

L'AVERROÏSTE ET LE MACHIAVÉLIEN : DIMENSIONS COLLECTIVES DU LIBERTIN

Les textes des XVI^e et XVII^e siècles se référant au « libertin » (ou aux mots qui en dérivent), qu'il s'agisse de l'accuser, de s'en distinguer, ou plus rarement de s'en revendiquer, n'apparaissent évidemment jamais comme des totalités closes dont le sens pourrait être approché comme le reflet de l'intention d'un auteur souverain, pas plus que d'un contexte dont il serait seulement la superstructure idéologique (approchée en l'occurrence de manière négative). Tout sens apparaît donc ici par excellence, et de manière exemplaire, comme le fruit d'une suite de dialogues et d'interactions, dont il serait vain de chercher l'idée originaire, comme si celle-ci préexistait à ces discours. Et dans un tel cadre, chaque parole, chaque mot, chaque discours, doit avant tout être regardé comme agissant, comme faisant quelque chose, comme intervenant dans le champ dans lequel il prend place : plutôt que des idées, ce sont donc des outils et leurs usages, au sens strict, que nous sommes ainsi condamnés à analyser¹.

Mais il faut encore aller plus loin : ces mots qui font quelque chose dans un certain champ et dont nous analysons seulement les usages se présentent alors aussi comme pouvant être essentiellement resignifiés, et leur répétition mérite d'être analysée dans la mesure où elle témoigne de resignifications, de déplacements, de détournements, des détournements qu'il s'agit d'autant plus de protéger et dont il s'agit d'autant plus de pouvoir rendre compte quand, comme c'est le cas ici, nous affrontons des discours haineux², dont la resignification apparaît comme salvatrice.

1 À ce titre, des discours comme ceux qui donnent lieu à l'idée du libertin doivent être traités dans une perspective austinienne (John Langshaw Austin, *How to do things with words*, Oxford, Clarendon Press, 1962) telle que développée par exemple au sein de « l'École de Cambridge », par Quentin Skinner (voir entre autres Quentin Skinner, « Meaning and understanding in the history of Ideas », *History and Theory*, vol. 8, 1969, p. 3-53).

2 De ce point de vue, il faut avant tout prendre en considération les nuances apportées à l'approche austinienne par Jacques Derrida dans « Signature événement contexte » (*Marges*

Bref, les analyses, telles celles produites dans ce volume, de ce qui fut longtemps considéré comme une injure capable de décrédibiliser fondamentalement une pensée, nous poussent à nous détacher du présupposé selon lequel le sens serait toujours parfaitement déterminé par l'acte discursif, et à cesser de chercher un auteur et son intention souveraine derrière des usages. Au contraire, si le discours agit, c'est toujours aussi en produisant, comme c'est le cas pour toute itération, des « ratés », des détournements, des resignifications multiples, entre autre dues à ceux-là mêmes qui sont visés par cette injure (ou par ceux qui plus globalement doivent s'en protéger).

C'est même de ces multiples déplacements, par lesquels l'idée du libertin se serait construite de manière à la fois collective, conflictuelle et contingente, que nous *devons* rendre compte, au point qu'on puisse considérer qu'il y aurait un devoir de conserver actuellement comme possibles et ouverts de tels déplacements quand bien même ils relèveraient pourtant d'un passé révolu. On peut dire que c'est là l'exigence dont fait preuve Judith Butler en réclamant de rester attentif à la différence entre l'acte illocutoire et l'acte perlocutoire d'un discours, ou encore de ne pas se focaliser sur la seule dimension illocutoire et conventionnelle des actes de discours injurieux, avec le danger d'en faire simplement le discours d'un sujet souverain qui baptiserait ceux qu'ils désignent sous le nom de « libertins ». Cette réserve nous paraît fondamentale : ce n'est pas parce qu'on fait partiellement le deuil d'un sujet libertin « idéal », tel celui véhiculé dans l'ouvrage canonique de René Pintard¹, qu'on doit se replier tout aussi aveuglément sur ces autres sujets qui l'auraient désigné comme tel.

Les effets d'un discours, en particulier d'un discours de haine, d'un discours qui vise à discréditer, à exclure, ne sont pas toujours les effets escomptés, ne sont pas toujours efficaces, et il est primordial de les traiter sans présupposer leur réussite, leur linéarité, leur parfaite efficacité, de maintenir donc à propos de ces discours la possibilité d'une diversité dans les effets, en inscrivant les invectives en question dans des chaînes rituelles de répétition qui dessinent aussi des déplacements, des refus,

de la philosophie, Paris, Édition Minit, 1972), et plus encore, sur la question précise de l'injure, par Judith Butler (*Excitable Speech : A Politics of the Performative*, New York-London, Routledge, 1997).

1 René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943.

des mécompréhensions, des possibilités de resignification, bref de suivre ces discours sur les libertins avec les héritages, les ratés, les reprises et les recontextualisations multiples qui s'y jouent sans jamais croire que ceux qui parlent (les locuteurs) sont parfaitement « à l'origine » du discours qu'ils tiennent : ils sont toujours seulement un moment dans une suite d'itérations, de répétitions, et donc de déplacements.

Dans cette suite de mouvements, il nous semble particulièrement urgent désormais de considérer la dimension collective attachée au « libertin » depuis les usages qui en sont faits. Bien entendu, toute injure blesse ceux qu'elle touche en les associant à une « classe » : c'est toujours par un nom collectif qu'on peut être injurié, a fortiori dans la mesure où l'injure, à la différence par exemple de la diffamation, est un type d'atteinte à la réputation d'autrui qui ne transite pas, ou pas d'abord, par l'allégation ou l'imputation d'un fait.

Cependant, il faut, ici aussi, aller un pas plus loin : comme l'ont montré certaines recherches récentes (Cavaillé, Barthas, Addante...), des usages revendiqués du mot libertin sont manifestes dès le début du XVI^e siècle. Ce mot apparaît ainsi comme étant bel et bien le fruit d'une danse à trois, à mille lieues de l'image fantasmée qui fut produite par les analyses de Pintard, une danse à laquelle participent bien entendu les « invectiviers », mais aussi ceux qui se défendent ou tentent de se défendre d'une telle invective en l'éloignant d'eux (et donc en la relayant) et ceux qui, même exceptionnellement, ont pu s'en prévaloir ou s'en revendiquer.

Or dans le chef de chacun des participants à cette danse à trois qui donne lieu au libertin, une dimension collective, voire désindividualisante, s'affirme, à l'exact opposé du modèle profondément individualisant que revêtit le libertin de Pintard¹.

1 Ce modèle, du libertin entendu comme figure fondamentalement individuelle et extérieure, n'est bien sûr pas faux. Nous voulons seulement noter que c'est précisément là aussi *une* des composantes de ce qui était décrié sous le nom de libertin. À la frontière du religieux, qu'il naturalise ou politise, et du politique, dans lequel il sème le désordre, le libertin serait avant tout celui qui déploie une « fausse » politique, séparée des multitudes, jetant celles-ci dans la confusion en voulant les déniaiser. Ceux qui, au contraire, pourchassent les libertins, maintiennent le peuple et la société ordonnés. C'est par exemple ce qui apparaît dans ce passage de Sybrandus Lubbertus, anti-arminien, ministre de la parole de Dieu à Franeker, dans sa préface au *De Iesu Christo Salvatore* de 1611 (un texte auquel Hugo Grotius répondra dans son *Ordinum bollandiae ac westfrisiae Pietas* de 1613) : « Absterruerunt me Epicuræi ac libertini, qui politici audire volunt, imprimis vero novatores illi qui cum ipsi

LE MACHIAVÉLIEN

Les analyses que nous livre entre autres dans ce volume Addante, mais aussi celles de Barthas¹ font apparaître d'abord un usage à la fois subi et revendiqué de « libertain » pour désigner les plus farouches partisans d'un élargissement des institutions aux composantes les plus populaires de la cité.

Encore présent dans la préface de Amelot de la Houssaye à sa traduction du *Prince* de Machiavel en 1683 (2^e édition en 1684), et repris une quinzaine d'années plus tard par Pierre Bayle, littéralement, dans son *Dictionnaire*, à l'article *Machiavel*, note P, cet usage du mot libertain permit de désigner directement une série de « jeunes » florentins, marqués par la pensée de Machiavel, dont ils suivirent les « enseignements » dans les *Orti Oricellari*, ces jardins de la famille Rucellai dans lesquels se réunissaient les hommes de lettres du premier quart du *Cinquecento*. Ces jeunes amoureux de la liberté, toujours spécifiés par leur jeunesse – et répondant à ce titre à quelques passages de Machiavel où celui-ci reconnaît, de manière profondément anti-aristotélicienne, s'adresser à la jeunesse tout autant que tableur sur son audace, son intempérance, son caractère non mesuré² –, sont aussi ceux qui complotèrent contre Jules de Médicis en 1522 et s'impliquèrent dans le bref épisode républicain de 1527 à 1530 : plusieurs sources, pour la plupart mentionnées par Barthas, témoignent de cet usage du mot libertain pour désigner ces républicains radicaux et/ou

nihil certi in theologia didicerunt fidem suam fere singulis mensibus mutant et totam theologiam in Pyrrhoniā quandam *acatalepsiam* transformare conantur. » (Texte publié dans Hugo Grotius, *Ordinum Hollandiae Ac Westfrisiae Pietas*, éd. E. Rabbie, Leyde, Brill, 1995, p. 407).

- 1 Jérémie Barthas, « Retour sur la notion de libertain à l'époque moderne. Les politiques libertins à Florence, 1520-1530 », *Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle*, n° 8, 2005, p. 181-199 ; *Id.*, « Machiavelli e i "libertini" fiorentini (1522-1531). Una pagina dimentica nella storia del libertinismo. Col Sermone sopra l'elezione del gonfaloniere del libertino Pierfilippo Pandolfini (1528) », *Rivista Storica Italiana*, t. CXX, n° 2, 2008, p. 569-603.
- 2 Nicolò Machiavel, Poème du Livre II des *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, mais aussi chap. xxv du *Principe*. Voir, sur cette question de la jeunesse, Claude Lefort, « Machiavel et les jeunes », *Les Formes de l'Histoire*, Paris, 2000, p. 259-285 et, pour l'anti-aristotélisme dont elle témoigne, Thomas Berns, Laurence Blésin et Gaëlle Jeanmart, *Du courage. Une histoire philosophique*, Les Belles Lettres, Encre Marine, 2010.

signaler l'influence directe de Machiavel sur eux, que ces mentions leur soient favorables (Jacopo Nardi¹ auquel se réfère explicitement Amelot, voire Bernardo Segni) ou critiques (Francesco Guicciardini ou Francesco Vettori, mais aussi Filippo De'Nerli²). Et toujours apparaît le caractère profondément polémique de cet usage, qui permettait de désigner les plus radicaux des opposants des partisans des Médicis. Les caractéristiques de jeunesse et d'excès, de radicalité ou de non tempérance du libertin qui se définit de la sorte ne sont bien entendu pas « l'œuvre » de Machiavel ! Comme l'indiquent les travaux d'Addante, entre autres celui publié dans ce même volume, un usage plus originaire de ce mot « libertin » pour qualifier ce type de posture politique radicale, et plus précisément le fait de vouloir ouvrir les institutions au peuple, en ce compris lui donner les armes, doit même être cherché en amont de Machiavel, dans des milieux siennois. Mais il ne serait pas plus correct de considérer que Machiavel lui-même aurait développé certaines de ses réflexions pour répondre à l'exemple d'une jeunesse radicale qui gravitait autour de lui ! Par contre, ce dialogue entre une œuvre, des faits et les histoires qui les rapportent, permet de donner au libertin un nouveau visage dans lequel se croisent :

a. un discours fondamentalement philo-populaire et antiaristocratique

-
- 1 Jacopo Nardi, *Istorie della città di Firenze, ridotte alla lezione de'codici originali con aggiunta del decimo libro inedito e con annotazioni per cura di L. Arbib*, Firenze, 1838-1841, vol. 2, p. 75-80 (cité et commenté par Jérémie Barthas dans « Retour sur la notion de libertin », *op. cit.*, p. 190) : « Né al magistrato degli otto, né alla prudenza del cardinale era mai caduto nell'animo, che questi giovani pensassero all'sterminio della vita sua, se bene ei poteva credere ch'ei fossero grandi amatori della libertà della patria. E più tosto era stato fatto ritenere il detto Diacettino per por fine con quello spavento a coloro che celebrando le lode del cardinale e della libertà, scemavano oggimai troppo reputazione del governo de' Medici : e sarebbe certamente bastato questo solo esempio. Il di seguente intorno all'ora di terza andò il magistrato degli otto a fare le esamine di Iacopo secondo gli ordini ; ed era cosa possibile che se questo giovane avesse costantemente retto alle minacce delle parole, o qualche poco al dolore della corda, che la cosa non fusse andata più innanzi contro a costoro, né contro agli altri che erano chiamati universalmente libertini da coloro che singolarmente facevano professione di supremi amatori dello stato de' Medici. Ma costui senza aspettare più oltre, subitamente disse queste formali parole : io mi voglio cavare questo cocomero di corpo : noi abbiamo voluto ammazzare il cardinale. »
- 2 Filippo De'Nerli, *Commentari de' fatti civili occorsi dentro la città di Firenze* (rédigé dans les années '40, édité à Augsbourg en 1728) qui se réfère (p. 107 et 138) à des « jeunes gens, et plus particulièrement ceux-là qui fréquentaient le jardin des Rucellai », où « ils se formaient par la lecture des œuvres classiques, et sur la base de ces conversations, et à la demande de ses amis, Machiavel composa son fameux livre *Disc. su Livio*. » Cependant, « s'ils avaient bien considéré [le livre de Machiavel], ils ne l'auraient pas fait [la conjuration], ou s'ils l'avaient quand même fait, ils auraient procédé plus prudemment ! »

réclamant l'ouverture des institutions au peuple ; b. l'anti-aristotélisme d'un Machiavel pour lequel la rencontre de l'occasion et la réponse adéquate à la Fortune réclament la mise en avant de vertus qui, à ses yeux ne se comprennent plus à l'aune de la juste mesure et de la modération aristotélicienne, de par la rapidité, l'excès, voire l'usage de la violence qu'elles réclament¹ ; c. les désaveux et les invectives qui sont adressées à ces « libertins » et qui pointent précisément leur excès et leur jeunesse – une jeunesse qui doit ici être vue aussi comme cet âge qui précède l'âge moyen, l'âge de cette maturité exigée pour un gouvernant sage et prudent.

L'AVERROÏSTE

Après les dangers des excès d'une jeunesse machiavélienne qui romprait avec le *topos* le plus évident de l'éthique aristotélicienne, il s'agit maintenant d'analyser, derrière le « label » libertin, le danger que représenteraient les pensées pouvant donner lieu à une perte de l'autonomie de l'âme humaine, quant à son action ou sa connaissance, au profit d'une conscience ou d'un intellect partagé et commun, unique et éternel. Cette fois, le libertin est averroïste². Leibniz est le premier à se référer au terme « monopsychites », dans le *Discours de la conformité de la foi avec la raison* qui ouvre les *Essais sur la Théodicée* (1710), pour qualifier globalement ceux qui, des Persans aux Chinois, des Cabalistes aux mystiques, défendent l'idée qu'il n'y aurait « qu'une seule âme qui subsiste », les âmes particulières n'en étant tout au plus que les « modifications passagères », comme ce serait, selon lui, aussi le cas chez Spinoza. Ceci donnerait lieu à « l'anéantissement de ce qui nous appartient en propre », au profit d'une « âme universelle et unique qui engloutit les autres³ ». Une telle doctrine d'un intellect commun, dont

1 Voir Thomas Berns, Laurence Blésin et Gaëlle Jeanmart, *Du courage*, *op. cit.*, 2^e partie.

2 Cette partie de notre analyse est fortement redevable de quelques suggestions, sur la construction polémique de l'averroïsme par Leibniz, faites par Alain De Libera, *L'unité de l'intellect : commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004 et *Id.*, *L'archéologie du sujet*, vol. I et II, Paris, Vrin, 2007 et 2008.

3 Gottfried Wilhelm Leibniz, « Discours de la conformité de la foi avec la raison », *Essais de Théodicée*, *Opera Philosophica Omnia*, Berlin, éd. Johann Erdmann, 1840, § 10-12, p. 482-483.

il avait entamé l'analyse dans les *Considérations sur la Doctrine d'un Esprit Universel* (1702), serait tirée d'une interprétation tendancieuse d'Aristote par Averroès, et se retrouve en totalité ou en partie, outre chez Spinoza, chez Pomponazzi, Contarini, et Naudé : il s'agissait dans le chef de ces derniers d'une doctrine enseignée « en secret », et défendant la soi-disant thèse de la « double vérité¹ ». C'est plus particulièrement la négation de la spécificité (et de l'immortalité) des âmes particulières qui apparaît à Leibniz comme dangereuse, mais l'absurdité d'une telle théorie lui semble aussi découler du fait que l'esprit unique et universel de Dieu par lequel chaque être agit ou pense serait dès lors lui aussi un simple « amas », un « essaim », bref Dieu lui-même ne serait plus un « Être véritable », une « véritable substance », mais seulement un « assemblage² ».

Le monopsychite réduirait le particulier à « un état de fainéantise et d'inutilité », alors même que l'expérience nous enseigne « que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'aperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense, et qui veut autre chose », à l'opposé donc de cette « seule substance, savoir Dieu, qui pense, croit et veut en moi, mais qui pense, croit et veut tout le contraire dans un autre³. »

C'est donc à la fois l'unité personnelle d'un Dieu librement créateur (mise en danger par son éclatement dans la multiplicité des êtres et

1 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Considérations sur la Doctrine d'un Esprit Universel, Opera Philosophica Omnia, Ibid.*, p. 178 : « Plusieurs personnes ingénieuses ont cru et croient encore aujourd'hui qu'il n'y a qu'un seul Esprit, qui est Universel, et qui anime tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu'il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner différemment divers tuyaux d'orgue [...]. Aristote a paru à plusieurs d'une opinion approchante, qui a été renouvelée par Averroès, célèbre philosophe arabe. Il croyait qu'il y avait en nous un *intellectus agens*, ou entendement actif, et aussi un *intellectus patiens*, ou entendement passif ; que le premier, venant du dehors, était éternel et universel pour tous, mais que l'entendement passif, particulier à chacun, s'éteignait dans la mort de l'homme. Cette doctrine a été celle de quelques Péripatéticiens depuis deux ou trois siècles, comme de Pomponazzi, Contarini et autres ; et on en reconnaît les traces dans feu M. Naudé [...]. Ils l'enseignaient en secret à leurs plus intimes et habiles disciples, au lieu qu'en public, ils avaient l'adresse de dire que cette doctrine était en effet vraie selon la philosophie, par laquelle ils entendaient celle d'Aristote par excellence, mais qu'elle était fautive selon la foi, d'où sont venues enfin les disputes sur la double vérité, qui a été condamnée dans le dernier concile de Latran. Mais lorsqu'on va jusqu'à dire que cet Esprit universel est l'esprit unique, et qu'il n'y a point d'âmes ou esprits particuliers, ou du moins que ces âmes particulières cessent de subsister, je crois qu'on passe les bornes de la raison. »

2 *Ibid.*, p. 181.

3 *Ibid.*, p. 182.

par l'idée d'une nécessité interne à l'essence de Dieu, qui le fait agir, et donc d'une nécessité immanente au monde) et la liberté humaine et de chaque être dans sa particularité qu'il faut sauver, et ce pour ne pas tomber dans « une inaction stupide ou plutôt affectée et simulée, où, sous prétexte de la résignation et de l'anéantissement de l'âme en Dieu, on peut aller au libertinage dans la pratique, ou du moins à un athéisme spéculatif caché, tel celui d'Averroès et d'autres plus anciens, qui voulaient que notre âme se perdait enfin dans l'esprit universel, et que c'est là l'union parfaite avec Dieu¹. »

Dans l'introduction des *Essais sur la Théodicée*, Leibniz signale aussi d'une manière plus générale le danger qu'un déterminisme radical du destin devienne une incitation au libertinage².

Outre ceux déjà cités, les « averroïstes » désignés par Leibniz lui permettaient de combattre d'un seul mouvement des adversaires de genres tout différents : Leibniz visait par exemple explicitement dans ses critiques le poète mystique Joannes Angelus Silesius, mais il pensait aussi, semble-t-il, à John Toland, philosophe matérialiste éditeur des œuvres les plus républicaines du XVII^e siècle anglais (Sidney, Harrington, Milton...), traducteur de *Lo spaccio de la bestia trionfante* de Giordano Bruno, explicitement qualifié par un de ses contemporains de *freethinker*, mais aussi de « libertin³ », et qui se revendiquait d'un certain spinozisme – un Spinoza dont il ne retient cependant « que l'identification de Dieu à la nature » tout en « assimilant un peu vite la substance unique à la matière⁴. »

Peu importe, *in fine*, l'unité et la réalité effective de ce qui est visé par Leibniz : seules comptent l'unité et la réalité qui se reconstruisent ainsi. C'est-à-dire que seul nous importe ici le fait que Leibniz lie cette tradition monopsychiste guidée par l'affirmation, soi-disant averroïste, de l'unité de l'intellect, à celle d'un libertinisme auquel il donne corps dès lors en lui associant sur cette base une série de noms qui effectivement furent par ailleurs globalement attaqués sous ce prétexte (de Naudé à Spinoza), et à une série de théories et de pratiques philosophiques, à savoir : l'unicité

1 Gottfried Wilhelm Leibniz, « Sentiment de Mr Leibniz sur le livre de Mr l'Archevêque de Cambrai et sur l'amour de Dieu désintéressé » (1697), *Opera Philosophica Omnia, op. cit.*, p. 790.

2 *Ibid.*, p. 472.

3 Voir à ce sujet Tristan Dagron, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris, Vrin, 2009, p. 17.

4 *Ibid.* p. 8.

de la substance bien sûr, mais aussi l'immanence voire l'équivalence de Dieu à la nature, la « thèse » de la double vérité, l'enseignement secret, et enfin une licence morale qui en découlerait nécessairement.

La possibilité, partiellement fantasmée, de répondre à la question du *cogito* en se tournant vers un sujet unique de la pensée, c'est-à-dire vers un « cela » qui pense en moi, un « ça pense en moi », qui fut tellement bien mis en évidence dans la pensée occidentale par Alain de Libéra, permettrait surtout de témoigner de la crainte fondamentale d'une négation de la pluralité de l'intellect de chaque individu (et donc du fait que quelque chose d'éternel subsiste *dans* chaque individu : c'est donc l'éternité de l'âme personnelle qui serait mise en jeu). Qualifier cette posture de « libertine » (de « libertinage dans la pratique ») revient plus précisément à pointer en son sein le fait qu'une telle négation de la personne serait aussi et avant tout crainte en tant que négatrice de la responsabilité individuelle de chaque homme (et donc en tant que dessinant potentiellement une négation du péché)¹. Ce libertinisme serait enfin, comme on l'a vu, intrinsèquement lié à un « athéisme spéculatif » puisque Dieu deviendrait ainsi immanent au monde, ce dernier ne se pensant plus, tel que déjà suggéré par Giordano Bruno, comme le fruit de la libre volonté de Dieu.

DÉPERSONNALISATION ET « IRRESPONSABILITÉ » LIBERTINES

C'est ainsi à une double dépersonnalisation que nous assisterions avec l'idée d'un esprit unique de Dieu immanent à l'univers : les âmes individuelles ne sont plus rien et le monde n'est plus réfléchi comme le

1 C'était aussi ce qui était depuis Calvin attaqué sous le nom du « libertin spirituel », et qui était encore signalé à l'entrée « Libertins » du *Grand Dictionnaire Historique* (Louis Moreri, Lyon, J. Girin et B. Rivière, 1674) : « Secte d'hérétiques venus de Quintin, tailleur d'habits, Picard de nation, et Chopin, qui répandirent, vers l'an 1525, leurs erreurs dans la Hollande et le Brabant. Ils débitaient des abominations extraordinaires. Car ils disaient que tout ce qui semble être fait par les hommes, est fait par cet esprit unique de Dieu, qui opère tout en tous, et de là ils concluaient qu'il ne faut pas reprendre les personnes qui tombaient dans les crimes les plus honteux, puisque tout vient de Dieu. »

fruit de la libre volonté d'un Dieu lui-même pensé comme une personne. Peut-on, sur cette base, tenter d'appréhender d'un seul mouvement les deux types de libertin auxquels nous nous sommes frottés ici ?

Ne pourrait-on considérer qu'il s'agit ainsi de désigner et délégitimer (ou plus rarement se revendiquer) comme « libertines » les pensées qui tentent de se défaire du critère d'une responsabilité strictement et clairement individuelle et personnelle pour questionner la liberté, qu'il s'agisse ainsi de réfléchir l'ordre de la cité sans le renvoyer à la soi-disant excellence de quelques-uns, pour préférer à ce critère celui de la liberté collective du plus grand-nombre (ce dont témoignerait le caractère profondément antiaristocratique des pensées qui entourent et enrichissent Machiavel et s'affirmèrent comme libertines : le peuple est avant tout vu comme toujours trop collectif!), ou qu'il s'agisse de réfléchir l'action et la connaissance humaines à partir d'un esprit ou d'un sujet « inséparable ». Dans les deux cas, et sans nier leur profonde hétérogénéité, nous assistons à une certaine dépersonnalisation de l'ordre politique, moral ou naturel, au profit de catégories transindividuelles qui durent immédiatement être taxées de déresponsabilisantes ou d'irresponsables.

Une telle lecture du libertin, sur la base de l'analyse d'une série d'arguments gravitant semblablement dans les deux « milieux » libertins ici abordés, et synonymes d'une dépersonnalisation comparable des ordres politiques, moraux et naturels, nous éloigne du même coup définitivement de la représentation extrêmement individualiste du libertin dessiné par Pintard.

Thomas BERNS
Université libre de Bruxelles