HAL
open science

Pour la définition d'une cosmo-politique destituante. Avec Giordano Bruno

Luca Salza

To cite this version:

Luca Salza. Pour la définition d'une cosmo-politique destituante. Avec Giordano Bruno. K. Revue trans-européenne de philosophie et arts, 2020. hal-03372199

HAL Id: hal-03372199

https://hal.science/hal-03372199v1

Submitted on 9 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Luca Salza " Pour la définition d'une cosmo-politique destituante. Avec Giordano Bruno ",
K. Revue trans-européenne de philosophie et arts, 4 - 1/ 2020, pp.16-32

Luca Salza

Pour la définition d'une cosmo-politique destituante. Avec Giordano Bruno

ABSTRACT: A new theorization of the power enables Bruno to think of the infinite: the infinite gives a changing open multiple character to the universe. Bruno brings forward an idea of nature as a continuous production, that makes each form becoming a different one in an everlasting rhythm, which he calls "vicissitude". How to imagine the human world in this infinite universe, agitated on all sides and in continuous evolution? Thanks to a reform of imagination, Bruno thinks of some "civil" institutions able to take in consideration the temporary and metamorphic status of nature and man. According to us, these institutions appear as a "destituent power".
Keywords: Giordano Bruno, Infinity, Subject, Politics, Destituent power.

« Formes-de-vie de toutes les planètes, unissez-vous ! »

Oui, Giordano Bruno voyage. Il voyage beaucoup, il parcourt les routes d'une Europe en feu. Dans son esprit, il traverse même les océans afin de reconstruire une autre possible histoire pour les peuples du Nouveau Monde. Il ne s'arrête pas là. Son voyage continue, il se hisse, comme Épicure, comme Lucrèce, vers les cieux, entre les mondes infinis qui les peuplent. L'imagination n'a pas de limites, les vies non plus. C'est pour cela que Giordano Bruno, le Nolain, bâtit une philosophie de l'infini. Quelle est la portée de l'infini ? C'est sans doute la grande question que Bruno lègue à la pensée universelle. Ici, en l'espace de quelques pages, nous voudrions vérifier s'il existe un décor proprement humain, c'est-à-dire politique, pour honorer l'infini, ou, tout au moins, pour ne pas faire naufrage dans ses espaces. Il n'y a évidemment aucune proportion entre le fini et l'infini, et aucune médiation entre eux n'est envisageable. « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? » : Bruno partage le même questionnement, terrible et lancinant, que Pascal. Il nous semble pourtant, c'est du moins ce que l'on voudrait démontrer, que, contrairement à ce qui se passe dans la spéculation de Pascal (« le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant », Pascal, 1976, p. 113), il n'existe aucune annihilation de l'homme, de son activité, dans l'infini brunien. L'homme n'a aucune spécificité irréductible. Bruno nie résolument une présumée essence humaine. Son objectif est de faire accepter, contre toute arrogance humaine, que l'homme n'est rien de spécial dans la nature, parce qu'il fait partie d'une « trame » commune. Nous pouvons l'appeler « substance », « matière », ou mieux : « Vie ». L'homme est inséré dans la série intarissable des transformations animant le cycle de

vie de la nature. Il en est une des innombrables formes. Se perd-il dans cette métamorphose continuelle jusqu'à devenir un néant ? C'est la grande question pour ce genre de spéculations. « *Vanitas vanitatum* » écrit parfois Bruno, en se référant à un passage célèbre de l'Ancien Testament. « *Omnia vanitas* », logiquement, dans l'infini. Oui, certes. S'il n'existe pas un plan proprement humain, l'homme finit par n'être rien dans l'univers. Tout change, tout tourne dans l'infini, tout « mode » est destiné à être effacé. Or, cela ne comporte pas la négation de la possibilité d'une activité humaine dans son monde, de la construction même d'un monde des hommes. L'effort théorique et existentiel de Bruno consiste justement à tenter de créer les conditions d'existence d'un monde humain, une histoire, une politique, dans un univers infini. Bruno essaye de récupérer une forme d'efficacité pour l'action humaine dans un monde absolument ouvert et toujours changeant. Parvient-il à construire une « cosmo-politique » ? C'est tout le sens de sa démarche philosophique, de son existence, et de notre petite quête.

En utilisant des termes de la philosophie moderne, on pourrait dire que l'homme, *malgré tout*, ne s'abandonne pas au destin de l'Être. Ce n'est pas la passivité ou l'inertie qui distingue l'homme dans le monde infini. C'est justement cette soumission que Bruno semble rejeter lorsqu'il parle d'héroïsme. Mais alors le Nolain aurait-il imposé un sujet qui ne laisse plus l'Être être ? L'héroïsme, en réalité, n'est pas le nom d'une activité *contre* la nature, mais d'une activité qui *trouve* la nature (Actéon enseigne que le héros est celui qui *se conforme* à la nature ; à cette aune, Actéon n'est même pas un « sujet »).

Nous voudrions procéder de la manière suivante. Après avoir abordé quelques aspects de la conception de la nature chez Bruno, nous voudrions mettre en lumière la *technè* que le philosophe de Nola met en place pour laisser éclore l'activité de l'homme dans la nature infinie. Il n'y a pas de coupure entre ces deux moments. Dans le *Sigillus sigillorum* Bruno écrit ceci *:*

L'art agit parfaitement quand il s'unit à la nature agente. En effet, il a été disposé que la nature et l'art ont une connexion, soit parce que l'art est une sorte d'imitation de la nature soit parce que, tout comme il est impossible que les choses naturelles soient dénuées d'art, il est impossible que les choses artificielles puissent manquer de nature. En fait, il n'y a aucun étant artificiel qui ne s'appuie pas sur la nature. C'est pourquoi, comme nous connaissons à travers l'art le genre de quelque chose selon sa raison ou sa nature, il faut alors rapporter le principe de l'art et de la raison à la nature. Il faut que tu t'unisses à l'âme du monde et que tu agisses en t'unissant à elle afin que tu puisses acquérir un art absolu et achevé : l'âme du monde, pleine de raisons en vertu de sa fécondité naturelle, engendre un monde qui est lui aussi plein de raisons. Ces raisons (comme Plotin le croit aussi) façonnent et forment dans des semences toutes les choses comme des mondes miniatures. En conséquence, étant donné que l'âme est présente partout, qu'elle est toute entière dans le tout et dans chaque partie de celui-ci, tu pourras voir, selon la condition de la matière, dans n'importe quelle chose de l'univers, même la plus petite et la plus tronquée, un monde,

et pas seulement un simulacre de monde. C'est pourquoi nous pouvons dire en toute sérénité en accord avec Anaxagore que toutes les choses sont dans toutes les choses. Quand alors quelque chose se produit comme l'essence même de l'âme de cette chose semble le demander à une telle matière, cela ne se produit pas grâce à l'intervention de quelque chose d'extérieur ni grâce à une réflexion longuement ruminée (…), mais se produit de l'intérieur parce que la nature fait déplier la forme présente. Tu peux donc remarquer l'origine d'un art admirable. (Bruno, 1962, II, II, p. 196)

Ces pages peuvent condenser tout notre propos sur la façon dont la philosophie brunienne envisage une intervention humaine dans le monde. La technique, tout comme la nature, se fonde sur un « métamorphisme » universel, « tout est en tout ». Dans ce prisme, elle n'est jamais contre la nature, mais elle est « explication », « déploiement », « dévoilement » de celle-ci. *Technè*, art (de la mémoire, de la parole, magique, etc.), n'est nullement un « moyen » susceptible d'ébranler la structure de la nature, mais plutôt un « mode du dévoilement » : l'art admirable, tout comme la nature, doit faire « déplier de l'intérieur la forme présente ». L'art fait « venir au jour », « pro-duit ». La rationalité ne se transforme pas en absolue mainmise sur le monde. C'est pourquoi il est possible de ne pas s'abstenir de toute action. Une *technè* qui n'est pas indépendante du monde et de son « jeu » peut représenter un « pouvoir » (destituant ?) pour les hommes dans l'infini même : la possibilité de faire leur histoire.

1. Une philosophie de la totalité « ouverte »

La philosophie de l'infini de Bruno ne constitue nullement une philosophie de la totalité « close ».
Dans le cinquième dialogue du *De la cause, du principe et de l'un,* le Nolain définit son idée de la nature unitaire et infinie. Son interlocuteur, le pédant aristotélicien Polihimnio, entend l'unité seulement comme « singularité », tandis que l'unité brunienne est « une unité qui complique et qui comprend » (Bruno, 1996, p. 314). Le Nolain, face aux insistances de Polihimnio, précise ultérieurement ce concept en disant que cet Un « est le tout lui-même » (p. 316). La conclusion du dialogue est donc la nette affirmation de l'uni-totalité de l'univers (nous verrons par la suite comment interpréter cette uni-totalité). Cette position s'explique par le refus de la part de Bruno de la conception aristotélicienne de l'infini. Dans la *Physique*, Aristote avait considéré qu'une seule définition de l'infini était légitime, celle par laquelle l'infini rentre moins dans le concept de « tout » que dans celui de « partie ». Aristote vise ici surtout les idées de Mélissus qui avait postulé le « tout infini ». Bruno alors se réclame de l'autorité de l'école éléate, au début du cinquième dialogue, pour affirmer à nouveau la notion d'infini comme Tout et pour rejeter l'objection

aristotélicienne (celle que Hegel définira la « mauvaise infinité »).

Certes, c'est le Cusain qui, par la coïncidence entre puissance et acte, a permis de penser, contre Aristote, que l'infini est aussi en acte, et pas seulement en puissance. Mais nous remarquons également que la non distinction de la puissance et de l'acte ne concerne que Dieu chez Nicolas de Cues, alors que Bruno est en train de parler ici clairement de l'univers. Aussi l'univers est absolument tout ce qu'il peut être : l'acte ne se distingue pas de la puissance et tous les contraires coïncident. Nous pourrions penser alors que Bruno défend une position strictement immanentiste, au nom aussi du refus qu'il proclame de la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*. En réalité, il se garde toujours bien d'embrasser une telle position, et non pas seulement pour des raisons d'opportunité « politique ». En effet, il reste une différence qui ne peut être comblée entre Dieu et l'univers. Lorsque Giordano Bruno présente sa conception de la nature, il critique toute philosophie de la totalité « fixée » :

Lui (Dieu), il est tout l'infini, complicativement et totalement, alors que c'est explicativement et non totalement que l'univers est tout entier en tout (*à supposer qu'on puisse parler de totalité, là où il n'y a ni partie ni fin*) ; car la nature de l'un est d'être terme, et la nature de l'autre d'être terminé, non pas selon la différence du fini et de l'infini, mais parce que l'un est l'infini et l'autre finissant, suivant la différence entre l'être tout et l'être totalement dans tout ce qui, bien qu'il soit tout infini, *n'est cependant pas totalement infini*, car cela s'oppose à l'infinité dimensionnelle. (Bruno, 1995, pp. 84-87)

Cette citation provient du *De l'infini, univers et mondes*, mais Bruno avait déjà établi une différence décisive entre une pensée de la totalité fixe (la théologie) et une pensée du devenir (la philosophie naturelle). La matière brunienne n'*est* pas toute la réalité (puisque Bruno rejette une pensée de la totalité), mais elle peut, avec *vicissitude*, *devenir* toutes les choses. Cela peut avoir lieu car la matière a toute la réalité, elle a toutes les choses, mais n'est pas le Tout totalement, car ses choses ne sont pas éternelles (c'est la raison de la polémique contre les formes aristotéliciennes), elles sont plutôt sans cesse *en devenir*. Ainsi nous pouvons dire que la nature brunienne comprend d'infinies possibilités non réalisées. C'est la raison pour laquelle Bruno distingue l'infinité divine de l'infinité naturelle. La nature n'est pas une totalité achevée, un principe « fixe », *Grund*, *arkhè*, mais elle est un *principe en devenir*, une dynamique continuelle, car elle est toujours en train de se dérober et de se diversifier : ce qui interdit de faire de la pensée brunienne une philosophie moniste statique. On peut également affirmer que la puissance *excède* toujours la réalisation, étant une source inépuisable.

Bruno fonde ainsi une philosophie du devenir (ou mieux, de la totalité « ouverte ») et non pas une

philosophie de la totalité « fixe ». Son univers est véritablement un « Chaosmos » (Joyce, 1939) : alors que le cosmos ptoléméen était clos et stable, l'univers brunien, comme celui de Joyce, est une totalité organique et en croissance. Il y a une oscillation dans la pensée, et l'existence, de Bruno, comme dans celles de Joyce, entre, d'une part, l'ordre, le cosmos, le couvent, l'aristotélisme, la petite maison de Nole, Dublin, et, d'autre part, l'aventure, le chaos, l'exil, l'anarchie. Cette oscillation devient une tentative de synthèse entre des mondes et des modes de pensée opposés : ce qui permet de postuler un « Chaosmos », une « totalité » qui reste en permanence « ouverte » à la nouveauté puisqu'elle est mue par sa propre avancée créatrice.

Dans notre texte, nous voudrions montrer que Bruno parvient à ce résultat en (re)travaillant sur le concept de puissance. La matière est la *puissance infinie* du processus de production, d'où le caractère dynamique et infini de l'univers. Nous comprenons aussitôt que pour Bruno la matière doit être pensée comme étant « active ». La matière n'est plus là pour recevoir des formes, mais pour les engendrer. La puissance brunienne n'est pas le *prope nihil*, mais ce qui contient déjà tout. Le Nolain refuse une idée de la matière comme élément passif dans les transformations naturelles. Il faut bien saisir que la question de la puissance chez Bruno est la question de la *libération* de la puissance (Raimondi, 1999). Le Nolain explique la production naturelle comme une auto-production de la matière.

Hans Blumenberg définit cette puissance « absence de retenue dans l'origine du réel » (Blumenberg, 1999, p. 649). Puisque rien vraiment ne lui impose de limites, elle engendre une pluralité infinie de mondes. Nul besoin de coupures entre le principe et la matière dans le processus naturel : les deux sont infinis, et surtout « égaux » au niveau de l'être. Cette question de l'« égalité d'être » nous rapproche de la philosophie de Deleuze. D'après Blumenberg, nous pouvons enrichir le point de vue de Deleuze qui considère que Bruno a pu dépasser la tradition émanatiste en se rattachant au couple *complicare-explicare* forgé par le Cusain. Certes, cette interprétation nous semble juste mais à la seule condition de comprendre qu'il y a quelque chose de différent chez Bruno par rapport à Nicolas de Cues. Avec le Nolain se précise ce processus historique qui porte de l'unicité du monde à la pluralité infinie. Bruno se distingue de la tradition philosophique (et même de l'avenir de la philosophie, comme par exemple de Spinoza) puisque la production continuelle n'engendre plus un « ordre », mais, en s'exprimant jusqu'au bout de sa puissance, elle se manifeste dans une nature toujours différente, jamais complètement ordonnée, multiple. Blumenberg écrit à ce propos que :

Le fait qu'il y ait un monde se fonde sur l'essence de la divinité, non sur sa volonté. Le monde est le corrélat de l'impersonnalité divine, c'est pourquoi il est manifestation, mais non pas révélation. (…) Le monde n'est pas la

communication de la divinité et c'est pourquoi il n'est pas le « livre de la nature ». Il n'est pas accentué expressivement, il n'est pas « ordonné » comme le serait un document jailli d'une volonté et de ses décisions et qui s'imposerait à une autre volonté. La nature telle que la conçoit le Nolain ne provoque pas l'herméneutique d'une *lex naturalis*. Elle est acentrique, indifférente dans chacune de ses formes par rapport à chaque autre et en chacun de ses points par rapport à tous les autres. C'est pour cela qu'elle est pleine de mouvements, emplie de la métamorphose des figures, pour cela aussi qu'elle est dominée par le *principium rationis insufficientis* – son opposition la plus radicale à l'univers de Leibniz, qu'elle anticipe sur tant de points… (*ibid.*)

Nous souscrivons complètement à cette mise en perspective de la nature selon Bruno. Toutefois, pour Blumenberg, la nature est telle simplement parce qu'elle témoigne de l'infinitisation de la puissance. Or, pour valoriser ce caractère de la nature, il ne suffit pas d'évoquer cette puissance. Son « manque de retenue » garantit véritablement l'infinité naturelle, mais il n'explique pas son aspect « acentrique », « ouvert », « non total ». Autrement dit : si l'univers était infini seulement en vertu de la puissance, pourquoi donc devrait-il être « sans ordre » et multiple ? En réalité, l'affirmation de l'infinité de la nature n'implique pas seulement Copernic, comme le dit Blumenberg, mais aussi l'atomisme. Selon nous, ce caractère de la nature brunienne, « totalité ouverte », « non totale », se déchiffre seulement à l'aune de l'atomisme. Le Nolain a voulu insérer dans le mécanisme de l'expression son élaboration personnelle de l'atomisme afin de s'approprier une telle nature.

Bruno s'efforce de penser le *processus* de la nature, dans lequel forcément il ne peut pas y avoir d'unité finale, d'ordre (sinon provisoire). Bruno doit finalement *destituer* l'ordre de la nature et envisager une autre idée de Dieu, qui ne serait plus synonyme de stabilité, mais de la création continue même. Le Nolain veut dynamiter « ce fameux ordre des éléments », après en avoir « vu la vanité » (Bruno, 1995, pp. 28-29). Ainsi, la « vanité », n'est sûrement plus du côté de ce qui apparaît, dans l'ombre, mais justement du côté de l'idée même d'« ordre » : « ce bel ordre et cette échelle de la nature ne sont qu'un songe creux, un conte de vieilles retombés en enfance » (pp. 26-27).

Conformément à une conception de la divinité comme expression toujours créative, ce n'est pas un « ordre » qui découle de la production divine, mais toujours une « nouvelle nouveauté ». L'univers brunien n'est pas à l'enseigne de la constance, ni une « somme » d'espèces qui se touchent à travers des minimes et des maximes à l'intérieur d'un tout constant. C'est la raison pour laquelle l'idée de la nature du Nolain dépend aussi de l'atomisme.

2. Dieu et le monde, une philosophie non proprement immanentiste

En effet, la philosophie de Bruno n'est pas proprement une philosophie de l'un. L'un est plutôt l'origine dans laquelle tout *persévère* déjà, une origine qui se développe « *vicissitudinalmente* » sans jamais se tarir. Ce qui confirme le caractère dynamique du principe, où gisent tous les atomes qui engendrent tous les étants. Ce faisant, le principe se révèle *déjà* infini, ce qui ne veut pas dire que cette auto-affirmation qui complique en soi même une infinité de perfections positives, au nom de l'alliance entre monisme et pluralisme (l'infinité « unitaire » du monde étant conciliable avec la perfection des êtres singuliers), soit statique. Au contraire, la totalité complexe se concentre dans un seul point afin de reprendre toujours à nouveau le processus de l'origine, le déploiement de la puissance infinie. Le cœur de la pensée brunienne bat au rythme de l'expression de cette puissance : le danger constitué par la « Nolana filosofia » est parallèle à l'épanouissement continuel de cette puissance, qui est infinie parce que la nature aussi est infinie. Dans le *De Immenso*, Bruno soutient que Dieu fait l'univers infini parce que la nature tout entière requiert qu'il le fasse : « Pourquoi le très bienfaisant poserait un fini qui serait bon pour le nombre et pour la grandeur, étant donné que toute la nature exige l'infini ? » (Giordano Bruno, 1962, I, I, p. 248).

En effet, l'univers lui aussi est toujours nouveau, jamais identique à lui-même, parce qu'il est troublé par l'activité des atomes, qui *ne cessent de naître sous la matière*. Ainsi le monde n'est pas l'auto-épuisement de Dieu, comme le dit Blumenberg, mais il incarne la possibilité toujours nouvelle de vivifier la puissance génératrice. Il va sans dire qu'il ne faudra pas croire qu'il y ait un « double » mouvement dans la pensée brunienne, théologique et naturaliste, tout simplement parce que les deux interprétations sont « dangereusement » intégrées, au point où nous ne pouvons plus distinguer la puissance génératrice de l'auto-production de la nature, Dieu du minime-monade-atome, toute distinction ontologique étant bannie.

C'est ainsi que l'univers n'est plus statique, constant, clos, mais il est dynamique, toujours nouveau, infini. L'atomisme doit remonter à la surface parce qu'il a déjà proposé une telle vision du monde :

> Il n'est ni fins, ni termes, ni limites, ni murailles pour nous dérober et nous soustraire l'abondance infinie des choses. Fécondes sont ainsi la Terre et sa mer ; perpétuel est ainsi l'éclat du soleil : du combustible se présente éternellement aux feux voraces, et des humeurs aux mers amoindries ; parce qu'*il renaît toujours de l'infini une abondance nouvelle de matière*. De sorte que Démocrite et Épicure, en voulant que tout se renouvelle et se rétablisse à l'infini, ont montré plus de science que ceux qui s'efforcent de sauvegarder pour l'éternité la constance de l'univers, pour qu'un même nombre succède toujours au même nombre et que les mêmes parties de la matière se transforment toujours les unes dans les autres (Giordano Bruno, 1995, pp. 42-43)

C'est une page extraordinaire de Bruno, qui expose toute la portée de sa nouvelle philosophie. Le Nolain s'abreuve à la source des atomistes anciens car il y décèle cette capacité de postuler une véritable pensée infinitiste. Or, une philosophie de l'infini peut-elle être une philosophie du Même, de la répétition éternelle ? Ne serait-il pas plus approprié de penser la philosophie de l'infini en tant que philosophie du devenir et de la différence ?

« *Sempre nova copia di materia sottonasce* » (« il renaît toujours de l'infini une abondance nouvelle de matière ») : cette sentence rappelle qu'il y a toujours un devenir de la matière. Aussi définit-on la « Nolana filosofia » comme un devenir de la continuité et non pas comme une continuité du devenir. Cela enseigne que l'Être est toujours nouveau, qu'il se renouvelle toujours. Voilà pourquoi on n'a pas de traces chez Bruno de l'idée métaphysique du cercle ou de la sphère.

Le mouvement naturel ne peut pas être réduit au cercle, mais il s'articule dans une structure qui se referme seulement pour s'ouvrir à nouveau, c'est-à-dire dans un mouvement toujours différent. L'idée d'une création perpétuelle de l'univers émane du refus de dissocier l'ontologie du temps. L'idée de « vicissitude » sert à Bruno justement à désigner l'immanence et la créativité de l'Être. Loin d'insister sur la permanence et la stabilité de l'univers, le Nolain force sans cesse le trait de son caractère changeant. La « mutation vicissitudinale » cause l'absence de constance éternelle, de stabilité dans l'univers infini. Elle détermine un rythme incessant, une danse sempiternelle, bref elle enfonce le temps dans l'Être.

Bruno expose magistralement ce concept dans un sonnet du *De l'infini* :

Rien ne tient, mais tourne et roule
tout ce qui dans le ciel et sous le ciel se voit.
Toute chose court, tantôt vers le haut, tantôt vers le bas,
que son temps soit long ou bref,
qu'elle soit pesante ou légère ;
et peut-être tout va du même pas
et vers le même point.
Tant qu'il n'est arrivé, court le tout.
Tant le seau tourne l'eau sens dessus dessous,
qu'une même partie, la voilà partie
tantôt de haut en bas, tantôt de bas en haut,
et la même pagaille
à tous assigne le même sort. (pp. 182-183)

L'ordre ancien de l'univers est renversé. Pour désagréger l'immobilisme hiérarchique, Bruno en vient à définir l'univers comme une « pagaille » (« *garbuglio* »). Il faut vraiment penser l'infini comme une « totalité ouverte » : Bruno prône un univers qui est infiniment nouveau à tous les moments, animé par les tourbillons ininterrompus, pour répondre à l'activité tout aussi ininterrompue de Dieu. Les tourbillons consentent à l'unité de se développer à jamais. À partir de l'unité originelle se créent continuellement des mondes infinis. Rien n'est jamais arrêté, tout bouge, l'univers est absolument « ouvert ». L'idée de « réalisation » est étrangère à l'idée brunienne d'infini. Il n'y aucune « dernière perfection » dans l'univers infini. Bruno utilise un mot admirable pour dévoiler la façon dont les choses déploient la puissance de l'unité dans leur individualité. Il parle de « *sglomeramenti* » (*désagglomérations*) (Bruno, 1996, p. 287) comme pour indiquer une activité proprement opératoire des choses visant à désagréger, à disséminer l'unité de fond. Il n'y a pas d'unité à proprement parler, car ces « *sglomeramenti* » destituent l'idée d'unité, ils constituent la variété et la mobilité du tout. En effet, les choses restent chargées de l'unité originaire, et pourtant elles s'en séparent (elles « se désagglomèrent ») pour engendrer continuellement de nouveaux visages de cette unité, de nouveaux mo(n)des de l'être originaire. Ainsi, ces séparations ont beau « contracter » l'être pré-individuel, elles le diversifient et le multiplient à jamais puisque chacune d'elles le contient d'une manière différente, c'est-à-dire dans des temps et des lieux toujours distincts. Pour tenter, désespérément, de devenir tous les modes de l'être, les choses prennent alors à tour de rôle, *vicissitudinalement*, la place de toutes les autres : ces incessantes transmutations de formes et de lieux font en sorte que la matière même soit en continuelle mutation. En dernière instance, ce sont les conditions d'espace et de temps qui déterminent l'individualité et la multiplicité dans l'univers.

C'est justement parce qu'il a saisi dans la « mutation vicissitudinale » la puissance des singularités que Bruno annonce à la modernité la nouvelle d'un monde infini et multiple qui n'a rien de l'invariance, typique de la métaphysique.

« *L'infinito non può esser compito* » (« l'infini ne peut être achevé ») : écrivons cette phrase sur les murs de nos villes. La puissance ne se réalise pas, mais non pas parce qu'elle se suspend, qu'elle sort de toute figure de la relation, comme le soutient Agamben (2014, p. 339). La position de Bruno est différente : la puissance est destituante (destituant l'ordre de l'univers, en le « désagglomérant », en le transformant en une « pagaille ») parce qu'elle ne cesse de se réaliser, sans jamais s'accomplir définitivement, mais en s'étayant dans une métamorphose sans fin. Dans une philosophie de l'infini, il n'y a effectivement pas « puissance-de-ne-pas », tout se déploie, tout s'écoule, tout se réalise. Or, cela ne se fait jamais une fois pour toute, comme il peut advenir dans des philosophies rigoureusement immanentistes, qui produisent un « ordre »,

mais dans la « vicissitude ». La matière de l'univers « moyennant un certain renouvellement au niveau des parties, devient tout, et devient successivement une chose, puis une autre – toujours, donc, dans la diversité, l'altération et le mouvement » (Bruno, 1994, p. 250). C'est cette transmutation circulaire des choses (Bruno, 1996, p. 310) qui enveloppe l'univers d'un caractère changeant, dynamique. Ainsi la nature n'apparaît jamais égale à elle-même, mais « tourne » selon le mouvement de la « roue des métamorphoses ». Cette idée d'un cycle infini de la génération naturelle est le véritable « cœur » de la pensée brunienne : une idée de la nature comme production continue, par laquelle chaque forme change selon le rythme de la « vicissitude universelle ».

Auguste Blanqui, l'Enfermé, quelques siècles plus tard, appellera ce mouvement de la nature une « tourmente perpétuelle » :

> Où prend-on le droit de supposer dans les cieux cette tourmente perpétuelle qui dévore les astres, sous prétexte de refonte, et qui inflige un si étrange démenti à la régularité de la gravitation ? Où sont les preuves de ces chocs, de ces conflagrations résurrectionnistes ? Les hommes ont toujours admiré la majesté imposante des mouvements célestes, et l'on voudrait remplacer un si bel ordre par le désordre en permanence ! Qui n'a jamais aperçu nulle part le moindre symptôme d'un pareil tohu-bohu ? (Blanqui, 2000, p. 290)

Les deux auteurs pensent un univers en continuelle métamorphose. Blanqui, comme l'a souligné Benjamin (1982, tome 1, pp. 75-77), fait de cette cosmologie une vision d'enfer, l'hypothèse de la catastrophe en permanence, de la répétition de la catastrophe. Bruno pense la catastrophe, mais sa relecture de la « Lamentation » de l'*Asclepius*, texte attribué à la Renaissance à la figure mystérieuse d'Hermès Trismégiste parlant de la fin du monde, ouvre aussi la possibilité d'une « *renovatio mundi* » après la catastrophe. Pour Bruno, en effet, la vicissitude ne stabilise certainement pas l'univers, elle ne le clôt pas non plus, mais elle ne le conduit pas à sa perte. Il y a mort et naissance partout, donc de la Vie toujours. La vicissitude est le procès infini même. En d'autres termes, la vicissitude octroie à l'univers la possibilité de vivre dans un processus continuel qui ne s'épuise jamais et qui ne se perd pas. Le mouvement circulaire ne permet pas seulement de *varier* le principe dans lequel est déjà tout, en repoussant vers le bas ce qui est en haut et vice-versa. Il est plutôt le *conatus* infini, l'aspiration à conserver à jamais la puissance créatrice.

C'est dans cette optique que nous nous autorisons d'un parallèle entre Bruno et Whitehead. La vicissitude ne détruit jamais l'univers puisqu'une « puissance infinie » ou une « intense vigueur » demeurent à jamais. La vicissitude est le principe de conservation (de perfection) de l'univers, et non pas la cause de sa

destruction. Le procès « rotatoire » de la réalité brunienne, la vicissitude, a justement la fonction de ne jamais laisser se ternir la puissance créatrice. La vicissitude est éternellement « révolutionnaire », et c'est par cette « rotation » qu'elle peut conserver à jamais la perfection de l'univers. Partant, elle s'identifie avec Dieu même. La vicissitude est éternelle parce qu'elle exprime la justice cosmologique (la nécessité) qui panse et engendre les « blessures » des mouvements cosmiques. La perpétuité changeante de la « roue du temps » modifie continuellement le monde. Bruno et Whitehead semblent très proches parce qu'ils postulent un univers dans lequel domine la « relation » : l'univers est une essence en transformation continuelle, dans lequel les rapports entre les choses changent à jamais. C'est la raison pour laquelle, par exemple, Bruno polémique contre la « *quiddité* » ou les eccéités scolastiques. Le monde brunien et le monde de Whitehead sont plus qu'en devenir, en procès : la « *dynamis* » est trop marquée par la caractérisation qu'Aristote en a fait selon le modèle du passage de la puissance à l'acte. Le devenir est ainsi bloqué par une fin supérieure, il devient téléologique, c'est-à-dire que dans l'univers tout a la place qu'il lui faut, toute chose connaît sa destinée. Ainsi le devenir atteint toujours un idéal, dans la totalité et dans ses parties. Le paradigme brunien et whiteheadien est, en revanche, celui du flux perpétuel, du mouvement intarissable qui n'exclut pas la continuité, l'unité, sauf qu'on ne la pense pas dans les termes de la permanence toujours égale à elle-même, mais justement dans celui du devenir. En d'autres mots, le mouvement du monde ne va pas vers une perfection, c'est son mouvement qui exprime sa perfection. Nous comprenons ainsi comment Bruno et Whitehead remanient profondément les concepts clés de la métaphysique, à partir de l'idée même de Dieu. La non-séparation entre la permanence et le flux, entre la continuité et le devenir, entre l'unité et la multiplicité porte à l'élaboration du concept de Dieu qui n'est nullement statique, possédant une réalité éminente, en rapport avec un monde entièrement fluent et possédant une réalité déficiente. Dieu et le monde sont statiques et fluents, Dieu et le monde sont dans une interaction profonde. C'est pourquoi Bruno, bien avant Whitehead, ne conçoit pas la vicissitude comme une « illusion » ou une « simple apparence », mais comme l'être véritable. Ce rapport bi-polaire est vraiment assez fort, et ce qui nous surprend c'est que nous ne devons pas attendre Whitehead pour affirmer que Dieu et le monde sont « en situation de besoin mutuel » (Whitehead, 1995, p. 535). En effet, Bruno a déjà dit à Mocenigo son accusateur vénitien que seules comptent la créativité éternelle, la production intarissable de nouveauté. Et cette notion découle logiquement du renouveau que Bruno a su imposer à la métaphysique. Parmi les accusations que Mocenigo adresse au Nolain lors de son procès il y en a une qui est vraiment surprenante. En reprochant à Bruno la pluralité infinie des mondes, le noble vénitien révèle également les conséquences que le philosophe en tirait sur le plan divin : « Un jour, alors qu'il discourait sur cette matière, il a dit que Dieu avait autant besoin du monde que le monde de Dieu,

et que Dieu ne serait rien, si le monde n'existait pas, et que c'est pour cela que Dieu ne faisait rien d'autre que de créer des mondes nouveaux » (Firpo, 1993, p. 298). On aurait tort de ne pas croire Mocenigo. Comme à bien d'autres occasions, il dit la vérité : ce que Bruno n'a jamais pu ouvertement affirmer, il l'aura certainement soufflé à un public plus restreint, parce qu'il s'agit d'une conséquence *inévitable* de sa métaphysique. Sa conception de la divinité ne pouvait rien conserver des caractères traditionnels, ni la stabilité ni la transcendance : elle s'insère plutôt dans le dynamisme du procès, la « richesse absolue de la potentialité », la puissance infinie. En soutenant ce genre de positions, Bruno démontre qu'il n'est pas dans l'ontologie de la « réalisation » (pour reprendre Agamben). La « puissance » de la matière est destituante non pas parce qu'elle ne se réalise pas, mais parce qu'elle excède toujours l'acte.

3. Des astres infinis aux institutions humaines

La vicissitude est un « procès ». Elle est le mouvement qui règle le fonctionnement de l'univers infini, sa loi physique, ou mieux sa « métaphysique », en vertu de laquelle les choses naissent, se répandent et meurent, remplacées par d'autres choses. Or, ce même genre de mouvement détermine également les actions humaines. Dans une de ses œuvres magiques, le *De rerum principiis,* Bruno affirme : « telle est la vicissitude dans l'ordre des planètes, tel est l'ordre dans la vicissitude des royaumes » (Bruno, 2000, p. 678). Partant, la vicissitude est la loi de la nature et la dynamique sociale et politique.

En effet, tout tourne dans la roue du temps, les mondes et les hommes.

Les hommes et les femmes sont parmi les diverses manifestations passagères de cette roue. Certes, dans ce mouvement de forces titanesques, planètes, étoiles, galaxies, etc., leurs vies n'ont pas une grande importance. Il y a un anti-humanisme profond chez Bruno, un anti-humanisme qui le conduit à attaquer également toutes les tentatives de médiation entre le fini et l'infini. Aussi la figure du Christ n'est-elle qu'une imposture pour lui (y a-t-il une philosophie plus anti-chrétienne que la philosophie de Bruno ? Voici une autre différence radicale par rapport à Spinoza). Et pourtant Bruno ne renonce pas à se préoccuper du destin de ces hommes et de ces femmes sur Terre, tout en ne les considérant pas différents de quelques mouches ou huîtres dans la roue de la métamorphose. Si Blanqui lève les yeux au ciel, quand il n'en peut plus de l'histoire, après la défaite de la Commune, la semaine sanglante, enfermé dans une forteresse sur une petite île bretonne, si, autrement dit, pour reprendre Benjamin, *L'Éternité par les astres* est le seul signe de « trahison » de Blanqui à l'égard des exigences de la révolution, Bruno, au contraire, ne laisse jamais noyer les humains dans l'univers infini. Comme l'a montré Ciliberto (1986), le problème pour Bruno est de savoir comment ces humains peuvent parvenir à imprimer un changement dans le

mouvement forcément indifférent de la roue du temps, comment penser la « *renovatio mundi* », dans le cycle des métamorphoses. Nous posons ce problème de la manière suivante : est-il possible d'arracher le nouveau à la vicissitude ?

Giordano Bruno, penseur de l'infini, est également le penseur des institutions humaines adéquates au mouvement intarissable de l'infini. Il n'y a pas de coupure dans sa pensée entre une métaphysique, d'un côté, et une politique, de l'autre. Pour Bruno, il s'agit de rendre la puissance destituante qui agit dans l'univers en ébranlant chaque chose, au point de transformer le tout en une « pagaille », un « pouvoir ». La question devient celle de donner la possibilité à la puissance infinie de s'exercer, d'une manière toujours provisoire, dans le monde des hommes, de devenir ce que nous pourrions définir un « pouvoir destituant ». Le passage de la « métaphysique » à la politique trace une voie entre des lignes tortueuses, parfois barrées. La voie est étroite. Il faut l'imaginer. L'homme est incapable de se frayer un chemin dans la nature, il ne peut jamais réellement vaincre le destin, il se bat toutefois, il ne renonce pas à essayer. Ce passage est, en effet, une aventure ; un passage à nord-ouest, oserions-nous le définir. Les humains ne manipulent pas les données naturelles, ils ne les maîtrisent pas, ils peuvent néanmoins tenter de « reconstruire » le rythme de la nature. Leur *technè* consiste à donner un sens, par la mémoire et l'imagination, à la nature oublieuse. Le discours sur l'« art » de Bruno, dont nous avons donné un extrait au début de cet texte en citant le *Sigillus*, entend valoriser l'imagination car c'est grâce à elle que l'homme compense la dissipation du devenir naturel. En rétablissant le sens du monde, que la puissance de l'infini explose de toute part, en tentant d'interpréter le mouvement de la roue et donc, par extension, en devenant bâtisseur de « *civiltà* », l'homme peut éviter d'être annihilé par la nature.

C'est pourquoi une réforme politique et morale exige, tout d'abord, une réforme de l'imagination. C'est tout le programme de l'*Expulsion de la bête triomphante*. Bruno met un scène un conseil divin réuni en toute hâte par Jupiter. La crise est trop profonde : afin de la contrer, le roi des dieux propose de « purifier » le ciel, c'est-à-dire d'expulser les « vices » du ciel et d'y introduire des « vertus ». Cette purification deviendra effective seulement si l'on parvient à purifier son sentiment intérieur :

> Si nous voulons changer d'état, changeons de mœurs ! Si nous voulons que celui-ci soit bon, soit meilleur, évitons que celles-ci demeurent semblables ou n'empirent. Purgeons notre sentiment intérieur, car de la mise en forme de ce monde interne, il ne nous sera pas difficile de progresser vers la réformation du monde sensible et extérieur (Bruno, 1999, p. 122).

La réforme intérieure, le changement des mœurs, produira d'autres images, d'autres « lieux » qui se

situeront encore dans le ciel, mais qui produiront des « effets absolument contraires ». Bruno pense, d'une part, que l'homme ne peut aucunement échapper à un réseau symbolique, mais, d'autre part, il pense aussi que l'homme « purifié », en développant une autre imagination, peut créer des images *agissantes* nouvelles, en substituant les anciennes constellations du zodiaque avec de nouvelles « vertus ». L'imagination, en d'autres termes, révèle la possibilité pour l'homme de varier les structures naturelles et par là les « ordres politiques » (étant donné qu'il n'y a pas d'ordre autonome et transcendant de la politique par rapport à la nature). Comme l'avait déjà fait remarquer Robert Klein, l'imagination brunienne n'est plus une « feuille » sur laquelle un « peintre intérieur » écrit, mais un point de « complication » au sens cusanien du mot, source de développements infinis, principe de l'activité sans bornes de l'esprit, source intarissable (Klein, 1970, pp. 87-88). L'imagination n'est pas seulement la méthode avec laquelle l'homme connaît le monde, mais aussi la manière dont il le « fait ». Ainsi les « lieux », sur lesquels Bruno travaille depuis qu'il s'occupe de mnémotechnique, servent dans l'*Expulsion* à imposer un nouveau cadre de valeurs pour la « conversation civile » : ils deviennent, en somme, tout à fait « politiques ». La production d'images concerne, en effet, aussi les entités collectives : les rapports sociaux entre les hommes sont construits sur la base de ces « lieux ». Bruno nous dit que l'imagination est moins la création de phantasmes oisifs que la structure même de la vie de l'homme, en son for intérieur et dans son rapport à autrui. C'est la raison pour laquelle la purification du ciel que Bruno met en scène dans l'*Expulsion* n'aboutit pas à l'expulsion définitive des symboles célestes. Ce n'est qu'une substitution : on efface les symboles négatifs, mais pour en élaborer de nouveaux. Jupiter précise bien au conseil divin que leur tâche ne consistera pas seulement à déloger les vices, fruits d'une mauvaise imagination, mais surtout à proposer (à imaginer) d'autres sièges célestes, à savoir d'autres symboles :

> Il vous reste à considérer entre vous et à examiner la manière dont il convient d'user à l'égard de ces êtres que nous allons ôter du ciel, pour lesquels il nous faut rechercher et ordonner d'autres lieux et d'autres demeures. En outre, il faudra voir par quoi nous devrons faire occuper ces sièges afin que le ciel ne reste pas désert, mais qu'il soit au contraire mieux cultivé et mieux habité qu'auparavant (p. 124).

On voit bien ici comment la réforme politique est aussi une réforme de l'imagination. Le Nolain ne sait guère imaginer une société qui ne se fonderait pas sur l'imagination, sur les émotions peuplant les cœurs des hommes. Face au changement d'époque qui s'impose, il est alors nécessaire de laisser surgir des expressions symboliques capables de contenir les nouvelles émotions humaines. Les hommes vivent avec ces émotions, qui les rendent aussi différents les uns des autres. Or, si l'on est capable de les réunir toutes

dans des bons « symboles », on construit également de bonnes sociétés. En d'autres hommes, 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. Le programme politique de l'*Expulsion* vise justement à créer un nouveau « code », de nouveaux « lieux » qui sauraient enfin véritablement promouvoir des interconnexions positives entres les imaginations des individus. L'ancien « code » est complètement désuet, comme en témoignent cruellement 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 : bannissant à jamais les fondements des erreurs, il peut ainsi fonder une nouvelle société. Pour résumer rapidement on peut dire que la réforme morale, intérieure, prônée par Jupiter encourage une « bonne » imagination qui sera productrice d'une « bonne » société. Une « bonne » société, une société fondée sur la « Justice », est une société fondée sur des institutions « civiles » capables de considérer le statut provisoire et métamorphique de la nature et de l'homme.

Bruno est un penseur de la crise, dans la crise. Contre les différents « politiques » s'affairant à trouver des compromis entre l'ancien et le nouveau, dont le champion sera Descartes avec son « idéologie raisonnable », véritable projet politique de composition entre les intérêts de la nouvelle classe hégémonique et les résidus de l'ancien régime, Bruno essaie de penser l'innovation absolue. La politique qu'il propose, ou mieux les institutions qu'il propose, ne sont pas un lieu de « médiation » par la force du contrat ou le pouvoir du souverain. Dans un univers infini, il n'y a pas de médiation. Conformément à la nature infinie des métamorphoses, la politique aussi est production incessante et immédiate. De quoi ? Surtout pas de lois, mais plutôt d'institutions. Bruno est évidemment un penseur anti-juridique, mais mêmes les institutions qu'il envisage demeurent précaires, participant au mouvement perpétuel de transformation de la nature infinie. Bruno combat contre la politique de son temps qui se fonde sur le droit comme source normative de légitimation de la souveraineté. Les institutions présentes sont criminelles puisqu'elles veulent arrêter le mouvement de la « roue », l'interrompre, la fixer sur soi en vue de la « conservation » (de la mort, donc). La « *Nolana filosofia* » entend contribuer à créer les conditions pour l'émergence de nouvelles institutions garantissant la nature infondée de l'humain et les métamorphoses réitérées de la puissance. C'est en ce sens qu'elles se configurent comme un « pouvoir destituant ». Bruno est contre et en dehors de toute théologie politique. Les institutions permettent d'affirmer une différence humaine dans la roue du temps, elles revêtent une forme d'efficacité pour l'organisation de la vie en commune (et pour abattre les anciennes formes de pouvoir), mais elles restent des moments de passage, soumises à la logique du temps, à la possibilité même de la destruction. Comme

l'écrit Ansaldi, la politique de la métamorphose met en jeu la liquidation définitive de toute théorie transcendante de la souveraineté et de la décision (Ansaldi, 2010, p. 193).
Bruno n'institue rien car rien ne se réalise, rien n'est fixe dans l'univers infini. S'il pense à la possibilité d'institutions « civiles » nouvelles, c'est pour tenter d'orienter quelque peu vers la Justice la vie humaine sur Terre et pour tenter de la rendre fidèle à la *destitution* inhérente à la « transmutation circulaire » des choses. En effet, ces institutions doivent simplement être capables de prendre en compte la puissance destituante de l'infini.

Bibliographie

Agamben, G., 2014, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Vicenza, Neri Pozza.

Ansaldi, S., 2010, *Giordano Bruno. Une philosophie de la métamorphose,* Paris, Garnier.

Benjamin, W., 1982, *Das Passagen-Werk*, Frankurt a. M., Suhrkamp Verlag.

Blanqui, A., 2000, *Instructions pour une prise d'armes. L'Éternité par les astres, hypothèse astronomique et autres textes,* établis et présentés par M. Abensour et V. Pelosse, Paris, Sens & Tonka.

Blumenberg, H., 1999, *La Légitimité des Temps modernes* [*Die Legitimität der Neuzeit*, 1966], traduction française par M. Sagnol, J.-L. Schlegel, D. Trierweiler, avec la collaboration de M. Dautrey, Paris, Gallimard.

Bruno, G., 1962, *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], 3 volumes répartis en 8 parties, Neapoli [-Florentiae], 1879-1891 (réimpression anastatique, Stuttgart-Bad Cannstatt).

Bruno, G., 1994, *Le souper des Cendres*, in *Œuvres complètes,* II, texte établi par G. Aquilecchia, traduction française de Yves Hersant, introduction de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, Paris, Les Belles Lettres.

Bruno, G., 1995, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, in *Œuvres complètes*, IV, texte établi par G. Aquilecchia, traduction de J. P. Cavaillé, introduction de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, Paris, Les Belles Lettres.

Bruno, G., 1996, *De la cause, principe et un,* in *Œuvres complètes*, III, texte établi par G. Aquilecchia, traduction française de L. Hersant, introduction de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, Paris, Les Belles Lettres.

Bruno, G., 1999, *L'Expulsion de la bête triomphante*, traduction française de Jean Balsamo, introduction de Nuccio Ordine, notes de M. P. Ellero (en deux tomes), Paris, Les Belles Lettres.

Bruno, G., 2000, *Opere magiche,* [traduction italienne avec texte latin en regard]: *De magia mathematica; De magia naturali; Theses de magia; De vinculis in genere; De rerum principiis et elementis et causis; Medicina lulliana partim ex mathematicis partim ex physicis principiis educta; Lampas triginta statuarum,* sous la direction de M. Ciliberto, éd. et traduction en italien S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi.

Ciliberto, M., 1986, *La Ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Laterza.

Firpo, L., 1993, *Le Procès de Giordano Bruno,* in Giordano Bruno. *Œuvres complètes. Documents et essais*. Tome I, traduit par Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres.

Joyce, J., 1939, *Finnegans Wake*, London, Faber & Faber.

Klein, R., 1970, « L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno » (1956), in Id., *La forme et l'intelligible,* Paris, Gallimard.

Pascal, B., 1976, *Pensées,* texte établi par Léon Brunschvicg, présentation par Dominique Descotes, Paris, Flammarion.

Raimondi, F., 1999, *Il sigillo della vicissitudine. Giordano Bruno e la liberazione della potenza,* Padova, Unipress.

Whitehead, A. N., 1995, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, traduction française par D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J. L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villani, Paris, Gallimard; éd. or., *Process and Reality. An*

Essay in Cosmology, New York-Cambridge, 1929.