



HAL
open science

**'Connaître les hommes', 'soumettre les consciences',
'voir toute chose': censure, vérité et raison d'Etat en
Italie au tournant des XVI et XVII siècles**

Romain Descendre

► **To cite this version:**

Romain Descendre. 'Connaître les hommes', 'soumettre les consciences', 'voir toute chose': censure, vérité et raison d'Etat en Italie au tournant des XVI et XVII siècles. Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 2008, LXX (2), pp.301-326. halshs-00358659

HAL Id: halshs-00358659

<https://shs.hal.science/halshs-00358659>

Submitted on 6 May 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.

Romain DESCENDRE

ENS de Lyon – Institut universitaire de France – UMR 5206 Triangle

'Connaître les hommes', 'soumettre les consciences', 'voir toute chose'

Censure, vérité et raison d'État en Italie au tournant des XVI^e et XVII^e siècles

Résumé

Alors même qu'elle n'y est que rarement définie, la question de la censure est à l'arrière plan d'une large part de la pensée politique italienne de l'époque dite de la Contre-Réforme (Botero, Fracchetta, Ammirato, Albergati, Possevino). Elle constitue toutefois une pierre de touche permettant de contester l'idée, aujourd'hui répandue, d'une homogénéité de pensée entre tous les théoriciens de la raison d'État. Alors que certains d'entre eux acceptent le modèle ancien de la censure politique romaine, réactualisé par la théorie juridique bodinienne, les principaux représentants de la raison d'État catholique semblent la rejeter, ou du moins l'ignorer, au profit d'un autre modèle, celui de la censure ecclésiastique. Directement opposés à Bodin, ces auteurs développent cependant le programme que celui-ci expose dans son chapitre *De la censure (République, VI, 1)* : un contrôle social de la population pensé sur le modèle de la vision panoptique et omnisciente. Mais ils prétendent à une efficacité majeure, grâce à la multiplication des outils et des occasions du contrôle. Il ne s'agit plus simplement de dénombrer les sujets et leurs biens, mais d'épier directement leurs actions et leurs pensées : la figure du censeur fait place à celle de l'espion. Tel qu'il est formulé par tous ces auteurs, l'enjeu principal du contrôle social est bien de connaître les opinions des hommes et de soumettre les consciences ; or la force de la proposition des penseurs catholiques consiste à confier cette tâche « politique » à la seule autorité légitime en matière de gouvernement des âmes : le clergé, chargé de la confession et de la direction des consciences. De la sorte, la raison d'État catholique prétend à une efficacité politique supérieure à toute théorie qui détache l'État de sa bride confessionnelle.

1. Vérités de l'Église et vérités de l'État

La critique a souvent réduit la littérature italienne de la raison d'État à un débat sur les façons de concilier la vérité politique et la vérité morale, ou à un discours visant à subordonner la politique à la morale, de façon plus ou moins « hypocrite » et plus ou moins heureuse. Il s'agit d'une interprétation intimement liée à la catégorisation de tous ces textes sous l'étiquette générique de l'anti-machiavélisme, déjà effective dans les textes fondateurs de Meinecke et de Croce, et restée depuis lors commune à une large part de l'historiographie – même si, bien sûr, des travaux plus

récents ont contribué à la nuancer et à la complexifier.¹ Certes, les déclarations d'intention des principaux théoriciens de la raison d'État, et le fait que dans leurs textes « Machiavel » devienne ce nom honni servant à disqualifier les théories des « Politiques », contribuent à valider une telle interprétation. S'en contenter ne permet cependant pas de rendre compte des textes de Botero et de ses émules autrement qu'à travers un constat d'incompétence et d'échec. D'un point de vue théorique, en effet, l'échec est inévitable, et l'on ne peut aboutir qu'au constat d'un machiavélisme honteux. L'exigence de réalisme politique implique une prise en considération des dynamiques de puissance, des nécessités de la force et de la ruse, et la contradiction entre éthique et politique reste insoluble. Sur la base d'un tel échec, on ne saurait comprendre l'extraordinaire succès que rencontra cette littérature dans l'Europe du tournant du XVII^e siècle. En outre, caractériser les traités de la raison d'État par la « volonté de réconcilier les raisons de l'éthique avec celles de la politique »², c'est essayer de leur donner une dignité éthico-philosophique qu'ils n'ont pas, et qui contribue à voiler leur nature proprement fonctionnelle, pratique, politique.

Pour autant, il ne s'agit pas de dire que le problème éthico-politique n'a pas lieu d'être, ou qu'il n'est pas présent à l'esprit des auteurs de la *ragion di Stato*. Il l'est, certes, mais à des degrés différents et dans le cadre de stratégies discursives diverses. Il joue ainsi un rôle bien plus central chez un laïc tel que Scipione Ammirato³, historiographe officiel des grands ducs de Toscane, que chez des auteurs directement liés à la curie romaine comme Giovanni Botero ou Girolamo Frachetta. Ce n'est pas un hasard : on ne peut rendre compte adéquatement de la naissance de la raison d'État, et en particulier des formes qu'elle prend chez un auteur comme Botero, que si l'on ne confond pas l'orthodoxie doctrinale et la raison éthique. La question n'est pas celle de l'articulation entre vérité politique et vérité morale, mais celle de l'articulation entre vérité politique et vérité catholique, ou entre raison d'État et raison d'Église. C'est bien à partir du constat d'une dissociation, extrêmement dangereuse pour l'Église, entre ces deux ordres de vérité que naît la volonté d'élaborer une pensée politique catholique qui tente de les concilier. Le paradoxe, mais aussi le coup de génie de cette pensée, c'est qu'elle réussit à se réappropriier et à re-sémantiser complètement le nom même de la politique « impie » qu'elle dénonce, à savoir la « raison d'État ». Il s'agira de montrer ici de quelle façon ce discours entend être porteur d'une plus grande vérité de l'État que ne le sont ses adversaires directs – les théories politiques

¹ F. Meinecke, *L'idée de raison d'État dans les temps modernes*, Genève, Droz, 1973 (éd. or. en allemand 1924) ; B. Croce, *Storia dell'età barocca in Europa. Pensiero – Poesia e letteratura – Vita morale*, Bari, Laterza, 1929 ; A. E. Baldini, « Ragon di Stato, Tacitismo, Machiavellismo e Antimachiavellismo tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma. Bibliografia (1860-1999) », in *La Ragon di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*, Atti del seminario internazionale di Torino 21-22 ottobre 1994, A. E. Baldini (éd.), Gênes, Name, 1999, p. 223-265.

² C. Continisio, « Introduzione » in G. Botero, *La ragion di Stato*, C. Continisio (éd.), Rome, Donzelli, 1997, p. XV.

³ S. Ammirato, *Discorsi [...] sopra Cornelio Tacito [...] Alla Serenissima Madama Christiana di Lorena Gran Duchessa di Toscana*, Firenze, Filippo Giunti, 1599. L'un des soucis principaux d'Ammirato, la justice et l'honnêteté des princes, le conduit par exemple à reprendre la question de la tyrannie, à partir des thèmes de l'obéissance du souverain à ses propres lois (XVII, 2, p. 382-384), ou encore à partir d'une traduction politique de l'impératif moral évangélique (ne fais jamais à tes sujets ce que tu ne voudrais pas que te fasse celui qui sur toi exercerait sa souveraineté, XVII, 4, p. 389). C'est aussi dans ce sens qu'il faut interpréter sa définition de la raison d'État comme *cura riguardante ben publico* (XII, 1, p. 240).

qui soumettent les « raisons de l'Église » à la raison d'État⁴ – sur le thème complexe de la censure, jugé décisif à l'époque pour le maintien de l'ordre social et politique.

Bien qu'il faille toujours garder à l'esprit que la « vérité », pour les penseurs politiques catholiques, a d'abord et avant tout son sens patristique – la révélation et le dogme catholique – on peut dire que la question de la vérité se pose pour eux à trois niveaux.

1. Elle concerne tout d'abord la vérité du discours. Il s'agit d'un problème à la fois théorique et idéologique, posé à partir de la nécessaire censure, de la part des catholiques, du discours juridico-politique bodinien et, plus largement, « politique ». On ne comprend pas l'émergence des théories italiennes de la raison d'État si on ne les replace pas dans leur contexte polémique, celui d'une lutte pour l'hégémonie dans le champ de la pensée politique. Il s'agit d'abord de récupérer le terrain de la politique, au moment où s'impose une pensée qui place les intérêts de l'État et l'exigence de paix civile au dessus des considérations confessionnelles (au point de faire de la liberté de conscience la solution théorique et pratique permettant de mettre fin aux guerres de religion). Alors que les raisons de l'État semblent s'opposer frontalement à celles de l'Église, la pensée catholique doit montrer que les unes et les autres sont conciliables autrement que par la soumission des secondes aux premières. L'enjeu n'est donc pas tant que les principes du gouvernement de l'État soient moralement acceptables, mais qu'ils ne remettent pas en cause les prérogatives de l'Église.

2. Ces « vérités » propres à l'État vont être définies à travers un certain nombre de savoirs spécifiques, déterminant une science de l'État qui se veut fondamentalement non juridique. Les penseurs politiques de la Contre-Réforme, Botero au premier chef, sont porteurs d'un discours de vérité sur les hommes, le corps social et le territoire. S'il faut délivrer ces savoirs, c'est notamment parce que le contrôle et la conservation du corps social sont au cœur du projet de la raison d'État, laquelle est d'abord et avant tout définie comme *notizia*, connaissance et savoir.⁵ Les auteurs de la raison d'État ne cessent de dire que la vérité la plus essentielle pour le gouvernement, c'est celle qui porte sur les sujets d'une part, et d'autre part celle qui porte sur l'État, c'est-à-dire la connaissance de ce qui le constitue, la connaissance des « choses » de l'État.⁶

⁴ A titre d'exemple d'une opposition explicite entre raison d'État et raison d'Église dans la pensée politique d'obédience romaine à l'époque, et d'une interprétation de la « mauvaise » raison d'État des « Politiques » comme prétention illégitime à la soumission des « raisons de l'Église », voir F. Albergati, *Del Cardinale [...] Libri tre. All'illustr.^{mo} et rever.^{mo} sig. D. Odoardo cardinal Farnese*, Roma, Guglielmo Facciotto, MDXCVIII, p. 18 : « Il Principe Cardinale adunque [...] consiglierebbe, secondo l'errore di alcuni politici moderni, che la religione s'indirizzasse alla conservazione dello stato. Laonde le cose appartenenti alla giurisdittione Ecclesiastica, qual'ora potessero accrescere l'autorità sua sopra i popoli, & porgergli commodità, & forze maggiori, sarebbono da esso abbracciate, & essequite ; ma, mentre contenessero la semplice conservatione delle ragioni della Chiesa, il Principe andrebbe ritenuto nel suo consiglio a favorirle ; &, per dubbio che non gli usurpassero la propria giurisdittione, penserebbe per avventura d'impedirle, o limitarle, o non conceder l'essecutione loro nel suo stato, se non con la propria autorità, & infino a quel segno, che gli paresse, & co'l mezo de' ministri suoi ».

⁵ Selon la célèbre définition de Botero : « Stato è dominio fermo sopra popoli, e ragione di Stato si è notizia di mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio così fatto » (« L'État est une seigneurie stable exercée sur des peuples, et la raison d'État est la connaissance des moyens propres à fonder, conserver et accroître une telle seigneurie »), G. Botero, *Della ragion di Stato* (1598), L. Firpo (éd.), Torino, UTET, I, 1, p. 55.

⁶ C'est là un aspect qu'avait bien vu Michel Foucault dans son cours de 1978 : M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, M. Senellart (éd.), Paris, Gallimard – Le Seuil, 2004, leçon du 1^{er} février 1978, p. 91-113.

3. Enfin, et c'est l'aspect le plus connu, l'art de gouverner comporte ses vérités propres, qui se présentent sous la forme de règles et d'avertissements, que l'on pense pouvoir extraire de l'histoire, et proposer aux princes. Certains traités de la raison d'État ou certains commentaires de Tacite sont composés dans leur quasi totalité par des avertissements de ce type. Dans leur forme et dans leur contenu, ils s'inspirent largement des *Ricordi* de Guicciardini, mais ils en trahissent profondément l'esprit, dans la mesure où ils s'en servent comme de règles universelles valables en toute circonstance, et parce qu'ils ne tiennent aucun compte du rappel typiquement guichardinien du caractère unique de chaque situation, qui requiert l'exercice constant d'un jugement adapté à sa particularité. Les traités de la raison d'État aspirent à une codification de la science de l'action politique. Il importe cependant de souligner que si l'on retrouve cette codification politique dans tous les textes de la raison d'État, celle-ci leur préexiste et leur survit. Il n'est pas sûr que les préceptes pratiques que compilent ces textes constituent leur apport le plus intéressant, bien qu'ils aient souvent attiré l'attention des commentateurs en raison notamment du « machiavélisme » diffus qu'ils véhiculent.

Ce sont les deux premiers points que j'entends développer ici, afin de montrer qu'ils correspondent aux deux sens d'un même terme décisif, un terme qui reste à l'arrière-plan de la question de la vérité dans toute la pensée politique de la Contre-Réforme italienne : le terme de censure. Si celui-ci désigne, dans son acception moderne et chrétienne, la censure ecclésiastique des livres, il eut d'abord une acception ancienne et latine, à partir du *census* et de la *censura* exercés par les censeurs de la république romaine ; il s'agissait alors de la police des mœurs et des conduites rendue possible par une information précise sur le corps social. S'il convient de toujours bien distinguer ces deux sens, il faut aussi remarquer que dans un cas comme dans l'autre l'objectif consiste à exercer un contrôle étroit sur les mœurs ou les idées, et à les corriger.⁷

2. Censure ecclésiastique et diffusion des savoirs

Il est désormais bien connu que le discours de la raison d'État, avec Botero, naît au cœur des institutions de la censure ecclésiastique. *Della ragion di Stato* paraît en 1589, deux ans après que Botero est entré au service de la Congrégation de l'Index, en tant que consultant, à un moment où l'élaboration d'une pensée politique authentiquement catholique est affirmée explicitement comme une nécessité urgente de la part d'un certain nombre de prélats majeurs de la curie. La raison d'État apparaît ainsi comme cette pensée qui entend prendre la place de celle des « Politiques » français et en particulier de Bodin.⁸ Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la littérature de la raison d'État est parfaitement

⁷ Sur l'articulation entre les sens « ancien » et « moderne » de la notion de censure, voir la mise au point de M. Senellart, « Censure », in *Le grand dictionnaire de philosophie*, M. Blay (dir.), Paris, 2003, p. 127, et les développements de L. Bianchin, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, chap. 2 et 3.

⁸ M. D'Addio, « *Les six livres de la République* e il pensiero cattolico del Cinquecento in una lettera del mons. Minuccio Minucci al Possevino », in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, Sansoni, 1955, vol. I, p. 127-144 ; Luigi Firpo, « Ancora sulla condanna di Bodin », *Pensiero politico*, 1-1981, p. 173-186 (*La République de Jean Bodin*, Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980) ; A. E. Baldini, « Primi attacchi romani alla *République* di Bodin sul finire del 1588. I testi di Minuccio Minucci e di Filippo Segna », *Pensiero Politico*, 1-2001, p. 3-40.

contemporaine d'autres types de traités politiques, conçus et publiés à Rome, dont l'objectif est explicitement de récuser Bodin : le *Iudicium* d'Antonio Possevino⁹ contre Bodin (condamnation accompagnée de celle d'autres auteurs politiques considérés comme particulièrement dangereux, les huguenots François de La Noue et Philippe de Mornay et, bien sûr, Machiavel), et les *Discorsi politici [...] nei quali viene riprovata la dottrina politica di Gio. Bodino, e difesa quella d'Aristotele* de Fabio Albergati¹⁰, qui paraissent exactement dans les mêmes années, parallèlement au long et compliqué processus de mise à l'Index de Bodin.

Il faut souligner ce paradoxe apparent : dans le cadre institutionnel où est mis en œuvre le projet d'examen et de censure de l'ensemble des œuvres imprimées¹¹ naît une pensée politique dont l'un des objectifs est précisément de transmettre tous les savoirs nécessaires au gouvernement. Botero est tout à fait conscient d'œuvrer comme une sorte d'agent de transmission des nouvelles connaissances qui convergent à Rome, en ce lieu doublement stratégique, à la fois centre de la censure ecclésiastique et centre de la « mondialisation » catholique. Dans les mêmes années et dans le même lieu, un grand nombre de lettrés ecclésiastiques sont autant de censeurs, consultants de la congrégation de l'Index, qui conjuguent à leur entreprise de protection de la « vérité » (interdiction de l'accès au texte sacré ; censures prohibitive et corrective ; élargissement démesuré de la catégorie d'hérésie) l'exigence de propager non seulement un savoir du politique, mais même tout un ensemble de savoirs sur le monde.¹² Cette entreprise d'occupation du terrain de la science, à laquelle la politique éducative et scientifique des jésuites contribua de façon décisive, est aussi au cœur des œuvres de Botero. Cela apparaît clairement dans un de ses textes importants, *Dell'uffitio del cardinale*, qui paraît en 1599.¹³ Après avoir lui-même travaillé étroitement avec les cardinaux de la congrégation de l'Index, et plus particulièrement avec Federico Borromeo dont il a été le proche secrétaire, il développe dans ce petit livre l'idée selon laquelle la principale fonction du cardinal – outre l'élection du pape au sein du conclave, et le conseil du pape au sein du consistoire – consiste à encourager la production des œuvres et la diffusion de toutes les connaissances qui pourront renforcer les positions catholiques dans le cadre des luttes confessionnelles. En particulier dans le secteur où, selon Botero, l'Église de Rome a un net avantage : la

⁹ Antonio Possevino, *Iudicium de Nuae militis Galli scriptis, que ille Discursus politicos et militares inscripsit. De Ioannis Bodini Methodo historiae, Libris de Repub. et Daemonomania. De Philippo Mornei libro de Perfectione cristiana. De Nicolao Machiavello*, Roma, D. Basa, 1592.

¹⁰ Fabio Albergati, *Dei Discorsi politici [...] libri cinque. Nei quali viene riprovata la dottrina politica di Gio. Bodino, e difesa quella d'Aristotele. All'illustriss. e reverendiss. sig. il sig. Pietro card. Aldobrandino*, Roma, Luigi Zannetti, 1602. Sur la genèse de ce texte, voir A. E. Baldini, « Albergati contro Bodin. Dall'*Antibodino* ai *Discorsi politici* », *Pensiero politico*, 1997, 2, p. 287-310.

¹¹ De la très vaste bibliographie sur la censure ecclésiastique, on retiendra quelques volumes parmi les plus récents : *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, U. Rozzo (dir.), Udine, Forum, 1997 ; M. Infelise, *I libri proibiti da Gutenberg all'Enciclopedia*, Roma-Bari, Laterza, 1999 ; *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, C. Stango (dir.), Firenze, Olschki, 2000 ; *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, G. Fragnito (dir.), Cambridge University Press, 2001 ; V. Frajese, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2006.

¹² Sur toute cette question, je me permets de renvoyer à R. Descendre, « Une géopolitique pour la Contre-Réforme : les *Relazioni universali* de Giovanni Botero (1544-1617) », in *Esprit, lettre(s) et expression de la Contre-Réforme en Italie à l'aube d'un monde nouveau*, D. Fachard et B. Toppan (dir.), P.R.I.S.M.I, Université Nancy 2, 2005, p. 47-59, ainsi qu'à mon livre, qui paraîtra prochainement chez Droz, *L'État du Monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*.

¹³ G. Botero, *Dell'uffitio del cardinale libri II*, Roma, Vincenzio Pelagallo, 1599. Sur ce texte, voir l'analyse de V. Marchetti, « Gli scritti religiosi di Giovanni Botero », in *Botero e la 'Ragion di Stato'*, A. E. Baldini, Firenze, Olschki, 1992, p. 127-147.

connaissance directe du monde procurée grâce aux missions – et c'est là une référence implicite à la fonction et à l'utilité propres de ses *Relazioni universali*. Il n'y a rien de contradictoire dans cette conjugaison de la censure et de la propagation des savoirs. Cela ne serait paradoxal que si l'on identifiait la censure à une volonté d'effacer purement et simplement le savoir. Or l'enjeu de l'entreprise censoriale n'est pas uniquement d'empêcher l'accès aux vérités, voire même à la « Vérité » (ce qui est certes aussi le cas, à travers l'interdiction des traductions de la Bible par exemple), mais d'occuper une position dominante ou hégémonique dans un champ de vérités multiples qui s'affrontent. Il nous faut ainsi comprendre ensemble la censure et la production du savoir qui, à l'époque de la Contre-Réforme, sont le fait des mêmes personnes.

La conjugaison entre censure et propagation des savoirs est bien la tâche prioritaire à laquelle s'attellent la plupart des conseillers et savants proches de la curie au tournant du XVI^e et du XVII^e siècles. Ce projet est au cœur de la *Bibliotheca selecta* du jésuite Antonio Possevino – celui-là même qui fut l'un des farouches adversaires de Bodin – que fait paraître l'imprimerie vaticane en 1593, et qui constitue comme le double positif du modèle négatif qu'est l'Index. A la fois vaste somme normative de la pédagogie jésuite et modèle de bibliothèque pour le prince chrétien, la *Bibliotheca selecta* apparaît de fait comme l'encyclopédie des savoirs du bon catholique. Il est significatif qu'y figure, dès le début, une théorisation explicite du lien d'implication entre culture et censure. Dans le premier livre introductif, Possevino explique longuement, en termes généraux et sans encore se référer à des œuvres déterminées, en quoi doit consister l'éducation des jeunes gens, ou plutôt, comme il l'appelle, la *cultura ingeniorum*, la culture des esprits.¹⁴ L'image revêt pour lui une importance particulière, comme le montre notamment la traduction en langue vulgaire, qu'il fait paraître cinq ans plus tard, des douze premiers chapitres du premier livre (dont l'autonomie tient au fait qu'ils constituent comme l'introduction théorique de toute la *Bibliotheca selecta*) sous le titre *La Coltura degl'ingegni*¹⁵ – et c'est là sans doute, dans la langue italienne, l'une des toutes premières apparitions du terme *cultura* dans son sens pédagogique et « culturel ». C'est en fait la dimension étymologique et métaphorique du terme qui l'intéresse, la métaphore agricole lui permettant de déployer un large réseau de correspondances, reprenant, et dépassant tout à la fois, la figure biblique de la séparation du bon grain de l'ivraie. Les esprits, tels les plantes, requièrent, pour croître, un soin de tous les instants : les cultiver suppose aussi de savoir les greffer, éradiquer les mauvaises herbes, couper les mauvaises branches. Mais il faut aussi semer les bonnes graines et les disséminer : la figure de la culture ne s'applique pas seulement aux esprits, elle concerne donc déjà, indirectement, le savoir et les livres. C'est dans cette logique que tout un chapitre est consacré à la *correctio, emendatio & purgatio librorum*. L'auteur y fait directement référence à l'Index des livres interdits – et en particulier à l'élaboration en cours de l'Index expurgatoire – mais aussi à l'écriture et à l'édition des livres de

¹⁴ A. Possevino, *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum, in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, Romae, typographia Apostolica Vaticana, 1593, I, voir en particulier les chap. 7-9, p. 33-48, et 12, p. 56-64. Pour une courte présentation du livre, voir C. Carella, « Antonio Possevino e la biblioteca 'selecta' del principe cristiano », in *Bibliothecae selectae da Cusano a Leopardi*, E. Canone (dir.), Firenze, Olschki, 1993, p. 507-516. Voir aussi J. Balsamo, « How to doctor a Bibliography : Antonio Possevino's Practice », in *Church, Censorship and Culture*, p. 50-79.

¹⁵ A. Possevino, *La coltura degl'ingegni [...] nella quale con molta dottrina & giuditio si mostrano li doni che ne gl'Ingegni dell'huomo ha posto Iddio, La varietà, & inclinatione loro, e di dove nasce, & come si conosca, Li modi, e mezzi d'essercitarli per le discipline, Li rimedij a gl'impedimenti, Li coleggj, & università, L'uso de' buoni Libri, e la correptione de' cattivi*, In Vicenza, Appresso Giorgio Greco, 1598.

propagande catholique et de réfutation des doctrines hérétiques, à l'examen critique et à la condamnation des œuvres d'autrui (et c'est le sens que prend ici le terme *censura*), à l'édition et enfin à la *disseminatio bonorum librorum*.¹⁶ Il est remarquable que Possevino défende ainsi tout à la fois, dans le même chapitre, la censure la plus rigoureuse et la distribution éditoriale la plus large – insistant sur le rôle central des foires, des marchands, et de tous les lieux stratégiques de la distribution (tels les ports), ou encore sur l'importance des ambassadeurs pour exporter le savoir.¹⁷ Une telle coexistence ne saurait être possible si la censure était entendue dans un sens purement répressif, et non comme une modalité de la « réforme » des esprits.¹⁸ Cependant il ne s'agit pas ici seulement de réforme du savoir, mais plus encore de conquête par le savoir : une certaine forme d'humanisme conquérant dans le cadre répressif imposé par une curie romaine tenue sous le joug de la toute puissante congrégation de l'Inquisition.¹⁹

La métaphore de la culture (entendue comme agriculture) constitue plus largement un outil important des stratégies discursives visant à légitimer les pratiques inquisitoriales et de censure, et elle est de ce fait couramment employée par les auteurs de la Contre-Réforme. Fabio Albergati, cet autre antagoniste de Bodin déjà évoqué, y a recours dans le traité que lui aussi, au même moment que Botero, consacre aux devoirs du cardinal. Il y déploie notamment la métaphore néo-testamentaire (mais vétéro-testamentaire à l'origine) de la « vigne du Seigneur », image de l'*ecclesia*²⁰, mais dans un sens qui s'éloigne sensiblement de la lettre biblique. Il est nécessaire de cultiver la vigne, mais aussi de la purger diligemment, afin qu'elle apporte « il convenevole frutto, et non sterpi & herbe maligne onde la vigna rimanga sterile, & invece d'uva produca lappole & labrusche »²¹. Le réseau d'équivalences que rend possible l'image comporte une utilité certaine : il permet de confirmer la supériorité du spirituel sur le temporel, les vigneron (ici nommés *agricoltori*), c'est-à-dire les prêtres et prélats, ayant besoin de ces auxiliaires (*assistenti alla vigna*) qui ne sont autres que les princes temporels. Toutefois, l'image est ici plus traditionnelle, moins efficace dans l'optique précise de la censure des productions écrites, et permet, par effet de contraste, de mieux souligner l'utilisation qu'en fait Possevino : celui-ci donne toute son efficacité à l'image en réactivant le potentiel sémantique de l'ancienne métaphore de la *cultura*, déjà présente dans le latin classique.²² Définissant l'éducation comme une culture des esprits, il rend d'autant plus évidente la nécessité d'appliquer taille, greffe et éradication à ce qui était susceptible de les nourrir, c'est-à-dire, au premier chef, aux

¹⁶ A. Possevino, *Bibliotheca selecta*, cit., p. 56-64, et *La cultura degl'ingegni*, cit., p. 95-115.

¹⁷ Voir le chapitre sur « La disseminazione de' buoni libri » dans *La cultura degl'ingegni*, cit., p. 110.

¹⁸ Sur l'équivalence entre censure et réforme, voir V. Frajese, *op. cit.*, p. 271-315 (« La censura come riforma »). Du reste, il faut ajouter que l'idée même de réforme, comme celle de *renaissance*, a ceci de commun avec la *cultura* qu'elle appartient au même symbolisme végétal. Voir à ce propos G. B. Ladner, « Vegetation Symbolism and the Concept of Renaissance », in Id., *Images and Ideas of the Middle Ages*, Rome, 1983, p. 727-763 et Id., *The Idea of Reform*, Cambridge, Mass., 1959, ainsi que A. Prosperi, « La Chiesa e la circolazione della cultura nell'Italia della Controriforma. Effetti imprevisti della censura », in *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, cit., p. 147-161 (153), qui fait précisément référence à l'idée de « cultura degl'ingegni » chez Possevino.

¹⁹ Sur ces questions, voir notamment A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, et G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.

²⁰ Voir par exemple *Matthieu*, 21, 33-46.

²¹ F. Albergati, *Del Cardinale[...] libri tre. All'illustr.^{mo} et rever.^{mo} sig. D. Odoardo cardinal Farnese*, in Roma, ad instantia di Gio. Angelo Ruffinelli, stampato per Guglielmo Facciotto, 1598.

²² Notamment avec l'image cicéronienne de la philosophie comme *cultura animi* (*Tusculanae disputationes*, 2, 13).

livres, et non pas simplement aux hérésies comme l'implique la seule qualification biblique du christianisme comme vigne du Seigneur. Métaphore ne saurait être plus utile pour dire le lien entre la diffusion et la contrainte.

3. *La censure ecclésiastique dans la raison d'État*

L'autre paradoxe apparent qu'il importe de souligner est l'absence presque générale du thème de la censure des livres à l'intérieur des traités de la raison d'État. En fait, tout se passe comme si la question allait de soi. On peut penser que pour ces auteurs qui sont des intellectuels ecclésiastiques écrivant à l'intention des princes, il est normal que la mission censoriale n'apparaisse pas dans ces textes, dans la mesure où elle incombe au pouvoir spirituel, certainement pas au temporel (et de ce point de vue, ce n'est peut-être pas un hasard si sa pertinence est à l'inverse examinée, on va le voir, par un penseur de la raison d'État laïque comme Ammirato). On trouve en revanche dans les textes une forme de censure effective à travers la dénonciation des méfaits d'une certaine littérature. Botero condamne avec violence non seulement les écrits hérétiques, mais aussi des textes littéraires qui sont, à ses yeux, responsables de cette perte de respect pour l'Église qui aurait été, à son tour, l'un des facteurs de la Réforme : dans le chapitre de la troisième partie des *Relazioni universali* consacré à la France, Rabelais et Marot apparaissent ainsi comme les principaux responsables de la propagation de la Réforme en France. Botero souligne même que c'est à partir d'*un principio quasi ridicoloso* que la France *è caduta pian piano in una estrema miseria* : les moqueries, les farces, *motti*, *beffe* et *burle* de Rabelais contre les prêtres. Il affirme ainsi que se moquer des prêtres et de la religion (comme Rabelais et Marot) n'est guère différent ni moins grave que développer une pensée théologique hérétique (comme Luther et Calvin). Au delà de la reprise attendue des condamnations déjà effectives depuis le premier Index romain de 1559, ce passage est intéressant dans la mesure où il montre que la dilatation de la catégorie d'hérésie, par delà les questions doctrinales, en direction des comportements et de la discipline sociale²³, s'appuie sur une articulation explicite qui est un hommage paradoxal aux puissances de la littérature. La censure ne fait pas autre chose que conférer une extraordinaire autorité au texte qu'elle vise.

Cette dernière idée, aujourd'hui banale, n'est d'ailleurs pas étrangère aux observateurs de l'époque. La discussion des pratiques censoriales n'est pas partout absente des traités de la raison d'État : les positions ne sont pas les mêmes chez tous, et Scipione Ammirato développe un discours étonnant, particulièrement lucide, contre l'interdiction des livres. C'est ici l'occasion d'ouvrir une courte parenthèse. Il est trompeur, bien que fort tentant (et fréquent), d'analyser l'ensemble des traités de la raison d'État comme un bloc cohérent et homogène, de sorte qu'on puisse tous les placer sous un seul et même paradigme. Il importe notamment de bien distinguer les auteurs qui sont à l'origine de cette tradition littéraire, et qui œuvrent à Rome – Botero et Frachetta – de la plupart de ceux qui publient après eux. Ce point est important parce qu'il permet de bien voir que ce n'est qu'après avoir reçu sa légitimité catholique que le thème de la raison d'État a pu se propager dans un grand nombre d'écrits répondant à des logiques et à des besoins variés. Or Ammirato est l'un des premiers à s'en emparer pour le laïciser en partie, en concevant une raison d'État qui ne s'appuie

²³ Sur cette question voir notamment P. Simoncelli, « Documenti interni alla Congregazione dell'Indice. 1571-1590. Logica e ideologia dell'intervento censorio », *Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, vol. XXXV-XXXVI, 1983-1984, p. 189-215.

pas d'abord sur l'alliance du prince et du prêtre (laquelle avait été au fondement même du livre de Botero). Il le fait d'ailleurs à l'intérieur d'une œuvre qui n'est pas, au sens strict, un traité sur la raison d'État, mais une série de *Discours sur Tacite* – et le titre rappelle immanquablement les *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel – comprenant notamment un long chapitre intitulé *Della ragione di Stato*²⁴.

L'argument qu'Ammirato oppose à la censure des livres est simple : celle-ci produit le contraire de l'effet recherché, en procurant une trop grande publicité à ce que l'on entend occulter. Dans un chapitre intitulé *Esser imprudente, e insiememente scelerata opera punir gli scrittori*, il souligne :

io non posso se non ridermi della balordaggine di coloro, i quali stimano con la presente potenza potere spegnere la memoria de' seguenti secoli ; perché in contrario puniti che sono gli ingegni, surge l'autorità : né altro gli stranieri Re, o qual altro tenne questi modi di crudeltà fecero, che accrescer agli scrittori gloria, e a se stessi vergogna.²⁵

Certes, il semble ici ne s'adresser qu'à la censure politique laïque, et légitimer en revanche la censure des textes hérétiques ou de ceux qui portent atteinte aux bonnes mœurs : soucieux de maintenir une certaine orthodoxie, Ammirato précise bien vite que « se gli scrittori parlano contra la religione e contra i buoni costumi, non par che sia da dubitar punto che i libri si debbano levar via »²⁶. Mais ce correctif est un peu court : en toute logique, le respect de l'obligation de la censure ecclésiastique imposée par l'Index n'annule en rien le jugement sur l'inefficacité de toute pratique censoriale, qui énonce que la punition d'un auteur ne contribue qu'à accroître son autorité. Au vrai, on a là un véritable double discours – typique, précisément, de « l'art d'écrire » des périodes de forte censure, tel que l'a théorisé Léo Strauss²⁷ – qui énonce successivement, en quelques mots et de façon presque transparente, ce qu'il faut réellement penser et ce que l'on est obligé d'écrire. Par ailleurs, à la lettre, le discours d'Ammirato ne met pas simplement en accusation les « rois étrangers » mais « quiconque » (*qual altro*) frappa les écrivains et leurs écrits. Le lien entre censure et publicité, contrairement à aujourd'hui, n'a rien de banal à l'époque, et en le dénonçant Ammirato condamne implicitement toute forme de censure, quoi qu'il en dise par ailleurs. Mieux, il n'est pas impossible de voir là une dénonciation de l'Index – éminemment subreptice et inattaquable puisque, à la lettre, Ammirato confirme la nécessité de la censure ecclésiastique. En effet, la raison de sa dénonciation correspond à une pratique précise, celle des éditeurs protestants qui se servaient directement de l'Index comme de catalogues d'œuvres à éditer – et on sait bien que ne tardèrent pas à se diffuser les anecdotes concernant les esprits libres qui voyaient en l'Index le catalogue de leur bibliothèque idéale.²⁸

²⁴ S. Ammirato, *op. cit.*, XII, 1, p. 228-242.

²⁵ *Ibid.*, IV, 8, p. 159-162 (citation p. 159-160).

²⁶ *Ibid.*, p. 160.

²⁷ L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. par O. Sedeyn, Paris-Tel Aviv, Editions de l'éclat, 2003 (éd. or. en anglais 1952).

²⁸ E. Eisenstein, *La révolution de l'imprimé à l'aube de l'Europe moderne*, Paris, La Découverte, 1991, rééd. Hachette 2003 (éd. or. en anglais 1983), p. 211-214. A. Prosperi, art. cit., p. 150, et M. Infelise, *op. cit.*, p. 85-86, soulignent ainsi la conscience qu'avaient certains contemporains de ces effets non désirés de la censure (mais ils ne citent pas Ammirato et font plutôt référence à une époque un peu plus tardive, la première partie du XVII^e siècle).

4. Bodin et le modèle antique de la censure politique

Si la censure est historiquement une notion polymorphe, l'objectif du contrôle moral et social des comportements et des consciences est sans doute le point commun qui unit étroitement les deux conceptions de la censure, ecclésiastique (ou moderne) et politique (ou classique). A partir de Bodin, l'institution romaine de la censure et des censeurs républicains devient un modèle d'administration politique pour un certain nombre de théoriciens de l'État étrangers à la sphère d'influence romaine.²⁹ L'examen du chapitre VI, 1 des *Six livres de la République*, entièrement consacré à la censure, oblige à relativiser l'opposition trop schématique entre, d'une part, la modernité prétendument progressiste et tolérante de Bodin, qui aurait donné un fondement théorique sûr à l'idée de liberté de conscience, et d'autre part la pensée conservatrice de la raison d'État. Comme cela a déjà été relevé, l'un des aspects frappants de ce texte est qu'on y passe insensiblement de la question du cens comme recensement et dénombrement, dans une logique fiscale, à « la censure comme police morale »³⁰, dans une logique que l'on peut sans mal qualifier de disciplinaire. La censure relève de l'administration de la population, et a essentiellement pour fonction de chasser et corriger ces « vices » qui ne tombent pas sous le coup de la loi et qui, pourtant, minent les fondements mêmes de l'État.³¹ Elle participe ainsi de façon éminente à la recherche et au maintien de l'ordre social stable et juste que doit assurer l'État selon Bodin. Historiquement, toujours selon Bodin, loin d'être l'exhumation antiquaire d'une institution disparue depuis trop longtemps, la censure aurait continué d'être pratiquée sous des noms différents par plusieurs républiques modernes en Europe. Il faut même y voir le trait distinctif de tout État bien institué : « on void donc qu'il n'y a gueres eu de republique bien ordonnee, qui n'ait usé de Censeurs et de censure », et sont notamment citées Venise, Gênes, Lucques et Genève.³² Si les premières utilités de la censure tiennent au recensement (« entendre le nombre et qualité des personnes ») et à la fiscalité (« estimation et declaration des biens d'un chacun »), c'est en fait sur sa fonction gouvernementale et disciplinaire (« reigler et morigerer les subjects ») que Bodin insiste le plus.³³ Ces trois fonctions sont bien sûr liées les unes aux autres, mais la troisième couronne les deux premières, comme le montre l'un des passages saillants du chapitre :

²⁹ Mais il ne faut pas oublier que c'est d'abord Machiavel qui ouvre à la censure romaine une place de choix dans la pensée politique moderne, en en faisant une institution clé pour la conservation de la liberté républicaine. Sur la censure chez Bodin et après lui voir A. Serrano González, *Como lobo entre ovejas. Soberanos y maginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, 1992 ; M. Senellart, « 'Census et censura' chez Bodin et Obrecht », *Il pensiero politico*, 30, 1997, 2, p. 250-268 ; D. Quaglioni, « 'Conscientiam munire'. Dottrine della censura fra Cinque e Seicento », in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, cit., p. 37-54, et enfin le livre très complet de L. Bianchin, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, cit.

³⁰ M. Senellart, art. cit.

³¹ « Suffit-il pas, dira quelcun, de bien punir les crimes et forfaits portez par les edicts et ordonnances ? Je dy que les loix ne corrigent que les meschancetez qui troublent le repos de la Republique, encore les plus signlez en meschanceté eschappent quasi tousjours la peine des loix [...] On sçait assez, que les plus detestables vices, et qui plus gastent la republique, ne viennent jamais en jugement : la perfidie n'est jamais punie par la loy, qui est l'un des vices les plus abominables [...] Les yvrongneries, les jeux de hazrad, les paillardises et lubricitez sont permises avec une licence desbordee : et qui peut y remedier que la Censure ? », J. Bodin, *Les six livres de la République*, Fayard, Paris, 1986 [reproduction de la dixième édition, Lyon, 1593], VI, 1, p. 22. Sur la raison d'être de la censure, en tant qu'elle doit frapper cela même qui échappe à la loi, voir D. Quaglioni, art. cit., ainsi que L. Bianchin, *op. cit.*

³² *Ibid.*, p. 10.

³³ *Ibid.*, p. 7-8.

Mais l'un des plus grands et principaux fruits qu'on peut recueillir de la Censure et denombrement des sujets, c'est qu'on peut cognoistre de quel estat, de quel mestier chacun se mesle, dequoy il gaigne sa vie : à fin de chasser des Republicques les mouches guespes, qui mangent le miel des abeilles : et bannir les vagabonds, les voleurs, les pipeurs, les ruffiens, qui sont au milieu des gens de bien, comme les loups entre les brebis : on les verroit, on les marqueroit, on les cognoistroit partout.³⁴

La censure fournit une information précise, complète et systématique, qui rend possible un contrôle efficace de la population, notamment à des fins ségrégatives. Cependant, ce qui m'importe le plus ici, c'est le fait que ce savoir est présenté selon un modèle expressément visuel : il reste en partie formulé dans le langage pastoral ancien, comme le suggère la comparaison avec les loups et les brebis, mais il est surtout pensé en termes visuels, allant jusqu'à constituer un véritable idéal panoptique. La censure est ce savoir de l'État et pour l'État qui rend possible le voir omniscient nécessaire au contrôle de sa population. C'est là un premier point qu'il faut garder en mémoire dans la mesure où on le retrouve, presque inchangé, chez certains auteurs de la raison d'État.

Si la censure agit là où ne peut agir la loi, elle est cependant d'autant plus utile qu'elle contribue au respect des lois. Elle permet notamment d'empêcher que la religion soit méprisée, ce qui est la première et principale cause de désobéissance civile et de rupture de la communauté politique, « car il ne faut pas attendre que les Princes et Magistrats rangent sous l'obéissance des lois des sujets qui ont foulé aux pieds toute Religion »³⁵. La censure permet surtout de faire ce que ne peuvent faire les lois, et ce sans quoi les lois ne peuvent être respectées, c'est-à-dire contrôler les consciences, ou plutôt, comme le dit Bodin en citant Lactance : *conscientiam munire*, c'est-à-dire à la fois protéger, fortifier et corriger la conscience.³⁶ Cette correction, toutefois, ne doit pas être une peine (il ne s'agit pas, on l'a dit, d'une infraction à la loi), elle ne doit surtout pas donner lieu à un procès et à un jugement, elle doit être de l'ordre de la réprimande publique, et inspirer ainsi aux sujets la crainte d'être couverts de honte. Mais puisque la censure touche les consciences, ne relève pas de la loi, et a notamment pour fonction de maintenir la bonne religion des sujets, Bodin est amené, contre toute attente, à faire l'éloge de la censure ecclésiastique. Alors que nous croyions nous trouver face à une institution typique de la Rome antique, conçue comme partie intégrante du système juridico-politique purement étatique, Bodin fait lui-même le lien entre la censure ecclésiastique et la censure étatique. Puisque en définitive ce sont les consciences qui sont l'objet de la censure, il est légitime que l'Église en assure les fonctions. Aussi le dernier paragraphe du chapitre VI, 1 ne laisse-t-il pas de surprendre :

Je laisse ici à décider aux plus sages, s'il vaut mieux diviser la Censure temporelle touchant les meurs et autres cas ci dessus remarquez, d'avec la Censure Ecclesiastique, ou bien cumuler l'un et l'autre. Mais si vaut-il mieux permettre aux Evesques et Surveillans l'un et l'autre, que de leur oster le tout, et priver la Republique de la chose qui est la plus necessaire : car on void les Republicques, qui en usent, fleurir en loix et bonnes meurs : on void les paillardises, les usures, les mommeries, les excez en toutes choses retranchez : les blasphemateurs, les ruffiens, les faineans chassez : et ne faut pas douter que les Republicques qui useront de telles

³⁴ *Ibid.*, p. 14.

³⁵ *Ibid.*, p. 24.

³⁶ « Possunt enim leges delicta punire, conscientiam munire non possunt », Lactance, *Institutions divines*, V, 16, 2. Voir sur tout cet aspect D. Quaglioni, art. cit.

Censures, ne soyent perdurables et fleurissantes en toutes vertus : et la Censure delaissee, les loix, les vertus, et la Religion sera mesprisee.³⁷

Un tel passage montre à quel point il en coûtait alors à Bodin de penser un pouvoir entièrement détaché d'une confession précise, alors même que les *Six livres de la République* faisaient de la liberté de conscience la solution permettant à un État souverain de retrouver l'unité politique brisée par la fracture confessionnelle. Bodin soulignait bien que le pouvoir conféré aux censeurs ne pouvait être un pouvoir de juridiction, ce qui était une manière de critiquer les excommunications abusives. Mais sa réflexion le menait à conférer au pouvoir spirituel la totalité de la censure, qu'elle fût temporelle ou ecclésiastique, privilégiant finalement le modèle qu'offrait alors la Genève calviniste.

5. Le modèle de la censure politique chez les penseurs de la Contre-Réforme

Pour le plus attentif des critiques italiens de Bodin, Fabio Albergati, la double référence païenne (Rome) et « hérétique » (Genève) à laquelle l'Angevin avait recours constituait à elle seule un motif de condamnation important. Toutefois la cible principale n'était pas celle-là : il était beaucoup plus décisif encore de mettre en évidence la contradiction de sa théorie, qui défendait tout à la fois la liberté de conscience et la censure ecclésiastique.³⁸ Pour un penseur catholique, il était évident que la censure devait relever de l'autorité ecclésiastique. Mais cela impliquait nécessairement de refuser la possibilité même de la liberté de conscience. Aux yeux d'Albergati, Bodin faisait donc preuve d'incohérence. Une incohérence qui ne tarda pas à être corrigée, par les théoriciens de la souveraineté qui, après Bodin, virent la censure d'un œil très favorable. C'est ainsi qu'Althusius attribua directement à l'État l'office de la police morale et religieuse et de la correction des âmes.³⁹ Plus tard, avec Hobbes et Pufendorf, c'est la censure conçue comme direction des idées et des consciences, et non plus seulement comme contrôle des mœurs et des comportements, qui fut intégrée par l'État⁴⁰ – et sans doute peut-on interpréter ce mouvement comme une récupération par l'État de la pratique et de la conception ecclésiastique de la censure, vue comme filtre et contrôle des idées transmises par les livres.

Cependant, ce qui m'importe ici est de montrer quelle fut la réception de la théorie bodinienne de la censure chez les théoriciens italiens de la raison d'État, qui étaient étroitement liés aux pratiques de la censure ecclésiastique catholique. On va voir que même lorsqu'ils feignaient d'ignorer ou qu'ils condamnaient la conception

³⁷ *Ibid.*, p. 31, et p. 30 : « Je ne disputeray point si la jurisdiction Ecclesiastique est bien fondee : mais tant y a que pour avoir trop entrepris, il y a danger qu'on perde et la jurisdiction et la censure Ecclesiastique, qui a tousjours esté de merveilleuse consequence : car tout ainsi que les anciens Druides, qui estoient juges et souverains, et Pontifes en Gaule, excommuniyoient les Rois et Princes qui ne vouloyent pas obeir à leurs arrests : aussi la censure Ecclesiastique entre les Chrestiens, non seulement a maintenu la discipline et les bonnes meurs plusieurs siecles, ains aussi a faict trembler les tyrans, et a rangé les Rois et Empereurs à la raison, et souvent leur a faict tomber les couronnes de la teste et les sceptres des mains, les contraignant à faire la paix ou la guerre, ou bien à changer leur vie dissoluë, ou faire justice, et réformer les loix ».

³⁸ Fabio Albergati, *Dei Discorsi politici*, cit., p. 377-378 et 422-425, passages commentés par D. Quaglioni, art. cit., p. 47-49.

³⁹ D. Quaglioni, art. cit., p. 51.

⁴⁰ L. Bianchin, *op. cit.*, p. 329-342.

bodinienne de la censure, ils en reprenaient le programme, tout en le rendant d'une certaine façon plus cohérent puisqu'ils l'adaptaient à une optique confessionnelle.

On remarquera que sur la conception bodinienne de la censure, comme sur le reste, les théoriciens de la raison d'État, là encore, ne parlent pas d'une seule voix. On a déjà pu voir que Scipione Ammirato allait à contre-courant des théoriciens catholiques de la raison d'État, en niant toute efficacité à la censure des écrivains et de leurs œuvres. Il est tout aussi remarquable qu'il formule un jugement on ne peut plus positif sur l'institution de la censure des mœurs, adoptant de façon transparente le langage de Bodin, dans un chapitre intitulé *Dell'ufficio del Censore*.

È vero, che noi habbiamo leggi, per le quali il ladro, il micidiale, e il falsatore vengon puniti, ma non habbiamo già legge, che castighi i pomposi, i lascivi, i pigri, & altri sì fatti vizij, i quali nuocendo altrui con l'esempio, e nulla a se stessi giovando parturiscono a lungo andare costumi sordidi, vili, dannosi, e da non volerli in una buona repubblica.⁴¹

Reprenant ainsi, après Bodin, la distinction entre les peines de la loi et les corrections de la censure, il les détermine lui aussi comme *pena di corpo* dans un cas et *pena di vergogna* dans l'autre, la honte étant ce châtement qui convient à l'âme, et il n'hésite pas à recommander explicitement aux chrétiens de s'inspirer directement du modèle romain antique. Mieux, il va même jusqu'à faire de l'institution civile antique un modèle qu'il serait bon d'adopter pour régler la discipline ecclésiastique.

Non che i fatti e l'opere brutte, ma le parole men che convenevoli furono castigate da Censori. E Vespasiano Imperatore e Censore a un giovanetto, che li capitò innanzi profumato ringranziandolo dalla prefettura, che da lui havea ottenuto, con mal viso gli disse : Quanto meglio mi saresti saputo d'aglio, e rivoçò la patente che gli havea fatta. Hor chi non giudicherebbe strano, e quasi intollerabile un principe sacro a giorni nostri, il quale sgridasse sacerdote o prelado che nelle vesti, o nelle vidande, o nelle sue camere usasse profumi ? non considerando che a quel buon Imperadore non Cristiano parve ciò biasimevole in un soldato.⁴²

Une fois encore Ammirato montre qu'il se place avant tout dans une optique morale non confessionnelle. Tâchant de penser ensemble le bon gouvernement de l'État et la réforme des mœurs, il n'identifie certainement pas cette dernière au contrôle ecclésiastique des comportements et des consciences. Sans toutefois le citer bien sûr, il emprunte à Bodin sa conception de la censure comme correction des vices ne tombant pas sous le coup de la loi, de la même façon qu'il s'inspire fortement de Bodin, en un autre lieu, pour sa définition de la raison d'État comme dérogation au droit ordinaire en vertu d'un droit de degré supérieur.⁴³

Contrairement à Ammirato, les théoriciens de la raison d'État catholique choisirent de ne pas reprendre à leur compte le modèle de la censure romaine : sans doute celui-ci était-il trop lié à la théorie de Bodin et, si l'on en juge par les propos d'Albergati, il n'est pas impossible qu'à leurs yeux il fût aussi discrédité par les institutions et les pratiques gouvernementales calvinistes, en particulier par le modèle

⁴¹ S. Ammirato, *op. cit.*, XI, 2, p. 208.

⁴² *Ibid.*, p. 209-210. Selon un procédé là encore caractéristique, visant principalement à faire accepter cette critique osée des mœurs ecclésiastiques en la plaçant sous une autorité chrétienne irréprochable, Ammirato conclut en présentant son propos comme la confirmation d'un jugement moral de Charles Borromée : « Onde gran ragione havea da maravigliarsi il Cardinale Borromeo singolarissimo ornamento della chiesa di Dio tra tanti mancamenti dell'età nostra, che noi Christiani in molte opere morali ci lasciassimo porre il pie innanzi da Gentili », p. 210.

⁴³ *Ibid.*, XII, 1, p. 231.

genevois.⁴⁴ Il n'en reste pas moins que ce que la raison d'État italienne apporte de plus spécifique et de plus novateur à la pensée politique de l'âge moderne peut apparaître, à plus d'un titre, comme le développement du vaste programme de gouvernement que Bodin n'a fait qu'esquisser dans son chapitre sur la censure, et que l'on peut synthétiser par sa formule « on les verroit, on les marqueroit, on les cognoistroit partout ». Si l'on garde à l'esprit que ce programme se fonde sur une connaissance approfondie du corps social en vue d'exercer sur la population un contrôle d'ordre à la fois démographique, fiscal, moral et policier, qui ne concerne pas seulement les corps mais plus encore les consciences, alors on ne peut manquer de rapprocher de la censure bodinienne bien des aspects spécifiques de la *ragion di Stato*.

6. *Savoir ce qui se passe dans l'État*

La connaissance par l'État de ses sujets, de leurs actions et de leurs pensées est l'un des thèmes les plus fréquents dans le discours de la raison d'État pendant la dernière décennie du XVI^e siècle. Savoir « ce qui se passe » dans l'État : en 1599 Girolamo Frachetta présente cette exigence comme étant à l'origine de la rédaction et de la publication de son traité *Il Prencipe*. Alors secrétaire de Don Antonio de Cardona y Cordova, l'ambassadeur de Philippe II à Rome, il lui dédie son livre. Dans l'épître dédicatoire, il explique que son traité entend répondre à la question que se posait Don Antonio lorsque, quelques mois auparavant, ils discutaient ensemble de politique :

Il qual giorno ella con certa occasione si stese allungo in discorrere delle cose, che giudicava esser necessarie ad un Prencipe per ben governare i suoi sudditi, & degl'errori che in questo si commettevano : fin che caddè sopra un punto, che ella diceva di haver sempre stimato altrettanto importante, quanto difficile a i Prencipi, cioè come possino venire *in cognitione della verità delle cose che passano ne lor Stati*. Ma perciocché l'hora era tarda, si compiacque V. E. nel licentiarci ambidue, di comettere a me che io dovessi pensare sopra cotal ponto, & dirlene poi il parer mio. Da così fatto discorso dell'E. V. & dal comandamento, che ella restò servita di ingiungermi, pigliai io occasione di scrivere la presente Opera.⁴⁵

Ce passage énonce de façon exemplaire le statut des traités de cette période : loin des ambitions théoriques de la philosophie politique classique, la pensée politique italienne de la fin du XVI^e siècle entend d'abord et avant tout jouer un rôle pratique, consistant à fournir aux gouvernants des règles politiques efficaces et compatibles avec le catholicisme de la Contre-Réforme. Pour autant, ce n'est plus l'époque de *la verità effettuale della cosa* chère à Machiavel, revendication d'une pensée politique réaliste face à toutes les théories politiques abstraites ou aux miroirs des princes médiévaux et humanistes : cette exigence est désormais acquise, et tous accordent volontiers que les traités politiques doivent en premier lieu être des arts de gouverner privilégiant le critère d'efficacité. De « la vérité effective de la chose » on est maintenant passé, selon les termes de Frachetta, à « la vérité des choses qui se passent dans l'État ». Dans le chapitre qu'il consacre plus spécifiquement à cette question (« Quello che debba fare il Prencipe per saper la verità delle cose che passano, così nel suo Impero, come appresso gli altri Prencipi, per il buon governo dello Stato, & per la conservatione

⁴⁴ Sur le modèle « calviniste » de censure, voir L. Bianchin, *op. cit.*, chap. 2, p. 53-100.

⁴⁵ G. Frachetta, *Il Prencipe [...] nel quale si considera il Prencipe, & quanto al governo dello Stato, & quanto al maneggio della Guerra. All'Ill.^{mo} et Eccell.^{mo} Sig. D. Antonio di Cardona & di Cordova, Duca di Sessa &c. Ambasciatore per la Maestà del Re' Cattolico in Roma [...]*, in Venetia, Appresso Gio. Battista Ciotti, 1599, Épître dédicatoire, n. p., souligné par moi.

della sua persona »⁴⁶), il insiste tout particulièrement sur la nécessité de « procurar di conoscere tutti i suoi sudditi ». Il s'agit surtout de faire en sorte que les sujets sachent qu'ils sont vus et connus dans toutes leurs actions, de sorte qu'il intériorisent d'eux-mêmes le contrôle politique : « all'ora saranno stimati, & temuti insieme da loro sudditi, quando si crederà che sieno informati della verità di tutte le cose che passano »⁴⁷. Contrairement à ce qu'expliquait Machiavel au chapitre XVII du *De principatibus*, ce n'est plus tant l'*agir* du prince qui produit chez ses sujets amour et crainte, que le *savoir* que lui procure son *regard*. On voit bien là se dessiner le souhait d'une véritable société de contrôle, dont on aurait tort de croire qu'il ait été, à l'époque, l'apanage des discours utopiques. L'idéal de censure qui s'affirme alors est bien du même ordre que celui que Bodin appelait de ses vœux.

Ainsi, la vérité sur ce qui advient dans l'État désigne d'abord et avant tout la vérité concernant les sujets de l'État. Sans doute cette question n'est-elle pas complètement étrangère à l'un des thèmes de la philosophie politique classique, que l'on retrouvait notamment dans les *Six livres de la République*, et que tous les auteurs de l'époque reprenaient constamment à leur compte : la connaissance nécessaire de la nature des peuples, préalable indispensable de l'analyse des institutions et des pratiques gouvernementales. L'objet et la visée de cette connaissance sont toutefois bien différents ici : il ne s'agit pas de connaître les peuples mais les individus, non point pour adapter le gouvernement à leur nature mais pour s'assurer le contrôle des hommes et de leurs actions. Deux figures apparaissent de façon récurrente et prennent tendanciellement valeur de modèles : l'ambassadeur et l'espion. Dans un chapitre au titre significatif, puisqu'il identifie explicitement l'art de gouverner et la connaissance des hommes (« Che la vera arte de' principi è conoscer gli huomini »), Scipione Ammirato fait des ambassadeurs vénitiens, et de leurs *relazioni* rédigées au terme de leurs missions, le meilleur exemple à suivre en la matière : ils ont développé un art de connaître les hommes tel que « si vede il più delle volte quelle cose esser più a lor manifeste, che a gli stessi huomini del paese non sono »⁴⁸. Le témoignage est précieux, et il confirme à quel point fut décisive la tradition des relations des ambassadeurs vénitiens pour une large partie de la pensée politique de la fin de la Renaissance.⁴⁹ Sur le thème des espions, Botero fut particulièrement disert, de même que Frachetta qui reprit presque textuellement certains de ses passages. Par définition, il est pour le prince particulièrement difficile d'avoir accès à la vérité : enfermé dans son palais, il est victime des flatteurs et ne peut que très rarement se reposer sur des hommes de confiance, qui oseraient lui dire la vérité même lorsqu'elle est déplaisante. Il doit nécessairement avoir recours aux espions, ces « instruments ordinaires du secret »⁵⁰, qui lui permettront de savoir ce que disent de lui ses proches, ce que font ses magistrats et ses officiers, de quelle manière est administrée sa justice, et surtout ce que disent et pensent ses sujets. Lui-même ne devra pas dédaigner de se travestir pour espionner directement ces derniers, ou encore d'assister aux procès ou aux assemblées sans être vu, à l'instar des sultans ottomans qui disposent d'une pièce d'où ils peuvent

⁴⁶ *Ibid.*, p. 27-35.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 28-29 et 35.

⁴⁸ S. Ammirato, *op. cit.*, XIII, 9, p. 300-305 (304).

⁴⁹ Sur ce point, voir notamment A. Fontana, « Les ambassadeurs après 1494 : la diplomatie et la politique nouvelles », in *Italie 1494*, A.-C. Fiorato, Paris, Publications de la Sorbonne – Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 143-178, et R. Descendre, « Analyse géopolitique et diplomatie au XVI^e siècle. La qualification de l'ennemi dans les *relazioni* des ambassadeurs vénitiens », *Astériorion*, 5, 2007, <http://asterion.revues.org/document724.html>.

⁵⁰ G. Botero, *Della ragion di Stato*, II, 7.

contrôler le divan à travers une fenêtre sans tain.⁵¹ Ainsi, chez les auteurs catholiques italiens, c'est la figure secrète de l'espion qui semble remplacer la figure publique du censeur ; mais alors que le censeur était conçu comme l'une des magistratures autonomes les plus nécessaires au bon fonctionnement de l'État, le prince et l'espion sont si étroitement liés l'un à l'autre que le premier peut aussi bien assumer les fonctions du second, qui sont essentiellement de voir sans être vu.

7. *Tout voir et soumettre les consciences*

C'est surtout ce thème du voir, déjà présent de façon discrète dans le modèle de censure proposé par Bodin, que développent les Italiens, Botero au premier chef. Chez Bodin, il concernait « les vagabonds, les faineans, les voleurs, les pipeurs, les rufiens ». Botero l'étend à l'ensemble des agents de l'État et à la totalité des sujets. L'utilité et la légitimité des espions proviennent du fait qu'ils sont les yeux du prince, et non ses oreilles : les paroles sont toujours soupçonnées d'être fausses et trompeuses ; les images, elles, ne mentent pas. De là vient cet idéal du tout voir.

Un gentilhomme, grand habitué des cours, me disait que pour qu'un roi comprenne la vérité des choses, il faudrait qu'il soit sourd, afin de ne pas être trompé par mille faux rapports, et qu'en revanche, depuis le haut d'une tour fort élevée, il voie toute chose dans un miroir. Mais puisque cela ne peut se faire, il doit se prévaloir de ses espions, intervenir lui-même lors des audiences, visiter sous un déguisement tantôt un lieu tantôt un autre, entendre la vérité de bouches que le respect ne scelle pas.⁵²

Ce passage est décisif à plus d'un titre : il définit d'abord l'idéal d'un contrôle « totalitaire » de la société et des individus ; il conçoit ce contrôle sous la forme d'un regard omniscient ; il imagine dans ce but un dispositif architectural panoptique ; il fait de l'espionnage le substitut de ce système panoptique idéal impossible à réaliser. Il développe ainsi, et pousse même bien plus loin que Bodin, cette conception du pouvoir comme regard qui recense, enregistre et surveille.⁵³ Du reste, l'œil et le regard servent à définir la plus grande vertu du prince, sa prudence, comme l'affirme Botero quelques pages plus loin.⁵⁴ La métaphore botérienne de l'œil reprend à Machiavel, plus qu'à Bodin, ce thème de la prudence comme vue et regard. Les deux figures du peintre et de l'archer permettaient à Machiavel de souligner la nécessité d'adopter les bons *points de vue* et la juste *visée*.⁵⁵ Au delà de ces deux cas particuliers, le lexique de la vue était omniprésent dans le *Prince*. Or il traduisait principalement deux idées : la connaissance par l'expérience et la nécessité de voir de loin, *vedere discosto*.⁵⁶ En faisant de la prudence l'œil du prince, Botero attribue à la vision une portée encore plus générale et systématique : il ne s'agit pas seulement de bien voir, de voir juste ou de voir loin, il s'agit de reconnaître la nécessité de la connaissance du monde pour le

⁵¹ G. Frachetta, *op. cit.* p. 33 et G. Botero, *op. cit.*, I, 17.

⁵² « Mi diceva un gentiluomo di gran pratica nelle corti che, acciò che il re capisse la verità delle cose, bisognarebbe ch'egli fosse sordo, per non essere ingannato con mille false relationi, ma che a rincontro, stando sopra un'altissima torre, vedesse ogni cosa in uno specchio. Ma perché questo non si può fare, vagliasi delle spie, intervenga egli medesimo alle volte nell'udienze, visiti travestito ora un luogo, ora un altro, oda da chi non averà rispetto la verità », G. Botero, *op. cit.*, I, 17.

⁵³ M. Senellart, art. cit., p. 253.

⁵⁴ « La prudenza e 'l valore sono due pilastri sui quali si deve fondare ogni governo. La prudenza serve al prencipe d'occhio e 'l valore di mano ; senza quella egli sarebbe come cieco e, senza questo, impotente », G. Botero, *op. cit.*, II, 1, p. 95.

⁵⁵ *P.*, dédicace, 5 et *P.*, VI, 3.

⁵⁶ J.-L. Fourmel et J.-C. Zancarini, « Sur la langue du Prince : des mots pour comprendre et pour agir », *cit.*, p. 587-590.

gouvernement de l'État. La métaphore de la vue traduit ainsi un idéal politique d'omniscience, qui s'exprime non plus sous la forme de la perspective oblique mais à travers la projection spéculaire. Depuis le haut d'une tour, le miroir botérien ne donne pas qu'un point de vue, il permet une perception exhaustive. La puissance de cette image tient aussi au fait qu'elle exprime parfaitement la nouvelle idée de prudence que propose Botero, qui se répercutera naturellement dans le projet des *Relazioni universali* : le gouvernement de l'État implique à présent un contrôle de la population et du territoire, qui passe par un développement de la connaissance (la *notizia* de la définition initiale de la raison d'État) pensée sur un modèle visuel.

Cependant, comme on l'a vu avec Bodin et Ammirato, la fonction la plus importante de la censure était de corriger les vices, et donc d'atteindre les consciences et pas seulement les corps, ce que la loi seule n'est pas en mesure de faire. Lorsqu'il explique que « l'art véritable des princes est de connaître les hommes », Ammirato précise qu'il leur faut plus précisément « entrer dans les occultes sentiments des personnes »⁵⁷. Or c'est sur ce point précis qu'apparaît toute la force de la réponse de Botero. Les seuls qui connaissent véritablement les consciences sont ceux qui les dirigent. C'est pourquoi seuls les catholiques, grâce à la direction de conscience, sont susceptibles de pratiquer une censure efficace.

La religion a une telle force sur le gouvernement que, sans elle, tout autre fondement de l'État vacille. [...] Mais, entre toutes les lois, aucune n'est plus favorable aux princes que la loi chrétienne, parce qu'elle soumet sous leur pouvoir non seulement les corps et les biens des sujets, comme il se doit, mais encore leurs esprits et leurs consciences, et elle ne lie pas seulement leurs mains, mais encore leurs sentiments et leurs pensées ; et elle veut que l'on obéisse aux princes dissipés, et non seulement aux princes modérés, et que l'on supporte tout pour ne pas troubler la paix.⁵⁸

Cette « loi chrétienne » s'oppose précisément à la « zizanie », aux « révolutions » et aux « ruines » des royaumes partout semées par Luther et Calvin.⁵⁹ La vraie censure, la censure efficace, celle qui permet d'atteindre la vérité des consciences, est celle que peut proposer l'Église catholique. L'auteur ne précise pas de quelle manière les consciences peuvent ainsi être dirigées, et se contente, quelques pages plus loin, d'ajouter que « le bon gouvernement des âmes »⁶⁰ doit rester le privilège des prêtres. Fait-il référence à une pratique particulière, comme celle de la confession auriculaire, indispensable au sacrement de la pénitence dans le catholicisme, fermement rejetée par Calvin ? Ou encore à la direction de conscience, promue et pratiquée notamment par la Compagnie de Jésus (à laquelle Botero appartient longtemps) ? Sous le sceau du secret, la confession ne permet certes pas au

⁵⁷ « passar negli occulti sentimenti delle persone », S. Ammirato, *op. cit.*, XIII, 9, p. 304.

⁵⁸ « È di tanta forza la religione ne' governi, che senza essa ogni altro fondamento di Stato vacilla [...]. Ma, tra tutte le leggi, non ve n'è alcuna più favorevole a principi, che la cristiana; perché questa sottomette loro non solamente i corpi e le facultà de' sudditi, dove conviene, ma gli animi ancora e le conscienze; e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora et i pensieri; e vuole che si obedisca a' principi discoli, nonché a' moderati; e che si patisca ogni cosa per non perturbar la pace », G. Botero, *op. cit.*, II, 16, p. 137. Voir aussi, concernant l'importance de ce passage, l'article d'A. Prosperi, « Intelletuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna » in *Storia d'Italia, Annali 4, Intelletuali e potere*, C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981.

⁵⁹ « De nos jours, nous voyons que les catholiques ont été partout opprimés par les hérétiques, en Ecosse, en France, en Flandre et en maints endroits d'Allemagne, ce qui est l'indice de la vérité de la foi catholique, qui rend les sujets obéissants à leurs princes, leur attache leur conscience, les rend désireux de paix et ennemis du bruit et du scandale. Cependant Luther et Calvin, et les autres, en s'éloignant de la vérité évangélique, sèment partout la zizanie, la révolution et la ruine des royaumes », *ibidem*.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 141.

prince d'avoir accès à l'âme de son sujet ; elle assure cependant au prêtre un moyen extrêmement efficace de diriger les consciences. C'est en tout cas en ce sens que les actes de la XIV^e session du concile de Trente ont orienté et réglementé la pratique de la confession, imposant notamment un examen de conscience complet sous la direction du confesseur.⁶¹ Le maître de Botero, Carlo Borromeo, a été le principal instigateur du renforcement et de la technicisation de la discipline pénitentielle qui, à travers la confession et l'examen de conscience, prenant notamment en considération toutes les étapes de la vie du fidèle, ont permis à l'Église d'être l'outil d'un contrôle social d'une puissance jusque là inédite.⁶² Il est peu probable que Carlo Borromeo ait d'abord pensé à l'utilité politique de la confession et de la direction de conscience, mais Botero semble de toute évidence voir en elles une supériorité décisive des catholiques sur les réformés dans leur capacité à créer l'obéissance. On peut remarquer avec intérêt que la plus récente interprétation de la réforme borroméenne de la confession insiste sur sa fonction sociopolitique, l'intention étant bien de « conquérir les âmes, de changer les comportements publics et, enfin, de transformer la totalité de l'ordre social »⁶³. De fait, Botero donne des arguments tout prêts aux historiens qui interprètent la réforme tridentine de la confession et de la direction de conscience à partir du paradigme de la 'disciplinarisation'. Grâce à sa nouvelle pastorale, l'Église de Rome est à ses yeux l'allié indispensable d'un État qui ne saurait assurer l'ordre public par la seule force dont il dispose, celle qui s'applique sur les corps : la technicisation des pratiques pénitentielles assure le contrôle des consciences aux ministres d'une religion qui exige « que l'on supporte tout pour ne pas troubler la paix ». Botero sous-entend à l'inverse que le contrôle des consciences ne pourra en aucun cas être efficace dans un pays réformé, ou dans État qui tolère la présence de plusieurs Églises. Pas d'État viable sans l'Église apostolique et romaine.

On voit bien la force pratique de cette proposition qui produit trois effets majeurs. Elle répond d'abord au premier impératif de cette pensée politique catholique anti-bodinienne : montrer qu'elle est bien plus efficace politiquement qu'une théorie qui a pour résultat de détacher l'État de sa bride confessionnelle. Elle a le mérite d'une plus grande cohérence par rapport à Bodin qui, lui, semble tiraillé entre l'exigence de la liberté de conscience et celle d'une censure efficace, et entre une censure confiée à l'État, confiée à l'Église, ou partagée entre les deux pouvoirs. Deuxièmement, Botero peut ainsi renverser et neutraliser l'accusation que Machiavel avait formulée contre l'Église de Rome au chapitre I, 12 de ses *Discours*, et qui était la cible principale des auteurs politiques ecclésiastiques : l'analyse selon laquelle la présence du pape à Rome serait à l'origine de la faiblesse politique et militaire des Italiens. L'anti-machiavélisme des penseurs de la raison d'État, il est d'abord là : défendre l'Église contre les accusations de Machiavel, et c'est ce que faisait déjà Botero dans un texte plus ancien, le *De Regia Sapientia*.⁶⁴ Pour lui, l'Église apporte au contraire au pouvoir politique cette force qu'il ne pourrait en aucun cas avoir sans elle, cette autorité sur les consciences irréductible au pouvoir de contrainte sur les corps. Troisièmement, Botero institue par là une alliance de fait entre l'Église et l'État, une communauté d'intérêts qui laisse le

⁶¹ Concile de Trente, Quatorzième session, 25 novembre 1551.

⁶² *Avvertenze di Monsignore Illustriss. Cardinale Borromeo, Arcivescovo di Milano, a i Confessori nella città, et diocesi sua*, Milano, P. G. Pontio, 1574. Sur la pastorale borroméenne et sa « technologie pénitentielle », voir les remarques de M. Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1999, p. 155-186.

⁶³ W. de Boer, *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Brill, 2001, p. 45.

⁶⁴ G. Botero, *De regia sapientia*, Milan, Pacifico Ponzio, 1583.

champ libre à une pensée où les raisons de l'Église et celles de l'État peuvent coexister sans qu'il soit nécessaire de soumettre les unes aux autres. Il n'y a pas de conservation politique sans discipline religieuse et sans respect de l'Église. Mais symétriquement, à partir du moment où cette alliance est préservée, il n'y a plus d'obstacles au développement d'une politique réaliste, largement sécularisée, reposant sur des savoirs et des pratiques qui, souvent, n'ont plus grand chose à voir avec la parole ecclésiastique, et qui se préoccupent peu de concilier morale et politique. C'est bien là ce qui rend possible la récupération de toute une partie de la tradition politique italienne, dont Machiavel et Guicciardini sont les plus grands représentants, mais que l'on trouve aussi dans les relations des ambassadeurs vénitiens.⁶⁵

8. Conclusion

Autour du thème de la censure se jouait un problème central de la pensée politique du début de l'âge moderne. A une époque où les guerres civiles et religieuses minaient l'ordre politique et l'existence même de l'État, il s'agissait de savoir sous quelles formes on pouvait s'assurer le contrôle de la population, connaître les hommes tout à la fois collectivement et individuellement, de façon à pouvoir prévenir les séditions et agir directement sur les consciences et les idées. Il serait faux d'imaginer que les réponses apportées, par les théoriciens de la souveraineté d'un côté, par les penseurs catholiques de l'autre, se réduisaient à la seule opposition entre deux modèles, la censure romaine républicaine et la censure ecclésiastique. Bodin pensait sans doute la censure à partir de l'institution ancienne, mais il préférait confier la répression des vices et la correction des consciences à l'autorité ecclésiastique, quitte à ce que cela entre ouvertement en contradiction avec certains aspects majeurs de sa pensée. En donnant aussi à la censure la tâche de contrôler les mœurs et de réprimer les comportements déviants, au moyen d'instruments n'entrant pas dans le cadre de la loi, il prenait le risque « d'une extension potentiellement illimitée du rayon d'action de la censure, au-delà de toute catégorisation dans des schémas précis »⁶⁶. Il ouvrait ainsi une brèche dans laquelle la raison d'État botéroienne s'est ensuite engouffrée. L'une des caractéristiques majeures et maintes fois soulignée de cette dernière, son anti-juridisme, ou, pour le dire autrement, son souci de penser l'État et son gouvernement à l'écart du problème de la loi, n'était évidemment pas sans rapport avec cette problématisation de la censure comme gouvernement de ce qui ne relève pas de la loi. Certes, la censure ecclésiastique était alors une arme de première importance, à la fois dans le sens étroit de la censure des livres (et donc des idées), si active à l'époque, et plus largement en tant que contrôle, direction et correction des consciences. Mais une large part de ce que Botero entendait par raison d'État, cette « connaissance des moyens propres à [...] conserver » l'État, peut être comprise comme un développement de la censure bodinienne. Ce n'est pas un hasard si l'on a pu interpréter les pages que Botero consacre aux pauvres, « si dangereux pour la tranquillité publique parce qu'ils n'y ont pas intérêt », comme un « calque évident de la

⁶⁵ R. Descendre, « Giovanni Botero et la langue machiavélienne de la politique et de la guerre », in *Langues et écritures de la République et de la guerre. Études sur Machiavel*, A. Fontana, J.-L. Fournel, X. Tabet et J.-C. Zancarini (dir.), Gênes, Name edizioni, 2004, p. 419-445 et Id., « Analyse géopolitique et diplomatique au XVI^e siècle. La qualification de l'ennemi dans les *relazioni* des ambassadeurs vénitiens », cit.

⁶⁶ L. Bianchin, *op. cit.*, p. 150.

République »⁶⁷. Toute la réflexion de Botero sur la tranquillité publique (*quiete*), thème central de sa *Ragion di Stato*, peut en fait être lue comme un long développement de la censure « potentiellement illimitée » que Bodin n'avait pas craint d'introduire dans l'architecture complexe de sa *République*, tout en la confinant à un seul chapitre. Si Botero n'a aucun mal à confier le contrôle des consciences au clergé catholique, il s'attache aussi à développer un autre aspect important de la censure, que Bodin n'avait fait qu'esquisser : la connaissance panoptique de la population, à partir d'une pensée politique du territoire. Certes, toute cette géographie politique, que Botero expose non seulement dans la *Ragion di Stato* mais aussi dans ses deux autres textes majeurs – *Delle cause della grandezza delle città* (1588) et *Le relazioni universali* (1591-1596) –, dépasse le cadre de la seule censure. Elle n'en développe pas moins l'ambition d'information et de contrôle qui la définissait.*

⁶⁷ D. Quaglioni, art. cit., p. 42, en référence à G. Botero, *op. cit.*, IV, 7 (De' poveri), p. 170 : « Sono anco pericolosi alla quiete publica quelli che non vi hanno interesse, cioè che si ritrovano in gran miseria e povertà, perché costoro, non avendo che perdere, si muovono facilmente nell'occasione di cose nuove ed abbracciano volentieri tutti i mezzi, che si appresentan loro, di crescere con la rovina altrui ».

* Cet article trouve son origine dans une communication prononcée en avril 2005 dans le cadre du séminaire « Les écritures de la vérité en Espagne et en Italie. XVI^e-XVII^e siècles », dirigé par F. Crémoux et J.-L. Fournel à l'Université Paris 8.