

DANS LA MÊME COLLECTION

Thomas d'Aquin, *Commentaire du Traité de l'interprétation d'Aristote*, par Bruno et Maylis Couillaud.

Théologie et cosmologie au XII^e siècle. L'École de Chartres (Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Guillaume de Saint-Thierry), par Michel Lemoine.

De la théologie aux mathématiques. L'Infini au XIV^e siècle. Textes choisis sous la direction de Joël Biard et Jean Celeyrette.

Être-Essence-Contingence (Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines), par Catherine König-Pralon.

Thomas d'Aquin, *L'Astrologie – Les Opérations cachées de la nature – Les Sorts*, par Bruno Couillaud.

Jean Duns Scot, *La Cause du vouloir* suivi de *L'Objet de la jouissance*, par François Loiret.

Thomas Bradwardine, *Traité des rapports entre les rapidités et les mouvements*, suivi de Nicole Oresme, *Sur les rapports de rapports*, par Sabine Rommevaux.

Aristote, *Les Métaphysiques*, traduction analytique par André de Muralt.

Gilles de Rome, *Théorèmes sur l'être et l'essence*, par Stéphane Mercier.

Abū Naṣr Al-Fārābī, *Épître sur l'intellect (Risāla fī l-'aql)*, par Philippe Vallat.

Abū Naṣr Al-Fārābī, *Le Livre du régime politique*, par Philippe Vallat.

Albert le Grand, *Le traité du flux. Tractatus de fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, par Sébastien Milazzo.

Guillaume d'Ockham, *Traité sur la quantité et traité sur le corps du christ*, par Magali Roques.

AL-MĀWARDĪ

DE L'ÉTHIQUE DU PRINCE
ET DU GOUVERNEMENT
DE L'ÉTAT

*Traduit de l'arabe
par Makram Abbès*

et

précédé d'un

Essai sur les arts de gouverner en Islam

PARIS

LES BELLES LETTRES

2015

À mes parents

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Al-Ma'mūn (786-833), l'un des califes les plus puissants de la dynastie abbasside à qui l'on attribue la mise en place de la politique de traduction systématique des œuvres d'Aristote en arabe, aimait jouer aux échecs, mais il perdait souvent, et se montrait incapable de l'emporter sur ses adversaires dans un jeu hautement prisé par l'élite abbasside de l'époque. Commentant cette situation, il aurait dit :

« Je suis étonné par mon cas, moi qui gouverne l'Empire du monde d'Orient en Occident, mais qui n'arrive pas à bien gouverner une table longue de deux coudées »¹.

Cette anecdote qui nous place au cœur de la pensée des arts de gouverner en Islam pose la question de la continuité ou de la discontinuité entre la maîtrise d'un espace aussi réduit que celui de la table d'échecs, et la gestion d'un Empire composé de territoires immenses avec des populations, des ethnies, des langues, des confessions et des traditions marquées par la pluralité et la complexité. La réflexion d'al-Ma'mūn postule, par ailleurs, la validité du même type d'intelligence pour appréhender plusieurs objets, de nombreux espaces, diverses catégories d'hommes, et une multiplicité de choses. On comprend, dès lors, la contrariété éprouvée par al-Ma'mūn qui croyait que le fait de gouverner le monde le prédisposait, théoriquement, à battre ses adversaires en échecs. Car ce sont les mêmes types de rationalité qui devaient, dans son esprit, traverser de part en part les

www.lesbelleslettres.com

Retrouvez Les Belles Lettres sur Facebook et Twitter.

© 2015, pour la traduction française,
Société d'édition Les Belles Lettres
95, bd Raspail, 75006 Paris.

ISBN : 978-2-251-18316-9

1. Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā fī šinā'at al-inšā* (*De l'art d'écrire*). Le Caire, al-Maṭba'a l-amīriyya, 1913, t. 2, p. 143.

<CHAPITRE I : DES CARACTÈRES ÉTHIQUES>

Les caractères sont des instincts enfouis [dans la nature], et qui émergent par choix, et sont domptés par nécessité. On attribue à l'âme des caractères qui naissent en elle naturellement et des actions qui procèdent de la volonté. Les caractères qu'on doit nécessairement trouver dans l'âme sont donc de deux sortes : les caractères propres à l'individu et les actions volontaires.

En ce qui concerne les premiers, ils sont le produit de la prime nature¹. On les appela « *ahlāq* » (caractères) parce qu'ils deviennent comme la « *hilqa* » (apparence physique).

L'homme est naturellement enclin à des caractères qui ne sont ni louables totalement, ni blâmables dans leur ensemble. La situation la plus courante fait que certains de ces caractères sont louables, et que d'autres sont blâmables, et ce en raison de la divergence des instincts qui se mêlent en l'homme et de l'opposition entre ses natures contraires. C'est la raison pour laquelle il a été rendu impossible à l'homme d'être naturellement et instinctivement parfait du point de vue des vertus du caractère, et qu'il a été obligatoire,

1. Nous traduisons par « prime nature » le terme « *fitra* » que les philosophes, les lettrés ou les théologiens utilisent afin de renvoyer aux prédispositions originelles chez l'homme. Cette approche des caractères en tant que manifestation de l'ordre de l'inné inscrit la recherche dans un naturalisme qui rappelle la description des caractères des animaux et de leurs mœurs naturelles. Le jeu de mot entre « *huluq* » (caractère) et « *halq* » (création, apparence physique) et leur origine linguistique commune a constitué un argument pour les partisans du déterminisme dans le domaine des caractères (ceux qui pensent qu'il est difficile de changer de mœurs). Bien qu'il donne ici l'impression d'aller dans ce sens, al-Māwardī montrera par la suite que c'est par les actions volontaires que le domaine de l'humain est inauguré.

pour cela, que des vices coexistent avec ces vertus, naturellement et instinctivement. Il en découle donc que les caractères, au sein de la constitution naturelle de l'homme et de sa prime nature instinctive, ne peuvent être autres que des vertus louables ou des vices blâmables². Le poète dit :

« Ces caractères que vous voyez ne sont que des natures dont certaines sont louables et d'autres blâmables ».

Et un sage dit :

« Pour chaque caractère vertueux, il existe un caractère bas qui l'épie. Personne, à part celui qui préfère la vertu à toute autre chose, ne peut en être exempt ».

Si telle est la base sur laquelle les caractères sont établis, il s'ensuit que le vertueux est celui dont les vertus l'emportent sur les vices ; c'est, par conséquent, celui dont les nombreuses vertus subjuguent les vices de telle sorte qu'il se trouve à l'abri de la vilenie et qu'il est heureux de pouvoir se les attribuer en propre. C'est la raison pour laquelle 'Alī³ – que la paix soit sur lui – a dit :

« La première chose que vous devez accomplir en matière de combat (*ḡihād*), est le combat contre vous-mêmes ».

Cela est évident dans la mesure où la rectitude de l'âme corrige le reste. Elle mérite donc qu'on lui reconnaisse toute précellence et qu'on lui accorde la primauté en matière des choses à corriger.

Les avis divergent au sujet des caractères éthiques : se ramènent-ils aux vertus et aux vices, ou bien à l'âme dont procèdent les vertus et les vices qui, eux, révèlent l'existence en elle des caractères. Certaines

2. Le point de vue d'al-Māwardī est moins pessimiste que celui de Yahyā ibn 'Adiyy qui estime que les mauvais caractères sont beaucoup plus répandus que les bons. Voir *Tahdīb al-aḥlāq* (la Réforme de l'éthique), Beyrouth, Dār al-maṣriq, 1985, p. 47 : « Le mal est ce qui prédomine dans la nature humaine ».

3. 'Alī ibn Abī Ṭālib, souvent désigné par « l'imam 'Alī ». Cousin et gendre du Prophète Muḥammad, né vers 600 à La Mecque, et mort assassiné en 661. Quatrième calife dont se réclame le Shiisme, et l'une des figures morales et politiques les plus importantes en Islam.

opinions penchent à dire qu'ils se ramènent à la personne individuelle dont procède l'âme⁴.

Des divergences existent aussi quant au fait de savoir si l'on cultive les vertus éthiques pour elles-mêmes, ou pour le bonheur qui en découle. Certains sages ont estimé que la fin des vertus se trouve en elles-mêmes, vu qu'elles procurent le bonheur. D'autres ont estimé que leur fin est le bonheur qu'elles engendrent car c'est l'atteinte du bonheur qui est la fin visée par les vertus⁵.

Les opinions divergent également à propos du bonheur : est-il recherché parce que l'accomplissement des vertus est en soi louable ou bien se rapporte-il à l'éloge qu'on obtient comme récompense en les pratiquant. Certains sages disent que le bonheur se ramène aux vertus louables puisqu'il est le résultat des actions, alors que d'autres affirment qu'il se rapporte à l'éloge dû aux vertus puisqu'il est le fruit de leur accomplissement⁶.

Il est donc du devoir du Prince et du maître du pouvoir de se soucier de prendre soin de ses caractères et de réformer ses mœurs, puisqu'ils sont l'instrument de son pouvoir et le fondement de son commandement⁷. Or ces caractères ne peuvent pas tous être réformés par le seul abandon à la nature, ni en ne s'en remettant qu'à l'instinct en la matière. Il faut des exercices visant à les corriger et à les redresser par la réforme, l'élévation progressive et l'éducation, jusqu'à ce que

4. Allusion à l'opposition entre Platon et Aristote à propos des vertus et des vices qui, pour le second ainsi que pour al-Māwardī, n'existent pas en dehors de l'âme individuelle. Les caractères ne sont donc pas le reflet de l'idée de justice, de courage, etc., mais le produit de l'âme humaine. Voir Aristote, *l'Éthique à Nicomaque*, I, 4.

5. La question peut être posée autrement : les vertus doivent-elles être considérées comme le moyen d'atteindre le bonheur ou bien constituent-elles cette fin. Dans le dernier cas, être vertueux se confondrait avec le bonheur suprême, puisqu'il est la fin de l'action humaine.

6. Dans le prolongement de la réflexion précédente, il s'agit de voir si le bonheur est dans la réalisation de la vertu en soi, ou dans l'éloge que les hommes adressent au vertueux. Ce passage est repris presque littéralement (sans la mention d'al-Māwardī) dans un autre *Miroirs des princes* datant du milieu du XIII^e siècle, dédié à al-Musta'ṣim (1213-1258), dernier calife de la dynastie abbasside, exécuté par les Mongols lors de la chute de Bagdad. Voir Ibn Abī l-Rabī', *Sulūk al-mālik fī tadbīr al-mamālik* (la Conduite du souverain en matière de gouvernement des royaumes), Beyrouth, Dār al-Andalus, 1983, p. 126-128.

7. Cette fondation de la politique sur l'éthique prépare le thème des vertus acquises et du gouvernement de soi qui sera abordé quelques lignes plus loin.

facteurs involontaires d'un côté, et d'avoir gardé, de l'autre, le mot « *huluq* » pour désigner le caractère acquis montre qu'al-Māwardī défend la thèse de l'acquisition volontaire des vertus, et qu'il leur accorde la préférence par rapport aux caractères innés. L'éthique naît justement à ce niveau, celui de l'amélioration constante et consciente de l'homme par lui-même. On aboutit ainsi à une définition différente de celle d'Ibn 'Adiyy par exemple qui fait du caractère « un état de l'âme grâce auquel l'homme accomplit ses actions sans réflexion ni choix ». Voir *Tahdīb al-aḥlāq* (la Réforme de l'éthique), *op. cit.*, p. 47. Voir aussi Miskawayh, *Traité d'éthique*, traduit par M. Arkoun, Damas, IFEAD, 1988, p. 51, §1. Certes la définition d'Ibn 'Adiyy vise à montrer la part de l'habitude et de la répétition dans l'acte d'acquérir les bonnes dispositions morales. De même, il ne nie pas la possibilité de travailler sur les caractères et de les réformer. Toutefois, les mauvais caractères étant très répandus chez les hommes, peu d'entre-eux, estime-t-il, y parviennent.

<CHAPITRE II : DES VERTUS ÉTHIQUES>

Les vertus possèdent des principes qui se divisent en antérieurs et en postérieurs. La vertu primordiale est la raison ('*aql*), alors que la postérieure est la justice ('*adl*). La raison est la première vertu parce que toutes les autres en procèdent et que c'est elle qui les gouverne, chose qui justifie le fait qu'elle soit considérée comme la première vertu. Quant à la justice, elle est le résultat des vertus car c'est elle qui leur donne leurs mesures. C'est pourquoi elle occupe la dernière place, mais raison et justice sont harmonieusement unies, et lorsque deux choses s'unissent, cela montre que l'un a nécessairement besoin de l'autre. Toutes les autres vertus se situent entre la raison et la justice, la première se chargeant de les gouverner, et la seconde de leur donner l'exacte mesure, ce qui fait de la raison une vertu directrice et de la justice une vertu estimatrice. Les vertus ne peuvent se former par l'un des deux seulement mais par l'âme qui les englobe toutes les deux ensemble. Si l'âme est pure et limpide, elle sera prédisposée aux vertus et les appliquera ; si elle est impure, elle sera prédisposée aux vices et y inclinera. L'âme réagit rapidement et aisément à ce qui lui correspond en matière de vices ou de vertus, en raison des affinités qu'elle entretient avec les unes ou les autres. Au contraire, vis-à-vis de ce qui s'oppose à elle en la matière, elle éprouve des difficultés à le pratiquer et réagit lentement à lui, du fait de la dissemblance qu'elle éprouve à son égard. En effet, la correspondance entre la forme de l'âme et la forme des caractères est enracinée dans le naturel, comme le montre ce propos :

« L'amitié est une correspondance naturelle dans des genres d'individus qui se ressemblent les uns aux autres par des voies connues et d'autres inconnues »¹.

Un sage affirme² :

« Les fondements des caractères vertueux sont quatre, et tout le reste en découle. Ce sont le discernement, le courage, la tempérance et la justice ».

De leurs contraires dérivent aussi les autres vices qui possèdent des principes primordiaux, et des fins qui en sont les conséquences. Le premier vice est la sottise (*humq*), et le dernier est l'ignorance (*ğahl*). La différence entre les deux réside dans deux aspects. Le premier est que le sot est celui qui imagine la chose impossible sous la forme de quelque chose de possible, alors que l'ignorant est celui qui ne distingue pas entre l'impossible et le possible. La deuxième différence réside dans le fait que le sot est celui qui connaît ce qui est droit mais ne l'applique pas, alors que l'ignorant est celui qui ne connaît pas la manière d'agir juste et droite, mais qu'il l'aurait pratiquée, s'il l'eût connue. On rapporta du Prophète – que la paix soit sur lui – ce propos³ :

1. Célèbre définition de l'amitié par Aristote (*l'Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 15-20) qui a circulé dans plusieurs ouvrages à l'âge classique de l'Islam. Al-Māwardī l'extrait de son contexte pour en faire un argument à propos de la correspondance entre les prédispositions innées de l'âme et les caractères qu'elle va pouvoir (ou ne pas pouvoir) acquérir.

2. Il s'agit de Platon (*la République*, Livre IV) et de la définition des quatre vertus cardinales qui a nourri un pan entier de la pensée morale universelle.

3. Propos cité également dans al-Māwardī, *al-Amṭāl wa l-ḥikam (Des proverbes et des maximes)*, op. cit., p. 212, et *Adab al-dunyā wa l-dīn*, op. cit., p. 28-29. En ce qui concerne les propos attribués au Prophète, nous avons choisi de ne mentionner que ceux qui se trouvent dans les recueils canoniques de Muslim et d'al-Buḥārī. La raison en est qu'al-Māwardī, comme bien des savants de l'âge classique de l'Islam, n'était pas strict sur le degré de validité ou non du dit attribué au Prophète quand qu'il s'agissait de morale pratique. Nous pensons qu'il devait percevoir ces dits comme un patrimoine textuel dont le contenu se confondait avec la morale universelle, indépendamment des règles fixées dans la science du *hadith* à propos de la validité ou non de la chaîne des transmetteurs. D'où le grand nombre de maximes de sagesse ou de sentences qui sont de provenance biblique, perse ou byzantine, mais qui sont attribuées au Prophète de l'Islam ainsi qu'à d'autres autorités morales comme 'Alī. Le procédé change dans la discipline du droit où l'argument textuel doit servir à l'établissement d'une règle juridique, au même titre que d'autres types d'arguments textuels ou rationnels. Dans ce

« Pour Dieu, le sot est, parmi Ses créatures, l'être le plus détestable parce qu'il l'a privé des choses les plus chères à Ses yeux ».

Les Arabes disent :

« Le mot *ahmaq* (sot) dérive de « *ḥamaqat al-sūq* », (le marché s'est vidé) ».

L'on dirait qu'il y a là une allusion au dénuement de la raison chez le sot. Quant à l'ignorant, deux états le caractérisent. Le premier est celui dans lequel il ignore quelque chose tout en sachant qu'il l'ignore. Dans ce cas, il peut se faire guider et accéder à ce qu'il ne savait pas pour peu qu'il soit doté d'une forte motivation et aidé par une âme prête à recevoir la science. C'est ce que dit le proverbe :

« N'était l'erreur, la lumière du vrai n'aurait pas brillé ».

Et le poète dit⁴ :

« Lorsque les sens de l'individu sont sains, son raisonnement analogique l'est aussi.

Mais un homme dont les sens sont défectueux ne peut être sain d'esprit ».

Le deuxième état est celui dans lequel l'ignorant ignore qu'il ignore. C'est l'état le plus malheureux et le caractère le plus laid car en ignorant son ignorance, on obtient deux types d'ignorance semblables du point de vue de la forme, distincts sur le plan des

cas, la question de l'authenticité peut être mobilisée dans la validation ou l'invalidation de l'argumentation juridique. Nous mentionnerons donc ces deux sources uniquement (Muslim et al-Buḥārī) afin d'éviter l'émiettement des références, les dits considérés comme faibles (*da'if*) ou apocryphes (*mawḍū'*) étant présents dans plusieurs recueils. Nous appliquons la même règle en ce qui concerne les citations attribuées à Platon et à Aristote. Des maximes d'origines diverses (grecques, perses, bibliques, hindoues, arabes préislamiques et islamiques) ont circulé pendant tout le Moyen-Âge dans les recueils de sentences, et ont été soumises à de nombreuses réécritures et réadaptations de la part des lettrés et des philosophes aux X^e et XI^e siècles, moment faste de l'expansion de ce genre en Islam. Pour ces propos également, il serait difficile d'en trouver les sources dans les textes authentiques de Platon et d'Aristote qui ont circulé dans les milieux philosophiques arabes.

4. Poète inconnu. Le vers est inséré dans un quatrain attribué à un secrétaire dans le livre d'al-Šūfī, *Adab al-kuttāb (les Règles des secrétaires)*, Bagdad, al-Maktaba al-'arabiyya, 1922, p. 149.

effets : le premier annule la possibilité de se faire guider, alors que le second le plonge dans l'erreur ; par le premier, l'ignorant s'égare dans l'inconséquence et par le second il s'empêtre dans les bévues ; celui-là n'a pas choisi de se réveiller, et l'on ne peut espérer de sa part une résurrection. Galien dit⁵ :

« Le fait d'ignorer que l'on ignore est une double ignorance. Je préfère ignorer et savoir que j'ignore, plutôt que d'ignorer et de ne pas savoir que j'ignore ».

Salomon fils de David – que la paix soit sur lui – dit⁶ :

« Pleurer un mort dure sept jours, mais pleurer l'ignorant dure toute la vie. Mourir est préférable à une vie médiocre ».

Il est dit dans les *Maximes répandues*⁷ :

« L'ignorant, même lorsque la Fortune lui sourit, est comme l'enfant qui, venant de naître, a à peine vu le jour ».

Un Arabe dit⁸ :

5. Galien (129-199), célèbre médecin grec dont les œuvres furent bien connues en Islam.

6. Texte non identifié dans les *Proverbes* de Salomon.

7. Al-Māwardī utilise beaucoup ce texte qu'il mentionne sous le titre de *Manṭar al-hikam* comme c'est le cas d'ailleurs d'al-Ṭurtūṣī dans *Sirāḡ al-mulūk*. Dans son ouvrage bibliographique, Ḥāḡḡī Ḥalīfa cite le titre mentionné par al-Māwardī avec une description du contenu qui correspond exactement au livre d'al-Ahwāzī. Le nom de l'auteur n'y est toutefois pas mentionné. Voir Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kaṣf al-ẓunūn*, Istanbul, Maarif Matbaası, 1941, t. 2, p. 1858. Le titre peut être traduit de deux manières : *Maximes répandues* ou *Maximes en prose*. Le texte est écrit par al-Ahwāzī et il s'intitule également *al-Farā'id wa l-qalā'id* (*Pièces uniques et maximes célèbres*). On le trouve mentionné aussi sous le titre d'*Aḥāsīn al-maḥāsīn* (*Les plus belles beautés*), avec un autre nom d'auteur qui est al-Ruḥḡaḡī. Ce dernier est le même qu'al-Ahwāzī. Il s'agit d'un surnom qui lui vient de la fonction de ministre du Prince de la Sogdiane exercée dans le district de Ruḥḡaḡ en Asie centrale. Muṣarraf al-Dawla, l'un des émirs buyides, l'avait également engagé comme ministre entre 1021 et 1025. On ignore si al-Māwardī était en contact ou non avec al-Ahwāzī, mais ses livres témoignent d'une bonne connaissance de ce texte de maximes.

8. Le propos figure dans Miskawayh, *al-Hikma l-ḡalīda*, op. cit., p. 151 où il est classé dans la partie des maximes attribuées aux Arabes.

« Si l'on pouvait dessiner la raison, le soleil, comparé à elle, s'assombrirait, et si l'on pouvait dessiner l'ignorance, la nuit, à côté d'elle, s'illuminerait ».

Le poète dit :

« L'homme a été créé pour la raison, poursuis alors tes chances par elle et non pas par l'ignorance ou le rang.
À peine suivie, l'ignorance apporte à l'individu le blâme, et éloigne de lui la joie de la bonne réputation ».

Les vertus occupent un juste milieu louable entre deux vices qui sont blâmables du fait d'un défaut dû à des insuffisances ou d'une augmentation produite par un excès. Le dérèglement de chaque vertu se produit alors à partir des deux extrémités. Ainsi, la raison est un juste milieu entre la ruse extrême (*dahā'*) et la sottise, la sagesse entre le mal et l'ignorance, la libéralité entre l'avarice et la prodigalité, le courage entre la couardise et la témérité, la pudeur entre l'impudence et la timidité, la gravité du maintien entre la raillerie et l'imbécillité, le calme entre l'emportement et la tiédeur, la longanimité entre l'excès de colère et le mépris de soi-même, la tempérance entre l'avidité et l'apathie, la rivalité entre l'envie et la désaffection, le raffinement entre la débauche et la balourdise, l'affection amicale entre l'affectation de l'amour et la pureté du caractère, et la modestie entre l'orgueil et la bassesse⁹.

La composition des vertus les unes avec les autres peut engendrer d'autres vertus comme le fait de combiner la raison avec le courage pour engendrer la constance pendant les épreuves et le respect de la parole donnée. La combinaison de la raison avec la libéralité conduit à la réalisation des promesses et à utiliser l'influence dont on jouit pour faire plaisir aux autres. La combinaison de la raison et de la tempérance produit l'intégrité et fait que l'individu répugne à requérir les autres. Allié à la libéralité, le courage donne l'adulation et la douceur du caractère, et avec la tempérance, il produit la répugnance vis-à-vis des turpitudes et le zèle à protéger les femmes. La libéralité

9. Cette réflexion sur la médiété est présente également chez al-Fārābī, voir *Aphorismes choisis*, op. cit., § 18, p. 55-56. Remontant à Aristote (*l'Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107a), elle parcourt l'ensemble de la littérature morale en Islam.

dès lors que ces derniers sont solidement établis, et qu'il lui semble juste de les observer. Les Princes sont, en effet, les cibles de ceux qui ont des demandes à faire, et les trésors auxquels recourent les proches⁴. En matière de politique, ce sont là des devoirs à accomplir. La libéralité est donc un caractère composé de pudeur et de préférence accordée aux autres avant soi-même.

Enfin, le quatrième trait de caractère qui est opposé à celui que je viens de décrire est la ladrerie et l'avarice qui mènent à la dispersion des conseillers, à l'irritation des sages et à l'enhardissement des ennemis. L'argent qui parvient aux Princes doit, en effet, être dépensé à bon escient et distribué à ceux qui le méritent. Aussi ne faut-il pas refuser de le donner ni l'utiliser pour diviser plutôt que pour rassembler. On dit :

« Celui qui accumule les biens pour qu'ils profitent aux autres, les gens lui obéiront, mais celui qui les amasse pour lui-même les gens le perdront ».

Lorsqu'il se montre ladre et qu'il refuse de donner, toute personne privée des dons du Prince va s'identifier à un créancier auquel on fait des atermolements, et à un titulaire d'un droit qu'on repousse ; dès lors, cette personne ne trouve pas d'excuse au Prince lorsque ce dernier lui refuse ses faveurs, et quand bien même elle bénéficierait de ses grâces, elle ne le remercierait point. Pour elle, les jours heureux sont un malheur, et les temps de trouble une occasion à saisir ; étant à l'affût des retournements du sort, elle guette l'arrivée des changements et la survenue des accidents. Avec le temps, et dès que la nécessité devient impérieuse, elle trahira la confiance qu'on lui a accordé, sera amené à tricher dans ses conseils, et à accepter les pots-de-vin pour nuire au Prince. Les fondements de son État s'en trouvent ébranlés et l'ordre de son royaume déstabilisé. Un sage affirme⁵ :

« Lorsque le Prince est avare, les gens en parlent beaucoup et ne lui témoignent plus de leur amitié ».

4. Passage à mettre en relation avec les développements du chapitre V de la deuxième partie concernant le choix des fonctionnaires. Voir infra, p. 391.

5. Le dit est attribué à Platon dans al-Tawhīdī, *al-Imtā' wa l-mu'ānasa* (*Du plaisir et de la bonne compagnie*), op. cit., t. 2, p. 46.

Quand, au contraire, les deux caractères relatifs au don et à la rétention se trouvent équilibrés, quand il n'hésite point à payer un dû et qu'il ne s'épale point dans de mauvaises dépenses dispendieuses, le Prince trouvera alors la rectitude et pourra y amener les autres. Hišām ibn 'Abd al-Malik dit⁶ :

« Nous ne donnons pas par gaspillage, ni nous ne refusons de le faire par parcimonie, mais nous sommes les trésoriers de Dieu ; quand Il le veut, nous donnons, et quand Il ne veut pas, nous ne donnons pas. Si toute personne qui formule une demande le faisait sincèrement, et que tout quémendeur méritait qu'on accèderait à sa demande, on ne se détournerait pas des quémendeurs ni ne repousserait les solliciteurs ».

La ladrerie est donc un caractère composé d'impudence et de regret.

Ce sont donc là des caractères qui, une fois qu'ils sont volontairement ajustés dans l'âme du Prince, l'aideront à entreprendre facilement la politique juste, et à ordonnancer ses actions en fonction de la conduite vertueuse. Quand il s'écarte du juste milieu et de l'équilibre loué parce qu'il se situe entre le don et le rétention, quand il se cantonne dans l'un des extrêmes qui est sujet au blâme, donnant ainsi largement à cause de sa libéralité ou gardant extrêmement son argent à cause de son avarice, le Prince se trouve alors dans une condition qui se divise en quatre sortes. La première est celle du Prince généreux pour lui-même et pour ses sujets ; la deuxième est celle du Prince avare avec lui-même et ses sujets ; la troisième est celle du Prince généreux à l'égard de lui-même, avare avec ses sujets ; la quatrième est celle du Prince avare envers lui-même, généreux avec ses sujets. Quand bien même le fait de s'éloigner du juste milieu ne serait pas exempt d'erreur ni de défaut, les différentes nations ont divergé pour savoir lequel de ces Princes est le plus proche de la rectitude et le plus éloigné du défaut. Ainsi, l'avis des Byzantins est que le plus proche du vrai et le plus éloigné du défaut est le Prince avare envers lui-même et ses sujets car il est économe et peu dispendieux. Les Indiens sont d'avis que le plus proche du vrai et le plus éloigné du défaut est le Prince libéral pour lui-même et pour ses sujets parce qu'il en tire profit lui-même et profite aussi aux autres. Les Perses estiment que le plus proche du vrai et le plus éloigné du défaut est le Prince libéral envers

6. Calife omeyyade, né en 691 et mort en 743.