

**La double nature de l'ordre.  
Giordano Bruno et saint Augustin :  
À propos de la *Cabale du cheval pégaséen***

Saverio ANSALDI  
Université de Montpellier III – Paul Valéry

Dans un ouvrage désormais classique et à maints égards magistral, *La légitimité des temps modernes*, Hans Blumenberg affirme que Giordano Bruno et Nicolas de Cuse, "ne font pas époque, aucun n'est fondateur d'une époque. Et cependant tous deux se distinguent par la relation qu'ils ont face au seuil d'une époque. La spécificité de leurs systèmes est fondée sur la façon dont ils sont ordonnés au seuil d'époque. La différence la plus significative entre les deux manières de se rapporter au seuil d'une époque se trouve dans les positions de deux métaphysiciens spéculatifs face aux questions liées à la réforme copernicienne. Ce qu'il y a de précopernicien chez Nicolas de Cuse, dans la mesure où ce n'est pas encore moderne, est tout aussi spécifique de son système de pensée que l'est, chez Bruno, ce qu'il y a de postcopernicien, dans la mesure où il ne s'agit pas là d'un assentiment pur et simple à une théorie astronomique, mais de la volonté de l'élever au rang de fil directeur de la métaphysique cosmologique et anthropologique. Tous deux, le Cusain comme le Nolain, ont leurs arrières pensées inexprimées. Ce qui les distingue, ce n'est pas le degré d'inexprimé mais le degré d'indicible, ou plus précisément encore : le lien qu'ils entretiennent avec la possibilité de "mettre quelque chose en langage". Que, pour l'un, ait encore été possible ce qui devait devenir irréalisable pour l'autre – la conciliation des opposés comme principe du monde, représentée par le salut dans l'incarnation, ce n'était pas là une affaire de différence de foi ou de

capacité à assumer le destin, c'était la différence entre ce qui était encore historiquement possible et ce qui ne l'était plus"<sup>1</sup>.

Selon H. Blumenberg, ce qui est désormais indicible chez Bruno est la puissance transcendante d'un Dieu se révélant dans le monde. Blumenberg appelle cela la prise en compte de l'autoépuisement de la puissance infinie de Dieu dans l'univers infini. La puissance infinie de Dieu ne demeure pas une possibilité, en partie inexprimée et toujours exprimable par une libre décision du créateur — elle s'est complètement et totalement affirmée dans l'univers infini. Ce qui entraîne deux conséquences : l'impossibilité de la christologie — de l'Incarnation de la puissance divine à un moment donné de l'histoire du monde — et une anthropologie problématique, c'est-à-dire la difficulté, intrinsèque à la conception de l'autoépuisement de la puissance divine dans l'univers infini, de fournir une définition cohérente et stable de la nature humaine.

Je voudrais ici m'interroger sur ce que H. Blumenberg appelle la possibilité de "mettre quelque chose en langage" de la part d'un philosophe, autrement dit je voudrais mettre en évidence le degré d'indicibilité qui caractérise la pensée de G. Bruno. Je voudrais ainsi essayer de comprendre ce que la langue philosophique de Bruno ne peut plus "dire" à partir précisément du seuil d'époque constitué par la réforme copernicienne. C'est en effet dans cet "indicible", et non pas dans cet "inexprimable", qui se trouve probablement la collocation éphémère de Bruno et par là même la possibilité de déterminer la signification des catégories de "Baroque" et de "Renaissance".

Dans ce contexte, il est sans doute intéressant d'analyser la problématisation brunienne de l'anthropologie par rapport à une question précise, renvoyant à la notion théologique d'*ordre*. L'analyse de cette notion permet de comprendre le rapport que la philosophie de Bruno entretient avec une certaine théologie spéculative, en particulier celle de saint Augustin. Pour illustrer cette problématique, il convient de se rapporter aux œuvres morales de Bruno et plus spécifiquement à la *Cabale du cheval pégaséen*. C'est en effet dans cet ouvrage que Bruno se livre à une confrontation approfondie avec la pensée de saint

---

<sup>1</sup> Cf. Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 543-545.

Augustin<sup>2</sup>. La *Cabale* est publiée à Londres en 1585, un an après l'*Expulsion de la bête triomphante*, et elle fait partie des œuvres "italiennes" du philosophe. Dans l'*Expulsion de la bête triomphante* et dans la *Cabale du cheval pégaséen*, G. Bruno se propose de définir les principes d'une réforme philosophique et morale de grande envergure, permettant à l'humanité de s'émanciper de la religion chrétienne, et notamment de la religion chrétienne dans sa forme extrême et "décadente" : le protestantisme de Calvin et de Luther. Bruno tente dans ces deux œuvres de répondre à ce qu'il considère comme une condition de crise profonde affectant l'Europe de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle : une crise religieuse, philosophique, politique, économique et sociale. C'est dire que Bruno cherche d'abord à élucider les causes des guerres de religions<sup>3</sup>.

Dans l'*Expulsion de la bête triomphante*, Bruno met en lumière les causes de cette crise qui affecte l'Europe de son temps : la cause première, et sans doute la plus importante, réside dans la destruction, opérée par le Christianisme, du lien entre la Nature et la divinité. Avec la victoire de la religion chrétienne, Dieu s'est éloigné de la nature. C'est-à-dire que la religion chrétienne est la religion de la séparation et en même temps de la soumission de la Nature au pouvoir transcendant d'un Dieu créateur. En termes philosophiques, la "puissance absolue" de Dieu soumet la nature en vertu de sa "puissance ordonnée", et cette soumission légitime le retrait de Dieu de la nature. La nature est ainsi privée de la vie divine, et elle devient par conséquent une réalité complètement inanimée. Aux yeux de Bruno, cette séparation entre Dieu et la nature est davantage aggravée par la médiation christique ; le Christ représente en effet la légitimation définitive de cette séparation. La nature constitue ainsi la seule et unique médiation entre Dieu et les hommes<sup>4</sup>.

Cette rupture entre la nature et la divinité est accentuée par les protestants, notamment avec la théorie luthérienne de la grâce. Cette théorie représente en effet pour Bruno le triomphe de l'inactivité, le refus de s'engager dans la connaissance naturelle et dans la pratique

<sup>2</sup> Cf. Michele Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Rome, Editori Riuniti, 1986.

<sup>3</sup> Cf. à ce sujet, Alfonso Ingegno, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Naples, Bibliopolis, 1985 et aussi *Regia Pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, Quattroventi, 1987.

<sup>4</sup> Cf. M. A. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelone, Herder, 2002.

éthico-politique. Pour surmonter la crise et pour expulser la "bête triomphante" de la culture européenne, il s'agit d'instituer une nouvelle religion naturelle, calquée sur le modèle de la religion naturelle des égyptiens. La vraie religion est la religion naturelle, la religion philosophique qui permet de créer, à partir du lien originaire entre Dieu et la nature, de nouveaux liens de civilisation et de progrès entre les hommes. Il s'agit en définitive de la "religion naturelle" de l'effort et de l'activité — de la vertu machiavélienne. Le modèle de la vertu machiavélienne trouve ainsi sa légitimité dans la religion naturelle comme condition de possibilité de la religion civile, la seule en mesure de réformer et de remplacer la fausse réforme des réformés<sup>5</sup>.

Dans la *Cabale*, Bruno approfondit davantage ces problématiques, mais selon une perspective qui à première vue renverse tous les solutions exposées dans l'*Expulsion*. Dans le Premier Dialogue de l'œuvre, Bruno reconnaît la valeur de l'ignorance et de l'asinité, c'est-à-dire de la passivité et de l'oisiveté. Il affirme en effet que "savoir, c'est ignorer"<sup>6</sup>, et que la vraie sagesse consiste dans la découverte de la vérité par l'ignorance. C'est dire que dans ce premier dialogue, Bruno reprend la thèse célèbre de la docte ignorance formulée par Nicolas de Cuse. C'est dans cette optique cusanienne que Bruno fait l'éloge de l'ignorance : comme non-savoir indispensable à la saisie, partielle et limitée, de la vérité divine. Le savoir humain de la divinité ne peut être qu'ignorance. C'est pourquoi selon Bruno l'asinité possède un caractère céleste ou cabalistique : il faut en effet que les hommes imitent et deviennent comme les ânes qui, pour les cabalistes, sont les symboles de la sagesse divine. En s'appuyant notamment sur le *De occulta philosophia* d'Agrippa, Bruno affirme que "si l'âne est bien le symbole de la sagesse dans les Sefirot divins, c'est parce que celui qui veut pénétrer les secrets et les refuges cachés de cette sagesse doit nécessairement faire métier d'être sobre et patient, avoir museau, tête et dos d'âne"<sup>7</sup>.

Dans cette perspective, Bruno énumère les genres possibles d'ignorance ou d'asinité. Il existe par exemple l'ignorance des

<sup>5</sup> Cf. Michele Ciliberto, *Giordano Bruno*, Rome-Bari, Laterza, 1992.

<sup>6</sup> Giordano Bruno, La Cabale du cheval pégaséen, in *Œuvres complètes*, t. VI, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 70 (Dorénavant nous citerons OC, II, suivi du numéro de page).

<sup>7</sup> Bruno, OC, VI, p. 60.

"La double nature de l'ordre. Giordano Bruno et saint Augustin"

théologiens mystiques (celle de Denys l'Aréopagite), celle des sceptiques pyrrhoniens ou encore celle des théologiens chrétiens, "parmi lesquels l'homme de Tarse l'a d'autant plus magnifiée qu'elle passe par une très grande folie auprès de tout le monde"<sup>8</sup>. C'est précisément dans le cadre de l'analyse de l'asinité théologique chrétienne que Bruno cite saint Augustin. "Le savant Augustin, tout enivré par ce divin nectar, témoigne dans ses *Soliloques* que l'ignorance, plutôt que la science, nous conduit à Dieu, et que la science, plutôt que l'ignorance, fait notre perte. Pour figurer cela, il veut que le rédempteur du monde soit entrée dans Jérusalem grâce aux jambes et aux pieds des ânes, signifiant par anagogie dans la cité militante ce qui doit s'avérer dans la cité triomphante"<sup>9</sup>.

À la fin du premier dialogue, Augustin représente aux yeux de Bruno le modèle théologique incarnant parfaitement la docte ignorance, celui pour lequel "il ne saurait y avoir au monde de meilleure contemplation que celle qui nie toute science". En ce sens, la morale augustinienne, fondée sur le refus de la *curiositas* et sur l'acceptation de la part de l'homme de son ignorance essentielle devant l'immensité divine, désigne la pratique la mieux adaptée pour parvenir au salut et à l'obtention de la grâce. Pour accéder au royaume des cieux, il faut que les hommes deviennent des ânes — c'est-à-dire des ignorants. Ce n'est qu'en imitant l'âne cabalistique que les hommes peuvent parvenir au salut et gagner ainsi l'immortalité. Bruno entend par là souligner le fait que la connaissance humaine de la divinité n'est jamais totale — elle est toujours "compliquée" par l'ignorance, par l'ombre et la similitude, par le jeu complexe des conjectures.

Dans le Deuxième dialogue de la *Cabale*, Bruno change visiblement de problématique, sans pour autant délaissier la référence à l'asinité. Bruno y décrit en effet les vicissitudes d'un âne volant ou cheval pégaséen (au nom d'Onorio) — c'est-à-dire d'un âne céleste, qui passe à travers différentes réincarnations, dont celle d'un âne concret, d'un philosophe sceptique et même d'Aristote. Bruno se sert ici du mythe pythagoricien de la métempsychose comme modèle fictif et littéraire pour illustrer son propos. Que montre le cycle des différentes réincarnations du cheval pégaséen ? En d'autres termes :

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 74-76.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 82.

que découvre l'âme Onorio au fil des différents passages sur terre en tant que bête (âme concret) et homme ?

Qu'à partir de la même matière corporelle se font tous les corps et de la même substance spirituelle se font tous les esprits. [Par conséquent] que l'âme de l'homme n'est pas différente en substance de celle des bêtes. L'âme de l'homme est semblable par son essence spécifique et générique à celle des mouches, des huîtres marines, des plantes et de tout ce qui est animé ou a une âme : comme il n'est pas de corps qui, avec plus ou moins de vivacité et de perfection, n'ait communication d'esprit en lui-même. Or cet esprit, par destin, providence, ordre ou fortune, vient à se joindre tantôt à une espèce de corps, tantôt à une autre ; et, en fonction de la diversité des complexions et des membres, il vient à acquérir différents degrés et perfections de l'esprit et d'opérations. De là résulte que cet esprit, ou cette âme, qui était dans l'araignée et y avait une certaine industrie, ces griffes et ces membres en tel nombre, quantité et forme, ce même esprit, une fois atteinte la génération humaine, acquiert une autre intelligence, d'autres instruments, aptitudes et actes.<sup>10</sup>

Voilà le premier enseignement de l'âme céleste : dans l'ordre productif de la nature, les hommes ne possèdent aucune supériorité intellectuelle sur les bêtes. L'âme appartient en effet à toutes les espèces vivantes, car tous les êtres vivants sont dotés d'intellect. Bruno affirme même "qu'il est possible que beaucoup d'animaux puissent avoir plus d'esprit et un intellect bien plus éclairés que l'homme"<sup>11</sup>. L'homme appartient ainsi à l'ordre de la nature, tant du point de la substance spirituelle que de la substance corporelle. De ce point de vue, il ne constitue pas une exception ontologique. Selon Bruno, en effet, si l'homme, avec son esprit, pouvait se métamorphoser en serpent, il deviendrait serpent à tous les effets.

Qu'est-ce qui constitue par conséquent la spécificité de la nature humaine ?

Pour te persuader que c'est la vérité, considère les choses d'un peu plus près et imagine par toi-même ce qu'il arriverait si l'homme avait deux fois plus d'esprit, si l'intellect agent brillait en lui beaucoup plus clairement qu'il ne brille et si, de surcroît, ses mains se trouvaient transformées en deux pieds, tout le reste demeurant dans son intégrité ordinaire ; dis-moi où pourrait subsister la relation

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 92-94.

<sup>11</sup> *Ibid.*, VI, p. 96. Sur la même problématique, cf. *ibidem*, p. 26.

*"La double nature de l'ordre. Giordano Bruno et saint Augustin"*

entre les hommes ? Où seraient les institutions de doctrine, les inventions de discipline, les congrégations des citoyens, les structures des édifices et tant d'autres choses qui sont les signes de la grandeur et de l'excellence humaines et qui font de l'homme le triomphateur véritablement vaincu des autres espèces ? Tout cela, à y regarder de près, ne renvoie pas tant à ce qu'il dicte l'esprit qu'à ce que dicte la main, organes des organes<sup>12</sup>.

Bruno réinterprète ici la célèbre définition aristotélicienne de la main comme organe des organes<sup>13</sup> à la lumière d'une problématique qui le conduit à la définition de ce qu'on pourrait appeler une "anthropologie organique». Quels sont les caractères d'une telle anthropologie ?

D'abord, c'est le fait que l'homme ne possède aucune supériorité intellectuelle et aucune dignité morale dans l'ordre naturel des choses. Ce n'est pas l'âme (ou les âmes) qui façonnent la nature humaine. Cette nature est en réalité déterminée par un organe spécifique, par la main, car c'est la conformation organique du corps qui désigne l'appartenance à une espèce vivante. Comment l'homme, cette "nature" dotée d'une main, peut-il acquérir une dignité morale dans l'ordre de la nature, comment peut-il devenir le triomphateur véritablement vaincu des autres espèces ? À travers la connaissance naturelle et la pratique, c'est-à-dire en construisant des liens de civilisation. C'est par la constitution de ces liens complexes que l'esprit de l'homme acquiert sa spécificité, c'est donc par l'usage de l'organe de la main que l'esprit de l'homme peut réellement se développer. La nature humaine parvient ainsi à la possession de sa *puissance* — cognitive et pratique — à partir de l'usage de l'organe qui désigne son appartenance spécifique à l'ordre naturel des êtres. Cela signifie que la perfection de cette nature se fonde sur les processus d'interaction perpétuels entre l'activité humaine et son milieu — c'est-à-dire ce qu'il résulte de sa pratique. Bruno ne reconnaît à l'homme aucune dignité naturelle, mais, en même temps, c'est précisément en vertu de cette désubstantialisation de la nature

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 96-98.

<sup>13</sup> Voir Arisote, *De Anima*, III, 8, 432 a 1, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 239 : "L'âme ressemble à la main. La main, en effet, constitue un instrument d'instruments et l'intelligence, de son côté, une forme de formes, ainsi que le sens une forme des sensibles".

humaine qu'il légitime sa dignité morale à partir de l'effort cognitif et de l'activité<sup>14</sup>.

Quels sont les autres enseignements qu'Onorio a tirés de ses voyages et des réincarnations sur la terre. Qu'est-ce que le cheval pégaséen a appris lorsqu'il est incarné en Aristote ou en philosophe sceptique ? Il a appris que ces philosophes et ces philosophies ont détruit la philosophie naturelle — la vraie connaissance des métamorphoses naturelles. Bruno considère ainsi Aristote comme étant le principal responsable de la fin de la philosophie naturelle. Voici en effet ce qu'affirme l'âne Onorio incarné en Aristote : "C'est à cause de moi que la science naturelle et divine s'est éteinte, tout en bas de la roue, alors qu'elle avait connu son apogée au temps des Chaldéens et des pythagoriciens"<sup>15</sup>.

Ce qui est encore plus grave aux yeux de Bruno est le fait que les hommes ont accepté ces philosophies d'une manière complètement passive et sans les remettre en question. Les hommes, nourris d'aristotélisme et de scepticisme, sont devenus réellement des bêtes, des ânes à part entière ; ils renoncent à connaître et ils ne désirent plus connaître, car ils estiment que toute forme de savoir est désormais impossible. Ainsi leur science présumée n'est qu'ignorance de la nature, c'est-à-dire ignorance du cycle infini de la métamorphose des êtres, de l'ordre éternel de la vicissitude.

La *Cabale du cheval pégaséen* s'achève précisément sur cette problématique, résumée par A. Ingegno en ces termes : "Comment réaliser la coïncidence entre une ignorance qui se reconnaît comme savoir suprême et un savoir qui finit par se révéler comme une pure et simple ignorance" ?<sup>16</sup>. Autrement dit : comment connaître la nature suivant les principes de la philosophie naturelle ou de la docte ignorance ?

La réponse se trouve dans l'appendice à la *Cabale*, dans un texte très court, très crypté et très cryptique, intitulé *L'âne cilléniq*

<sup>14</sup> Cf. Nicola Badaloni, *Giordano Bruno. Tra cosmologia e etica*, Bari-Rome, De Donato, 1988.

<sup>15</sup> Bruno, OC, VI, p. 112.

<sup>16</sup> Voir A. Ingegno, "L'Expulsion de la bête triomphante. Une mythologie moderne", in *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, textes réunis par T. Dagron et H. Vedrine, Paris, Vrin, 2003, p. 80.



*"La double nature de l'ordre. Giordano Bruno et saint Augustin"*

ou l'âne de Mercure. L'âne de Mercure est celui qui conjugue la science et l'ignorance, celui qui sait que la divinité est dans les choses mais qu'elle ne sera jamais connue en raison de son infinité. Mais comment fait-il pour posséder cette docte ignorance ? Réponse : parce qu'il est à la fois homme et bête, parce qu'il est un âne avec des mains. L'âne de Mercure est l'homme qui sait et qui n'oublie pas qu'il est aussi animal, et c'est en vertu de cette connaissance et de cette mémoire qu'il peut connaître et trouver la divinité dans les choses. L'"homme-âne" ne prétend pas abandonner l'ordre naturel des choses, parce qu'il sait qu'il appartient nécessairement à cet ordre. En effet, "l'âne de Mercure possède les attributs de l'animal et de l'homme, en conservant ce que les hommes ont d'humain sans rien perdre de ce qu'ils ont d'animal"<sup>17</sup>.

Ce n'est donc qu'à la fin que le sens de tout l'ouvrage s'éclaire. Pourquoi Bruno s'oppose-t-il au Christianisme ? Parce que le Christianisme a brisé le lien entre la nature et la divinité, en brisant également le lien entre l'ignorance et la vérité, donc entre l'homme et l'animal. Le christianisme a progressivement convaincu les hommes qu'ils ne sont que des ânes (ce qui est vrai) mais il les a aussi persuadés à rester des ânes en les empêchant de devenir des hommes. La religion chrétienne a rendu non seulement les hommes oisifs et incapables d'agir, mais elle les a aussi transformés en des ânes concrets, c'est-à-dire qu'elle les a rendu complètement et réellement ignorants. Les hommes sont devenus des "bêtes" dont le seul organe qui fonctionne est l'oreille, nécessaire pour écouter les ordres d'un Dieu ineffable, qu'ils ne pourront d'ailleurs jamais comprendre. En ce sens, l'âne chrétien ne sait pas "lier" la connaissance des choses naturelles à la pratique, à l'activité finalisée au bien public et au développement de la civilisation.

En effet, "ce sont les sots de ce monde qui ont fondé la religion, les cérémonies, la loi, la foi et la règle de vie. Les plus grands ânes du monde (ceux qui, privés de tout autre sentiment et de toute doctrine, dépourvus de toute vie sociale et de toute coutume civile, pourrissent dans l'éternelle pédanterie) sont ceux qui, par la grâce du ciel, réforment la foi souillée et corrompue [...] ; ce ne sont pas ceux

---

<sup>17</sup> Voir Ingegno, "L'Expulsion de bête triomphante. Une mythologie moderne", *op. cit.*, p. 83.

qui, plein d'une curiosité impie, vont ou allèrent jamais poursuivre les arcanes de la nature et calculer les vicissitudes des étoiles"<sup>18</sup>.

Non seulement la religion chrétienne a été fondée par des sots et par des ânes, mais ceux qui prétendent aujourd'hui la réformer sont doublement sots et ignorants. Ce qui est de toute manière clair pour Bruno est le fait que les fondateurs de la religion chrétienne sont "les pauvres d'esprit, les petits enfants, ceux dont les discours sont puérils ; ceux qui, par mépris du monde, ont banni tout soin du corps et de la chair qui entoure leur âme, cette chair dont ils se sont dépouillés, qu'ils ont piétinée et jetée à terre, pour faire passer plus glorieusement et triomphalement l'ânesse de son cher ânon"<sup>19</sup>.

C'est précisément dans le cadre de cette problématique que Bruno s'oppose à saint Augustin. En effet, Augustin représente pour Bruno le modèle de l'asinité chrétienne. Pourquoi Augustin représente-t-il ce modèle ? Parce qu'Augustin et Bruno élaborent deux conceptions différentes de l'ordre naturel en conférant par là même un sens et un statut différents à la puissance humaine et aux formes multiples de son affirmation.

Pour Augustin, l'ordre de la création se déploie en effet selon la logique de la hiérarchie qui va du créateur suprême jusqu'aux plus petites créatures en passant par l'homme. Dans cette hiérarchie, l'homme occupe une place privilégiée : il est au-dessus de toutes les autres créatures et au-dessous de son créateur. Il ne peut donc agir que dans les marges de cette nécessité ordonnée. C'est là le fondement de la morale augustinienne, synthétisée par la dialectique entre l'amour de jouissance et l'amour d'usage. L'équilibre entre ces deux amours ouvre la possibilité de la morale augustinienne, comme morale de la liberté et du choix ultime entre le bien et le mal, appartenant toujours à l'homme. On sait que cet équilibre, à lui seul, ne suffit pas pour parvenir au salut – la grâce étant la condition ultime pour la réalisation de cette possibilité<sup>20</sup>.

Chez Bruno, en revanche, on retrouve trois types d'ordre :

<sup>18</sup> Bruno, OC, VI, p. 34.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>20</sup> Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, livre X ; sur la différence entre "amour d'usage" et "amour de jouissance", cf. *De Doctrina christiana*, en particulier livre I.

1. l'ordre nécessaire de production naturelle, qui s'explique comme nécessité de la vicissitude des choses. La nature s'exprime comme matière et comme pensée, mais tandis que la pensée demeure toujours la même (intellect agent universel), la matière s'individualise en des corps, et c'est cette individuation corporelle, définie par la spécificité des organes, qui permet de différencier les espèces vivantes. Cette individuation organique est le résultat de métamorphose, de l'ordre nécessaire et éternel des vicissitudes naturelles. L'homme est le produit de cet ordre. Il s'agit d'un point crucial : en reprenant la philosophie naturelle de Lucrèce, Bruno développe une ontologie de l'appartenance des êtres finis au même ordre des choses, mais cette appartenance n'implique nullement une uniformité et une indistinction ; il ne s'agit pas d'un ordre uniforme mais d'un ordre multiforme — celui de la *métamorphose*<sup>21</sup>.

2. L'ordre des espèces naturelles, qui dépend de la conformation des organes. L'homme ne possède aucune destinée préfixée dans cet ordre des espèces ; il peut en revanche s'en construire une par la pratique, c'est-à-dire par l'usage de l'organe, la main, qui définit son principe d'individuation. Dans l'ordre d'appartenance à la métamorphose, il existe des points d'individuation qui sont déterminés par les spécifications de la matière, par la formation des organes. C'est le cycle infini de la métamorphose qui produit les organes, donc les individus. Bruno développe une véritable anthropologie de l'organe : en effet, du point de vue de l'esprit, l'homme est égal à une huître ou à un serpent. C'est sans doute ici que réside le noyau véritable de la pensée antichrétienne de Bruno. À la lumière de ces présupposés, il est évident que l'opposition entre Bruno et Augustin concerne en particulier la définition d'une anthropologie fondamentale : pour Bruno, la notion de nature humaine n'est jamais prédéterminée, elle n'appartient pas à un ordre hiérarchique — car l'ordre naturel de production des êtres n'est aucunement hiérarchique.

3. L'ordre mondain qui peut dériver de l'utilisation de ces configurations corporelles ; il s'agit de l'ordre de la morale. Or il est clair que c'est la détermination de la place, de la fonction et de la finalité de la nature humaine dans l'ordre naturel des choses qui permet de trouver les principes de la morale. Que se passe-t-il en effet lorsque une âme s'incarne en un homme ? C'est-à-dire : que l'homme

<sup>21</sup> Cf. L. Salza, *Métamorphose de la physis. Giordano Bruno : infinité des mondes, vicissitude des choses, sagesse héroïque*, Paris-Naples, Vrin – La Città del Sole, 2005.

doit-il faire avec son corps, avec l'individuation corporelle que l'ordre de la métamorphose naturelle lui a octroyé ? Il se trouve face à deux possibilités : ou rester dans l'ignorance, rester un âne, comme les chrétiens, les aristotéliens et les sceptiques ou bien développer toutes les potentialités inhérentes à sa nature et à son corps, comme l'âne de Mercure. On retrouve ici la thématique de l'*Expulsion* : même dans l'ordre nécessaire de la vicissitude universelle des choses, l'homme peut construire un ordre humain<sup>22</sup>.

Mais il s'agit d'une possibilité et non pas d'une nécessité inscrite dans l'essence de la nature humaine. La preuve en est que les animaux sont probablement meilleurs que les hommes du point de vue de l'intelligence naturelle. Ce que nous avons en plus par rapport aux animaux n'est rien d'autre que la conformation de notre corps – la possibilité d'utiliser la main. C'est donc par la pratique et par la connaissance que nous pouvons constituer un ordre humain et définir ainsi les principes d'une morale conforme à notre propre puissance organique.

Ainsi, la morale de Bruno présuppose nécessairement son anthropologie organique mais elle préfigure également les stratégies de son dépassement culturel : le corps que nous sommes peut nous permettre de construire et d'inventer des formes de vie pouvant excéder l'ordre nécessaire de la nature. C'est là que réside la possibilité, toujours incertaine, de déterminer les formes de la liberté humaine. La morale brunienne est la morale qui réunit la vérité et l'ignorance, la connaissance et l'asinité. Il s'agit de la morale de la docte ignorance.

C'est dans cette optique que Bruno interprète quatre épisodes de la Bible d'une manière totalement contraire à l'herméneutique chrétienne et en l'occurrence augustinienne.

1. Le Paradis terrestre est une condition d'ignorance et d'asinité et non pas de perfection anthropologique<sup>23</sup>. Il ne s'agit donc pas pour les hommes de retrouver la condition du Paradis terrestre mais au contraire de s'en éloigner le plus possible, l'état d'innocence naturelle étant le véritable état d'ignorance de l'humanité. Or c'est précisément

<sup>22</sup> Cette thématique était déjà au centre de l'*Expulsion de la bête triomphante*.

<sup>23</sup> Bruno, OC, VI, p. 40.

"La double nature de l'ordre. Giordano Bruno et saint Augustin"

cet état d'innocence que les protestants prétendent restaurer — en invoquant un rapport direct entre le créateur et la créature.

2. Le geste d'Adam volant le fruit défendu de l'arbre de la science est un acte de courage, comparable à celui de Prométhée<sup>24</sup>. Pour Bruno, en effet, l'orgueil est la véritable passion de la connaissance : "l'orgueil, qui s'enhardit à lever la tête vers le ciel, a été bel et bien déraciné : car Dieu a élu les choses sans force pour confondre les choses du monde"<sup>25</sup>. L'orgueil n'est donc pas le péché qui nous éloigne de Dieu mais la première vertu nous permettant de retrouver Dieu dans les choses. En ce sens, le péché originel ne peut pas exister, car ce péché présuppose précisément un ordre supérieur auquel l'homme est destiné par nature. En revanche, pour Augustin, nous n'avons pas le droit de rester à l'état animal, parce que notre nature appartient à un ordre supérieur. Mais nous devons nous émanciper de cette condition sans orgueil, c'est-à-dire en restant humble, en faisant preuve d'humilité devant le créateur. Le savoir humain ne peut jamais prétendre remplacer la sagesse éternelle de Dieu. Une telle morale est pour Bruno celle de l'asinité et de l'oisiveté. C'est la morale de l'ignorance sans le savoir. C'est dire que pour Bruno la morale ne peut pas faire l'économie de la *curiositas*, autrement dit de ce que Augustin considère comme étant le véritable péché d'orgueil. Mais il y a plus. En effet, *a contrario*, ce sont les augustiniens qui font véritablement preuve d'orgueil car ils prétendent, par humilité, autonomiser l'homme de l'ordre naturel des choses. Le véritable péché d'orgueil consiste pour Bruno à croire que l'homme est la créature privilégiée de Dieu – la plus proche de la divinité, alors que l'homme ne jouit d'aucun statut et d'aucune dignité métaphysique au sein de l'ordre naturel. Cette dignité ne peut être que le résultat, partiel et incertain, de son effort culturel.

3. La tour de Babel, c'est-à-dire la multiplicité des langages, est la preuve de la vitalité des connaissances et du désir de vérité des hommes. La richesse culturelle réside dans la multiplicité des langages, qui peuvent être créés et composés d'une manière absolument libre. "Nous sommes libres d'appeler les choses comme il nous plaît et de limiter à notre guise les définitions et le sens des mots, comme l'a fait Averroès"<sup>26</sup>. Selon Bruno, toute tentative de réduire les

<sup>24</sup> *Ibid.*, OC, VI, p. 80.

<sup>25</sup> *Ibid.*, OC, VI, p. 32.

<sup>26</sup> *Ibid.*, OC, VI, p. 80.

connaissances humaines à l'unité, à un seul principe d'ordre, relève de la pure et simple ignorance.

4. La nature humaine doit constamment se confronter à son animalité, à la nature qui désigne son appartenance à l'ordre des choses – même à l'animalité qui pourrait le conduire à sa perte. C'est pourquoi l'homme peut et doit devenir serpent. L'esprit de l'homme est en effet égal à celui du serpent. Ce qui différencie l'homme du serpent est la constitution de son corps ; mais si l'homme ne se fait pas serpent, il ne peut pas connaître sa spécificité. C'est cédant à la tentation du contraire que l'homme découvre ce qu'il est et ce qu'il peut devenir. En termes littéraires, l'homme doit "pactiser" avec le diable pour parvenir à sa véritable "humanité".

Ainsi, pour G. Bruno, à la différence de saint Augustin, la divinité n'est pas "donnée" à l'homme, mais elle doit être "construite" par l'homme, par son activité, sa connaissance et sa "*curiositas*". La signification la plus profonde de la morale brunienne réside précisément dans la construction permanente de la divinité à partir de la civilisation et de la culture que l'"animal-homme» produit en raison de sa conformation corporelle. L'animal homme n'existe pas en dehors d'un projet culturel et d'un contexte de civilisation fondé sur sa nature organique. La possession de la main fait de l'homme un animal « pouvant » excéder l'ordre naturel pour construire un ordre culturel. Voilà pourquoi la construction de la divinité de la part de l'homme est une construction "civilisationnelle" enracinée dans un principe d'individuation naturelle et organique. Cette construction de la divinité correspond ainsi à l'effort visant à l'appréhension de la perfection de la nature humaine. La perfection de la nature humaine n'est possible qu'à partir des pratiques, des institutions, des lois et des coutumes qui forment la civilisation "humaine"<sup>27</sup>.

À la lumière de ces considérations, il apparaît que ce qui est devenu indicible pour la langue philosophique de Bruno est la signification éminemment théologique de la notion d'ordre — symbolisée par les concepts de transcendance divine, de hiérarchie cosmique et de dignité substantielle de la nature humaine. Cela ne signifie pas pour autant que Bruno "sécularise" la notion d'ordre. Il opère plutôt une mise en retrait de la théologie spéculative du domaine

<sup>27</sup> Cf. Fulvio Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, La Nuova Italia, 1968.

philosophique désormais circonscrit par la réforme copernicienne. Pour Bruno, le sens théologique de la notion d'ordre est devenu indicible, car il s'agit d'une "parole philosophique" qui ne dit plus rien d'affirmatif et qui n'appartient plus à sa langue philosophique. En revanche, cette notion acquiert un autre sens, celui qui découle de la réforme copernicienne : c'est celui de la métamorphose des êtres finis dans l'univers infini. Par son travail spéculatif, Bruno opère ainsi une transformation philosophique de la notion théologique d'ordre<sup>28</sup>.

De ce point de vue, Bruno n'est plus un penseur humaniste de la Renaissance : la notion d'ordre ne renvoie pas à un soubassement exclusivement théologique (comme chez Marsile Ficin, Pic de la Mirandole ou Luther). Elle dit désormais "autre chose". Mais en même temps, Bruno attribue un sens nouveau à cette notion dans le contexte d'une tradition culturelle propre à la Renaissance, celle qui fait référence à la pensée magique d'Agrippa, au lullisme, à l'averroïsme de l'école de Padoue, au néoplatonisme florentin. En ce sens, Bruno est encore un philosophe de la Renaissance. Sa langue philosophique nomme une réalité nouvelle avec des mots anciens. À cet égard, le rapport de Bruno avec le néoplatonisme est exemplaire<sup>29</sup>.

Peut-on dès lors affirmer que Bruno est déjà un philosophe baroque ? Oui, en partie, parce qu'il utilise des concepts de métamorphose, de mouvement, de variation de transformation pour penser l'ordre naturel des choses. Mais pas tout à fait, parce que le seuil indépassable de la réforme copernicienne ne représente pas encore la condition nécessaire pour la formulation d'une théorie scientifique fondée sur les mathématiques, comme chez Descartes<sup>30</sup>.

Il existe ainsi chez Bruno un double indicible quant à la notion d'ordre : par rapport à la théologie d'origine augustinienne et par rapport à la science moderne, c'est-à-dire par rapport aux principes transcendants fondant la métaphysique et par rapport aux développements mathématiques de la réforme copernicienne. Ce que la langue philosophique de G. Bruno ne peut *plus* dire est la

<sup>28</sup> Cf. A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, La Nuova Italia, 1978.

<sup>29</sup> Cf. Tristan Dagron, *Unité de l'être et dialectique : Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1999.

<sup>30</sup> Pour une interprétation plus "scientiste" de la pensée de G. Bruno, cf. H. Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, London, Cornell University Press, 1999.

transcendance éminente et hiérarchique de l'ordre divin, de l'ordre mondain et de l'ordre humain ; et ce qu'elle ne peut *pas encore* entièrement "dire" est la signification moderne de cette notion, telle qu'elle se trouve par exemple chez Descartes.

On sait en effet que Descartes fait de la notion d'ordre le soubassement de sa philosophie. L'ordre des raisons aboutit à la découverte de l'idée de Dieu en tant qu'idée première, comme seule et unique garantie de l'ordre du monde : chez Descartes, c'est justement la théologie qui légitime l'arbre de la connaissance, c'est-à-dire la fondation véritable de la réforme copernicienne et galiléenne. Descartes, après Bruno, introduit à nouveau dans le champ philosophique la notion augustinienne d'ordre, dans un sens théologique et moral ; il suffit à cet égard de penser à la troisième maxime de la morale par provision.

Descartes est ainsi, de ce point de vue, un philosophe baroque, car il est obligé de faire appel à la théologie pour justifier sa conception scientifique et mécanique du monde. Descartes reconnaît la nécessité d'inclure l'ordre théologique dans la constitution de son système à rationalité forte, mais à la différence de Bruno, il ne fait plus référence à la tradition magique et hermétique pour illustrer les caractères saisissants de cet ordre. Voilà pourquoi Descartes n'est plus un philosophe de la Renaissance et il est, en partie, un philosophe baroque. Mais Descartes n'est pas non plus un philosophe baroque dans le même sens que Bruno, car on ne retrouve pas chez lui une réflexion radicale sur la métamorphose, la variation, la mutation et le multiforme. Dans cette optique, Descartes n'est pas non plus un auteur baroque au même sens que Bathasar Gracián ou Góngora<sup>31</sup>.

En définitive, comment peut-on appliquer les catégories épocholes de Baroque et de Renaissance à un philosophe *sui generis* comme Bruno ? D'une manière extrêmement précise et contextualisée. Ces catégories sont utiles quand elles sont employées de manière dynamique et ouverte, quand elles permettent de faire fonctionner des dispositifs — comme celui de la signification d'une notion théologique par exemple — nécessaires pour expliciter les enjeux traversant les différents questionnements qui définissent la spécificité d'un auteur. Elles sont utiles quand elles sont employées au

<sup>31</sup> Voir à ce propos Jean-Pierre Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1992.



*"La double nature de l'ordre. Giordano Bruno et saint Augustin"*

pluriel. Elles permettent ainsi de nous faire comprendre qu'il existe des auteurs qui se situent, *en même temps*, au-delà et en deçà d'un seuil d'époque — c'est-à-dire des auteurs qui travaillent avec des matériaux hétérogènes transitant et passant d'une époque à l'autre. Certains auteurs (et c'est le cas de G. Bruno) peuvent partager des problématiques communes avec des auteurs d'une autre époque et fournir néanmoins des réponses différentes de ceux-ci ; au même titre, ils peuvent formuler des solutions semblables à des problèmes différents.

Ces catégories permettent de comprendre qu'il n'y a ni fixité ni rigidité dans les notions philosophiques — mais qu'il n'y a pas non plus de confusion, d'opacité ou d'imprécision. Lorsque nous parlons de "Baroque" ou de "Renaissance", nous n'avons pas affaire à un espace clos, à une "couche uniforme" ou à un "texte unique" (selon la définition célèbre de la Renaissance proposée par M. Foucault dans *Les mots et les choses*<sup>32</sup>) mais à des frontières poreuses et perméables, à une surface composée d'aspérités, habitée par des points de tensions, traversée par des courbes à géométrie variable ; autrement dit, nous sommes confrontés à un ensemble de composantes singulières et différenciées que chaque auteur plie et transforme selon ses propres exigences conceptuelles. C'est ainsi que, dans les variations multiples de cette surface âpre et spongieuse, la langue philosophique d'un auteur véhicule ses problématiques et formule ses solutions.

---

<sup>32</sup> Voir Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966 (1992), pp. 49-58.