



HAL
open science

“ L’excès des contraires ”. Giordano Bruno ou les modes d’existence dans l’infini

Luca Salza

► To cite this version:

Luca Salza. “ L’excès des contraires ”. Giordano Bruno ou les modes d’existence dans l’infini. Cahiers d’histoire culturelle, 2022, Penser les contrastes en Europe au début de l’âge moderne, 34, pp.117-133. hal-03977823

HAL Id: hal-03977823

<https://hal.science/hal-03977823v1>

Submitted on 22 Feb 2023

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.

*E PARE CHE AD OGNI COSA CORRISPONDA
IL SUO CONTRARIO*

**PENSER LES CONTRASTES EN EUROPE
AU DÉBUT DE L'ÂGE MODERNE**

Études réunies par
Maria Teresa RICCI

EA 6297 Interactions Culturelles et Discursives

Université de Tours
Faculté de Lettres et Langues

« Cahiers d'Histoire Culturelle »

Université de Tours



Unité de Recherche :
Interactions Culturelles et Discursives

Membres fondateurs :

Jean M. Goulemot, Didier Masseau, Jean-Jacques Tatin-Gourier

Direction de la revue :

Christine de Gemeaux et Élisabeth Gavaille

Comité de rédaction :

Christine de Gemeaux et Élisabeth Gavaille

Comité scientifique :

Daniel Baric, Isabella Libertà Matazzi, Ève Morisi,
Jean-Jacques Tatin-Gourier

Secrétariat :

Norberta Dias Da Cruz

Adresser correspondances et articles à :

Revue « Cahiers d'Histoire Culturelle »

Université de Tours
3, rue des Tanneurs
37041 Tours Cedex 1

ISSN : 1281-6019

ISBN : 978-2-918815-19-8

© Université de Tours

Juin 2022 - Tiré en 100 exemplaires

« L'EXCÈS DES CONTRAIRES ». GIORDANO BRUNO OU LES MODES D'EXISTENCE DANS L'INFINI

Luca SALZA

République des savoirs : Lettres, Sciences, Philosophie,
UAR 3608

Deux sources de la philosophie de l'infini de Bruno : Copernic et Telesio

La philosophie de Giordano Bruno est une pensée de l'infini. Bruno dynamite l'ordre clos, hiérarchique et monolithique de l'univers aristotélicien et ptoléméen. C'est l'étude de l'œuvre de Copernic qui permet à Bruno d'affirmer l'infinisité de l'univers⁽¹⁾. Il convient toutefois de rappeler que l'astronome de

¹ Sur les rapports entre Bruno et Copernic il y a une vaste bibliographie, je renvoie, entre autres, à : P. H. Michel, « Giordano Bruno et le système de Copernic d'après la *Cène des Cendres* (1584) », in dir. H. Bédarida [éd.], *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Publications de la Société d'études italiennes, 1950, p. 313-331 ; H. Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1967, p. 216-225 ; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 26-70 ; C. Monti, *Introduction* à sa traduction en italien des œuvres latines de Bruno : *Opere latine. Il triplice minimo e la misura; La monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli*, Torino, UTET, 1980, p. 50-53 ; L. de Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme dell'esperienza*, Pisa, ETS, 1986 (en particulier le chapitre III) ; E. Mc Mullin, « Bruno and Copernicus », *Isis*, LXXVIII, 1987, p. 55-74 ; M. A. Granada, « L'interprétation bruniana di Copernico e la "Narratio prima" di Rheticus », *Rinascimento*, XXX (1990), p. 343-365 ; L. de Bernart, « Bruno e i "fondamenti" filosofici della teoria copernicana », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1994, n. 2, p. 47-74 ; H. Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999 ; M. A. Granada, *La revolución cosmológica : de Copérnico a Descartes*, in Id., *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, p. 325-378 ; S. Bassi, « Ancora su Bruno e Copernico », « Rinascimento ». s. II, 47, 2007, p. 107-121 ; D. Tessicini, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa-Roma, F. Serra, 2007. Il faut enfin aussi mentionner l'étude classique de Alexandre Koyré qui reste fondamentale pour comprendre le passage du monde ptoléméen au monde moderne : *Du monde clos à l'univers infini*, traduit de l'anglais par Raissa Tarr, Paris, Gallimard, 1991.

Toruń présente encore l'image d'un cosmos ordonné et fini car, comme le fait remarquer Bruno dans *La cena de le Ceneri*, le dialogue où il discute les positions de Copernic et défend pour la première fois sa vision infinitiste de l'univers, il assigne toujours « à l'univers la limite d'une circonférence » (Bruno, 1994a : 158-159). Copernic maintient le huitième orbe de la physique traditionnelle qui contient toutes les choses et leur donne un lieu (Copernic, 1998 : 74-75) puisqu'il choisit de se limiter à étudier notre système solaire. Cela ne veut pas dire qu'il n'avait pas envisagé les conséquences de sa théorie. Au contraire, il préfère explicitement les laisser aux « naturalistes ». Il leur confie en particulier la tâche de déterminer le problème de l'infinité de l'univers : « Mais laissons aux disputations des philosophes [de décider] si le monde est fini ou infini » (*ibid.* : 63). Autrement dit, l'astronome polonais est bien conscient du fait que l'héliocentrisme permet de penser qu'il existe quelque chose au-delà de la barrière de la sphère des étoiles, ou du moins une pluralité de systèmes « solaires », mais il préfère ne pas emprunter ce chemin.

Bruno, en revanche, se lance enthousiaste et gaillard vers cette possibilité. Il laisse éclore tout naturellement de l'astronomie héliocentrique de Copernic l'image d'un univers sans bornes, peuplé d'innombrables planètes. Pour lui, en effet, le système solaire que Copernic a découvert constitue le modèle du fonctionnement de tout l'univers : d'autres systèmes infinis existent au-delà de celui qui s'organise autour du Soleil et lui ressemblent en tout point. C'est pourquoi il faut voir dans les étoiles non pas des « clous » fixés à jamais dans une voûte, mais les centres d'une infinité d'autres systèmes. Dans le *De immenso*, le Nolain écrira explicitement : « Partout les Soleils, et, tout comme celui-ci, chacun d'eux est entouré par ses propres planètes (...). Il n'y a plus ni de ciel et de premier mobile... » (Bruno, 1879 : I, I, 392) [traduit du latin par moi-même, LS]. La « nouvelle philosophie » de Bruno n'abolit pas seulement la position centrale de la Terre, mais aussi celle de n'importe quel corps.

L'infinetisation entraîne l'éclatement de l'univers : tout point est un centre : « le monde est infini : aucun corps ne s'y trouve dont on puisse dire dans l'absolu qu'il occupe une position médiane, ou extrême, ou intermédiaire entre ces deux termes ; on ne peut le dire que relativement à d'autres corps et à d'autres termes appréhendés à cet effet » (Bruno, 1994a : 158-159).

Dans sa théorie Copernic avait gardé l'idée du mouvement circulaire, tandis que Bruno combat l'idée d'un mouvement qui serait continu et régulier autour du centre. Il n'existe pas de centre dans sa philosophie⁽²⁾. Pour Copernic le Soleil remplace tout simplement la Terre au centre d'un cosmos qui reste clos. Cela est la conséquence logique d'une très faible critique de la physique d'Aristote de la part de Copernic. Il est vrai que le premier livre du *De revolutionibus* est fortement innovateur par rapport au géocentrisme ptolémaïque, mais il respecte aussi bon nombre des postulats théoriques de la physique aristotélicienne. Par exemple, Copernic reste attaché à la conception des mouvements et des lieux « naturels » forgée par Aristote.

C'est en critiquant la physique aristotélicienne que Bruno, en revanche, parvient à construire sa vision infinitiste : l'affirmation de l'infinité de l'univers n'est possible qu'à condition de réfuter les concepts aristotéliens de mouvement. Cela signifie que dans la « boîte à outils » de Giordano Bruno il y a différents auteurs, différents livres qui lui permettent de tracer sa nouvelle philosophie. Il y a certainement Copernic, malgré son aristotélisme ou plutôt malgré son côté « mathématique », pour reprendre la définition de Bruno⁽³⁾. Mais dans cette « boîte à outils » il y a aussi d'autres penseurs, d'autres ouvrages qui l'ont accompagné dans ce travail de sape des fondements de l'aristotélisme.

² Peut-on fonder une politique sur cette conception de l'infini ? Nous avons essayé de répondre à cette question dans le numéro que la revue K a consacré à Bruno : « Giordano Bruno : politique et infini », *K. Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 4 - 1/2020, en ligne à cette adresse : <https://revue-k.univ-lille.fr/numero-4.html>

³ « C'était un grand esprit, réfléchi, attentif, profond. Un homme à qui aucun astronome antérieur ne peut ravir la première place, sinon dans l'ordre chronologique. Un homme qui par le jugement naturel s'est montré fort supérieur à Ptolémée, à Hipparque, à Eudoxe et à tous les autres qui leur ont emboîté le pas. Supérieur, parce qu'il s'est libéré de certains préjugés et erreurs – pour ne pas dire l'aveuglement – de la commune et vulgaire philosophie. Non qu'il s'en soit écarté de beaucoup : plus porté à étudier la mathématique que la nature, il n'a pas pu aller assez profond ni assez avant pour déraciner entièrement certains inconvénients et vains principes, ce qui lui aurait permis de dénouer parfaitement toutes les difficultés et objections, en se libérant et en libérant les autres d'une foule de vaines recherches, afin de concentrer l'attention sur les choses constantes et sûres. Cela dit, qui pourra assez vanter la grandeur d'âme de ce germain qui, sans égard pour la multitude stupide, a opposé au torrent de la foi adverse une aussi solide résistance ? » (Bruno, 1994a : 38-41).

Loin de moi la prétention de parcourir toute la bibliothèque de Bruno en quelques pages, il me semble néanmoins utile de citer au moins un auteur qui se révèle être particulièrement fructueux dans le cadre de cette journée d'étude consacrée aux contrastes, aux contraires. Je veux rapidement parler de Bernardino Telesio. Son ouvrage le plus important est le *De rerum natura iuxta propria principia*. Le philosophe calabrais y ayant travaillé pendant toute sa vie, nous en avons trois éditions sensiblement différentes l'une de l'autre. La première et la deuxième, en deux livres, sont imprimées respectivement à Rome en 1565 et à Naples en 1570, la troisième, en neuf livres, est publiée à Naples en 1586⁽⁴⁾. Il ne s'agit pas simplement de nouvelles éditions, mais plutôt du fruit d'incessantes corrections et révisions, qui a mûri dans un seul livre ; un seul livre, donc, mais un livre écrit pendant plusieurs dizaines d'années (presque un demi-siècle)⁽⁵⁾, construit sur différentes couches.

L'idée directrice de l'œuvre de Telesio est la suivante : dans la Nature il n'y a que des « forces »⁽⁶⁾ contraires (le chaud et le froid), et le devoir de la philosophie est de se tenir uniquement à ces principes. Le chaud et le froid sont au même titre existants et actifs, et c'est parce que leur lutte est sempiternelle (aucun des deux ne peut annihiler l'autre sous peine de détruire tout l'univers) qu'il doit exister une matière commune, qui est la « base » impérissable de leur lutte incessante.

Nous n'avons pas trois principes chez Telesio (chaud, froid, matière), mais un seul. Si le chaud ne peut se débarrasser du froid

⁴ B. Telesio, *De natura iuxta propria principia liber primus et secundus*, apud Antonium Bladum, Romae, 1565 ; Id., *De rerum natura iuxta propria principia liber primus et secundus denuo editi*, apud Iosephum Cacchium, Neapoli, 1570 ; Id., *De rerum natura iuxta propria principia libri IX*, apud Horatium Salvianum, Neapoli, 1586.

⁵ Sur ce point, voir les remarques d'E. Garin, *Postilla telesiana*, in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961 (éd. consultée Firenze, Sansoni Tascabili, 1994, p. 442-444) qui reprend les réflexions de Giovanni Gentile, *Bernardino Telesio*, Bari, 1911, p. 102-111 (ce texte est maintenant dans les *Opere complete* de Gentile, vol. XI, Firenze, Sansoni, 1955, p. 175-231).

⁶ La matière comme « force » est un concept décisif pour comprendre l'ontologie renaissante, comme l'a indiqué Giovanni Gentile dans son article sur Telesio.

et s'il vit éternellement en lutte contre lui, si par conséquent l'un implique forcément l'autre, alors tous deux doivent impliquer la matière. Aussi la réalité est-elle seulement une : la matière est à la fois chaude et pas chaude, elle est à la fois froide et pas froide. En effet, la matière de Telesio n'est pas, comme chez Aristote, le substrat passif, mais elle est toujours unie aux forces naturelles, elle est elle-même cette force. La matière n'est donc jamais le substrat qui est différent de sa manifestation, mais elle coïncide avec ce qui se manifeste parce qu'elle est l'union de trois principes (matière, chaud, froid).

Nous pouvons souligner quelques points importants de cette philosophie :

1) La nature pour Telesio est un organisme unitaire. Le devenir n'est plus le « développement » d'une forme statique, ni le résultat d'une « privation », mais il est la lutte même des contraires, qui s'imposent à tour de rôle. Le devenir enregistre la variété causée dans la matière par l'action de deux principes. Il y a, en d'autres termes, le rejet de tout dualisme. Telesio condamne la séparation aristotélicienne entre la physique céleste et la Terre. Dans le chapitre 38 du livre premier le Calabrais expose une critique de la conception aristotélicienne de la différence entre la substance céleste et les choses sublunaires. Selon Telesio, il existe une opposition entre la Terre et le ciel (étant donné que la première est froide et le deuxième, chaud), mais sans que cela n'engendre une séparation. Au contraire c'est de cette opposition que naît l'unité de *tout l'univers*. Pour comprendre la position télésienne, nous devons avoir à l'esprit, encore une fois, sa conception dialectique du réel : la lutte entre les deux principes ne peut qu'unifier le monde, le monde d'ici-bas et le ciel.

2) Ce monde unitaire est quand même profondément diversifié. La lutte sempiternelle entre les deux principes confère un caractère extraordinairement dynamique au réel. En vertu de la lutte entre le chaud et le froid l'univers se présente comme le théâtre de changements infinis. L'importance de la théorie des contraires chez Telesio est évidente : Telesio démontre que le monde est tout à fait homogène et que ce monde, résultat toujours provisoire, est en mouvement continu.

Ces deux points nous permettent de comprendre pourquoi Telesio entre dans la « boîte à outils » de Bruno⁷. Les conclusions cosmologiques de la philosophie de Bruno (l'infinisité de l'univers) sont la conséquence (le fruit) aussi des thèses de Telesio sur l'unification du réel : il n'y a plus de séparation entre un monde terrestre et une sphère céleste, il existe un monde unique, homogène, et infini. Cette unité est construite sur un autre principe ontologique important : la lutte des contraires. C'est seulement grâce à cette dialectique que l'unité du réel n'est pas morte, statique, mais vivante, en perpétuel mouvement. Ainsi Bruno esquisse un univers dont l'unité n'empêche pas la diversité, mais où il existe « une seule substance », « en continuelle mutation ». Dans *La cena de le Ceneri*, à la manière de Telesio, il interprète toute la dynamique de l'univers comme une façon de faire vivre alternativement (dialectiquement) le chaud et le froid : cette lutte est ce qui donne à l'univers une configuration en continuelle transformation. Bruno a manifestement une dette envers Telesio sur ce point : « le renouveau des siècles et la transformation de l'aspect du globe » est possible grâce à la lutte de ces deux principes : « Il y a deux principes essentiels des choses : la matière et la forme. Deux différences spécifiques de la substance : le rare et le dense, le simple et le mixte. Deux premiers contraires, deux principes actifs : le chaud et le froid. Deux premiers parents des choses naturelles : le soleil et la terre » (Bruno, 1994a : 28-31).

Bruno appelle ce renouveau la « vicissitude ». C'est l'un des concepts les plus importants de sa philosophie. L'idée selon laquelle dans l'ordre naturel des choses il n'y a rien d'éternel, il n'y a rien de fixe, mais tout est en continuelle mutation : « Ainsi toutes choses en leur genre connaissent-elles toutes les vicissitudes de la domination et de l'asservissement, du bonheur et du malheur, de l'état qu'on appelle vie et de celui qu'on appelle mort, de la lumière et des ténèbres » (Bruno, 1994a : 258-259).

⁷ Sur les rapports entre Bruno et Telesio, je renvoie aussi aux études de Giovanni Aquilecchia contenues dans son *Schede bruniane (1950-1991)*, Manziana, Vecchiarelli, 1993, p. 293-310.

La matière est soumise à des métamorphoses intarissables, ce qui signifie déjà qu'elle n'est pas statique, qu'elle connaît une *évolution*. La pensée de Bruno s'inspire de Telesio justement parce qu'il prône une matière comme unité « composée », lieu de rencontre de tous les contraires. Dans son dialogue philosophique le plus abouti, le *De la causa, principio et uno*, Giordano Bruno écrit que 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, 1996 : 250-251). C'est cette « transmutation circulaire des choses » (Bruno, 1996 : 310-311) qui enveloppe l'univers d'un caractère changeant, dynamique. Ainsi la nature n'apparaît jamais égale à elle-même, mais elle « tourne et roule, court, tantôt vers le haut tantôt vers le bas » (Bruno, 1995 : 182-183) dans un rythme effectivement désordonné et chaotique⁽⁸⁾.

« Qu'est-ce que l'humain dans l'infini ? »

L'univers infini ne peut se présenter que sous la forme d'une véritable « pagaille » (« *garbuglio* » en italien, un terme très intéressant que l'on trouvera aussi chez Gadda). On peut alors légitimement se poser la question de savoir quelle serait la place réservée aux hommes et aux femmes dans cet espace sans fond et sans limites. S'ouvre un questionnement terrible et lancinant du même genre que celui que quelques années plus tard se poseront d'autres penseurs de l'infini, comme Pascal ou Leopardi.

Commençons par dire que l'anthropologie brunienne est foncièrement anti-humaniste⁽⁹⁾. L'époque historique qui s'est ouverte avec l'affirmation triomphale de la centralité de la figure

⁸ Pour une lecture de Bruno à partir du concept de « métamorphose », je me permets de renvoyer à mon livre : Luca Salza, *Métamorphose de la Physis. Giordano Bruno : infinité des mondes, vicissitudes des choses, sagesse héroïque*, Naples-Paris, La Città del Sole – Vrin, 2005. Cf. aussi Saverio Ansaldi, *Giordano Bruno. Une philosophie de la métamorphose*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

⁹ Sur l'anti-humanisme de Bruno on peut lire : B. de Giovanni, « L'infinito di Bruno », *Il Centauro*, n. 16, 1986, p. 3-21; et les études de M. Ciliberto, notamment son *Introduzione a Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 32-37 et p. 84-93.

humaine dans le cosmos est définitivement révolue. Copernic a fait découvrir l'infini à Bruno et alors que la révolution copernicienne devient brunienne, à ce moment précis, il n'y a plus de points centraux dans l'univers. L'humain est un point dans l'univers et non plus le « centre » de l'univers. Il y a une équation évidente entre l'affirmation de la révolution copernicienne et le fiasco de l'humanisme. On trouvera cette même formule chez Leopardi et Pirandello. Dans ses *Operette morali*, Leopardi consacre un dialogue à Copernic. Ce dialogue traite de la volonté du Soleil de cesser de tourner autour de la Terre, ce qui signifie aussi, pour le poète de Recanati, la fin de la mythologie et le début de l'ère moderne. La décision du Soleil doit être annoncée à l'humanité par un philosophe (les poètes n'étant plus écoutés), et en l'occurrence par Copernic, un philosophe « non métaphysique » (ici nous retrouvons la critique brunienne au Polonais). Toutefois, Copernic ne semble pas prêt à exaucer la demande du Soleil, en particulier parce qu'il devine les difficultés de cette tâche :

Si nous voulons maintenant que la Terre quitte sa place centrale, si nous faisons en sorte qu'elle se mette à courir, à tourner sur elle-même, à s'essouffler sans répit, qu'elle partage ni plus ni moins le lot commun des autres sphères et qu'enfin elle figure au nombre des planètes, il en résultera que sa Majesté terrestre et leurs Majestés humaines devront abdiquer et abandonner la direction de l'empire en ne gardant sur elles que leurs guenilles et leurs misères, ce qui n'est pas peu dire (Leopardi, 1992 : 208-209).

Copernic veut dire que les conséquences de l'héliocentrisme « ne ressortent pas seulement de la physique » : « car les degrés de dignité des choses » et les « destinées de créatures » « vont s'en trouver bouleversés ». Autrement dit, cette révolution ne sera pas seulement « astronomique », mais également d'ordre « moral » et « physique ». Dans les pages suivantes Leopardi évoque l'infinité des planètes, qui met évidemment en lumière l'existence d'une infinité d'êtres : « il faudra qu'elles soient habitées et parées tout comme la Terre ». En somme, il est manifeste que Leopardi tire de

la découverte physique de Copernic les mêmes conséquences que Bruno et sur le plan moral et sur le plan ontologique⁽¹⁰⁾.

« Maudit soit Copernic » dira le Mattia Pascal de Pirandello. Copernic nous a ruiné, nous tous, en nous faisant découvrir « notre petitesse infinie », il nous a habitués « à nous tenir pour moins que rien dans l'univers » (Pirandello, 1965 : 12-13). Pirandello, ainsi que Leopardi, sa source directe, et Bruno, nous font observer que la nouvelle théorie cosmologique change forcément aussi l'image de l'humain⁽¹¹⁾. Ils semblent nous chuchoter à l'oreille : « Ouvrez les yeux, les humains, vous n'êtes plus les souverains du monde, ceux qui sont faits à l'image de Dieu, comme le disait le livre de la Genèse ». Les hommes sont plutôt comme des « vermisseaux », écrira Pirandello, dans l'univers infini.

Or, Bruno, à partir de ses positions ontologiques, ajoute également quelque chose d'autre, quelque chose de profondément incandescent. Il ne se limite pas à souligner la perte de la centralité de l'homme dans l'infini, il ira même jusqu'à affirmer que l'humain ne revêt plus aucune spécificité particulière par rapport aux autres espèces peuplant l'univers. C'est une conséquence précise et inévitable de ses propres positions philosophiques. Dans le cycle intarissable de la « transmutation » des choses, la matière comme auto-production infinie œuvre à l'engendrement continu d'innombrables formes de vie (et à leur destruction aussi pour favoriser ce « passage » sempiternel). Toutes les formes de vie,

¹⁰ Leopardi ne cite jamais directement Bruno sauf de manière allusive dans le *Copernic*. Il y a toutefois des échos évidents entre leurs deux systèmes de pensée, ou plutôt des « ombres » de Bruno chez Leopardi, comme le dit Melinda Palombi, cf. *Ead.*, « De l'infini, de Giordano Bruno à Giacomo Leopardi », *K. Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 4 - 1/ 2020, p. 219-230. Je renvoie à cet article aussi pour la bibliographie relative au rapport Bruno-Leopardi.

¹¹ Pour tous les trois l'héliocentrisme signifiera aussi une nouvelle manière d'écrire. Remarquons aussi au passage que le concept d'« humorisme » de Pirandello, qui est, pour lui, le fondement de la nouvelle littérature et du nouveau théâtre, son manifeste de « poétique », est intrinsèquement lié à la révolution copernicienne et à l'interprétation qu'en donne Bruno. Cf. A. De Crescenzo, « L'epopea dello spirito: L'«umorismo» di Bruno e Pirandello », *Studi italiani*, XVII, II, 2005, p. 83-102.

dont l'humain, sont des « modes » divers et précaires d'une même et unique « trame » commune.

Bruno défend l'idée de la continuité entre l'humain et la nature surtout dans le dialogue intitulé *La Cabala del cavallo pegaseo*. C'est ici que Bruno affirme qu'une racine ontologique commune associe toutes les créatures :

Sebasto : Tu soutiens donc avec constance que l'âme de l'homme n'est pas différente en substance de celle des bêtes ? et qu'elles ne diffèrent point, sinon par la figure ?

Onorio : Celle de l'homme est semblable par son essence spécifique et générique à celle des mouches, des huîtres marines, des plantes et de tout ce qui est animé ou a une âme. (Bruno, 1994b : 92-95).

Ces thèses sont clairement anti-chrétiennes. Dures, très dures. En polémiquant contre les positions préconisant la centralité humaine dans l'univers, elles avancent cette idée antique, et toujours brûlante, selon laquelle l'humain n'est qu'une simple facette de la « roue des métamorphoses ». Sur la base de cette vision du monde, Bruno approuve franchement les théories des transformations continues entre l'homme et le vivant⁽¹²⁾.

Il y a une question béante que nous voyons surgir dans nos esprits quand nous lisons des pages de ce genre : l'humain se perd-il dans cette métamorphose continue jusqu'à devenir un néant ?

Oui, effectivement la figure humaine s'efface, dans ce « cycle perpétuel de production et de destruction » comme à la limite de la mer un visage de sable. « *Vanitas vanitatum* », écrit parfois Bruno, en se référant à un passage célèbre de l'Ancien Testament. « *Omnia vanitas* », logiquement, dans l'infini.

¹² Sur le pythagorisme de Bruno, je renvoie aux pages qu'Aniello Montano consacre à cette question dans *Le radici presocratiche del pensiero di Giordano Bruno*, Napoli, LER, 2013.

La fureur héroïque : un style de vie possible dans l'univers infini

Il y a un fond nihiliste dans les philosophies sans fond, dans les philosophies sans fondement, les philosophies de l'infini. Or, selon Bruno, même sur le de cette expérience abyssale de l'être (quoi de plus abyssal, en effet, que l'infini ?), les hommes pourraient vivre une expérience non totalement passive (quoique toujours éphémère). Nés par le hasard d'un mouvement de la matière, condamnés à terminer leur histoire dans la chair et les os humains pour se transformer en quelque chose d'autre, les hommes pourraient pourtant parvenir à marquer une « différence » dans l'espace de temps qui leur échoit de vivre. Comment cela est-il possible ? Comment l'humain peut-il arracher sa singularité dans l'univers infini ? Bruno s'interroge longuement sur ces questions. Son problème devient celui de définir des modes d'existence possibles pour les hommes dans l'univers infini.

C'est grâce à une forme de fureur, la fureur héroïque, que l'humain peut réussir à vivre « différemment » dans la vicissitude universelle des choses. Bruno introduit la question – platonicienne et néo-platonicienne – de la fureur dans son système pour penser l'infini. La fureur implique, en effet, une théorie de la connaissance, mais elle renvoie aussi bien au-delà des confins de la gnoséologie. La fureur est une forme particulière de connaissance qui dénonce même les limites de la raison. Cette dernière n'est pas suffisante pour connaître une nature infinie : la fureur sera alors précisément cet effort pas seulement intellectuel, mais aussi émotionnel, affectif et physique, pour pénétrer, le mieux possible, dans les choses de nature⁽¹³⁾.

On peut songer à *L'esclave rebelle* (1513-1515) de Michel-Ange conservé au musée du Louvre pour avoir une image plastique

¹³ Cf. S. Carannante, « Furore », in M. Ciliberto (dir.), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Pisa, Edizioni della Normale, 2014, vol. I, p. 788-794. Sur la fureur de ce même auteur, cf. aussi « “Questi furori... non sono oblio”. Entusiasmo, memoria e razionalità negli *Eroici furori* » in S. Bassi (dir.), *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche*, Firenze, Olschki, 2012, p. 77-101.

de la fureur. L'homme est prisonnier de la matière, il est presque pris dans la pierre (le fameux *non-finito*), la fureur serait son geste de rébellion contre cette situation : ce mouvement impétueux par lequel il lutte contre le dur marbre afin d'essayer de se libérer, du moins de s'affirmer en tant qu'être. La fureur est un combat contre la condition à laquelle nous sommes assignés, pour connaître, pour « être » *malgré tout*. Expression d'une forme de vie se réalisant dans l'opposition, la contrariété : la fureur est la seule chance, tragique quand même, pour une subjectivation.

Dans le dialogue *De gli eroici furori*, Bruno trouve un « personnage conceptuel » pour représenter cet effort ardent : Actéon⁽¹⁴⁾. Actéon est le chasseur de la mythologie grecque qui est transformé en cerf par la déesse des forêts, Diane, après avoir surpris celle-ci prenant son bain. Il est dévoré vivant par ses propres chiens qui ne le reconnaissent plus. Actéon est tellement courageux, habile qu'il pénètre dans les parties les plus profondes du bois. C'est lors de cette course effrénée et erratique qu'il atteint la grotte sacrée là où ruissellent les sources où les nymphes et leur déesse se baignent. Malgré la défense de ses compagnes qui se pressent autour d'elle pour la cacher, Actéon entrevoit le visage « sans rien » de Diane (Ovide, 2017 : III, 185). Diane jette de l'eau à la figure du garçon et ajoute ces mots : « Tu veux raconter que tu m'as vue sans voile ? / Si tu peux, raconte » (*ibid.*, III, 192-193). Un mortel ne peut pas voir un être divin sans voile, encore moins le raconter. La déesse le métamorphose en animal : « Quand il voit figure et cornes dans l'eau : / "Pauvre de moi", va-t-il dire, mais sa voix ne suit pas, / il gémit, c'est sa seule voix ; des larmes, sur ce visage / qui n'est pas le sien, coulent » (*ibid.*, III, 200-203). Ses nombreux chiens ne peuvent pas le reconnaître, ils se jettent à sa poursuite. Il fuit, en vain ; les chiens l'attrapent et lacèrent leur maître aux traits de faux cerf. La virginité de Diane est sauvée.

¹⁴ Sur le symbole d'Actéon dans la philosophie de Bruno, cf. W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985 ; M. Ciliberto, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

Bruno réinterprète de cette manière les figures principales de ce mythe : Diane représente la beauté de la nature en tant qu'image, ou « ombre » dans la terminologie brunienne, de la divinité. Actéon incarne l'amoureux qui s'élançe vers l'objet de son désir, la nature ou la divinité : sa quête d'amour, et de désespoir, le portera à croiser les yeux de Diane, mais aussi à se perdre. Ceci s'apparenterait également à une intention dionysiaque, comme le note Klossowski (Klossowski, 1980 : 90) : être déchiré et puis dispersé dans l'univers. Le savait-il qu'il s'abîmerait dans la nature, dans le « reflet » des yeux de la déesse ? Ou « a-t-il vraiment cru la vierge prenable dans l'imprenable divinité ? » (Klossowski, 1980 : 13).

L'amour l'a conduit non pas vers la vérité des choses « l'imprenable divinité », mais vers leur « ombre »⁽¹⁵⁾, le « miroir » de la nature, « la vierge prenable ». L'homme ne peut pas connaître la vérité, mais l'histoire d'Actéon nous dit qu'il arrive au moins à la source des choses : dans l'enceinte sacrée, le jeune chasseur arrive à voir quelque chose : « lâcher la proie pour l'ombre, n'était-ce pas le secret de tous les chasseurs, dès lors que les biens d'ici-bas sont l'ombre des biens à venir ? » (Klossowski, 1980 : 13). Sa course n'a pas été vaine. D'autre part, Actéon démontre aussi qu'il faut investir tout son être, mobiliser toutes ses passions, si l'on veut arriver dans cette grotte et comprendre quelque chose au monde que l'on habite.

Bruno travaille sur la notion de fureur à partir du *Phèdre* de Platon. Tout comme Platon qui avait réduit ses quatre formes de folies à deux grands groupes (les folies divines ou envoyées et les folies venant d'une tension de l'esprit proprement humaine), Bruno distingue deux types de fureur : « Les premiers sont dignes comme l'âne qui porte les sacrements ; les seconds, comme une chose sacrée. Dans les premiers la divinité s'offre elle-même à la considération et à la vue ; c'est elle qui est admirée, adorée et

¹⁵ Sur l'« ombre » comme forme de la connaissance chez Bruno, cf. Michele Ciliberto, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1999.

obéie ; dans les seconds on considère et on voit l'excellence de leur propre humanité » (Bruno, 1999 : 120-121).

Bruno est fort peu intéressé par les différentes formes de possessions divines, il préfère s'occuper de cette passion (la fureur) qui est proprement humaine. Contrairement à la tradition platonicienne, il ne voit pas comment la fureur pourrait devenir complètement « divine » et par conséquent éloigner l'homme de son humanité. La fureur, autrement dit, n'est pas sublimée dans une expérience plus noble. Le furieux demeure prisonnier de ses passions humaines, trop humaines, l'amour avant toute chose. Il est tenaillé entre ses sentiments, ses affects, ses aspirations à la divinité, son expérience se joue précisément sur le fil de ces contrastes.

Pour être plus clairs, et probablement plus banales, il faut dire que cette fureur n'est pas une forme de « sagesse ». Il y a des sages qui connaissent la vérité et donc ils comblent leur vie en restant immobiles dans la contemplation du monde en mutation. Pour ce faire, ils s'en éloignent, ils le regardent de loin. La fureur de Bruno, en revanche, implique la possibilité de s'approcher, corps et âme, de la vérité, de la vivre. Actéon a la « vision » de Diane, mais fort probablement, comme le suggère Klossowki, il la touche aussi, il la possède. Le furieux de Bruno n'est pas celui qui vit dans un havre de paix, sur une Tour, pour mieux voir les choses d'ici-bas. Il ne s'éloigne pas du monde, il n'évite pas les passions, il est plutôt *celui qui vit dans les contrastes*. On pourrait dire que le furieux est celui qui supporte, et cherche, de laisser vivre en lui la même lutte entre les contraires rythmant la vie de la matière, élucidée par Telesio. Ce n'est pas par hasard alors si Bruno *ipse*, dans un retentissant court-circuit entre son œuvre et sa vie, se présente sous les traits de la contrariété : « Bruno de Nola. Académicien de nulle Académie, dit l'Ennuyé. *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis* » (Bruno, 1993 : 2-3).

C'est pourquoi le furieux brunien n'est ni un prophète, par lequel les dieux parlent, ni un poète, dans lequel les Muses parlent. Dans l'expérience du furieux, l'humanité de l'homme est poussée vers ses limites extrêmes, même animales. La fureur est un « vice »

(Bruno, 1999 : 102-103) et le furieux « ne s'est pas établi dans la tempérance de la région moyenne, c'est dans l'excès des contraires qu'il a l'âme en discorde » (*ibid.* : 104-105). Les limites où sont cloîtrées les sens, les confins où la raison est condamnée, peuvent être brisés et dépassés du moment où l'on exerce une guerre « avec les contraires externes ». Le furieux vit et connaît précisément dans les contrastes des passions de son âme, toujours déchiré par les extrêmes. Lisons par exemple cette phrase : « s'il *tremble* en ses espoirs glacés, il *brûle* en ses désirs cuisants » (*ibid.*), qui continue ensuite dans l'énumération d'autres contrastes tourmentant l'âme du furieux.

Ni un prophète ni un poète et ni un sage, le furieux est un philosophe. Actéon court dans les bois à la recherche de quelques ombres de la vérité. Comme seuls bagages son arc, ses flèches, les aboiements de ses fidèles chiens sourdent derrière lui. Il ne possède rien d'autre. Il ne sait pas où ses pas précipités le conduisent. Il ne sait rien. « *Ignorantia* » pas encore « *docta* ». Aucune sagesse ne l'inspire, il n'est pas imperturbable, son corps est en souffrance, il court à bout de souffle, il connaîtra le « *disquarto* » et le « *distrasione in se medesimo* » (discorde et déchirement). Quand ses yeux croisent ceux de la déesse, une identification dans sa quête s'amorce. Il ne meurt pas. Il se métamorphose en nature, en cosmos. Il entreprend son odyssee dans l'espace infini.

Ce qui est intéressant, dans la perspective de la thématique abordée lors de cette rencontre, est justement l'invention d'une nouvelle modalité d'existence à la hauteur de l'univers infini. Pour vivre dans l'infini, où il n'y a pas de dehors, où tout est centre, il faut savoir traverser les millions de formes, de forces et des contrastes dont ce monde est fait. Il ne suffit pas de les contempler, il s'agit plutôt de les vivre. Le philosophe ne sublime plus rien, il inscrit dans son corps même les passions, les affects, tout ce qui déchire, pimente, enjolive nos existences. Dans un univers qui est le résultat, toujours provisoire, d'une lutte entre les contraires, Actéon expérimente ces contrastes dans sa chair.

Bibliographie

- BRUNO Giordano, *De innumerabilibus, immenso et infigurabili seu De Universo et Mundis libri octo* [1591], in Id., *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], Morano - Le Monnier, 1879, vol. I, pars I et II.
- , *Il Candelaio* [1582], texte établi par Giovanni Aquilecchia, traduction française de Yves Hersant, introduction et notes par Giorgio Barberi Squarotti, avec un essai de Nuccio Ordine, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- , *La cena de le Ceneri* [1584], texte établi par Giovanni Aquilecchia, traduction française de Yves Hersant, introduction de Adi Ophir, notes de Giovanni Aquilecchia, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- , *Cabala del cavallo pegaseo* [1585], texte établi par Giovanni Aquilecchia, traduction de Tristan Dagron, introduction et notes de Nicola Badaloni, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- , *De la causa, principio et uno* [1584], texte établi par Giovanni Aquilecchia, traduction française de Luc Hersant, introduction de Michele Ciliberto, notes de Giovanni Aquilecchia, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- , *De gli eroici furori* [1585], texte établi par Giovanni Aquilecchia, traduction française de Paul-Henri Michel (revue par Yves Hersant), introduction et notes de Miguel Angel Granada, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- COPERNIC Nicolas, *Des révolutions des orbés célestes* [1543], traduction, introduction et notes par Alexandre Koyré, Paris, Diderot Multimedia, 1998.
- GARIN Eugenio, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* [1961], Firenze, Sansoni Tascabili, 1994.
- KLOSSOWSKI Pierre, *Le bain de Diane* [1956], Paris, Gallimard, 1980.
- LEOPARDI Giacomo, *Petites œuvres morales* [1835], traduction française par J. Gayraud, Paris, Allia, 1992.

OVIDE, *Les Métamorphoses*, texte latin établi par Georges Lafaye, traduit du latin par Marie Cosnay. Préface de Pierre Judet de La Combe. Postface de Marie Cosnay, Paris, L'Ogre, 2017.

PIRANDELLO Luigi, *Feu Mathias Pascal* [1904], traduit de l'italien par Henry Bigot, Paris, Calmann-Lévy, 1965.

TELESIO Berardino, *Intorno alla natura. Libri I-II-III*, testo, prefazione, traduzione e note a cura di Luigi De Franco, Cosenza, Casa del Libro, 1965.

—, *Intorno alla natura. Libri IV-V-VI*, testo, prefazione, traduzione e note a cura di Luigi De Franco, Cosenza, Casa del Libro, 1974.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	
<i>Maria Teresa RICCI</i>	5
La contradiction comme forme de connaissance. Notes sur la méthode scientifique de Léonard de Vinci	
<i>Elena PAROLI</i>	11
<i>La Vie de Properzia de' Rossi</i> de Giorgio Vasari (1550, 1568) : « <i>Le tenere e bianchissime mani e la ruvidezza dei marmi</i> »	
<i>Claire LESAGE</i>	37
La Querelle des femmes ou le choc des contraires : l'engagement des femmes dans la polémique	
<i>Anne DEBROSSE</i>	57
<i>Gracia</i> , ou l'esthétique et le comique mêlés	
<i>María J. ORTEGA MÁÑEZ</i>	83
Genre et fracture. Le mythe de Sémiramis dans le théâtre européen entre xvii ^e et xviii ^e siècles	
<i>Massimo SCANDOLA</i>	101
« L'excès des contraires ». Giordano Bruno ou les modes d'existence dans l'infini	
<i>Luca SALZA</i>	117
Table des matières	