

## Le « *vinculum* » comme puissance de relations mutuelles

**Quelques notes sur la théorie du lien chez Giordano Bruno, suivies par la traduction en français de la lettre que Bruno adresse à l'empereur, Rodolphe II, pour lui dédier ses *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis Mathematicos atque Philosophos* (Pragae, ex typographia Georgii Dacziceni, 1588**

Luca SALZA

- Qui es-tu ? dit le petit prince. Tu es bien joli...
  - Je suis un renard, dit le renard.
  - Viens jouer avec moi, lui proposa le petit prince. Je suis tellement triste...
  - Je ne puis pas jouer avec toi, dit le renard. Je ne suis pas apprivoisé.
  - Ah ! pardon, fit le petit prince.
- Mais, après réflexion, il ajouta :
- Qu'est ce que signifie « apprivoiser » ?
  - Tu n'es pas d'ici, dit le renard, que cherches-tu ?
  - Je cherche les hommes, dit le petit prince.
  - Qu'est ce que signifie « apprivoiser » ?
- (...)
- C'est une chose trop oubliée, dit le renard. Ça signifie « créer des liens... ».
  - Créer des liens ?
  - Bien sûr, dit le renard. Tu n'es encore pour moi qu'un petit garçon tout semblable à cent mille petits garçons. Et je n'ai pas besoin de toi. Et tu n'as pas besoin de moi non plus. Je ne suis pour toi qu'un renard semblable à cent mille renards. Mais si tu m'apprivoises, nous aurons besoin l'un de l'autre. Tu seras pour moi unique au monde. Je serai pour toi unique au monde...

Antoine DE SAINT-EXUPÉRY, *Le Petit Prince*, 1943

Le concept de puissance se rattache chez Bruno à la tradition de la « *physis* » en tant que « principe inépuisable des choses ». Dans la *Métaphysique*, Aristote avait affirmé : « En effet, la nature aussi est dans le même genre que la puissance, car elle est un principe de mouvement, non pourtant dans un autre, mais dans le même être en tant que même »<sup>1</sup>. Comme le remarque Massimo De Carolis, cette conception de la puissance fait en sorte que la nature ne coïncide pas avec un substrat immobile qui résiste à tout mouvement : la nature

---

<sup>1</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, IX, 1049b 8-10 (trad. Tricot).

est plutôt la « force » qui impose le mouvement<sup>2</sup>. Aristote parle effectivement d'une autosuffisance de la matière pour produire les choses<sup>3</sup>. Il s'agit bien d'une idée de la matière comme puissance active.

L'opération de Bruno consiste à dissocier cette théorisation de la puissance de l'autre versant de la spéculation aristotélicienne, à savoir le fait que cette *physis* est soumise de nouveau à une « substance immobile » (*Métaphysique VI et XII*) et que, donc, le principe de mouvement est annulé par une substance supérieure immobile, qui est authentiquement l'« être ». Bruno vise toujours à préserver le principe du mouvement. Or, son adversaire n'est pas uniquement le Stagirite. Le Nolain polémique souvent contre un certain matérialisme, coupable, d'une part, de ne considérer que le « corps » et, d'autre part, de ne pas savoir expliquer correctement la relation entre les choses. C'est la raison pour laquelle Bruno se tourne surtout vers Platon pour saisir le problème de la puissance.

Dans le *Sophiste*, Platon construit sa nouvelle définition de l'être sur le concept de puissance. Il la forge en contestant les thèses des matérialistes, ou mieux de ceux qui « tirent sur la terre tout ce qui tient au ciel et à l'invisible ». Les matérialistes sont comparés aux Géants : ils « ont été semés et sont issus de la terre », ce sont les « Fils de la terre ». Voilà d'où provient leur attachement au corps. Avec tout le respect qu'on leur doit, on ne peut toutefois pas parler de l'être seulement à partir de la corporéité. Il est, en revanche, nécessaire de trouver « quelque chose de commun » entre les choses incorporelles et corporelles. C'est cette *chose* qui est la nouvelle définition de l'être que Platon propose : « Je la formule donc ainsi : ce qui a une puissance naturelle quelconque, soit d'agir sur ce qu'on voudra d'autre, soit de subir l'action, même la plus minime, de l'agent le plus insignifiant, dût cette puissance ne s'exercer qu'une seule fois, tout ce qui la possède est véritablement ; car je pose, comme une définition qui définisse les êtres, qu'ils ne sont autre chose que puissance »<sup>4</sup>.

L'Etranger, après avoir montré aux Fils de la terre l'impossibilité d'identifier être et corps, propose cette définition de compromis, celle de l'être comme « *dunamis* ». L'être se définit par sa possibilité d'agir et de pâtir, c'est-à-dire par sa capacité à entrer dans des relations réciproques. Le problème de l'être, grâce à la notion de puissance, est résolu par une enquête sur la relation entre les genres. Il convient d'interpréter la définition des étants en tant que « puissance d'agir » ou bien « de subir » (247 d8-e4), ou encore en tant que puissance « d'être présent ou absent par rapport à quelque chose »<sup>5</sup>, comme la « possibilité à se faire impliquer dans une relation ontologique ». Ce point est capital.

Si les étants n'avaient pas la possibilité de communiquer entre eux, ils n'existeraient pas. Toutes les existences sont liées à la possibilité de communiquer avec l'être, à la possibilité, pour l'être, d'agir sur l'autre, et pour cet autre, de subir l'action de l'être.

<sup>2</sup> M. DE CAROLIS, « Dynamis et Macht. Il problema della potenza in Nietzsche e in Aristotele », in M. DE CAROLIS, F. FUSILLO, G. RUSSO, M. ZANARDI, *Sulla potenza. Da Aristotele a Nietzsche*, Naples, Guida, 1989, p. 26.

<sup>3</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, IX, 1049a 9.

<sup>4</sup> PLATON, *Sophiste* 247 d-e (trad. Diès).

<sup>5</sup> Cette affirmation suit ce que dit l'Etranger peu avant : « tout ce qui peut commencer ou cesser d'être présent en quelque chose que ce soit, sera pleinement un être » (247 a 8-9).

D'autre part, si les étants ne pouvaient pas communiquer entre eux, ils ne pourraient pas être caractérisés. Chaque caractérisation de l'étant repose sur la possibilité de l'être de communiquer avec autrui, d'avoir en soi « présente » une caractéristique donnée. Aucun étant ne peut être exclusivement en relation avec lui-même, mais il doit obligatoirement être « *pros allo* ». Cette communication est la condition de la « *koinonias* », en dehors de laquelle il n'y a pas de possibilité d'existence, ni de qualification. Voilà pourquoi la définition de l'être repose sur le concept de puissance, de possibilité d'agir et de pâtir : cette possibilité est la possibilité de communiquer. En d'autres termes, Platon nous dit dans ces pages que l'existence et la qualification découlent d'une relation qui implique l'être, lequel est, dans le premier cas, « agent », dans le deuxième cas, « patient » : la possibilité que l'être communique avec chaque genre est la condition de toute existence. Le lien entre la notion d'action-passion et la communication est présenté par Platon même : « ETRANGER : Mais cette communauté, excellentes gens que vous êtes, quel sens dirons-nous donc que vous lui donnez en cette double attribution ? Serait-ce le sens que nous formulions tout à l'heure ? THÉÉTÈTE : Lequel ? ETRANGER : Passion ou action, résultant d'une puissance qu'éveille la rencontre mutuelle »<sup>6</sup>. Dans l'univers des relations ontologiques, chacune de ces actions (*poiema*) et chacune de ces passions (*patema*) existent en tant que possibilité. Il faut interpréter cette « possibilité » moins en tant que « potentialité » qu'en tant que « capacité ». Platon utilisera de nouveau le terme « *dunamis* » lorsqu'il commence à aborder les relations entre les genres, en présentant son discours comme le discours qui se propose d'examiner « d'abord quelles elles sont, prises chacune à part, puis en quelle mesure elles sont susceptibles de communauté mutuelle »<sup>7</sup>. Dans ce passage, la puissance devient une puissance de relations mutuelles, comme l'avait bien compris Heidegger : « tout éventuel « quelque chose » comporte du même coup, en tant que « quelque chose », la possibilité que se laisse discerner en lui son être-autre vis-à-vis d'autre chose : « *dunamis koinonias* » »<sup>8</sup>. C'est la conséquence logique de la définition de l'être : on doit dire qu'existe, qu'*est*, tout ce qui a la possibilité ou de faire ou de subir, de la part de quelque chose, fût-elle insignifiante, une action, fût-elle minime, même une seule fois. Bref, tout ce qui rentre dans un jeu de relations mutuelles existe. *Dunamis* sont les rapports réels entre les étants : ces derniers ne se mélangent pas, mais ils n'évitent pas non plus de se mélanger. Ils présentent simplement certaines possibilités de se rapporter les uns aux autres. Les lettres de l'alphabet ou les sons peuvent se mélanger ou pas, ainsi en est-il de toutes les choses, il faut alors étudier quelles choses peuvent s'unir et quelles choses n'ont pas cette possibilité. Dans cette perspective, la relation n'est plus un concept formel, elle est quelque chose de concret, de réel.

\*

<sup>6</sup> *Ibid.*, 248 b 2-8. Sur ce point nous suivons l'interprétation de L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Naples, Loffredo, 1994, p. 85-87.

<sup>7</sup> PLATON, *Sophiste*, 254 c 4-5.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Platon : Le Sophiste, (1924-1925)*, traduit de l'allemand par J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, Paris, Gallimard, 2001, p. 517.

La *koinonias dynamis* (*Sophiste*, 254 c 5) est un concept décisif qui permet à Bruno de détruire la substance aristotélicienne qui, par ses qualifications, immobilise les choses dans l'éternité. L'enjeu devient celui d'interpréter les choses dans leurs relations mutuelles. Le point de départ de Bruno dans la considération de la matière est justement l'identification de la puissance avec le « *poiema* » et le « *patema* », la « puissance de faire » et la « puissance d'être fait » : « nous trouvons qu'il est nécessaire de reconnaître dans la nature deux genres de substances : la forme et la matière ; car il est nécessaire qu'il y ait un acte absolument substantiel, dans lequel se trouve la puissance active de tout, et qu'il y ait aussi une puissance ou un substrat, dans lequel puisse se trouver une puissance passive du tout équivalente : dans le premier se trouve la puissance de faire, dans le second la puissance d'être fait »<sup>9</sup>.

Il convient également de souligner que Bruno insère ces réflexions dans le cadre de sa polémique contre le matérialisme, coupable, à ses yeux, non seulement de ne considérer que le « corps », mais aussi de ne pas savoir expliquer correctement la production des choses. Pour cela, en effet, nous sommes forcés de distinguer un principe actif d'un principe passif. La critique adressée à Aristote va de pair avec cette critique contre le matérialisme qui n'a conçu que le corps comme substance : « Voilà pourquoi il s'est trouvé des philosophes qui, ayant bien examiné l'essence des formes naturelles telle qu'on peut la tirer d'Aristote et de ses pareils, ont fini par conclure qu'elles ne sont que des accidents et des particularités de la matière ; par suite, selon eux, c'est à la matière qu'il faut accorder le privilège d'être l'acte et la perfection, et non pas à des choses dont nous pouvons affirmer en vérité qu'elles ne sont ni substance ni nature, mais choses relatives à la substance et à la nature – c'est-à-dire à leurs yeux la matière, qui est pour eux un principe nécessaire, éternel et divin »<sup>10</sup>. En effet, si les formes aristotéliciennes s'annihilent, alors la seule substance qui reste, même chez le Stagirite, est la matière. C'est pour Bruno la conséquence logique qu'a pu en dégager un auteur comme Avicébron (Salomon Ibn Gabirol). Il est évident que Bruno a à l'esprit la position platonicienne, d'abord parce qu'il identifie la puissance à la possibilité de faire ou de subir une action, ensuite parce qu'il discute les thèses matérialistes. Cette première approche de la question de la puissance sert à Bruno à aborder une nouvelle modalité pour comprendre les êtres. Cette modalité se fonde sur le fait que la matière peut prendre différentes « dispositions » : ce qui veut dire qu'il n'y a pas un « substrat » indifférent, mais que la matière s'identifie aux « dispositions », aux formes qu'elle prend « *vicissitudinalmente* ». Les formes ne sont plus « en puissance », mais elles ont une « actualité permanente » dans la matière. La matière devient ainsi l'ensemble des relations qui constituent ces formes, elle est le « réseau » qui unit les dispositions momentanées et uniques. La « découverte » de Bruno consiste en la mise en parallèle de la « matière » avec l'infinie différence de ses aspects formels.

Ce qui est encore plus frappant, c'est que cette formulation dérive aussi de la mise en discussion des thèses matérialistes. Le nouveau concept de matière, qui n'est plus corps, mais « puissance », permet à Bruno de critiquer ces idées. Si la matière

<sup>9</sup> G. BRUNO, *De la cause, du principe et de l'un*, ŒC III, p. 168-169.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 190-191.

n'est plus le « substrat » passif, on peut alors remettre en question le raisonnement d'Aristote selon lequel la matière ne pourrait pas se mouvoir toute seule<sup>11</sup>. Le Stagirite avait sélectionné quelques points sensibles pour attiser la polémique et appuyer sa thèse : il nie le mouvement autonome de la matière en contestant l'idée d'une activité éternelle que défendaient Platon et Leucippe<sup>12</sup>. Or, c'est grâce à ces références que Bruno parvient à renverser définitivement ce raisonnement. En effet, l'*energheia* de Leucippe et Platon, qui agite la matière et fait d'elle un être auto-suffisant et autonome (un « principe »), est justement ce que Bruno s'apprête à nouveau à mettre en valeur.

Nous sommes ainsi parvenus au seuil d'un problème important : cette dernière définition de la matière, comme « principe », ne risque-t-elle pas d'en faire un « sujet » abstrait, chosiste, alors que nous sommes partis de la conception de l'être, issue du platonisme, ouverte à la possibilité infinie. Bruno conçoit la matière comme quelque chose qui n'a rien ; dans ce prisme elle garde, comme dans toute la tradition philosophique, son « indétermination », mais cette « indétermination » devient « surdétermination » dans la mesure où la matière n'a rien parce qu'elle a tout : « Elle a toutes les mesures, elle a toutes les espèces de figures et de dimensions ; et, parce qu'elle les a toutes, elle n'en a aucune, puisque ce qui est tant de choses différentes ne doit être aucune d'elles en particulier. Il faut que ce qui est tout exclue tout être particulier »<sup>13</sup>. Nous employons le terme de « surdétermination » pour caractériser la notion brunienne de matière au sens freudien du terme. L'*Überdeterminierung* est la formation provenant de plusieurs causes, alors qu'une seule ne suffit pas à en rendre compte<sup>14</sup>. Au même titre, la matière de Bruno n'est jamais « déterminante », elle se manifeste à partir d'une infinité de formes (d'où son lien avec l'expérience). Or, le Nolain n'entend guère affirmer par là que la matière se laisse façonner de l'extérieur. Au contraire, il scelle tout son raisonnement en affirmant catégoriquement que la matière « ne reçoit pas les dimensions comme du dehors, mais les émet et les fait sortir comme de son sein »<sup>15</sup>.

Comment peut-elle être « totale », tout en n'étant pas déterminante ? Nous pouvons répondre à cette question en songeant à la nouvelle conceptualisation que Bruno fait de la matière : « pour être tout, l'acte ne doit pas être quelque chose »<sup>16</sup>. Cela ne signifie pas que la matière soit le substrat abstrait de ses formes. Il est indispensable d'écarter une conception transcendante de la matière. Au contraire, dans la lignée de Platon, cela signifie que la matière est ce que nous voyons, et donc qu'elle s'identifie avec l'expérience. Platon avait affirmé : « Et, autant qu'il est possible, d'après ce qui a été dit, d'approcher de la connaissance de sa nature, voici ce qu'on en pourrait affirmer de plus exact : toujours la portion de cette réalité qui est enflammée paraît flamme, la partie humidifiée paraît élément humide, et elle semble terre ou air, suivant la proportion dans laquelle elle reçoit les images de la terre ou de

<sup>11</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 6, 1071 b 29.

<sup>12</sup> *Ibid.*, b 32-33.

<sup>13</sup> G. BRUNO, *De la cause, du principe et de l'un*, ŒC III, p. 244-245.

<sup>14</sup> Cf. J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967 (*ad vocem*).

<sup>15</sup> G. BRUNO, *De la cause, du principe et de l'un*, ŒC III, p. 248-249.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 246-247.

l'air »<sup>17</sup>. Pour adopter une expression brunienne, la matière n'est que la vicissitude des éléments à l'intérieur d'un même lieu. En effet, dans l'espace se succèdent des formes infinies et la matière-espace coïncide précisément avec cette vicissitude<sup>18</sup>. Ce qui signifie, d'une part, que la matière n'est pas une pure potentialité : Bruno confirme que l'espace, tout en étant « différent » des étants, ne doit pas être considéré comme une pure potentialité puisqu'il n'est pas « ce en quoi il n'y a rien », mais « l'espace dans lequel il y a tout ». D'autre part, la proclamation de cette différence ne revient pas à justifier une matière comme sujet fixe, morne, chosiste. La matière coïncide plutôt avec les apparences qu'elle prend d'une manière vicissitudinale. Nous pouvons faire un rapprochement entre cette interprétation de Bruno et la lecture du *Timée*, telle qu'elle a été proposée par A. E. Taylor. Selon Taylor, Platon abandonne une conception de la matière « comme chose permanente » (*as a permanent thing*). En effet, dans le sillage de Platon, nous devons considérer, en regardant les apparences, la nature comme un ensemble d'événements qui se chevauchent<sup>19</sup>. C'est pourquoi l'être devient véritablement ce qui apparaît, c'est-à-dire une continuelle « transformation de corps ». En utilisant d'autres termes, nous pourrions dire que l'être est « passage ». Comme le fait observer Taylor, Platon élabore cette théorie en se souvenant de la cosmologie ionienne.

Lorsque Bruno entend la matière comme sujet, il nous oblige à comprendre que la matière n'est rien d'autre que la vicissitude des formes que nous voyons apparaître, le « commun » dans les transformations incessantes des corps. Ce « commun » n'est justement pas un substrat fixe, mais une puissance, un devenir.

\*

A l'intérieur de cette transition infinie, Bruno arrive-t-il à saisir une logique de l'événement ? Le fond « commun » ne risque-t-il pas d'ébranler les milles manières dont il se plie et se déplie ? Et, *a fortiori*, cette indistinction ne détruit-elle pas la possibilité de communication entre les étants ? Bruno reviendra jusqu'à la fin de sa production sur la question de la communication entre les substances. C'est en insistant sur le concept de *vinculum* qu'il essaie de donner des réponses à ces questions. Le *vinculum* peut « féconder la nature de semences diverses ; informer la matière, en d'innombrables conditions ; vivifier, adoucir, attendrir, stimuler toutes choses ; ordonner, engendrer, gouverner, attirer, enflammer toutes choses ; mouvoir, ouvrir, éclairer, purifier, satisfaire, assouvir toutes choses »<sup>20</sup>. Nous lisons ces propos de Bruno dans l'un de ses derniers textes, le *De vinculis in genere*. Ne nous laissons pas tromper par les apparences : le langage et les ustensiles ficiniens sont ici mis au service d'un tout autre projet que celui de Ficin. L'amour représente, en effet, « *universaliter*

<sup>17</sup> PLATON, *Timée*, 51 a-b.

<sup>18</sup> « *Ita Noctem seu materiam non cognoscere contingit nisi per formarum – quae lucis filiae sunt – successionem circa idem* », G. BRUNO, *Lampas triginta statuarum*, OL III, p. 24. Le Nolain avait au préalable clairement identifié la matière à la vicissitude.

<sup>19</sup> A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 313.

<sup>20</sup> G. BRUNO, *De vinculis in genere*, OL III p. 655 (traduction française par D. Sonnier et B. Donné, G. BRUNO, *Des liens*, Paris, Allia, 2010, p. 9-10). Désormais les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle V, suivi du numéro de la page, pour la traduction française.

*vinciens* », mais il n'accomplit plus l'ordre de l'univers, il le met, en revanche, toujours en branle. Le *vinculum* universel est la puissance infinie qui met en vigueur les étants de l'univers et, grâce à laquelle (c'est le côté passif de cette puissance), ils entrent dans des relations. Or, dans un univers infini, ces relations peuvent être innombrables car la matière est infiniment ouverte à des formes infinies<sup>21</sup>.

L'amour engendre la « communauté » de l'univers, autrement dit il rend unitaire le devenir chaotique de la matière. Tout « se tient » dans l'univers, Bruno utilise l'image de la « main lieuse » (« *manus vinciens* »)<sup>22</sup>, mais la tentative de maintenir l'unité en l'état produit aussi des unités inédites : le rassemblement est toujours plus *extensif* de sorte qu'Eros parvienne à diversifier perpétuellement la substance vitale. L'amour n'est pas seulement l'unificateur des choses naturelles, mais aussi le novateur de cette unification. L'amour sert moins à harmoniser le cosmos qu'à le diversifier. Ce n'est pas un hasard si nous décelons la présence vivifiante de l'Amour dans toutes ces doctrines qui essayent de penser une matière non constante, non figée, mais vive, créative, toujours différente (dans ce prisme, la Vénus de Lucrèce est une référence obligatoire<sup>23</sup>). Bruno aussi se réfère à l'amour comme étant la seule possibilité pour expliquer la génération continue (et donc toujours diverse) de l'univers. Dans les poèmes en latin de Francfort, Bruno parle d'une « *voluptas continua* »<sup>24</sup> qui anime la matière. La « continuité » de ce désir nous dit justement que nous ne devons pas penser l'unité de l'univers comme quelque chose de stable, mais comme toujours « neuve ». C'est pourquoi le monisme brunien ne rime pas avec stabilité, mais plutôt avec dynamisme. A cette aune, l'idée de « vicissitude » est cruciale : c'est la création de nouvelles formes, issues de nouvelles rencontres (ou mieux, liaisons d'amour) entre les choses grâce à la vicissitude éternelle, qui permet une innovation continue de l'univers. Nous résumons ainsi la vicissitude en cette double activité : elle amalgame l'univers tout en l'engendrant à jamais. C'est la raison pour laquelle le mouvement naturel n'est pas réduit chez Bruno au cercle, mais s'exprime dans un mouvement toujours différent. Ainsi Bruno entend dépasser le paradoxe d'une métaphysique qui avait posé l'invariabilité globale de l'Être. La vicissitude n'est donc pas simplement changement des formes, et donc illusion. Elle signifie « immanence » et « créativité » de l'Être, c'est-à-dire deux points décisifs pour comprendre toute l'originalité de la pensée du Nolain.

C'est d'ailleurs dans le devenir que la puissance du *vinculum* se comprend : des puissances naissent de puissances antérieures, le devenir est scandé par ce rapport entre la puissance de la vieille forme et la puissance de la nouvelle. Il faut « scruter l'ordre des changements, et voir la forme à venir en puissance dans celle qui précède »<sup>25</sup>.

Dans ces termes, l'enquête sur l'être, ou bien sur le devenir, porte de toute évidence sur le problème des relations, des liens, entre les choses. Le lien est un « moyen » :

<sup>21</sup> *Ibid.*, OL III, p. 667 (V 30).

<sup>22</sup> *Ibid.*, OL III, p. 655 (V 9).

<sup>23</sup> Sur la façon dont l'Amour peut rendre « créative » la matière nous renvoyons à A. NEGRI, *Kairos, Alma Vénus, Multitude*, Paris, Calmann-Lévy, 2002 (éd. italienne Rome, Manifestolibri, 2000).

<sup>24</sup> G. BRUNO, *De monade, numero et figura*, OL I-2, p. 383.

<sup>25</sup> G. BRUNO, *De vinculis in genere*, OL III, p. 667 (V 30).

« il met en relation ce qui reçoit avec ce qui est reçu, ce qui donne avec ce à quoi il est fait don, le liable avec le lieur, ce qui suscite appétit avec ce qui éprouve cet appétit »<sup>26</sup>. Par le lien Bruno répond à la question platonicienne de la communication des substances, en approfondissant le double statut de la puissance. Il est nécessaire d'arriver à comprendre quels types de relations unissent les choses surtout à l'intérieur du mouvement du devenir entre le passé et le futur. Dans ce prisme, il est possible de définir la rencontre entre les choses produite par le devenir continu des relations comme un événement. La puissance exprime justement cet événement, à savoir la saisie du moment singulier où deux ou plusieurs puissances entrent en résonance, en ouvrant l'espace de possibles toujours nouveaux. Le lien est justement le mode par lequel les étants de l'univers gardent leur individualité et entrent en relation avec autrui. C'est ainsi qu'il n'existe jamais de lien « éternel ». La loi d'immanence de Bruno, c'est que la raison des choses est dans la nature métamorphique des étants. Aussi les choses sont-elles en relation aux autres, non par des liens externes, mais par cette loi naturelle, ou si l'on veut par des rapports de puissance.

Prenons garde : le *De vinculis in genere* n'est pas un abrégé de la philosophie naturelle brunienne. Son intérêt tient plutôt au fait que ce petit texte inachevé décline l'ontologie brunienne en praxis. On ne perçoit plus la réalité à partir des significations de l'être, mais à partir des significations de l'agir<sup>27</sup>. Dans le *De vinculis*, Bruno se propose justement de conjuguer dans une seule et même perspective les réflexions qu'il a menées sur la matière et le discours politique. L'activité « magique » de production de liens, qui constitue l'objet de ce petit traité, se fonde, sans l'ombre d'un doute, sur les liens qui existent en nature : « Pour qui considère les liens dans la vie civile, et selon toutes raisons, ceci doit être évident : si, dans toute matière ou partie de matière, en tout individu ou tout être particulier, tous les germes demeurent latents et sont contenus dans les profondeurs, il s'ensuit alors que les applications de tous les liens peuvent être accomplies par quelque artifice habile »<sup>28</sup>. Mais il n'est pas suffisant de posséder une « théorie universelle » qui permettrait de connaître les mouvements des différences morphologiques. Il faut surtout bien savoir utiliser cette théorie, c'est-à-dire la mettre en pratique, ou encore mieux : savoir l'adapter aux temps, aux occasions. Les étants de l'univers, dont l'homme fait partie, se concrétisent aussi par d'innombrables différences temporelles. Le Nolain invite à garder à l'esprit qu'il y a « *diversa tempora* », « *diversae occasiones* »<sup>29</sup> : celui qui veut pratiquer le pouvoir, doit nécessairement le savoir. Et Bruno fera toujours remarquer dans son texte que l'œuvre du lieur doit respecter le « *tempus vincendi* », le moment propice, que le sujet doit « anticiper », « prévoir », afin que son nœud puisse vraiment « envelopper » son objet<sup>30</sup>. D'ailleurs, Bruno est encore plus explicite lorsqu'il préconise que l'on guette

<sup>26</sup> *Ibid.*, OL III, p. 693 (V 74).

<sup>27</sup> B. PINCHARD, « Au péril des liens », *L'Art du Comprendre*, 2003/11-12, deuxième série, p. 198.

<sup>28</sup> G. BRUNO, *De vinculis in genere*, OL III, p. 694 (V, 75).

<sup>29</sup> *Ibid.*, OL III, p. 661 (V 20).

<sup>30</sup> « Donc, par une réflexion préalable, avisée, il faut savoir à l'avance le moment propice à la ligature, et avoir la présence d'esprit de profiter vite de l'instant présent afin de lier et d'enchaîner sitôt que l'on a pouvoir de lier », *ibid.*, OL III, p. 667 (V 29).

la proie et que l'on attende le moment où « faire preuve d'audace, se ruer en force, mettre en œuvre tous les moyens, ne laisser nul répit »<sup>31</sup>.

Avec sa « maîtrise du temps » Machiavel sourd bruyamment dans ces lignes. Le nom du secrétaire florentin nous introduit dans le « cœur secret » du *De vinculis*<sup>32</sup>, où il est question du pouvoir. Ou mieux de la « stratégie » de la philosophie brunienne, dans le sens où le *De vinculis* est le texte qui fait glisser le mieux la philosophie naturelle du Nolain certes vers l'immanence, mais aussi vers la « guerre » des relations de pouvoir. Nous dirons que le *De vinculis* engage la philosophie naturelle dans une « stratégie de pouvoir ». Presque chaque paragraphe s'achève par une conclusion qui invite le lecteur à élargir ses réflexions sur les liens, portant encore sur un domaine « naturel », vers une perspective franchement « politique » : de l'étude de la nature à l'« *operare civiliter* ». Bruno recourt même parfois à un langage militaire pour exprimer cette idée : « Le lieu n'attache pas celui qu'il veut lier plus facilement qu'un chef de guerre n'enlève une citadelle bien défendue, si l'accès n'est pas favorisé par un traître en la place, quelque serviteur qui a passé alliance, qui a fait soumission, ou avec qui l'on peut traiter »<sup>33</sup>. La figure du « *dux* » qui utilise l'« astuce » (quelques pages plus loin, il emploiera même la « *dissimulatio* ») semble placer ce texte dans le genre renaissant des « techniques de gouvernement ». Le *De vinculis* n'est pas pour autant une œuvre sur la *prise* du pouvoir, ce n'est pas un texte fondateur de pouvoir. Son hypothèse consiste à soutenir que c'est l'amour qui fonde la communauté des hommes. Si l'on intégrait le désir dans un système de pouvoir, on mettrait aussitôt fin à cette puissance amoureuse. Pour raviver le désir, pour faire en sorte que le monde reste « commun », il ne faut jamais consommer le désir dans un rapport exclusif avec une seule personne (un chef, par exemple). Il convient plutôt de le laisser vivre universellement. Autrement dit, la toile des rapports de pouvoir s'étale sur un fond d'attractivité sexuelle générale. Pour employer encore d'autres termes, il est évident que l'association des hommes, selon Bruno, ne se fonde pas sur un pacte rationnel, sur un « contrat », puisque la raison compte beaucoup moins que les sentiments, les émotions, l'imagination dans la sphère des rapports humains.

C'est la raison pour laquelle seule une « nouvelle religion » peut résoudre les problèmes politiques. La réforme politique brunienne est une réforme religieuse dans la mesure où c'est aussi une réforme de l'imagination. Face au changement d'époque qui s'impose, il est alors impératif de laisser surgir des expressions symboliques capables de contenir les nouvelles émotions humaines. Les hommes vivent avec

<sup>31</sup> *Ibid.*, OL III, p. 668 (V 31).

<sup>32</sup> Sur les rapports entre le *De vinculis* de Bruno et Machiavelli nous pouvons consulter : F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, La Nuova Italia, 1968, p. 293 ; A. BIONDI, *La caccia magica di Giordano Bruno*, introduction à G. BRUNO, *De magia – De vinculis in genere*, a cura di A. Biondi, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1986, p. XV ; M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Rome-Bari, Laterza, 1990, p. 248 ; G. BORRELLI, « Bruno oltre la malinconia : il potere dei vincoli e la politica come erotica », in G. CANTILLO et F. C. PAPPARO (éd.), *Genealogia dell'umano. Scritti in onore di Aldo Masullo*, Naples, Guida, 2000, t. II, p. 628-649. Ce dernier essai est très important aussi parce qu'il dégage toutes les perspectives politiques de la réflexion brunienne sur l'amour.

<sup>33</sup> G. BRUNO, *De vinculis in genere*, OL III, p. 668 (V 31).

ces émotions, qui les rendent aussi différents les uns des autres. Or, si l'on est capable de les réunir toutes dans de bons « symboles » (tâche de la religion), on construit également de bonnes sociétés. En d'autres termes, le symbolisme demeure indispensable car il constitue un moyen formidable pour agréger les hommes. Ce « rassemblement » n'a plus rien d'un pacte « froid » ; il puise sa force dans la capacité d'organiser les composantes émotionnelles des individus. A cette aune, une certaine « codification » de l'expression symbolique est fondamentale dans toutes les sociétés, encore aujourd'hui, comme le fait remarquer Whitehead<sup>34</sup>. Le programme politique de l'*Expulsion de la bête triomphante* ne vise qu'à cela, c'est-à-dire à créer un nouveau « code », des nouveaux « loci » (sur la base des exemples mnémotechniques) qui sauraient enfin véritablement promouvoir des interconnexions positives entre les imaginations des individus. L'ancien « code » est complètement désuet, comme en témoignent les guerres de religion qui dévastent l'Europe. Bruno lance alors sa réforme qui consiste à mettre en œuvre une profonde révision du code symbolique, pour en proposer un nouveau : en bannissant à jamais « du ciel » les fondements des erreurs, il fonde ainsi « sur terre » une nouvelle société. La prophétie, comme le démontre l'histoire de Moïse, représente justement l'exemple de la *puissance* de l'imagination : la concentration sur soi (ce que Bruno appelle « *contrazione* ») produit des images qui se révèlent *agissantes*. D'ailleurs, Moïse a pu devenir « maître, commandant et berger des peuples », comme Bruno l'écrit dans le *Sigillus sigillorum*, car il a su donner à sa solitude dans le désert, donc à son recueillement « imagitatif », une effectivité pratique. Et cela, en raison de la puissance qui découle de l'imagination produite dans des moments d'isolement. La religion préserve ainsi un rôle positif : c'est le « champ » de notre vie où nous sommes portés à nous concentrer sur nous-mêmes, et plus précisément encore où nous déployons notre production imaginative. « Art de la vie intérieure », comme le dit Whitehead<sup>35</sup>, lieu de la production de « phantasmes », la religion devient, par ce fait, *praxis*, instrument pour « constituer » une nouvelle société, de nouveaux « liens » entre les hommes. Dans ses textes magiques, en particulier dans le *De vinculis*, Bruno fait fond sur l'imagination des hommes pour envisager une nouvelle société, de nouveaux rapports humains : « L'imagination et l'opinion lient aussi plus de gens que ne fait la raison, et bien plus étroitement qu'elle »<sup>36</sup>. Le lien social est le produit de l'imagination. L'imagination « stimule » les hommes, dans la mesure où elle lie les « affects intérieurs » (dans le *De magia*, elle est définie comme la « porte de tous les affects intérieurs »<sup>37</sup>). Ces images renvoient évidemment à la figure d'un prophète qui toutefois ne liera plus sur la base de la crainte, ni sur la base d'une Loi, mais en proposant à ses concitoyens une nouvelle panoplie d'images. Or, l'imagination n'a pas le dernier mot dans la praxis magique, car la « *fides* » relève de la « *cogitativa* », la puissance intellectuelle, qui est

<sup>34</sup> Whitehead a effectivement montré que ce type de symbolisme agit même dans les sociétés d'aujourd'hui, cf. A. N. WHITEHEAD, *Symbolism. Its Meaning and Effect*, Londres, Cambridge University Press, 1928, voir surtout le troisième chapitre.

<sup>35</sup> Sur ce sujet, nous pouvons lire A. N. WHITEHEAD, *Le devenir de la religion*, traduit de l'anglais *Religion in the making*, Lowell Lectures, 1926 par P. Devaux, Paris, Aubier, 1939.

<sup>36</sup> G. BRUNO, *De vinculis in genere*, OL III, p. 665 (V 26).

<sup>37</sup> G. BRUNO, *De magia*, OL III, p. 452.

une faculté supérieure à l'imagination<sup>38</sup>. En un certain sens, Bruno soustrait ainsi la magie au domaine de l'irrationnel, pour la placer plus sûrement sous le contrôle total de l'homme. D'ailleurs, cette opération aboutit à une séparation nette entre cette « *fides* » revisitée et la « *fides* » chrétienne, qui se laisse dominer par les « monstres fantasques » de l'imagination. Delfina Giovannozzi a démontré avec efficacité que le problème de la magie brunienne consiste essentiellement à forger une « *regulata fides* » qui contrôlerait les puissances de l'imagination afin qu'une imagination naturaliste remplace définitivement le christianisme<sup>39</sup>. Dans les textes magiques, particulièrement dans le *De vinculis*, Bruno propose une *nova religio* dans laquelle les imaginations, les expressions symboliques humaines se trouvent en interrelation active avec toute la vie productive et dynamique de l'univers. Le nom de cette religion naturelle sera « *religio amoris* ». Ces liens ne seront plus fictifs, imaginaires, ils s'enracinent dans la nature même, ils expriment la « *lex amoris* » de la nature. Ainsi, même le désir n'est plus imaginaire car il ne lie plus à une seule personne (le Christ, objet d'une polémique constante de la part de Bruno), par le biais d'une religion fautive, mais il s'universalise, il embrasse toute la nature.

\*

C'est sur ce point que le texte dont nous proposons la traduction à la fin de ces lignes se lie aux ouvrages sur la magie de Bruno. Il s'agit de l'épître que Bruno adresse à l'empereur Rodolphe II, pour lui dédier son nouvel ouvrage, *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis Mathematicos atque Philosophos* (Pragae, ex typographia Georgii Dacziceni, 1588). Cette lettre-préface sert à Bruno surtout pour se présenter et présenter à l'empereur sa vision de la religion, disons-le, pour essayer de trouver un interlocuteur puissant à ces réflexions<sup>40</sup>. Le texte est célèbre puisque Bruno y prône une « religion de l'amour ». A cette aune, la lettre à Rodolphe II est un document important. Alors que les textes magiques n'ont pas été publiés de son vivant, Bruno écrit une lettre directement à l'empereur pour proposer, fût-ce timidement, sa religion du lien. Ce sera un échec et Bruno quittera Prague peu après. Bruno demeure un penseur « solitaire ». L'examen de cette lettre nous permettra de questionner cette « solitude », voire de l'expliquer.

Sous le bruit dévastateur des guerres de religion, Bruno n'hésite pas à revendiquer devant Rodolphe II sa propre différence. En quoi consiste-t-elle ? Alors que les gens sont engagés dans une lutte sectaire et sanglante, il espère confier la résolution des problèmes politiques à la solidarité entre les hommes, à l'entrelacs de relations, durables et sincères, entre les gens, aux « *vincula* », aux liens d'amour. Il est question d'unir tous les hommes, comme l'est la nature, de leur faire quitter leurs sectes

<sup>38</sup> Cf. M. CILIBERTO, *Giordano Bruno, op. cit.*, p. 247.

<sup>39</sup> D. GIOVANNOZZI, « Fides e credulitas come termini chiave della scienza magica in Agrippa e Bruno », in E. CANONE (éd.), *Atti delle « Letture Bruniane 1996-2000 »*, Rome-Pise, Fabrizio Serra, 1999, p. 95-118.

<sup>40</sup> Pour comprendre le cadre historique dans lequel cette lettre s'inscrit, la situation de Prague, « ville magique », nous renvoyons aux travaux de Giuseppe Cengiarotti, notamment à Id., « Politica imperiale. Note sul simbolismo imperiale », *Studi storici*, 49, 2008/4, p. 1001-1037.

respectives et d'affirmer la « philanthropie » en tant que base d'une « *nova religio* ». Il convient de souligner ce point avec force : à travers la « *religio amoris* », Bruno offre sa contribution au débat, jamais achevé, sur la « religion civile ». En suivant Machiavel, le Nolain pense qu'il faut réunir les hommes autour d'un nouveau lien, de nouveaux codes symboliques. Cette religion civile doit construire, reconstruire, les « *vincula* » entre les hommes en suivant les « *vincula* » qui se forment et se reforment dans l'univers naturel. La question pour nous est alors la suivante : comment penser une société qui se fonderait sur un « *vinculum* » naturel ?

Selon Cantimori, Bruno s'inscrit, dans sa lettre à Rodolphe II, dans le parcours des hérétiques de son temps, bâtisseurs de mondes imaginaires où la paix régnerait<sup>41</sup>. Comme dans beaucoup de textes du protestantisme vaudois et d'autres hérétiques italiens, on trouve dans cette lettre de Bruno la nécessité de se dissocier des disciplines et des différentes formes ecclésiastiques, l'indifférence par rapport aux questions dogmatiques et le désir d'unifier tous les chrétiens sur la base de la morale évangélique. Comme c'est évidemment aussi le cas chez Bruno, ces hérétiques pensent que seul l'appui du souverain est à même de garantir la réalisation d'un projet novateur en matière de religion.

Néanmoins, il y a quelque chose de plus profond chez Bruno. Les dernières pages de la lettre à Rodolphe II constituent un véritable plaidoyer en faveur de la philosophie. Guido Calogero et Giorgio Radetti qui ont présenté et traduit pour la première fois cette lettre en italien ont raison d'affirmer qu'elle constitue l'une des plus admirables professions de foi dans l'histoire de la philosophie<sup>42</sup>. On peut y lire une position que Bruno développe constamment dans son travail théorique : sa polémique contre l'« habitude de croire » (« *credendi consuetudo* »), qui est la cause du manque de curiosité dans le domaine des sciences et surtout de guerres cruelles dans le domaine de l'histoire. Bruno revendique avec force la nécessité de lutter contre le principe d'autorité. Il n'écouterait que les maîtres qui lui enseignent à ouvrir les yeux. Sa pensée, sa vie, jusqu'à la fin, témoignent de sa *volonté d'être philosophe*, c'est-à-dire de créer en toute liberté des concepts, en argumentant, en débattant, sans s'arrêter sur les vieux préjugés, à la recherche constante de nouvelles conquêtes théoriques, jusqu'au point de prôner, comme c'est le cas dans cette lettre, la nécessité de soumettre toutes les positions à la critique radicale du doute. Aussi la recherche philosophique s'exerce-t-elle dans le doute constant, alors que Descartes et saint Augustin pratiquent le doute pour affirmer finalement une vérité définitive. La philosophie est, chez le Nolain, la discipline qui apprend à rechercher continuellement, à travers le dialogue. La question du genre littéraire implique une position philosophique pour Bruno dans la mesure où la philosophie ne peut vivre que dans la confrontation entre les points de vue : le dialogue est la création d'une communauté d'amis qui se parlent, s'écoutant entre eux ou pas, pour arriver à établir quelques vérités partielles qui méritent d'être divulguées et enseignées afin de résister aux croyances sottes. Seule l'âme, éduquée par la « *contemplazion filosofica* » ne se

<sup>41</sup> D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Florence, Sansoni, 1939, p. 436-438.

<sup>42</sup> Guido CALOGERO et Giorgio RADETTI (éd.), « La professione di fede di G. Bruno », *La Cultura*, 1963/1, p. 68.

laissera pas hanter par les imaginations fausses (telles que la peur de la mort ou la peur de l'enfer, dont Bruno parle dans le *De vinculis*). On oublie trop que Bruno a souvent gagné sa vie en donnant des cours (d'astronomie, de rhétorique, de logique, de philosophie, d'art de la mémoire, de magie politique peut-être, etc.). Ce n'est pas seulement de l'art de (sur)vivre, mais aussi une conviction profonde de sa part. En dehors des institutions officielles, il a su se faire passeur d'idées, comme si cette volonté pédagogique était la vocation authentique de la philosophie. La solitude de Bruno est celle d'un philosophe, non pas celle d'un religieux encapuchonné, fût-il réformateur. Un philosophe inactuel.

Si nous interrogeons le statut du « lien universel », on comprend qu'on est toujours dans les plages d'immanence, ici-bas, loin aussi (du discours) de la Montagne. Dans cette lettre, Bruno soutient que les « *foedera naturae* » peuvent constituer aussi le fondement de la vie en communauté. La société doit être « *consona naturae universali* ». Nicola Badaloni nous invite à inscrire la théorie politique des « *vincula* » dans le cadre des principes fondamentaux du jus-naturalisme<sup>43</sup>. L'interprétation de Badaloni a servi à nuancer les lectures trop hermétisantes de l'œuvre de Bruno. Outre à amoindrir la portée philosophique des textes bruniens, ces dernières ont contribué à diffuser l'image d'un Bruno, penseur secret, à jamais ésotérique, loin de la « multitude ». Or, dans cette lettre, Bruno proclame l'impossibilité pour la divinité de ne s'adresser « en tant que père bienveillant et dispensateur de la vie éternelle » qu'à quelques rares esprits héroïques. Le lien divin est, en revanche, universel : il concerne tout le « *consortium humanum* ». Aussi Furio Jesi souligne-t-il justement la différence entre Bruno et quelqu'un comme John Dee : « L'attitude de John Dee allie tout à la fois un hermétisme aristocratique d'une grande fermeté, une indifférence prononcée envers les ignorants et un goût plus accentué pour les rituels. Au-delà d'une stature intellectuelle plus modeste, John Dee se distingue sur ce point de Bruno par sa singulière froideur et sa distance vis-à-vis des non adeptes »<sup>44</sup>.

Il y a toutefois un écueil dans la lecture de Badaloni : en insistant sur l'importance de la « raison » chez Bruno, on pourrait mettre de côté toute la théorie des *vincula*. La société humaine, répétons-le, se fonde, chez Bruno, moins sur la « raison » que sur l'« amour ». Une autre question s'impose alors : comment est-il possible de penser à l'amour comme base de la société si l'on refuse violemment toutes les catégories du christianisme, comme le fait le Nolain ? L'homme, « mode » de la matière, désire, comme tout étant, conserver sa propre forme afin de ne pas se perdre dans les mutations infinies de l'univers. Dans la « roue des métamorphoses » cela est toutefois impossible. L'homme, comme n'importe quel autre étant dans l'univers, vit dans la métamorphose. Il serait illusoire d'y échapper, l'homme, en revanche, doit savoir l'accepter. L'héroïsme est justement cette capacité de vivre au cœur des mutations. Si nous ne bougeons pas, en pensant nous « conserver », en réalité nous finirons écrasés sous la « roue ». Il s'agit plutôt de se frayer un passage dans la « transmutation circulaire des choses », de « désirer » le plus possible, de sortir de son amour pour

<sup>43</sup> N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, Florence, Parenti, 1955, p. 249-254.

<sup>44</sup> F. JESI, « John Dee e il suo sapere », in ID., *Mitologie intorno all'illuminismo*, Milan, Edizioni di Comunità, 1972, p. 156, je traduis.

soi, afin de nouer des liens avec les autres. Tout est question de désir, d'amour dans l'univers infini. Nous les hommes, mais aussi tous les autres êtres, ne désirons pas pour répondre à une absence, car nous ne pouvons manquer de rien dans un univers infini. Mais c'est aussi parce que nous vivons dans l'infini que nous ne sommes jamais rassasiés, nous désirons sans fin, mus par une volonté toujours inassouvie d'assumer d'autres formes, puisque rien ne peut interrompre le procès infini des « modes » de l'univers, dont les « liens » se font et se défont. Le rythme de cette métamorphose est ainsi dicté par la puissance de l'amour, la capacité à créer des liens toujours nouveaux, des formes inédites : « le lien par lequel les choses veulent être là où elles sont, et ne pas perdre ce qu'elles ont, ne laisse pas d'être aussi celui par lequel elles veulent être partout, et avoir ce qui leur manque. D'où vient cela ? D'un certain contentement de ce qu'elles possèdent déjà, mais aussi d'un désir et d'un appétit pour ce qui est éloigné et qu'elles pourraient posséder, et enfin d'amour pour toutes choses (...). En sorte que, par un même lien, une puissance finie dans une matière définie éprouve en même temps la constriction et le desserrement, le morcellement et la dispersion »<sup>45</sup>.

Les institutions présentes sont criminelles puisqu'elles veulent arrêter le mouvement de la « roue », faire cesser les désirs entre les êtres, détruire cette condition toujours ouverte du lien, pour le bloquer, l'interrompre, le fixer sur soi en vue de sa conservation (qui est, en réalité, sa mort). Les rets qu'elles jettent entre les gens sont « néfastes ». Ils ne sont pas naturels, ils sont purement extérieurs. La question est donc la suivante : est-il possible d'imaginer des institutions qui resteraient fidèles à la « *lex amoris* » qui agite le monde, capables de prendre en compte le statut provisoire et métamorphique de la nature et de l'homme ?

C'est à la fin de la Renaissance que l'Etat moderne naît en tant que structure administrative complexe. Dans un exposé éclairant de 1956, Federico Chabod affirme que l'Etat surgit à cette époque quand le corps des fonctionnaires publics, des officiers du roi – ce que nous appelons aujourd'hui la bureaucratie – se renforce, s'élargit, devient puissant<sup>46</sup>. Autrement dit, on assiste déjà à la Renaissance à l'émancipation de l'Etat de la personne du souverain. L'Etat absolu devient l'Etat bureaucratique.

Bruno résiste à ce phénomène en essayant de préserver la dynamique naturelle même dans le champ politique. Il convient de préciser qu'il n'est pas question d'une pure superposition de la nature sur la politique. Le lien « naturel » ne se calque pas sur la « *civil conversazione* ». Il doit *devenir* un lien « politique ». Il doit *se transformer* selon les « différences » des choses, leurs spécificités, en s'adaptant aux temps et aux lieux : « Les choses, dans l'univers, sont ordonnées en telle façon qu'elles se situent dans une certaine ordonnance réciproque, en telle façon qu'est possible, comme en un flux continu, un passage progressif de toutes choses vers toutes choses. Parmi celles-ci, certaines sont en cohésion immédiate avec d'autres, comme les individus d'une même espèce le sont en vue de la propagation naturelle – les liens sont en ce cas des liens familiaux, apparentés, et fort aisés. Mais d'autres choses se trouvent subordonnées à certaines intermédiaires, pour que les liens lancés par le lieu

<sup>45</sup> G. BRUNO, *De vinculis in genere*, OL III, p. 693 (V 73-74).

<sup>46</sup> F. CHABOD, « Y a-t-il un Etat de la Renaissance ? », in L. FEBVRE, A. RENAUDET, E. COORNAERT (éd.), *Actes du colloque sur la Renaissance*, Paris, Vrin, 1958, p. 57-78.

atteignent finalement le liable »<sup>47</sup>. Le rôle de la magie-politique consiste précisément en cet « artifice », où s'illustre la capacité des hommes à se faire *dieux* de leur propre monde. En effet, le mage est celui qui parvient à mobiliser des formes nouvelles dans la matière infinie, à les brancher les unes sur les autres, afin de réaliser de nouvelles possibilités dans la sphère politique. Ainsi la nouvelle religion vise à faire vivre plutôt une sorte de « nature seconde » qui pourrait garantir la production continue des liens, en évitant de les cristalliser et de les interrompre dans une institution fermée. La dimension universelle de cette religion représente une négation des communautés politiques qui se sont créées à partir d'un espace clos, d'un territoire donné, d'une frontière.

Bruno ne pense pas l'Etat parce qu'il *refuse* de le faire. Il se moque souverainement de tous ceux qui font carrière dans ces nouvelles machines antinaturelles. Lisons ce passage du *De vinculis* : « Celui qui tient de trop gracieux discours et qui affiche un savoir par trop vétilleux, celui-là ne plaira guère ; ils déplaisent, les vêtements ajustés avec trop de méthode et géométrie, les cheveux frisottés, les regards, les gestes et les mouvements réglés au compas – et comment ne mépriserait-on pas celui qui est mis de cette façon ? Il en va de même, en société, pour un discours que tout un chacun jugerait trop plein d'afféterie et de recherche : ce défaut doit plutôt être rapporté à la maladresse, à la pauvreté de pensée et d'esprit ; car ce n'est pas une part négligeable de l'art que de dissimuler l'art par l'art même. C'est un savant sans grâce, celui qui voudrait, en tout lieu et à tout propos, dispenser les grâces de son savoir ; tout comme a la main baguée sans grâce celui dont tous les doigts sont gravés de bagues et de pierres précieuses, tout comme a le cou paré sans grâce celui qui se pavane chargé de multiples colliers et parures. Ce qui renvoie à cette considération majeure : l'éclat de la lumière éteint l'éclat de la lumière, et la lumière ne luit, n'éclaire, ne brille, ne plaît que dans les ténèbres. L'ornement est nul s'il ne s'accorde pas avec ce qui, encore informe, doit être orné. C'est pourquoi l'art n'est pas déjoint de la nature, ni le raffinement éloigné de la simplicité »<sup>48</sup>. Bruno blâme la codification des *bonnes manières* et des instances conformistes présentes chez Castiglione, Della Casa, Guazzo. Il rit des théories et des pratiques des expériences courtisanes qui ont annulé la puissance politique du « citoyen » devenu un « sujet ». Contre ces tendances vouées surtout à renforcer des processus de conservation politique, Bruno est plutôt engagé dans une tentative de transformation et d'innovation de la société. Sa vision, en outre, n'est jamais locale, elle embrasse toute l'humanité (d'où sa critique farouche de la conquête des Amériques). Les pactes de nature sont les mêmes pour tout le monde, même s'ils peuvent et doivent se décliner d'une manière toujours différente et singulière selon les lieux et les temps (c'est ainsi que Bruno n'éprouve pas de la « pitié » pour le sort réservé aux Amérindiens, mais en fait des véritables « sujets »). Ce n'est pas, à vrai dire, une anticipation des Lumières, trop soucieuses d'établir une barrière contre tout ce qui n'est pas assez « froid ». Si l'on veut trouver un héritage spéculatif et politique à ces positions, on peut penser aux écrits philosophiques de Saint-Just.

<sup>47</sup> G. BRUNO, *De vinculis in genere*, OL III, p. 691 (V 70-71).

<sup>48</sup> *Ibid.*, OL III, p. 690 (V 67-68).

Dans un petit texte, *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance, du gouvernement*<sup>49</sup>, Saint-Just prône lui aussi l'affirmation de la socialité naturelle<sup>50</sup> contre le « pacte » instaurant l'Etat (la tradition rousseauiste). Le corps social est immanent. Il ne transcende pas de l'extérieur les membres de la cité, mais émane de la réciprocité vécue des besoins et des affections, de la possession, qui engendre une union, une participation concrète, dynamique et sans cesse renouvelée du tout aux parties et des parties au tout. Les *foedera naturae* se fondent justement sur la disposition de l'homme envers l'homme selon laquelle l'un se sent lié à l'autre par la bienveillance et la paix (le présupposé de cette position étant évidemment la bonté naturelle des hommes<sup>51</sup>, et leur amour pour la paix<sup>52</sup>). Ce ne sont pas toutefois des considérations d'ordre moral qui cimentent la socialité. Saint-Just insiste sur la matérialité de ces liens ; il s'agit de *foedera naturae* parce qu'ils lient les corps des hommes : « la nature avait pourvu par les *affections* aux différents liens de la société »<sup>53</sup>. En fait, le principe des hommes dans l'état de nature était l'amour. La fin de l'état social coïncide, en revanche, d'après Saint-Just, avec la primauté de la force qui gère les hommes et fait de la société un corps dénué de « ligatures ». Force est de constater que le problème collectif alors, pour Saint-Just, consiste à instaurer, trouver ou retrouver un maximum de connexions. Les connexions sont précisément le cosmos, la nature. Cette dynamique d'intégration et de participation à une totalité organique s'oppose frontalement à un ordre de coordination et, *a fortiori*, de subordination. Les hommes unis par le plaisir<sup>54</sup> ne connaissaient point l'oppression et la domination.

C'est donc une logique tout à fait naturelle qui incite Saint-Just à opposer les peuples aux gouvernements. Ce qui nous frappe dans son texte, c'est la distinction

---

<sup>49</sup> On peut lire ce texte dans les *Œuvres complètes* de Saint-Just, édition établie et présentée par A. Kupiec et M. Abensour, Paris, Folio Gallimard, 2004. Désormais les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle DLN, suivi du numéro de la page. Pour une présentation générale de Saint-Just, on lira l'introduction de M. Abensour à cet ouvrage, « Lire Saint-Just », p. 9-100. Miguel Abensour a également écrit un article sur Saint-Just pour le *Dictionnaire des œuvres politiques*, sous la direction de F. CHÂTELET, O. DUHAMEL, E. PISIER, Paris, PUF, 1986, p. 907-921. Abensour est aussi l'auteur d'un *Rire des lois, du magistrat et des dieux : l'impulsion Saint-Just*, Lyon, Horlieu, 2005. Albert Soboul consacra son mémoire d'études supérieures aux idées politiques et sociales de Saint-Just, publié à la veille de la guerre, cf. A. SOBLOUL, *Saint-Just : ses idées politiques et sociales*, Paris, Editions sociales internationales, 1937.

<sup>50</sup> Un autre auteur de la Révolution française parlera, en opposition à Rousseau, de la « sociabilité naturelle », des liens déjà existants en nature, comme fondement de la communauté humaine, cf. J. N. BILLAUD-VARENNE, *Les éléments du républicanisme. Première partie*, chap. I, *De l'homme*, Paris, L'an premier de la République française (1793), p. 7.

<sup>51</sup> DLN 1082.

<sup>52</sup> « J'ai pensé que l'ordre social était dans la nature même des choses, et n'empruntait de l'esprit humain que le soin d'en mettre à leur place les éléments divers ; j'ai pensé qu'un peuple pouvait être gouverné sans être assujéti, sans être licencieux et sans être opprimé ; que l'homme naissait pour la paix et pour la vérité, et n'était malheureux et corrompu que par les lois insidieuses de la domination », SAINT-JUST, *Discours sur la constitution de la France*, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 536.

<sup>53</sup> DLN, 1069.

<sup>54</sup> DLN, 1050.

qu'il prône entre la société et l'Etat et l'affirmation radicale que la société est le fondement de l'Etat et non l'inverse. L'Etat, la médiation contractuelle des volontés, ne crée pas la société ; ce sont la société, les rapports des affections et des besoins, qui concrétisent l'Etat : « La cité écrira donc ses lois pour que chacun, suivant la règle de tous, soit lié à tous et afin que les citoyens ne soient point liés à l'Etat, mais que liés entre eux, ils forment l'Etat, les lois auront la possession pour principe et non pas le prince ou la convention »<sup>55</sup>.

Saint-Just parle effectivement de « cité » pour désigner la communauté humaine. Il est alors utile de rappeler que son appel à la nature n'est pas un simple retour en arrière. Saint-Just précise souvent qu'il n'a nullement l'intention de chasser les hommes dans les forêts. En effet, la nature peut ordonner et régler aussi la société présente. La nature n'est pas seulement faite pour les bois<sup>56</sup>, elle sait devenir « cité ». Saint-Just peut affirmer que les techniques découvertes par l'homme (la navigation, l'agriculture, le commerce) ne sont pas incompatibles avec un état social. On peut intégrer le processus de civilisation dans les lois de la nature, leur séparation n'est pas une fatalité<sup>57</sup>. Autrement dit, ce n'est pas parce que l'artifice a peut-être changé les rapports entre les hommes que la nature ne peut pas s'allier à l'artifice et donc que les rapports entre les hommes, même dans le commerce, même dans l'industrie, ne peuvent plus redevenir naturels, c'est-à-dire non coactifs<sup>58</sup>.

Le problème de la nature, ce n'est pas le primitivisme, mais la construction d'une cité enfin libre. La socialité naturelle, envisagée par Saint-Just, est évidemment une réponse au capitalisme naissant. Saint-Just comprend que, dans la société marchande, l'homme ayant perdu son caractère naturel ne devient qu'un objet. Comme le commerce obligea l'homme à trafiquer de soi-même, alors « le prix de l'homme fut déterminé par le prix des choses »<sup>59</sup>.

La « religion de l'amour » brunienne est aussi une polémique contre les liens instaurés par le commerce. Bruno est contre le commerce non parce qu'il regrette un monde cloisonné et ordonné. Au contraire, c'est parce que le commerce ne favorise guère la communication entre les hommes, qu'il en est même plutôt la rupture continuelle, que Bruno le critique. C'est pourquoi il blâmera aussi, dès le *Chandelier* et jusqu'au *De vinculis*, l'argent en tant que forme perverse de lien entre les individus. Lorsque le Nolain consacre ses réflexions aux « liens », c'est aussi pour polémiquer contre les logiques naissantes du lien marchand<sup>60</sup>. Le lien brunien est *totalemment* naturel, tandis que le lien mercantile se construit contre la nature, il sépare les hommes. L'Avarice bâtit un monde où le désir de l'autre est le désir de l'exploiter, où l'autre est « un objet de maîtrise ou une occasion d'exercice de la force ». La perspective politique brunienne accueille toujours, en revanche, la part de l'autre (le colonisé doit être respecté mais pas en tant que « bon sauvage »). Bruno souhaite

<sup>55</sup> DLN, 1068.

<sup>56</sup> DLN, 1049.

<sup>57</sup> DLN, 1053.

<sup>58</sup> DLN, 1054.

<sup>59</sup> DLN, 1054.

<sup>60</sup> T. DAGRON, « Giordano Bruno et la théorie des liens », *Etudes philosophiques*, 1994/4, p. 467-487.

libérer les désirs de l'optique de la rentabilité : il ne faut jamais essayer de lier pour obtenir quelque chose en échange. C'est une « espèce de marché », un « commerce intéressé et ignoble »<sup>61</sup>.

Remarquons au passage que le Capital dissout effectivement les contrats les plus sacrés, les alliances les plus mémorables, dans « les eaux glacées du calcul égoïste ». Le Capital prononce la fin d'une civilisation fondée sur le lien<sup>62</sup>.

Or, dans la perspective de Saint-Just, et de Bruno ajoutons-nous, la nature se configure comme la puissance collective, capable de restituer l'humanité à sa véritable puissance créatrice, autonome et civile. Le projet brunien semble anticiper Saint-Just dans sa tentative de penser des institutions civiles participant au mouvement perpétuel de transformation de la nature infinie et s'émancipant d'un système de lois hiérarchique et définitivement normatif<sup>63</sup>. A partir de cette rencontre, il nous semble primordial de dégager les lignes d'une philosophie moderne contre l'Etat, sa machine bureaucratique et la domination de la transcendance en général, au nom de la puissance de la matière et de ses métamorphoses. Une philosophie immanentiste et antijuridique qui à partir des instances radicales de la Renaissance pourrait faire face au présent.

---

<sup>61</sup> G. BRUNO, *De vinculis in genere*, OL III, p. 699 (V 84).

<sup>62</sup> Cf. A. BADIOU, *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005, p. 134-135.

<sup>63</sup> Saverio Ansaldi a ouvert cette intéressante piste de réflexion, cf. ID., *Giordano Bruno. Une philosophie de la métamorphose*, Paris, Editions Classiques Garnier, 2010.

**ANNEXE. Giordano Bruno de Nola adresse son salut au divin Rodolphe II, empereur des Romains à jamais Auguste<sup>64</sup>**

Si la distinction entre la lumière et les ténèbres, très Auguste César, était innée en nous à l'instar de ce qu'il en est de plusieurs autres facultés, une ancienne controverse opposant les mortels n'aurait pu croître à ce point : à cause d'elle, toutes les générations s'opposent tellement entre elles que chacune, aux yeux de toutes les autres, délire d'autant plus qu'elle estime surpasser les autres par son savoir. Mais les plus aveugles de tous sont précisément ceux qui, comme s'ils étaient illuminés par la véritable lumière, élèvent vers le ciel leurs regards et leurs mains, et rendent grâce au Très Haut de leur avoir accordé, à eux seuls, la révélation de la lumière, l'ancrage dans le port et la résidence dans la demeure de la vérité (en-dehors de laquelle continuent à errer en aveugles, à se perdre et à tourner en rond les hordes de tous les autres). Comme si le Très Haut, ce père bienveillant et dispensateur de la vie éternelle, ne se tournant que vers eux, détournait son regard de tous les autres et les condamnait à une mort éternelle, les accablant de sa haine, tel un juge vengeur et sans pitié. Si bien que parmi tant de sectes qui professent des idées opposées et qui excèdent de beaucoup le nombre des générations qui vivent aujourd'hui ou vécurent par le passé de par le monde, de même qu'il ne s'en trouve aucune qui ne soit sans ses propres usages et ses propres règles, de même il ne s'en trouve aucune qui ne s'attribue ou ne se soit attribué la primauté, méprisant toutes les autres sectes, et qui ne considère comme le plus grand des péchés et des délits d'être en quoi que ce soit en accord avec elles. C'est de la source d'une piété de ce genre que découle (en dépit de toute raison et toute condition naturelle, du droit des peuples, et donc du véritable ordre des choses voulu par la toute bonté de Dieu) le fait que tous les pactes naturels se voient enfreints par l'incitation d'esprits ennemis des hommes, et par la manigance d'infénales Erinyes (qui allument chez les hommes les flammes de la haine sous couvert de proclamations pacifiques et plongeant le fer de la discorde dans le sein même des êtres les plus unis, se sont fait passer, en recourant aux artifices et impostures les plus variés, pour autant de Mercurès descendus du ciel), on est arrivé à ce point que l'homme diffère davantage de son semblable que de toute autre créature et qu'il se montre davantage son ennemi que celui de tous les autres êtres vivants. Partout gît dans l'abandon cette loi d'amour, pourtant si universellement célébrée et qui, délivrée non pas par le démon malfaisant d'un seul peuple, mais bien par Dieu qui est le père de tous, dans la mesure où elle est conforme à la nature universelle, décrète l'amour du genre humain et nous enjoint d'aimer même nos ennemis, afin de ne pas nous montrer semblables aux sauvages et aux barbares, et de nous transformer au contraire en l'image de celui qui fait se lever son soleil sur les bons comme sur les méchants, et ruisseler ses grâces sur les justes comme sur les injustes. Telle est la religion que je professe, sans aucune controverse et avant même que ne surgisse la moindre dispute, tant par conviction intime propre à mon âme, qu'en raison d'une coutume ancienne en vigueur dans ma patrie et auprès de mon peuple.

<sup>64</sup> Traduit du latin avec Frank La Brasca que je remercie chaleureusement et à qui je dédie mon texte.

En ce qui concerne les disciplines intellectuelles libérales, puissé-je reléguer loin de moi non seulement l'habitude de croire dictée par l'enseignement de maîtres ou de parents, mais également ce sens commun qui, dans de nombreux cas et nombre de circonstances (d'après ce que j'ai pu en juger par moi-même), semble entaché de tromperie et de supercherie ; puissé-je les reléguer au plus loin, afin de ne jamais rien affirmer de façon inconsidérée et sans fondement dans le domaine philosophique ; et puissé-je également considérer comme douteuses toutes les choses, qu'elles soient tenues comme très controuvées et absurdes, ou comme les plus certaines évidentes, à chaque fois qu'elles se trouvent remises en cause. Dans un débat, il est en effet préjudiciable de donner une définition qui n'a pas été suffisamment réfléchie, il est malhonnête de n'acquiescer que par déférence d'autrui, digne d'un mercenaire, d'un esclave et contraire à la dignité de la liberté humaine de se vouer au culte de quelqu'un et de se soumettre à lui. Il est au plus haut point inepte de croire par pur conformisme, déraisonnable de se ranger à l'opinion des plus nombreux, comme si le nombre des savants devait surpasser, égaler ou s'approcher de l'infinie multitude des sots, ou comme si une telle multitude (même si l'ensemble de cette masse est aveuglément soumise à Aristote, ou à tout autre maître de la même espèce), alors qu'elle ne fait que trébucher et avancer dans les ténèbres, avait davantage de valeur et était plus clairvoyante que celui qu'elle s'est choisi pour guide et qu'elle a érigé comme tel, ou du moins l'égalait. Quant à moi (mais cela vaut pour quiconque d'autre qui soit capable de se reconnaître soi-même par un acte de réflexion) qui ai reçu en don de la part de Dieu, le bienfaiteur suprême, les yeux de la sensation et ceux de l'intelligence et qui ai en conséquence été doté de la capacité de juger des causes et de les administrer, je me montrerais au plus haut point ingrat, insensé et indigne de participer de cette capacité de clairvoyance, si je m'érigeais en procureur et en bourreau de mon prochain, en examinant, en percevant et en jugeant à travers les regards des autres. Pourquoi donc en agissant ainsi assujettirais-je, avilirais-je, rétrécirais-je la nature de mon esprit, là où je dois être le maître grâce à ma propre clairvoyance ? Ne ferais-je pas ainsi preuve d'une suprême injustice à l'égard des parties qui comparaissent devant mon tribunal ? Injuste aussi envers la dignité du vrai, qui impose sa voix, son aspect, son hypostase même à nos oreilles et à nos yeux, afin qu'ils puissent s'y rallier dans la mesure où ils le peuvent ? Mais aussi envers le devoir qui nous a été assigné par Dieu, qui nous a placés en ce monde non comme des aveugles mais pour guider les aveugles et, dans ce corps qu'est la République des hommes, nous faisons partie de ceux à qui il est enjoint (il nous faut bien le dire) d'occuper la fonction et la place qui sont celles des yeux, et ordonné de défendre dans la mesure de nos forces les intérêts de la vérité et de la lumière. Nous nous sommes vu du moins confier le rôle de défendre, comme partie intégrante de la République, cette place-forte qu'est notre âme contre la tyrannie de ces pères et des généraux de cette sorte d'armée. Nous désirons qu'au sein de celle-ci s'exerce de façon inflexible la loi selon laquelle on doit toujours exiger la raison véritable et nécessaire, et ne jamais laisser prévaloir l'autorité d'un seul homme, pour éminent et illustre qu'il puisse être, sur l'argumentation. Dans cette République, on est condamné à l'opprobre, si l'on préfère une opinion douteuse sur des sujets que l'on peut et doit appréhender, avant de faire usage de l'observation. C'est vraiment une très impudente défense de l'ignorance de nos pères que celle qui va jusqu'à recourir à la

loi pour interdire la libre discussion, et qui présente comme une attitude louable le fait de s'en tenir obstinément à une opinion transmise et de persister dans les opinions qui ont pu être admises à un moment donné. C'est là une norme qui convient parfaitement à des êtres bestiaux, qui ne sont pas des hommes, mais des simulacres forgés à l'image et à la ressemblance des hommes, afin de faire fonction sous cet aspect trompeur en tant qu'ânes, moutons, chevaux, mulets, bœufs, et de constituer un pécule animalier bien digne d'individus plus habiles et avisés.

Or, même si quelquefois et dans des circonstances bien précises, les hommes de savoir et qui sont des modèles d'héroïsme, doivent avoir en commun avec les autres l'obligation de soumettre avec humilité leur lumière naturelle, infusée en nous par Dieu et signe du divin, enfouie en quelque sorte dans la substance de notre nature, comme si une lumière beaucoup plus intense s'opposait à elle et la dominait. Toutefois, quand il s'agit de philosophie (sur les livres autels de laquelle j'ai trouvé refuge, échappant ainsi à des flots si déchaînés), je n'écouterai que ces maîtres qui enseignent non pas à fermer les yeux, mais à les ouvrir aussi grand que possible. C'est de cette façon que nous levons la tête à la splendeur magnifique de la lumière, que nous écoutons la nature parler de vive voix, que nous mettons, avec simplicité et pureté d'âme nos pas dans ceux de la sagesse (en la plaçant au-dessus de tout) : elle, de son côté, non seulement ne se dérobe pas à nous, ou ne se contente pas d'attendre que nous nous approchions, mais vient d'autant plus promptement à notre rencontre, essuie nos larmes, et nous accoutume, comme le font les aigles pour leurs petits, à regarder le soleil, tout en nous rendant capables d'une contemplation toujours plus attentive.

C'est ainsi que dès le début nous avons résolu que ce serait en vain que les hauts cris de nos adversaires nous intimeraient l'ordre de fermer ou de baisser ces yeux, que Dieu nous a donnés grand ouverts et tournés vers le ciel. Dès l'instant où nous voyons, nous ne nous défendons donc pas de voir et ne craignons nullement de le proclamer ouvertement. De même qu'il y a un combat perpétuel entre la lumière et les ténèbres, entre le savoir et l'ignorance, de même partout où nous avons essuyé la haine, les invectives, les cris et les insultes (sans exclure les dangers de mort auxquels nous avons été exposés) de la part d'une foule barbare et stupide, encouragée par l'assemblée de notables diplômés en ignorance, nous avons fini par triompher grâce au glaive de la vérité et sous le commandement d'une lumière plus divine. En fait dans de nombreuses contrées d'Europe et auprès d'éminents cénacles de savants qui sont non seulement très doctes, mais qui ne pratiquent aucune discipline vénale et mercenaire, mais possèdent une intelligence bien supérieure à la norme sans compter d'innombrables autres qualités pleine de noblesse, lesquels nous ont assisté par leur assentiment, leur approbation, leur faveur et leur témoignage, nous sommes parvenus à triompher de l'envie, des vociférations et de la violence d'une multitude sordide et méprisable grâce à l'autorité des princes. Nous avons écrasé par nos très solides argumentations et l'abondance de nos très limpides démonstrations (dont subsistent partout des témoignages) l'envie, la perversité, l'ignorance et l'arrogance de ces Aristarques et autres archimandrites de même espèce. Comme Ta Majesté Impériale peut le comprendre très aisément d'elle-même dès maintenant, et très facilement constater et conclure sur tous ces sujets d'après mes indications, comme elle préside

par sa nature, sa fortune et sa dignité à la foule, elle ne dédaignera pas non plus d'exceller par l'intelligence et le discernement. Il est en effet héroïque et assez heureux de pouvoir mépriser, non sans de très pertinentes raisons et sans vertu, l'autorité de ceux que la multitude (ce troupeau servile et vulgaire) exalte et admire sans aucune justification légitime ni raison. Et c'est là à n'en pas douter une attitude qui convient au plus haut point à un esprit d'une valeur et d'une majesté telles que les vôtres, si ce n'est pas en vain que les puissances supérieures l'ont gratifié d'un esprit en mesure de disputer avec des semblables très disert (pour omettre ses autres facultés) des études mathématiques de cette espèce, d'en juger avec des hommes d'excellent jugement et d'y innover avec des novateurs, au point que nombre de ces savants interlocuteurs ont reçu davantage de lumières des discussions qu'ils ont eues avec Ta Majesté Impériale qu'ils n'en ont fournies eux-mêmes. C'est pourquoi il m'importe enfin, en premier lieu qu'elle n'oublie pas (je t'en prie) de considérer que ses élucubrations lui sont proposées par un ami fidèle, et d'esprit studieux et respectueux, si bien que, quelle que soit leur valeur, elles ne pourraient en raison du caractère divin de ton esprit présenter un aspect plus agréable. En second lieu que tu réalises qu'elles ne se présentent pas comme des offrandes si dignes qu'elles doivent être acceptées par Ta Majesté, mais plutôt comme les meilleures qui pouvaient être présentées pour un début ; les autres n'ont pas pu aspirer à cet honneur et devront se garder de le faire, à moins que les premières ne parviennent au préalable à surmonter l'épreuve à laquelle elles font face. En troisième lieu de te convaincre que si je constate que ce premier messenger de la SAGESSE (qui sera reconnu comme authentique par ses justes prescriptions, ses signatures et ses sceaux) est digne d'être offert, je ne craindrai pas d'envoyer les autres, qui, comme ils leur sont postérieurs en ordre, les surpassent (c'est du moins ce qu'on peut souhaiter) d'autant en importance et en noblesse. Porte-toi bien, ô le meilleur des Empereurs, PORTE-TOI BIEN.