



Bruno

[1548-1600]

Vie et pensée dans l'Europe de la Contre-Réforme

La pensée philosophique de Bruno est le fruit d'un syncrétisme particulièrement accompli entre des traditions différentes qui s'exprime dans une quarantaine d'ouvrages écrits dans leur ensemble en moins de dix ans. Cette œuvre est du reste le reflet d'un vécu existentiel en même temps unique et paradigmatique de l'Europe de la Contre-Réforme. Fils d'un mercenaire de conditions modestes, Bruno avait effectué ses premières études à Nola, sa ville natale, qu'il avait quittée en 1562 pour poursuivre sa formation à Naples dans l'Ordre dominicain.

Le *studium* du monastère de San Domenico Maggiore, où avait enseigné Thomas d'Aquin, était l'un des centres intellectuels les plus importants de l'Italie méridionale et offrit à Bruno une culture très solide en rhétorique, philosophie et théologie. Malgré les divergences précoces avec l'Ordre, Bruno ne renia jamais son parcours. Quand en 1584 il dut débattre avec les docteurs puritains d'Oxford, il opposa à leur formalisme vide sa compétence dans une « théologie plus profonde », analogue à celle des anciens « princes de la métaphysique » que l'Angleterre réformée avait reniés (*De la cause, du principe et de l'un*, OC 1996 : 76). L'âpre dispute cosmologique résumée dans *Le Banquet*

des Cendres devint ainsi l'occasion d'opposer deux anthropologies différentes : d'un côté les *magistri* anglais, vides mais ornés de robes académiques et de bijoux, et de l'autre Bruno, « chien écorché », « mangeur d'oignons » (*Le Chandelier*, OC 1993 : 39) mais surtout « Napolitain, né et élevé sous un ciel plus aimable » (*Le Banquet des Cendres* 1988 : 134). Outre une évidente polémique contre les « fruits » pervers de l'extrémisme puritain, des passages comme celui-ci soulignent la conviction brunienne que les hommes, engendrés spontanément par la nature conformément à la doctrine de Lucrèce, sont aussi bien des constructions culturelles et sociales. La capacité humaine de transformer son environnement se révèle donc la forme la plus importante d'auto-poïèse.

La rupture avec l'Ordre dominicain, résultat d'une indépendance intellectuelle incompatible avec la rigueur de l'Église tridentine, eut lieu en 1576. Les documents de ces premières procédures disciplinaires ne sont plus disponibles et nous avons seulement les déclarations du philosophe au tribunal de l'Inquisition à la fin de sa vie. L'enlèvement de toutes les icônes en dehors du crucifix de sa cellule, la découverte de livres interdits en sa possession (notamment Érasme) et des propos mal placés concernant les protestants et le dogme trinitaire suscitèrent probablement la suspicion d'une proximité inquiétante de

Bruno avec les idées réformées. Du reste, des imputations analogues revinrent aussi dans le procès romain, motivées par le long séjour de Bruno dans des pays protestants et par des passages incriminés de ses écrits. Si les positions du Nolain envers la Réforme furent encore plus sévères de celles à l'égard du catholicisme, les critiques virulentes à la figure du Christ méritent une attention particulière. Les doutes juvéniles sur la trinité – et notamment sur la deuxième personne – aboutirent à un questionnement radical du modèle christologique, *Deus perfectus et homo perfectus*, seul point d'accès et médiation possible entre les hommes et le divin. Une subversion si profonde des axes portants du christianisme – de la transcendance divine au concept de création, du rôle de l'homme, créature privilégiée, à la subsistance de l'âme – ne permettait aucune conciliation et rendit inévitable l'issue tragique d'un procès qui a duré dix ans. Un tel renversement de la doctrine et de l'anthropologie chrétiennes n'aurait été possible sans la théorie disruptive de l'univers infini.

L'univers infini et un nouveau concept de matière

Malgré les différences que l'on peut constater d'un texte à l'autre – en fonction de la langue, de l'objet, des destinataires et du contexte – la philosophie de Bruno présente de nombreux éléments de continuité. En général,

pour le philosophe de Nola le recours à d'autres traditions désigne, plus qu'une adhésion inconditionnée à leurs fondements, l'acquisition de moyens expressifs et conceptuels adaptés aux redéclinaisons constantes de sa pensée. Sans vouloir mettre en question l'évolution interne de la *Nolana filosofia*, on est obligé de constater que l'auteur ne rejeta aucun de ses écrits et que, au contraire, même l'un des premiers comme le *De umbris idearum* (publié en 1582, le premier texte qui nous est parvenu), est toujours mentionné comme un texte fondamental. Plutôt qu'il ne désigne des phases distinctes de son parcours, l'usage de traditions différentes correspond aux exigences internes de sa propre philosophie qui parvient même à renverser les perspectives des sources utilisées en faisant converger les discours des « platoniciens », des « péripatéticiens », des « stoïciens », des « cabalistes », des « talmudistes » et des « théologiens chrétiens ».

À ce propos, un exemple significatif est celui du copernicanisme, théorie fondamentale pour la cosmologie brunienne. Dans *Le Banquet des Cendres* en 1584, œuvre centrale pour l'exposition de la théorie brunienne d'un univers infini (différente donc du copernicanisme au sens strict), l'auteur clarifie son approche des sources en général : « le Nolain répondit qu'il se fiait à ses propres yeux, et non à ceux de Copernic ou de Ptolémée, pour établir ses conclusions et ses jugements

encore ; qu'il reconnût sa dette, pour ce qui est des observations, envers ces grands mathématiciens et quelques autres dont les travaux successifs et les découvertes cumulées nous ont donné des bases assez solides pour asseoir notre jugement, dont la production exigeait au préalable de nombreux siècles de labeur. Toutefois, ajouta-t-il, ces savants sont semblables aux interprètes qui traduisent les mots d'un idiome dans l'autre, mais en laissant à d'autres les soins d'aller au fond des pensées » (1988 : 42). Cette image prophétique de Bruno – Mercure envoyé par les dieux pour restaurer une vérité ancienne occultée par des savoirs pervers (notamment le christianisme) – revient constamment dans ses écrits et constitue un *topos* de la culture hermétique.

Autre élément constant dans tous ses travaux et véritable cœur de son système philosophique est la doctrine d'un univers infini et homogène qui, par sa nature, exclut toute forme de différence ontologique. Cet aspect – conséquence nécessaire du caractère absolu, infini et tout puissant du premier principe (pour utiliser des termes canoniques de la pensée scolastique) – a des implications sur tous les aspects du discours philosophique. D'après Bruno, postuler comme le fait traditionnellement la théologie, une distinction entre un Dieu absolu et infini et l'univers créé et fini entraîne des contradictions irréductibles. La finitude de

l'univers limiterait à son tour l'infinitude du principe premier, ne pouvant que dériver d'un manque de puissance ou de volonté de Dieu. Chez l'être suprême par contre, tous les attributs doivent converger et aucune contradiction interne ne peut subsister (comme ce serait le cas s'il ne *voulait* pas créer tout ce qu'il *pouvait*). À travers un lexique d'inspiration cusaniennne, Bruno affirme que l'univers est l'acte d'explication du divin mais, contrairement à sa source, il revendique la coïncidence totale entre les deux. La distinction entre *potentia absoluta* et *ordinata* de Dieu n'est certainement pas la seule à tomber dans le discours brunien. Il en sera de même pour bien d'autres polarités des traditions métaphysiques de son temps, scolastique ou platonisantes qu'elles soient. Si l'univers est une création toujours en acte, un être vivant peuplé de mondes infinis qui, dans sa totalité, coïncide avec le divin, parler de niveaux ontologiques différents n'a plus aucun sens, car tout n'est qu'un et la substance des êtres est la même. Des distinctions tout au plus logiques, des *modi dicendi*, comme matière/forme, acte/puissance, matériel/immatériel, pour autant constitutives du discours humain, ne doivent pas être appliquées arbitrairement au réel.

Tout en s'appuyant, au cours des différents ouvrages, sur le lexique des traditions les plus hétérogènes (outre l'aristotélisme et le platonisme, le pythagorisme, le

stoïcisme, l'atomisme, l'exégèse biblique et l'hermétisme pour n'en citer que quelques-unes), Bruno parvient à l'élaboration d'un concept de matière qui constitue la clef de son système. La matière brunienne, point de convergence du matériel et spirituel, de principe formateur et de substrat potentiel, est la nature créatrice qui engendre toute forme sans nécessiter aucun autre principe. Contrairement à la définition péripatéticienne, la matière ne coïncide pas avec la privation et la passivité (souvent associées au féminin), car elle engendre les formes qu'elle possède dans son sein tout en les recueillant quand elles y retournent. Cette « vicissitude perpétuelle » des formes qui s'alternent « sur le dos » de la matière, tout comme les révolutions des planètes, les cycles naturels et les phases de l'histoire, est à la base du concept brunien d'infini. Si l'univers est un et infini en soi, les êtres qui le composent réalisent l'infini dans le temps, à travers l'alternance des formes. L'infini est ainsi le point de convergence entre l'Un – infini en acte – et les êtres multiples qui ne peuvent réaliser l'infini que dans l'infini où, d'après une image empruntée au Cusain, le maximum et le minimum, le cercle et la circonférence, coïncident.

Nature et *praxis* dans l'anthropologie de Bruno

Toute forme de transcendance ayant été évacuée, le rapport de l'être humain au

divin, à la connaissance et à sa propre histoire se voit profondément transformé. Malgré les limites constitutives dues à son existence contingente, l'élan cognitif de l'homme s'adresse à un univers matériel qui, bien qu'insaisissable dans sa totalité (en tant que Monade), est cependant connaissable à travers ses manifestations. Le moindre élément de la vie universelle, la moindre *minuzzaria* (minutie), se révèle ainsi équivalent à n'importe quelle autre chose, en étant traversé par la même force vitale. Critique virulent de l'aristotélisme, Giordano Bruno est encore plus sévère envers le formalisme rhétorique et vide des humanistes et envers les dérives sceptiques qui creusent un écart impossible à combler entre l'homme et la connaissance. Enseigner que toute tentative humaine de comprendre le monde n'est que vanité, car – comme le revendiquent saint Paul et la théologie (notamment réformée) – « la sagesse de ce monde est folie devant Dieu » (1 Cor 3 : 19) rend les hommes oisifs et indifférents vers les œuvres, avec des conséquences néfastes pour la vie sociale.

L'image d'un Dieu transcendant et inaccessible et, par contraste, d'un homme misérable, impuissant et pécheur ne peut que décourager toute initiative humaine d'autant plus que, selon Bruno, la seule différence entre homme et animal consiste non pas dans une âme rationnelle et vouée à la vie éternelle, mais dans une main

apte au travail. L'anthropologie protestante – soulignant encore plus que la catholique l'écart entre l'homme et le divin et la différence ontologique entre les plans de l'être – insistait sur l'impossibilité de se sauver par ses propres œuvres et recommandait plutôt aux hommes l'écoute de la parole divine. Dans une page particulièrement sarcastique de la *Cabale du cheval Pégaséen* en 1585, Bruno décrit la transformation des hommes pieux et indifférents au monde en animaux bruts : « Que firent-ils ? [...] Ils arrêterent leur pas, croisèrent ou baissèrent les bras, fermèrent les yeux, bannirent toute attention et toute étude personnelle, condamnèrent toute pensée humaine, renièrent tout sentiment naturel, et enfin se tinrent pour des ânes. Ceux qui ne l'étaient pas déjà se transformèrent en cet animal : ils dressèrent, allongèrent, rendirent pointues, firent grossir et agrandirent leurs oreilles ; et ils reportèrent et rassemblèrent toutes les puissances de l'âme dans l'ouïe pour ne plus qu'écouter et croire [...]. Ils ont coincé les cinq doigts dans un sabot de manière à ne pouvoir, comme Adam, tendre la main pour prendre le fruit défendu de l'arbre de vie, ou comme Prométhée (la métaphore a le même sens) par ne plus pouvoir tendre les mains pour dérober le feu de Jupiter et allumer la lumière de la puissance rationnelle » (*Cabale du cheval Pégaséen*, OC 1994 : 80). Image recourant dans ses écrits,

l'âne représente d'un côté le travail sobre et assidu et de l'autre l'attitude dogmatique et bestiale de celui qui porte sur soi le divin tout en ignorant sa valeur réelle (métaphore blasphème de la prophétie).

En reprenant le thème machiavélien de la perte de valeur civique engendrée par le christianisme, Bruno le lie à la conception averroïste de la religion comme *instrumentum regni*. Qu'il s'agisse d'une foi ou d'un message philosophique, toute conception théorique doit être évaluée en raison de ses conséquences pratiques. Si le peuple peut être gouverné à travers l'attente de prix ou de punitions dans l'au-delà, les philosophes ont besoin d'une liberté sans laquelle aucune grande œuvre de l'âme humaine ne serait possible. En tournant en dérision les figures mystiques du prophète inspiré ou du « vase d'élection » rempli par l'esprit divin, Bruno exalte l'initiative humaine comme seul moyen d'acquérir le savoir et de réaliser la civilisation. Contrairement au *topos* de la *dignitas homini* très recourant à la Renaissance, le Nolain rejette résolument la théorie selon laquelle l'être humain occuperait une place privilégiée dans l'univers qui lui permettrait, seul parmi les créatures, de retourner à Dieu. Cet aspect trouve une confirmation ultérieure dans le recours brunien à la théorie hétérodoxe des préadamites qui, en lieu de reconnaître à l'homme une filiation directe avec Dieu, n'en

faisait qu'un vivant parmi les autres, engendré spontanément par la matière. Dans un univers infini, les concepts de centre et de périphérie n'ont plus de sens et l'homme n'a aucune place préétablie à occuper : il doit s'autodéterminer constamment. Faire cela signifie réaliser une forme de vie conforme à une vision du monde précise, susceptible d'avoir des implications bien déterminées.

À ce propos, en opposition à l'exaltation de l'*imitatio Christi*, très répandue dans l'Église contre-réformée ainsi que dans le monde protestant, Bruno entreprend l'une des attaques les plus âpres contre le christianisme. La polémique contre la figure du Christ que l'on trouve dans l'*Expulsion de la Bête triomphante* (1584) questionne, d'un côté, la prétendue exclusivité de la médiation christologique et, de l'autre, le caractère antinaturel de ses miracles. Si, pour la théologie chrétienne, l'incarnation divine rachète l'homme du péché et lui ouvre la médiation exclusive vers le salut, la conception d'un univers infini et homogène exclut la possibilité d'identifier un point privilégié d'accès au principe. En revenant sur la métaphore cusaniense du miroir brisé dont les morceaux reflètent à leur façon la grande image du divin, Bruno insiste constamment sur la possibilité d'accéder à Dieu en s'appuyant sur n'importe quel élément de la nature infinie. Le recueillement monacal et la contemplation mystique sont ainsi dénoncés comme des

échappatoires à la vie active qui se fondent sur un sentiment antinaturel. Ce n'est qu'en comprenant le rythme immanent à la vicissitude naturelle et en se concevant comme une agrégation temporaire de la vie universelle que l'homme peut exprimer une forme de vie adéquate et devenir à son tour image du divin. Comprendre la nature – où la création et la dissolution ne sont en réalité qu'une transformation perpétuelle – préserve de la peur de la mort et rend capable d'opérer de vrais miracles. Toute action visant une subversion du naturel (comme les miracles chrétiens ou certaines formes de magie) est vouée à l'échec, car elle vient, en réalité, d'une forme perverse de désir.

Une telle attitude est tournée en dérision dans la comédie italienne *Le Chandelier* (1582), où des personnages qui poursuivent l'amour, la richesse et le savoir à travers des formes d'action contraires à la nature vont à leur perte. Les déguisements, les maques et les références au statut de l'image mis en place dans la comédie sont en relation avec la réflexion brunienne autour de la condition de la figure humaine, si difficile à saisir dans le « siècle de la dissimulation ». Une thématique analogue est développée ultérieurement dans le *Cantus circaeus* (1582), méditation très originale au sein de la physiognomonie renaissante où Bruno décrit le sortilège de Circé pour restituer à tout être son apparence véritable. Les faux savoirs et les fausses

manières des courtisans permettaient à des « âmes bestiales » de se cacher sous une forme humaine et gentille. En donnant à chaque tempérament humain la forme physique correspondante (canine pour les hommes intolérants et agressifs, porcine pour les cupides et les obtus, de coq pour les orgueilleux et les violents etc.) la magicienne démontre qu'au lieu d'être un donné préétabli, l'apparence humaine est aussi bien une « construction sociale ». La prétendue spécificité humaine par rapport aux animaux réside plutôt dans la parole et dans la main, l'une pouvant dire mais aussi altérer les choses et l'autre constituant à la fois l'arme la plus redoutable ainsi qu'un instrument pour transformer le monde.

L'emphase constante sur la figure de l'*homo artifex* parvient au plus haut degré dans les écrits de la dernière phase de la vie du philosophe, où la magie occupe une place centrale. Si Bruno avait critiqué ouvertement les illusions des alchimistes et les faux miracles du Christ, dans ses écrits magiques il présente en revanche une forme de magie qui constitue le plus haut degré d'action humaine. Conçue comme une véritable philosophie en acte, la *praxis* magique ouvre à celui qui agit en conformité avec la nature des possibilités presque illimitées. Résultat d'une connaissance très profonde de la nature et de la psychologie humaine, l'œuvre magique n'est qu'une traduction

en acte du savoir. Le mage se révèle ainsi celui qui en vertu d'une connaissance très profonde de la vicissitude naturelle parvient à saisir une forme dans l'autre et à « s'emparer du dieu Proteus ». Une autre définition très intéressante du mage brunien est celle de « chasseur d'âmes » que l'on trouve dans le traité *De vinculis* (*Des liens*, 1591). Ce traité latin tardif, sur la base de la participation humaine à la vie universelle, propose une déclinaison

politique de la magie. Chaque créature (des hommes aux plantes, des animaux aux planètes) est animée par un même appétit de conservation. Le mage politique, en se servant de toute forme de désir humain, parvient à unir sous un même lien une communauté entière en réalisant ainsi la synthèse la plus parfaite d'humain et du naturel.

Alberto Fabris

Références

- BRUNO Giordano, 1993-1999, *Œuvres complètes (OC)*, vol. I-VIII, Paris, Les Belles Lettres.
 BRUNO Giordano, 1988, *Le Banquet des Cendres*, Paris, Éditions de l'Éclat.
 BRUNO Giordano, 2010, *Des liens*, Paris, Allia.
 BRUNO Giordano, 2014, *De la magie*, Paris, Allia.

Bibliographie complémentaire

- ANSALDI Saverio, 2010, *Giordano Bruno : une philosophie de la métamorphose*, Paris, Classiques Garniers.
 DAGRON Tristan, 1999, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, J. Vrin.
 DEL PRETE Antonella, BERNS Thomas (dir.), 2016, *Giordano Bruno. Une philosophie des liens et de la relation*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles.
 PAPI Fulvio, 2006, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Naples, Liguori editore.
 RAIMONDI Fabio, 2003, *La repubblica dell'assoluta giustizia: la politica di Giordano Bruno in Inghilterra*, Pise, Edizioni ETS.