Questes

Revue pluridisciplinaire d'études médiévales

19 | 2010

Les manifestations divines

Les manifestations de Dieu chez Giordano Bruno : de l'univers infini à la fureur héroïque

Marion Lieutaud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questes/1101>

DOI : 10.4000/questes.1101

ISSN : 2109-9472

Éditeur

Les Amis de Questes

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2010

Pagination : 89-104

ISSN : 2102-7188

Référence électronique

Marion Lieutaud, « Les manifestations de Dieu chez Giordano Bruno : de l'univers infini à la fureur héroïque », *Questes* [En ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 01 janvier 2014, consulté le 17 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/questes/1101> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questes.1101>

Les manifestations de Dieu chez Giordano Bruno : de l'univers infini à la fureur héroïque

Marion LIEUTAUD

Le mot « manifestation », apparu dans la langue française entre le XII^e et le XIII^e siècle, est dérivé du latin ecclésiastique *manifestatio*, un terme spécifiquement appliqué à la révélation divine : la *manifestatio* est un fait par lequel Dieu se rend « manifeste » dans le monde et, par là, se révèle. Autrement dit, l'expression « *manifestatio Dei* » pourrait être considérée comme un pléonasme. Ce petit rappel étymologique prend un intérêt singulier quand on le rapporte à la philosophie de Giordano Bruno (1548-1600).

En l'espace de deux années, 1584 et 1585, Bruno fait éditer à Londres six ouvrages¹. Chacun de ces textes est autonome mais on peut légitimement considérer qu'ils constituent ensemble une œuvre unitaire et cohérente dans laquelle il présente, sous une forme non académique et en langue italienne (à laquelle il ne reviendra plus dans ses textes ultérieurs), le programme de sa philosophie. Ce programme est celui d'une « réforme », proposée à l'encontre du travail de « dé-formation » effectué depuis les problèmes posés et non résolus par Aristote. Ces problèmes ont été hérités, réinterprétés et multipliés par l'aristotélisme puis, du fait de l'intégration par le christianisme de la philosophie aristotélicienne, ont été portés au comble de la complexité par les grands esprits de la scolastique,

¹ *La cena de le Ceneri* [Le dîner des Cendres] ; *De la causa, principio et uno* [De la cause, du principe et de l'Un] ; *De l'infinito, universo e mondi* [De l'infini, de l'univers et des mondes] ; *Spaccio de la bestia trionfante* [Expulsion de la bête triomphante] ; *Cabala del cavallo pegaseo* [Cabale du cheval pégaséen] ; *De gl'heroici furori* [Des fureurs héroïques].

et peut-être plus particulièrement encore par les scotistes². Ainsi, les successives transformations du discours porté sur l'être, sur Dieu, sur le monde et sur l'homme, auraient produit une conception erronée du rapport entre la divinité, l'univers et l'homme (et, en conséquence, du rapport des hommes entre eux et du rapport de l'homme avec lui-même.)

Or, l'idée des manifestations divines s'inscrit justement dans celle d'une relation. Une relation entre Dieu, qui se manifeste, et l'homme, à qui Dieu est rendu manifeste. La philosophie de Bruno, à l'intérieur de la pensée médiévale en crise³, remet en cause la conception traditionnelle de cette relation. Et s'il ne thématise pas spécifiquement la question des manifestations divines, on pourrait néanmoins dire que sa philosophie ne cesse de parler de cela, selon les différents points de vue qu'il adopte : physique, métaphysique, moral, politique... C'est pourquoi, afin de faire apparaître progressivement comment le Nolain⁴ peut concevoir les manifestations de Dieu, il est nécessaire de tracer, très synthétiquement, certaines des grandes lignes de cette philosophie.

L'« erreur » d'Aristote

Selon Bruno, l'erreur théorique fondamentale d'Aristote, d'où seraient issues toutes les autres, tient au fait qu'il aurait créé un rapport illégitime entre l'ordre linguistique (l'être *se dit* de multiples façons), l'ordre gnoséologique et épistémologique (l'être *se connaît* de multiples

² John Duns Scot (1266-1308), théologien franciscain et philosophe, est à l'origine d'une école de pensée scolastique. Bruno appelle les scotistes « les subtils encapuchonnés », en faisant ironiquement référence au surnom laudatif qui était donné à Duns Scot : *Doctor subtilis*.

³ Sur la crise de la pensée médiévale, voir par exemple la présentation très concise de la problématique dans le premier chapitre de *Medioevo e Rinascimento* d'Eugenio GARIN, trad. fr. Claude CARME, *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1969.

⁴ « Giordano Bruno Nolano » est le nom par lequel Bruno signe ses œuvres. Le philosophe est originaire de Nola, petite ville proche de Naples qu'il a quitté à seize ans pour entrer chez les Dominicains, à San Domenico Maggiore de Naples, et suivre le cursus complet des études théologiques.

façons) et l'ordre ontologique (l'être *est* multiple).

La vérité ontologique se serait donc perdue à partir du moment où Aristote a identifié comme *une* substance le composé hylémorphique déterminé, autrement dit tout « être » singulier composé de matière et de forme, caractérisé par les différentes catégories, au lieu de considérer cet être singulier comme une modalité d'être de *la* substance unique, qui demeure identique malgré l'infinie diversité de ses modes d'être. Aristote n'aurait donc pas pu passer des individus, finis, multiples et variables (tels que nous les appréhendons) à la substance une, infinie et immuable (dont les individus sont des « manifestations »).

Aristote, entre autres, qui n'a pas découvert l'un, n'a pas découvert le vrai, parce qu'il n'a pas reconnu l'être comme un ; et même s'il a été en mesure de prendre l'être dans un sens commun à la substance et à l'accident, avant de distinguer ses catégories selon autant de genres et d'espèces qu'il y a de différences spécifiques, il n'en reste pas moins qu'il aperçoit mal la vérité, pour n'avoir pas été en profondeur jusqu'à la connaissance de cette unité et de cette indifférenciation de la nature et de l'être éternels.⁵

De la position aristotélicienne s'ensuit une longue chaîne de conséquences directes et indirectes qu'on ne détaillera pas ici. À titre indicatif, on peut dire que de là est issue l'idée d'une distinction réelle entre *les* substances (matérielles et mobiles, matérielles et immobiles, immatérielles et immobiles), distinction sur laquelle se fonde la classification hiérarchique, selon leur objet, des sciences spéculatives (physique, mathématique, métaphysique). De là suit l'impossibilité

⁵ *De la causa*, trad. fr. de Luc HERSANT, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Œuvres complètes de Giordano Bruno » (éd. bilingue, textes établis par Giovanni AQUILECCHIA), 1996, 5^e dial., p. 282. [« Aristotele tra gli altri, che non ritrovò l'uno, non ritrovò lo ente, e non ritrovò il vero : perché non conobbe come uno lo ente ; e benché fusse stato libero di prendere la significazione de lo ente comune alla sustanza e l'accidente, et oltre de distinguere le sue categorie secondo tanti geni e specie, per tante differenze : non ha lasciato però di essere non meno poco avveduto nelle verità, per non profondare alla cognizione di questa unità et indifferenza de la costante natura et essere »].

d'envisager les discours métaphysique et physique comme deux points de vue de la raison sur une unique réalité, à l'intérieur d'une seule philosophie de la nature. De là provient l'indétermination aporétique de l'objet de la *protè philosophia* d'Aristote⁶. De là suit également, et c'est sans doute le plus significatif pour notre sujet, une séparation substantielle entre ce qui relève de la nature et ce qui relève du divin. Car, si l'on reconstruit les raisonnements de Bruno, avec la vérité ontologique, la vérité théologique se serait aussi perdue du fait que la nature s'est trouvée redéfinie dans son rapport avec une divinité irrémédiablement autre. Sur le fondement de cette altérité absolue et transcendante, la relation du divin à l'homme n'a plus alors relevé d'une médiation naturelle mais « sur-naturelle ».

On le sait, si la rencontre de la physique et de la métaphysique aristotéliennes avec la pensée chrétienne a d'abord été problématique⁷, cette philosophie a été rapidement assimilée et grâce à la magistrale intégration opérée par Thomas d'Aquin, la philosophie du Stagirite et la théologie chrétienne se sont parfaitement articulées entre elles, tant du point de vue des connaissances auxquelles elles conduisent que du point de

⁶ Pour rappel, la métaphysique est définie dans le livre éponyme d'Aristote comme la science des premiers principes et des premières causes (une *aïtiologie*) au livre A, mais aussi comme la science de l'être en tant qu'être (une ontologie) au livre Γ, et comme la science du divin (une théologie) en E. L'indétermination de l'objet véritable de cette « science première » (le terme « métaphysique » n'est pas dû à Aristote mais à Andronicos de Rhodes, l'éditeur de ses œuvres au 1^{er} s. av. JC) a été une question fondamentale tant pour les successeurs antiques d'Aristote que pour ses récepteurs médiévaux.

⁷ Il suffit de rappeler l'interdiction, promulguée en 1210 par le Concile de Sens, de lire les *libri naturales* d'Aristote (i.e. aussi bien la *Physique*, la *Métaphysique*, que le *Traité de l'âme*) ainsi que les ouvrages de ses commentateurs, tant en public qu'en privé. L'interdiction fut rappelée par Robert de Courçon dans les statuts de l'Université de Paris, en 1215. Le pape reviendra sur cette interdiction à partir de 1231, dans le but de permettre aux théologiens de « corriger Aristote ». L'œuvre logique d'Aristote, en revanche, était un des piliers des études : depuis le début du VI^e siècle, on disposait de la traduction latine, faite par Boèce, des *Catégories* et du *De l'interprétation* ; et au XII^e siècle, l'ensemble des six livres de l'organon d'Aristote fut disponible en latin. Pour un bref résumé de la question, voir, par exemple, Alain DE LIBERA, *La Philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2004, p. 358-367.

vue systématique de la subalternation des sciences spéculatives. Mais, parce qu'elles reposent l'une comme l'autre sur les capacités de la raison humaine, certes grandes mais limitées, ni la spéculation philosophique ni la spéculation théologique ne sauraient permettre de parvenir non seulement à la fin ultime de l'homme (la vision divine), mais encore à la connaissance même de cette fin ultime. Il faut donc, en dernière analyse, remonter à la révélation et à la nécessité de la foi. Or, pour ce qui est de la question des manifestations divines, la parole sacrée révèle que la médiation entre Dieu et l'homme consiste en une unique révélation (faite par Dieu), une unique incarnation (le Christ), et d'exceptionnelles manifestations prophétiques ou miraculeuses. La philosophie de Bruno propose une conception toute différente...

La ré-formation nolaine

Le premier des textes londoniens de Bruno, *La cena de le Ceneri*, en présente l'aspect immédiatement polémique qui aura la postérité que l'on connaît : sa cosmologie. La représentation aristotélico-chrétienne d'un monde ordonné, orienté, séparé en deux régions hétérogènes par la nature des éléments qui les composent, centré sur une terre immobile et clos par une sphère ultime, est révoquée par Bruno. Adoptant l'héliocentrisme copernicien mais ouvrant les limites du cosmos toujours conservées par le physicien, Bruno propose la conception d'un univers infini, homogène, sans ordre ni orientation, constitué d'une infinité de mondes dont chacun est un système solaire où les planètes, comme la terre elle-même, tournent autour de leur soleil respectif⁸. Dans cet univers où tout fait centre puisqu'il n'y en a pas⁹, tout est animé. Une pareille représentation, opposée à celle

⁸ À la lumière des autres ouvrages, on comprend que cette idée de l'infinité des mondes signifie davantage que l'aspect quantitatif d'une description astronomique.

⁹ La célèbre formule, attribuée à Hermès Trismégiste, est apparue pour la première fois dans le *Liber XXIV philosophorum*, 2^e proposition : « Deus est sphaera infinita cuius

qui s'impose sans alternative depuis des siècles, est construite à partir d'une réfutation de la physique aristotélicienne, mais également une réfutation des conceptions métaphysiques et théologiques qui s'y attachent. Ces réfutations sont développées dans les textes suivants (notamment dans le second, *De la Causa, principio et uno*, et le troisième, *De l'infinito, universo e mondi*), sur le fondement de certains éléments théoriques.

L'un de ces éléments fondamentaux de la philosophie de Bruno est « *il fato della mutazione* » : le « destin du changement » consiste en ce que toutes choses adviennent et deviennent, infiniment. Rien n'est jamais fixe, tout est en perpétuelle mutation, dans le passage incessant d'un état à un autre, d'une forme à une autre, dans une succession de vicissitudes. Selon Bruno, qui suit sur ce point une inspiration de l'atomisme antique, chaque être matériel se compose, se développe puis se décompose par l'association et la dissociation continue des atomes, ces *minima* naturels qui constituent toutes les entités corporelles. C'est ainsi que chaque être matériel singulier « naît », évolue puis « meurt » suivant le cycle de sa métamorphose. Mais c'est selon un processus analogue d'association et de dissociation, non plus d'atomes mais de valeurs et de comportements, que les sociétés prennent naissance, progressent dans un certain sens puis tombent dans la décadence, de même que la sagesse et la connaissance opèrent un mouvement vers la vérité, en jouissent un certain temps puis s'en éloignent :

Ainsi toutes choses en leur genre connaissent-elles toutes les vicissitudes de la domination et de l'asservissement, du bonheur

centrum est ubique, circumferentia nusquam » (CCM 143 A, *Hermes Latinus* III, 1, cf. Françoise HUDRY (éd.), Turhout, Brepols, 1997). Elle a été maintes fois reprise et appliquée, avec des variantes et selon les auteurs, à Dieu, à la machine du monde et enfin à l'univers. Bruno en donne, par exemple, une paraphrase dans *De La causa*, 5^e dial., éd. cit. p. 277.

et du malheur, de l'état qu'on appelle vie et de celui qu'on appelle mort, de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal.¹⁰

Le changement incessant s'effectue de manière identique sur tous les plans et à toutes les échelles de la réalité, du macrocosme infini de l'univers au microcosme humain qui en fait partie. La vicissitude acquiert ainsi chez Bruno la dimension d'une loi universelle qui régit le devenir. À l'échelle de l'infini où il se place désormais, cette métamorphose continue signifie que tous les possibles s'actualisent, ici ou là, à un moment ou à un autre.

Un autre élément fondamental de cette philosophie est la conception de la matière principielle. L'univers infini est la « forme totale et unique »¹¹ de la matière qui se donne elle-même toutes les formes. Cela signifie que le « destin du changement » s'opère *de l'intérieur* de cette matière, qui n'est plus un être en puissance, pure passivité réceptrice de formes, mais une puissance en acte engendrant ses formes :

[...] qu'aucun sage n'a jamais dit que les formes fussent reçues par la matière comme du dehors, mais que c'est la matière qui, les expulsant pour ainsi dire de son sein, les produit de l'intérieur. Elle n'est donc pas une *prope nihil*, une presque rien, une puissance pure et nue, puisque toutes les formes sont contenues en elle et par elle-même produites et enfantées grâce à la vertu de l'efficient (lequel, du point de vue de l'être, peut même ne pas être distinct de la matière.)¹²

La matière n'est plus une chose, elle est « un être divin dans les

¹⁰ *La cena de le Ceneri*, trad. fr. de Yves HERSANT, *Le Banquet des Cendres*, Paris - Tel-Aviv, Éditions de L'Éclat, « Philosophie de l'imaginaire », 2006 (3^e éd), 5^e dial., p. 119. (« Cossi tutte cose nel suo geno hanno tutte vicissitudine di dominio e servitù, felicità e infelicità, de quel stato che si chiama vita et quello che si chiama morte, di luce e tenebre, di bene e male », in *Dialoghi Filosofici Italiani*, éd. Michele CILIBERTO, Milan, Mondadori, 2000, p. 120).

¹¹ *De la causa*, 3^e dial., p. 206.

¹² *Ibid.*, Epître liminaire, p. 22. [« [...] che nessun savio disse mai les forme riceversi da la materia come di fuori : ma quella cacciandole come dal seno, mandarle da centro. Là onde non è un *prope nihil*, un quasi nulla, una potenza nuda e pura, se tutte le forme son come contenute da quella, e dalla medesima per virtù dell'efficiente (il qual può esser anco indistinto da lei secondo l'essere) prodotte e parturite »].

choses. »¹³ Dans un renversement radical de perspective opéré par rapport à la tradition, tant aristotélicienne que platonicienne (ou, plus justement, néoplatonicienne), si la matière universelle est indéterminée ce n'est pas parce qu'elle n'est « presque rien » mais parce qu'elle devient tout¹⁴. Et ce n'est pas par l'acte d'une puissance extérieure mais par sa propre activité que se crée la diversité éternelle et toujours nouvelle du réel, à tous les niveaux et dans tous les domaines.

Mais pour autant, le principe unique dont toutes choses participent n'est pas soumis à l'action métamorphique de la vicissitude. La proposition de Bruno repose d'une part sur une réinterprétation pour le moins originale de la tradition platonicienne du processus de la participation, d'autre part sur une réinterprétation tout aussi originale de la *coincidentia oppositorum* de Nicolas de Cues en coïncidence des contraires dans le principe¹⁵. Ainsi, un principe n'est pas une cause, c'est-à-dire qu'un principe n'est pas séparé, extérieur, et ne préexiste pas à ce qui en participe, les « principiés ». Cela signifie que le principe unitaire, infini, immobile, immuable et éternel,

¹³ *Ibid.*, 4^e dial., éd. cit. p. 266.

¹⁴ *Ibid.*, 4^e dial., éd. cit., p. 244 : « Comme cette matière [originelle] est en acte tout ce qu'elle peut être, elle a toutes les mesures, elle a toutes les espèces de figures et de dimensions ; et, parce qu'elle les a toutes, elle n'en a aucune, puisque ce qui est tant de choses différentes ne doit être aucune d'elles en particulier. ». [« Quella materia per essere attualmente tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni ; e perché le have tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bisogna che non sia alcuna di quelle particolari »].

¹⁵ Chez Nicolas de Cues, voir, par exemple, *De docta ignorantia*, I, 4, trad. fr. de Hervé PASQUA, Paris, Payot & Rivages, 2008, p. 45-47, où le Cusain donne la première formulation de la coïncidence des opposés dans le Maximum et le Minimum identifiés à Dieu. Pour la conception de Bruno, voir, par exemple, *Spacio della bestia trionfante*, trad. fr. Bertrand Levergeois, *Expulsion de la bête triomphante*, Paris, Michel de Maule, 1^{er} dial., p. 33 : « SAULINO : [...] si l'on considère la question physiquement, mathématiquement et moralement, on verra que le philosophe qui s'est élevé jusqu'à la coïncidence des contraires n'est pas un mince découvreur. [...] SOPHIE : Ce que je veux en déduire, c'est que le principe, le milieu et la fin, la naissance, le développement et la perfection de ce que nous voyons, proviennent des contraires, se font par les contraires ; opèrent par les contraires et aboutissent aux contraires : et là où se trouve la contrariété, se trouvent l'action et la réaction, le mouvement, la diversité, la multitude, l'ordre, les degrés, la succession et la vicissitude. ».

n'est pas séparé, n'est pas extérieur et ne préexiste pas à la multiplicité de ses modalités d'être, finies, mobiles, muables et temporelles ; cette infinie multiplicité des *principiis* constitue un *continuum* qui s'étend entre deux contraires, le principe.

Tout en reprenant les distinctions et la terminologie aristotéliennes adoptées et retravaillées par la scolastique, Bruno opère ainsi toute une série de déplacements conceptuels qui aboutissent à une ontologie où la matière animée acquiert le statut suprême de substance. On peut formuler l'essentiel de cette ontologie de la manière suivante : la substance est l'unité infinie de l'Être qui se déploie, en l'univers infini et en toute chose singulière finie ; l'unité de la substance et la multiplicité de ses formes s'articulent dans le *continuum* d'une participation, mais non dans un processus d'émanation, selon un schéma plotinien, ni moins encore dans un schéma de causalité aristotélicien ou chrétien.

Qu'en est-il donc des manifestations de Dieu ?

Pour le dire avec les mots de Nicolas de Cues repris de façon subversive par Bruno, l'univers est l'« *explicatio* » (*i.e.* le déploiement du tout infini et diversifié des *principiis*) de la « *complicatio* » divine (*i.e.* le principe unitaire) :

[...] chaque puissance, chaque acte qui, dans le principe, est comme compliqué, uni et unique, est dans les autres choses expliqué, dispersé et multiplié.¹⁶

Et au sein de ce processus, chaque singularité est une « *contractio* » (*i.e.* une actualisation de la puissance d'être, d'agir et d'être agi.)¹⁷. Mais là où le Cusain pouvait conserver la transcendance divine, la philosophie naturelle de Bruno impose une absolue immanence, qui s'exprime dans sa

¹⁶ *De la causa*, 3^e dial., p. 206 [« Ogni potenza dunque et atto che nel principio è come complicato, unito et uno, nelle cose è esplicato, disperso e moltiplicato. »].

¹⁷ La notion de *contractio* est également empruntée à Nicolas de Cues. Voir, par exemple, *De docta ignorantia*, 1^{ère} partie, chap. II, éd.cit. p. 40.

célèbre formule, énoncée en latin dans l'*Expulsion de la bête triomphante* : « *natura est deus in rebus* »¹⁸. Il n'existe pas de différence substantielle entre Dieu et la Nature. La Nature est la manifestation de Dieu, ou encore, dit plus radicalement, la Nature est Dieu envisagé selon un certain point de vue.

Mais il y a également ce que nous pouvons envisager comme des manifestations particulières de la divinité, ce que l'on a coutume d'appeler les prophéties et les miracles. Et enfin, il y a une manifestation très singulière de Dieu. C'est à ces manifestations divines que je souhaite consacrer la fin de cet article.

L'efficient par lequel la matière originelle développe continuellement toutes ses formes, Bruno le définit comme l'intellect universel, c'est-à-dire « la faculté ou la partie en puissance la plus intérieure, la plus réelle et la plus propre de l'âme du monde »¹⁹. Cet intellect universel, que Bruno appelle aussi « l'artiste intérieur, parce qu'il informe et façonne la matière de l'intérieur d'elle-même »²⁰, est à la production des choses ou phénomènes naturels ce que l'intellect humain est à la production des espèces et des genres dans la connaissance : c'est un donateur de formes. Et si l'intellect (universel ou humain) produit sans cesse des formes nouvelles, c'est dans un *impetus* de l'âme (universelle ou humaine) qui est mue par un désir pour un autre mode d'être, une autre forme, un autre objet. Moteur interne de la métamorphose universelle continue, ce désir l'est aussi des métamorphoses particulières et des métamorphoses singulières.

Des Fureurs héroïques, le dernier des six ouvrages édités à Londres – et le plus complexe, entre autres raisons parce que tous les acquis des

¹⁸ *Spaccio*, 3^e dial., p. 212.

¹⁹ *De la causa*, 4^e dial., p. 244 [« [...] l'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale de l'anima del mondo. »].

²⁰ *Ibid.*, 2^e dial., p. 116 [« Da noi si chiama "artefice interno", perché forma la materia, e la figura da dentro »].

cinq ouvrages précédents s'y rejoignent et s'y articulent entre eux –, décrit précisément l'expérience d'une métamorphose philosophique. L'expression poétique majeure en est donnée dans un sonnet sur le mythe d'Actéon :

Dans les bois, le jeune Actéon, alors que le destin l'engage sur la voie douteuse et imprudente, détache mâtins et lévriers et les lance aux traces des bêtes sauvages.

Or voici qu'au sein des eaux il voit le plus beau buste et le plus beau visage que puisse voir œil mortel ou divin – pourpre, albâtre et or pur. Il l'a vu, et le grand chasseur est devenu gibier.

Le cerf qui, vers les fourrés plus épais, dirigeait sa course plus légère fut bientôt dévoré par la meute nombreuse de ses grands chiens.

Ainsi je lance mes pensées sur la proie sublime, et mes pensées retournées contre moi me font mourir sous leurs dents cruelles.²¹

Bruno n'a pas choisi le mythe du chasseur devenu gibier de ses propres chiens parce qu'il véhicule l'idée classique selon laquelle la divinité punit celui qui ose la voir dans sa nudité-vérité²². Selon la façon dont il le reprend à son compte, ce mythe décrit allégoriquement « les chemins de l'amour héroïque, alors qu'il tend à son propre objet, à savoir le souverain bien, et de l'intellect héroïque, alors qu'il s'évertue à atteindre son propre objet, qui est la vérité première ou le vrai absolu »²³.

Cette expérience est donc la tentative d'une rencontre amoureuse et volontaire de l'intellect humain avec le principe unitaire ou Dieu. Elle est présentée par Bruno comme héroïque, au sens où celui qui la tente est

²¹ *De gli eroici furori*, trad. fr. Paul-Henri MICHEL, Paris, Les Belles Lettres, « Les classiques de l'humanisme », éd. bilingue, 1984 (2^e éd.), 1^{re} part., 4^e dial., p. 204 [« Alle selve i' mastini, e i' veltri slaccia/ Il giovan' Atteon, quand' il destino/ Gli drizz' il dubio et incauto camino,/ Di boscareccie fiere appó la traccia./ Ecco trá l'acqui il piu bel busto et faccia,/ Che veder poss'il mortal et divino,/ In ostro et alabastro et oro fino/ Vedde, e'l gran cacciator dovenne caccia./ Il cervio ch'á piu folti/ Luoghi drizzav' i' passi piu leggieri,/ Ratto voraro i' suoi gran cani et molti./ I' allargo i' miei pensieri/ Ad alta preda, et essi á me rivolti/ Morte mi dan con morsi crudi et fieri. »].

²² Cf. Ovide, *Métamorphoses*, III, 138.

²³ *Furori*, 1^{re} part., 4^e dial., p. 204 [« il discorso de l'amor heroico per quanto tende la proprio oggetto ch'è il sommo bene, e l'heroico intelletto che giongersi studia al proprio oggetto che è il primo vero, ó la verità assoluta. »].

pourtant assuré de son échec, comme exceptionnelle, au sens où très peu la tentent, peuvent et veulent la tenter, mais aussi comme naturelle et rationnelle, au sens où le sujet, l'objet et le moyen de leur relation sont de part en part naturels et rationnels. C'est la raison pour laquelle l'expérience ne peut en aucun cas être assimilée à un *raptus* dont le ravissement de Paul de Tarse sur la route de Damas demeure le modèle paradigmatique. Il s'agit d'un effort de la raison pour parvenir à la pensée de l'Un. Le processus de cet effort rationnel aboutit (théoriquement) à une double métamorphose, explicitée dans le commentaire du sonnet :

TANSILLO : [...] Chasseur il l'était par l'opération de l'intellect qui convertit en soi les objets qu'il appréhende...

CICADA : J'entends : parce qu'il donne forme, selon son mode, aux espèces intelligibles et les proportionne à sa capacité, parce qu'elles sont reçues selon le mode de qui les reçoit.²⁴

On retrouve ici une formulation de l'opération de l'intellect la plus classique qui soit pour la scolastique, suivie d'une formulation de type platonicien de l'activité de la volonté amoureuse :

TANSILLO : Et proie il le devient par l'opération de la volonté, par l'acte de laquelle lui-même se convertit en son objet.

CICADA : J'entends : parce que l'amour transforme et convertit en la chose aimée.²⁵

Pour éclairer notre sujet, le plus intéressant est sans doute l'idée de conversion mise en œuvre ici. Cette conversion ne consiste pas, pour la volonté comme pour l'intellect, à se tourner vers un autre objet ou dans une autre direction, mais à « se concentrer » dans une double transformation de soi en la chose et de la chose en soi. Une œuvre antérieure de Bruno, le *De*

²⁴ *Ibid.*, p. 206 [« TANSILLO : [...] cacciator, per l'operation de l'intelletto con cui converte le cose apprese en se. CICADA : Intendo : perche forma le specie intelligibili a suo modo e le proportiona alla sua capacità, perche son ricevute a modo de chi le riceve »].

²⁵ *Idem.* [« TANSILLO : Et questa caccia per l'operation della voluntade, per atta della quale lui si converte nell'oggetto. CICADA : Intendo : perche lo amore transforma et converte nella cosa amata. »].

umbris idearum (1582), abordait déjà la problématique de la connaissance du principe en ces termes :

Plotin conçoit l'échelle par laquelle on s'élève au principe comme consistant en sept degrés (auxquels nous en ajoutons deux). Entre eux tous, le premier est la purification de l'âme. Le second, l'attention. Le troisième, l'intention. Le quatrième, la contemplation de l'ordre. Le cinquième, le rassemblement des rapports à partir de l'ordre. Le sixième, la négation ou séparation. Le septième, le désir. Le huitième, la transformation de soi en la chose. Le neuvième, la transformation de la chose en soi. Ainsi <s'ouvre> le passage, l'accès et l'entrée vers les ombres des idées.²⁶

La connaissance du principe est donc une conversion et la conversion est une concentration extrême de l'âme. Elle est, au sens strict, une *contractio* spécifique de l'âme (donc une actualisation spécifique de sa puissance), et plus précisément la quinzième et dernière espèce des contractions recensées par Bruno dans une œuvre publiée en 1583, le *Sigillus sigillorum*²⁷ : il s'agit de la contraction propre à la spéculation philosophique, c'est-à-dire l'actualisation de la puissance de l'intellect et de la volonté associés.

Mais, en dépit de l'actualisation de cette puissance, on ne peut pas avoir accès *immédiatement* au principe unitaire en raison de son infinité :

Sans doute est-il contraire à la nature de l'infini d'être compris ; il ne peut se donner comme fini : il cesserait d'être infini ; mais en revanche il convient et il est naturel que l'infini soit poursuivi sans fin, en ce mode de poursuite qui n'est pas mouvement physique, mais mouvement en quelque sorte métaphysique ;

²⁶ *De umbris idearum*, in *Opera latine conscripta*, recensebat F. Fiorentino, ed. F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo (3 tomes et 8 parties), Florence, Le Monnier, 1879-1891, II, I, pp. 48-49 [« Septem gradibus (quibus duos addimus) constare intellexit Plotinus Schalam qua ascenditur ad principium. Quorum. Primus est animi purgatio. Secundus attentio. Tertius intentio. Quartus ordinis contemplatio. Quintus proportionalis ex ordine collatio. Sextus negatio, seu separatio. Septimus, votum. Octavus transformatio sui in rem. Nonus transformatio rei in seipsum. Ita ab umbris ad ideas aditus, et accessus, et introitus. »].

²⁷ Cf. *Opera latine conscripta*, II, II, p. 192 *sqq.* [« De decimaquinta contractionis specie. Ea tandem laudabilissima vere philosophis propria animi contractio est [...] »].

lequel mouvement ne se dirige pas de l'imparfait au parfait mais va décrivant des cercles par les degrés de la perfection pour aboutir à ce centre infini qui n'est point formé et qui n'est point forme.²⁸

On peut, en revanche, tenter d'y accéder *médiatement*, tenter de le concevoir par une sorte de remontée dialectique de ses formes diverses à sa forme essentielle, dans un mouvement de l'intellect qui parviendrait « par les degrés de la perfection », donc de principe en principe, au premier principe qui à la fois les englobe tous et en constitue le centre infini. L'objet poursuivi est ainsi « l'espèce intelligible la plus haute qu'il ait pu se former de la divinité. »²⁹ C'est cela que le Furioso, ce personnage absent dont les poèmes sont commentés philosophiquement, tente de produire par la pensée : la représentation conceptuelle de l'unité infinie qu'est Dieu.

En cet état, l'esprit vient à perdre l'amour et affection de toute autre chose tant sensible qu'intelligible, il devient lui-même lumière, et par conséquent se transforme en un dieu : car la divinité, il la contracte en lui – étant lui-même en Dieu, en raison de l'effort par lequel il pénètre (autant qu'il se peut) la divinité ; et Dieu étant en lui, du fait qu'après avoir pénétré la divinité, il en arrive à la concevoir, à l'accueillir (autant que faire se peut), à la comprendre dans son concept.³⁰

Si celui qui tente cette expérience est nommé le Furieux, c'est que Bruno reprend le terme de *furore* à la mouvance platonicienne de son

²⁸ *Furori.*, 1^{re} part., 4^e dial., éd. cit. p. 214 [« [...] atteso che non è cosa naturale ne conveniente che l'infinito sia compreso, ne esso può donarsi finito ; percioche non sarrebe infinito ; ma é conveniente et naturale che l'infinito per essere infinito, sia infinitamente perseguito (in quel modo di persecutione il quale non há raggion di moto physico, ma di certo moto metaphysico, et il quale non é da imperfetto al perfetto, ma vá circuyendo per gli gradi della perfettione, per giongere á quel centro infinito, il quale non é formato ne forma. »].

²⁹ *Ibid.*, 1^{re} part., 3^e dial., p. 188 [« [...] la specie intelligibile piu alta che egli s'habbia possuto formar della divinitá »].

³⁰ *Ibid.* [« Nel qual stato ritrovandosi, viene á perder l'amore et affettion d'ogni altra cosa tanto sensibile quanto intelligibile; perche questa congiunta á quel lume dovien lume essa anchora, et per conseguenza si fá un dio : perche contrahe la divinitá in se, essendo ella in Dio per la intentione con cui penetra nella divinitá (per quanto si può), et essendo Dio in ella per quanto dopo haver penetrato viene á conciperla et (per quanto si può) á ricettarla et comprenderla nel suo concetto. »].

temps. Très précisément, Marsile Ficin, dans sa traduction latine de Platon, avait choisi le latin *furor* pour rendre le terme grec de *mania* utilisé dans le *Phèdre* afin de qualifier les quatre formes de la folie divine³¹. Bruno reprend la classification de ces fureurs divines en deux autres sous-espèces très significatives pour notre sujet : dans la première, l'individu *a* passivement la divinité en lui, alors que dans la seconde, il *est* activement divin. Là se détermine la différence entre les prophètes qui « parlent et agissent nécessairement sous l'effet d'une intelligence supérieure »³² et qui relèvent de la première espèce, et les philosophes qui « en arrivent enfin à parler et opérer, non comme réceptacles et instruments, mais comme principaux artisans et premiers auteurs »³³, autrement dit des créateurs. Là où le prophète est ramené au statut passif d'objet, au travers duquel la divinité immanente se manifeste, le philosophe se fait sujet de son discours et de son action, et manifeste une connaissance et une création divines :

Les premiers [les prophètes] ont en eux plus de dignité et d'efficacité, car ils ont la divinité ; les seconds [les philosophes] sont eux-mêmes plus dignes et plus efficaces : ils sont divins.³⁴

Pour conclure...

Au terme de cette rapide présentation de la question des manifestations de Dieu chez Bruno, je retiendrai quatre points fondamentaux qui résument et articulent entre elles les conceptions du philosophe de Nola :

- 1) En défendant une ontologie moniste, Bruno conduit (ou

³¹ Cf. PLATON, *Phèdre*, 244 a – 245 b. Les quatre formes de la « folie divine » sont les folies poétique, prophétique, rituelle et amoureuse.

³² *Furori*, 1^{re} part., 3^e dial., p. 176 [« [...] seguite che parlino e oprino per intelligenza superiore »].

³³ *Ibid.* [« [...] e questi non vengono al fine a parlar et operar come vasi et instrumenti, ma come principali artefici et efficienti. »].

³⁴ *Ibid.*, p. 176-178 [« Gli primi hanno piu dignità, potestà et efficacia in se, perche hanno la divinità. Gli secondi son essi piu degni, piu potenti et efficaci, et son divini. »].

reconduit) la Nature à l'homogénéité d'une substance unique, éternelle et infinie, qui se déploie en une infinité de modes d'être hétérogènes et finis.

2) En envisageant l'univers infini comme la manifestation nécessaire de la puissance absolue du divin, il ouvre cette éternelle manifestation de Dieu, inscrite dans le devenir incessant, sur une infinité de mondes, c'est-à-dire une infinité de possibles.

3) L'immanence de Dieu à la Nature s'accompagne de l'identification de la loi divine à la loi naturelle du devenir, c'est-à-dire la métamorphose continue. Et dans ce processus de métamorphose, les êtres humains participent, comme toutes choses, à la manifestation du divin.

4) Certains d'entre eux manifestent davantage l'excellence de l'intellect universel, cette instance donatrice de formes, non séparée mais inscrite au cœur de la matière principielle animée. Ils manifestent cette excellence soit « passivement », sans en maîtriser le processus et sans en connaître les raisons, soit « activement », en conscience et volontairement.

Enfin, pour en revenir à ce que je suggérais en introduction, si la *manifestatio* du latin ecclésiastique médiéval était, par définition, manifestation de Dieu, on peut avancer l'idée que, pour Bruno, l'expression « manifestation de Dieu » serait bien aussi, bien que dans un ordre d'esprit différent, une sorte de pléonasme. Parce que, suivant la radicalité de sa philosophie, toute manifestation est une mise en forme de la matière et, d'un certain point de vue, toute mise en forme est manifestation du divin, en nous et hors de nous.