cas de « mauvaise » raison d'État (correspondant à l'usage de moyens tout à fait légitimes pour atteindre une fin répréhensible). La « bonne » raison d'État, telle que définie dans les traités politiques des xvi^e et xvii^e siècles, n'emploie pas forcément de justes moyens : elle désigne, comme nous l'avons vu, la raison d'État catholique ou raison d'Église qui, comme toute raison d'État, utilise des moyens justes ou injustes, selon les circonstances, pour parvenir à ses fins. Ainsi, par exemple, pour les catholiques zélés, la Saint-Barthélemy pouvait apparaître comme un mauvais cas de « bonne » raison d'État.

42. Étienne THUAU, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu* (1966), rééd. Paris, Albin Michel (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité), 2000, p. 407, n. 1.

43. Évoquée à plusieurs reprises dans différents textes, elle apparaît notamment sous la plume de Lodovico ZUCCOLO, dans ses *Considerazioni politiche e morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi*, oracolo XI : « Della ragione di Stato », Venise, Ginami, 1621, rééd. Santino CARAMELLA et Benedetto CROCE dans *Politici e moralisti del Seicento*, Bari, Laterza, 1930, p. 27 et 28.

La puissance du mythe fonctionne ici comme un vecteur de sacralisation d'éléments non religieux. La mythologie de la raison d'État vient combler dans son histoire l'espace vide créé par le mouvement de laïcisation du pouvoir qu'elle instaure. Pour s'affirmer comme un principe de séparation entre pouvoir religieux et pouvoir politique, la raison d'État se pare de formes mythologiques : son recours au mythe lui permet de se détacher de la sphère religieuse tout en conservant un caractère sacré. La raison d'État cultive ainsi un rapport à la sacralité, hors du religieux, par l'intermédiaire de sa mythologie. Elle exploite notamment ce « grand mystère » qui réside dans l'exposition du sacré : « [...] en se manifestant, le sacré se limite et s'"historicise"⁴⁴. » Nous avons déjà souligné l'importance des divers régimes d'historicité de la raison d'État dans son rapport au mythe⁴⁵. Venons-en maintenant à la fonction directement politique qu'acquiert le mythe par l'usage d'une série de temporalités distinctes :

« Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : “avant la création du monde”, ou “pendant les premiers âges”, en tout cas, “il y a longtemps”. Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que les événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur. Une comparaison aidera à préciser cette ambiguïté fondamentale. *Rien ne ressemble plus à la pensée mythique que l'idéologie politique*. Dans nos sociétés contemporaines, peut-être celle-ci a-t-elle remplacé seulement celle-là. Or, que fait l'historien quand il évoque la Révolution française ? Il se réfère à une suite d'événements passés, dont les conséquences lointaines se font sans doute encore sentir à travers toute une série, non réversible, d'événements intermédiaires. Mais, pour l'homme politique et pour ceux qui l'écoutent, la Révolution française est une réalité d'un autre ordre ; séquence d'événements passés, mais aussi schème doué d'une efficacité permanente, permettant d'interpréter la structure sociale de la France actuelle, les antagonismes qui s'y manifestent et d'entrevoir les linéaments de l'évolution future. Ainsi s'exprime Michelet, penseur politique en même temps qu'historien : “Ce jour-là tout était possible... L'avenir fut présent... c'est-à-dire, plus de temps, un éclair de l'éternité [Michelet, *Histoire de la Révolution française*, IV, 1]⁴⁶.” »

Au terme de cette analyse qui dépeint, en arrière fond, l'étroite relation entre pensée mythique et idéologie politique, Claude Lévi-Strauss conclut que le mythe possède une

44. Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, p. 157. Dans l'histoire de la raison d'État, ce processus se trouve au cœur de ce que nous avons appelé « le paradoxe des mystères publiés », le dévoilement des *arcana imperii* les décrivant comme des mystères ayant vocation à demeurer secrets. Voir Laurie CATTEEUW, « Le paradoxe des mystères publiés. La raison d'État entre censure et publication (XVI^e-XVII^e siècle) », dans les actes du colloque *Comparaisons, raisons et raisons d'État. Le statut historiographique de la République des lettres dans la conceptualisation du politique, XVI^e-XVII^e siècle* (Institut historique allemand de Paris, 20 juin 2005), article à paraître à Munich, chez Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

45. Voir Laurie CATTEEUW, « Réalisme et mythologie de la raison d'État. Une question de mémoire historique », *op. cit.*, p. 223-224.

46. Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 231 (c'est nous qui soulignons).

« double structure, à la fois *historique* et *anhistorique*⁴⁷ ». D'une manière similaire à un mythe, la notion de raison d'État est elle aussi douée d'une double temporalité, l'une chronologique, l'autre immémoriale, qui lui confère également une « efficacité permanente ». Cette double temporalité, la première débutant lors de l'apparition de la notion, la seconde dans les limbes de pratiques politiques ancestrales, alimente tour à tour son réalisme et sa mythologie. S'interrogeant sur la manière dont meurent les mythes, Claude Lévi-Strauss souligne qu'« un mythe qui se transforme en passant de tribu en tribu, finalement s'étend sans pour autant disparaître⁴⁸ ». À ce stade, le mythe peut encore emprunter deux voies différentes : « [...] celle de l'élaboration romanesque, et celle du remploi aux fins de légitimation historique⁴⁹. » En ce dernier cas, l'histoire qui en ressort peut être soit « rétrospective, pour fonder un ordre traditionnel sur un lointain passé » soit « prospective, pour faire de ce passé l'amorce d'un avenir qui commence à se dessiner »⁵⁰. En décrivant la vie des mythes, dans leurs évolutions, dans ce qu'ils nous apprennent des sociétés dont ils proviennent, Claude Lévi-Strauss met en évidence, selon ses propres termes, « cette continuité organique qui se manifeste entre la mythologie, la tradition légendaire et ce qu'il faut bien appeler la politique⁵¹ ».

En fait de tradition légendaire, dans le domaine politique, la palme revient incontestablement à Machiavel. La cristallisation sur la figure du Florentin permet au processus d'unification de la mémoire d'opérer sur les vilenies politiques. Lui-même devenu, dès l'époque moderne, un « *personnage populaire* synonyme de corruption et de perfidie⁵² », Machiavel apparaît comme l'emblème du rapport entre réalisme et mythologie de la raison d'État. Pour Cassirer, il existe d'ailleurs un « mythe de Machiavel⁵³ ». D'un côté, le réalisme politique qu'il incarne s'accommode fort bien des figures diabolisées, et fantaisistes, du Florentin. D'un autre côté, la mythologie qu'il génère rappelle continuellement à la conscience la crise morale de la modernité politique. Il va sans dire que la mythologie de la raison d'État puise largement dans le mythe du Florentin. Celui-ci, cependant, ne se limite pas à une question de représentation, de portraits fidèles ou difformes du personnage. L'aspect mythologique attaché à Machiavel provient également du contenu de son œuvre ; notamment, de cet « élément

47. *Ibid.*

48. Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, chap. XIV : « Comment meurent les mythes », Paris, Plon, 1973, ici 1996, p. 315.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

52. Anna Maria BATTISTA, « Sur l'antimachiavélisme français du XVI^e siècle » : la traduction française de ce texte initialement paru en 1962, en italien, est publiée ci-après, p. 501-531 (la citation se trouve à la page 506 ; c'est nous qui soulignons). Il décrit de manière exemplaire la constitution et le fonctionnement du mythe de Machiavel en France au XVI^e siècle à travers les différentes variantes de l'antimachiavélisme ; il dépeint les ambiguïtés du personnage, la complexité de son œuvre, les difficultés de sa réception – sans opposer son réalisme à la mythologie qui va durablement tenir le Florentin dans ses rets. Ce texte vient compléter le dossier proposé dans ce numéro. Nous remercions Anna Maria Lazzarino del Grosso pour son évocation d'Anna Maria Battista et la présentation de son œuvre (voir ci-après, p. 493-499), Michele di Salvo, l'éditeur italien du texte pour nous avoir autorisé à faire paraître la traduction française, Armelle Lefebvre pour l'avoir réalisée et Jean-Pierre Cavaille pour l'avoir revue.

53. Ernst CASSIRER, *Le Mythe de l'État*, trad. Bertrand VERGELY, Paris, Gallimard, 1993, p. 166.

mythique de [sa] philosophie politique [...] la Fortune⁵⁴ ». Le rapport au temps du politique, sur lequel la pensée machiavélienne se fonde⁵⁵, se joue entre *virtù* et *fortunà*. La première permet de parer aux coups de la seconde, à l'incertitude fondamentale de la fortune. Ainsi, le prince doit avoir « un esprit disposé à tourner selon ce que les vents et les variations de la fortune [...] lui commandent⁵⁶ ». Cet esprit lui permettrait de se maintenir stable, face aux aléas de la fortune, en « change[an]t de nature avec le temps⁵⁷ ». Les troubles survenus à l'époque de Machiavel ont fait surgir le portrait d'un homme politique nouveau aussi polymorphe que la raison d'État. Son étrangeté, l'étoffe dans laquelle il est taillé, suscite, par sa richesse, les bruits avant-coureurs annonçant la fameuse maxime qui enjoint d'être à soi-même sa propre raison d'État⁵⁸. Ainsi, la fortune machiavélienne est-elle à moitié mythique⁵⁹.

Enfin, la *fortunà* semble ne plus véritablement distinguer entre la fortune et Dieu : les deux termes sont parfois utilisés en une quasi-synonymie⁶⁰. Qui plus est, la conception générale de la fortune, développée par Machiavel tout au long de son opuscule, s'apparente bien plus à la notion de hasard que de providence : « [...] ce à quoi on a [...] affaire ici ce n'est rien moins que la sécularisation du symbole de la fortune⁶¹. » Il s'agit donc bien d'un exemple de la fonction politique du mythe décrite ci-dessus, qui permet de conserver un caractère sacré à des éléments politiques sécularisés, dépouillés de leur caractère religieux. La pensée machiavélienne invite ainsi au récit mythologique de l'œuvre qui s'articule à l'histoire de sa censure⁶² et de sa réception, aux querelles d'interprétation qui font, aujourd'hui encore, vivre la pensée machiavélienne sur un mode réaliste aussi bien que mythique.

Ici, le récit mythologique s'enracine dans une création individuelle : l'œuvre d'un penseur du XVI^e siècle. Mais un tel récit, pour devenir réellement un mythe, se perpétuant de génération en génération, doit passer au niveau collectif : la transmission

54. *Ibid.*, p. 214.

55. Sur ce point, voir par exemple Corrado VIVANTI, *Niccolò Machiavelli. I tempi della politica*, Rome, Donzelli Editore, 2008.

56. Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince* (1532), dans ID., *Œuvres*, trad. franç. Christian BEC, Paris, Robert Laffont, 1996, chap. XVIII, p. 154.

57. *Ibid.*, chap. XXV, p. 174.

58. Cette raison d'État de soi-même, obtenue et cultivée par une *paideia* toute moderne dont Machiavel a jeté les bases, apparaît très clairement dans le *Héros* de Baltasar Gracián. Aux dires d'Amelot de la Houssaye, c'est en ces termes que *Le Héros* de Baltasar Gracián fut présenté par Vincencio Juan de Lastanosa : « Vous aurez ici, dit Don Lastanosa [dans sa préface au *Héros* de Baltasar Gracián], une *Raison d'Etat de vous-même*, et une boussole avec laquelle il vous sera aisé de surgir du port de l'excellence » (voir Amelot de la HOUSSAYE, Préface à *L'Homme de cour* de Baltasar Gracián, 5^e éd. revue et corrigée, publiée à Paris, chez la veuve Martin, Jean Boudot et Étienne Martin, en 1688, p. [40] ; c'est nous qui soulignons).

59. ERNST CASSIRER, *Le Mythe de l'État*, op. cit., p. 216.

60. Voir en particulier le début du chapitre XXV du *Prince*.

61. ERNST CASSIRER, *Le Mythe de l'État*, op. cit., p. 219.

62. Machiavel fut censuré par le premier Index romain publié, en 1559 ; la totalité de son œuvre condamnée dans l'Index tridentin, en 1564 (voir Jesús Martínez de BUJANDA, dir., *Index de Rome. 1557, 1559, 1564*, Sherbrooke/Genève, Éditions de l'Université de Sherbrooke/Droz, 1990, p. 15 et 626). La première condamnation de Machiavel toutefois précède de dix ans sa publication dans l'Index de 1559 (voir Luigi FIRPO, « La prima condanna del Machiavelli », *Annuario dell'Università degli studi di Torino per l'anno accademico 1966-1967*, p. 1-23).

des mythes se fait oralement, par l'instauration d'une tradition collective façonnée à partir de l'œuvre primitive, par narrations et déformations successives. Les mêmes analyses peuvent donc « légitimement s'appliquer à des mythes issus de la tradition collective et à des ouvrages d'un seul auteur [...]. Les œuvres individuelles sont toutes des mythes en puissance, mais c'est leur adoption sur le mode collectif qui actualise, le cas échéant, leur "mythisme"⁶³ ». Le mythe que l'œuvre machiavélienne contenait potentiellement semble bien s'être actualisé. Quel meilleur exemple donner, que l'œuvre du Florentin, pour illustrer ce lien entre *les ouvrages d'un seul auteur* et le *mythe en puissance* lui étant attaché? Quel meilleur exemple que cette œuvre qui connut, dès son époque, beaucoup moins de lecteurs que de « colporteurs » passionnés⁶⁴ – détracteurs comme admirateurs ne s'attachant pas tant à la lire qu'à en parler, à la raconter, à la réduire à quelques maximes effrayantes, la transmettant oralement, déformée mais vivante, de manière collective et quasi spontanée?

Les enquêtes sur la réception des mythes ont montré que les réalités qu'ils traduisent ne sauraient être rejetées⁶⁵: « [...] elles doivent être acceptées sans l'ombre d'une résistance⁶⁶ » – cette acceptation produisant une communauté de croyance, la garantie d'un certain ordre. Pour saisir la fonction politique du mythe, il est essentiel de garder à l'esprit « l'horizon productif⁶⁷ » dans lequel il s'inscrit. Il convient notamment de l'insérer dans une histoire critique du politique: « *Solamente un pensiero che non tema di identificare il carattere costitutivamente mitico del politico può sottrarsi alla sua potenza mitizzante* [seule une pensée qui ne craint pas d'identifier le caractère constitutivement mythique du politique peut se soustraire à sa puissance mythifiante]⁶⁸ » – ici mystificatrice, voire idéologique. L'examen attentif des fables idéologiques nées de son pouvoir relève de ces luttes incessantes pour l'histoire qui témoignent de l'articulation entre réalisme et mythologie, de son importance dans le domaine politique. Travailler à l'histoire de cette « *potenza mitizzante* », c'est déjà commencer à s'extraire de son pouvoir. Le mythe, par sa fonction politique, réitère sa dimension historique.

Identifier le mythe de Machiavel et ses incidences dans l'écriture de la raison d'État constitue un autre combat pour l'histoire. D'une manière générale, la figure de Machiavel produit un effet d'écran sur l'histoire de la raison d'État. Son invocation fonctionne aujourd'hui d'une manière similaire au débat, qui a lieu à l'époque

63. Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologique*, vol. IV: *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 560. Sur cette notion et le processus narratif qu'elle désigne, voir Marcel DETIENNE, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard (Tel), 1981, p. 85-86.

64. Sur l'histoire de la réception européenne de la pensée machiavélienne, circonscrite au premier siècle après la publication de ses écrits, voir Sydney ANGLO, *Machiavelli. The First Century. Studies in Enthusiasm, Hostility and Irrelevance*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

65. C'est le cas, par exemple, chez Hans BLUMENBERG, dans *La Raison du mythe*, trad. Stéphane DIRSCHAUER, Paris, Gallimard, 2005.

66. *Ibid.*, p. 16.

67. « *L'orizzonte produttivo del mito* » a été bien mis en évidence par Roberto ESPOSITO: voir « Per un'interruzione del mito politico », dans Rosario CONFORTI, Vittorio DINI, Francesco SAVERIO FESTA, dir., *Realismo e mito politico*, Naples, ESI (Pubblicazioni dell'Università degli studi di Salerno. Sezione Atti, convegni, miscellanee, 50), 1995, p. 10.

68. *Ibid.*, p. 14 (c'est nous qui traduisons).

moderne, concernant la distinction entre la « bonne » et la « mauvaise » raison d'État. Si l'on utilise cette distinction pour analyser les pratiques politiques qui relèvent de la raison d'État à l'époque contemporaine, on reprend – bien souvent, sans s'en apercevoir – la différenciation forgée à la fin du xvi^e siècle entre la *raison d'État catholique* ou *raison d'Église*, et la *raison d'État des Politiques* ou *raison d'Enfer* (c'est-à-dire, la *raison d'État des Hérétiques* selon les représentants de l'orthodoxie religieuse de ce temps). Ce faisant, on appréhende l'histoire politique contemporaine par des armes morales et religieuses forgées dans le contexte de la Contre-Réforme, au sein de la curie romaine, sans en saisir le sens. L'enquête sur les recompositions contemporaines de la raison d'État ne saurait être menée en scindant la notion de son histoire passée.

L'HISTOIRE DE LA RAISON D'ÉTAT ENTRE PASSÉ ET PRÉSENT

Ouvrir la question de la raison d'État au domaine contemporain, en partant de la dialectique entre réalisme et mythologie qui lui est constitutive : voilà qui permet d'intégrer à son histoire l'ensemble des formes de pouvoir et celles de leur contestation, ceintes dans son imaginaire comme dans ses pratiques. Qu'elle soit opposée à la société au nom de l'État, ou parfois renversée en faveur de la société contre l'État, la raison d'État mène à une réflexion sur les idéologies et les utopies politiques du « féroce xx^e siècle » car elle conserve sa racine idéologique. Toutefois, la raison d'État ne saurait être réduite à cet aspect idéologique : la rationalité politique moderne qu'elle contribue à instaurer reste indissociable d'une véritable pédagogie. Elle concerne, par conséquent, chaque individu, chaque citoyen, chaque sujet ; c'est pourquoi elle constitue un héritage politique vivace. L'historien a à s'en saisir pour en faire un outil d'analyse du passé comme du présent.

Projetée dans l'histoire politique des temps anciens par les Modernes, la notion de raison d'État se forge par le reflet institué du présent dans un hypothétique passé : le réalisme du présent s'impose dans une narration du passé qui intègre à son histoire des formes mythologiques. En dépeignant le caractère ancestral de la raison d'État, on persuade avant tout qu'il est inutile de combattre ses formes modernes⁶⁹... La mythologie attachée à l'écriture des origines de la naissance de la modernité politique reconduit généralement de telles persuasions, dans un décalage temporel similaire, faisant cette fois des Modernes les auteurs du passé. La comparaison des temps ancien et moderne prend alors la forme d'une comparaison des temps passé et présent : ce dernier se déplaçant en fonction d'un passé qui ne cesse de s'accroître, chaque époque accomplit pour elle-même cette transition à la dernière forme de comparaison indiquée, entre passé et présent.

69. C'est bien sur ce mode que la double temporalité de la raison d'État contribua à l'affirmation du pouvoir politique moderne. En témoigne, par exemple, le cas de l'adaptation française de *L'Hoggidi, ovvero il mondo non peggiore ne più calamitoso del passato* (Venise, 1623) de Secondo LANCELOTTI par Daniel de RAMPALLE, sous le titre : *L'Erreur combattuë. Discours académique où il est curieusement prouvé que le monde ne va point de mal en pis* (Paris, 1641). Voir Laurie CATTEEUW, « La modernité de la raison d'État et le masque du temps », *Revue de synthèse*, n° 3-4, 2007, p. 369-394.

Construite et publiquement exhibée à partir de la fin du xvi^e siècle par l'exploitation de tels décalages temporels, la notion de raison d'État questionne durablement la politique entendue comme un art du gouvernement. L'adoption d'une forme particulière de régime politique ne suffisant pas à en garantir l'exercice, l'éducation des gouvernants et des gouvernés apparaît comme une préoccupation centrale des traités de raison d'État. Par-delà la question des régimes politiques, de leur légitimité et des formes de justification qu'ils sont en mesure d'apporter à l'exercice du pouvoir, ces traités, à la suite des miroirs des princes, portent leur attention sur les qualités des gouvernants. En étendant son domaine de compétences à l'éducation politique, tout en décrivant le réalisme des temps présents par miroitement d'une mythologie ancestrale, la raison d'État s'impose comme un élément essentiel des arts de gouverner et de leurs évolutions.

L'enjeu consiste ici à donner quelques exemples retraçant l'évolution des formes politiques de la raison d'État qui conduisent la notion de l'époque moderne à l'époque contemporaine, de son apparition lors de la construction de l'absolutisme à l'élaboration des pouvoirs totalitaires et, plus récemment encore, face au terrorisme. Ce contexte, en effet, renforce la nécessité de saisir son poids dans les évolutions juridiques actuelles et, en retour, les formes de résistances que le droit peut opposer à la raison d'État.

De ce dialogue entre historiens, philosophes et juristes, dépend la compréhension de l'histoire de la raison d'État sur le temps long. L'article d'Albert Cremer qui ouvre le dossier de ce numéro propose une interrogation de type sociologique, généralement peu approfondie sur la question. De quelle manière les théoriciens italiens de la raison d'État vivaient-ils? Quel était leur métier et leurs ambitions? À quel groupe social appartenaient-ils? Les traités de raison d'État sont ici évalués en tenant compte du rôle social et politique de leurs auteurs, selon qu'ils étaient ecclésiastiques, juristes, médecins, mathématiciens ou lettrés. Ce faisant, Albert Cremer interroge l'influence réelle de ces écrits sur les pratiques politiques de l'époque et remet en cause leurs effets dans l'élaboration de la rationalité politique de l'État moderne⁷⁰. Vittorio Dini, pour sa part, passe au crible la notion d'État moderne qu'il analyse dans sa dimension mythologique. Il tente d'établir l'importance de la raison d'État dans l'élaboration du mythe de l'État moderne puis, inversement, l'influence de celui-ci dans la diffusion et la réception de celle-là. Enfin, l'auteur explore les limites attachées à la forme de ce mythe, de ce modèle: il met à l'épreuve la pédagogie réaliste des arts de gouverner, issue de l'enseignement des théoriciens de la raison d'État des xvi^e et xvii^e siècles, en la confrontant aux préoccupations du monde contemporain, mouvant, incertain et imprévisible⁷¹.

Ces préoccupations sont ici analysées en profondeur par Mireille Delmas-Marty, au cours d'une réflexion concernant les mutations récentes de l'État de droit. Ouvrant en juriste le dossier des relations entre droit et raison d'État, des processus juridiques de suspension, de contournement et de détournement sont successivement décrits. Au fil

70. Voir ci-après, p. 425-445.

71. Voir ci-après, p. 447-464.

de son analyse, Mireille Delmas-Marty souligne l'importance qu'il y a à s'interroger sur les effets des conditions politiques actuelles à l'encontre des droits fondamentaux, notamment sur les désillusions des politiques libérales face au terrorisme qui ont entraîné une acceptation des pratiques de torture en régime démocratique. Il semble bien que ces désillusions ont préparé le retour de la raison d'État. Ce phénomène, il convient de le décrire, de le comprendre, sans tomber de désillusions libérales en illusions autoritaires. La résistance à l'oppression poursuit désormais son histoire entre libertés et sûreté⁷².

72. Voir ci-après, p. 465-491.