

Antonella Del Prete

Bruno, les mondes et l'infini.

Sommaire

Point de départ

Le cosmos antique

La pluralité des mondes au Moyen Age

Bref résumé

Une nouvelle image du monde : Giordano Bruno et l'univers infini

Les preuves de l'univers infini

Bruno contre Aristote : une révolution cosmologique

Dieu et le monde : du bon usage de Nicolas de Cuse

A la recherche de l'ordre perdu

Univers possibles

L'ordre rétabli : la pluralité des mondes au XVII^e siècle

Abréviations

Æ C = G. Bruno, *Œuvres complètes*, collection dirigée par Y. Hersant et N. Ordine, Paris 1994- (cinq volumes parus)

D = G. Bruno, *Dialoghi italiani*, éd. G. Gentile et G. Aquilecchia, Florence 1985

O L = Jordani Bruni Nolani *Opera latine conscripta*, éd. F. Fiorentino et alii, Naples-Florence 1879-1891 [Stuttgart-Bad Cannstatt 1962]

D O = Nicolas de Cuse, *De docta ignorantia*, in *Schriften des Nicolaus von Kues in deutsche Übersetzung*, éd. P. Wilpert et H. G. Senger, Hamburg 1977-79

T P = Nicolas de Cuse, *Triologus de possest*, in *Schriften des Nicolaus von Kues in deutsche Übersetzung*, éd. R. Steiger, Hamburg 1973

B = Nicolas de Cuse, *De beryllo*, in *Schriften des Nicolaus von Kues in deutsche Übersetzung*, éd. K. Bormann et N. Kuhnekath, Hamburg 1977

Une nouvelle image du monde : Giordano Bruno et l'univers infini

Le bûcher du 17 février 1600 continue à susciter des interprétations et des interrogations. On a définitivement abandonné l'image d'un Bruno héraut de la révolution scientifique : même ceux qui ne cessent pas d'en faire une figure importante de l'âge moderne, soulignent le caractère central des aspects les plus proprement philosophiques et métaphysiques de sa pensée, en négligeant les éléments les plus techniques de sa réflexion physique et astronomique comme inexorablement périmés.

D'un autre côté, on a atténué l'enthousiasme parfois excessif qui a accompagné la redécouverte du courant hermétique de la Renaissance ; la critique place de plus en plus au centre de son attention les ouvrages consacrés à l'art de la mémoire, à la magie et à la morale, sans pourtant en faire les textes sacrés d'une nouvelle religion.

L'interprétation de la philosophie de Bruno peut se fonder aujourd'hui sur un plus grand nombre d'instruments herméneutiques — la parution d'un lexique des dialogues italiens ; des études sur la diffusion de sa pensée ; un nouvel élan dans l'édition et le commentaire de ses œuvres¹. Il est temps de reprendre l'examen de ses opinions sur l'univers infini, en les situant dans l'histoire des théories de l'infinité et de la pluralité des mondes et dans ses doctrines métaphysiques et éthiques. Cette analyse nous permettra de mieux évaluer le rôle de Bruno dans l'histoire de la pensée philosophique des XVI^e et XVII^e siècles, sans oublier ni les ressemblances qui le lient à ses contemporains, ni les différences qui le séparent d'eux, ce qui est d'autant plus nécessaire qu'au début de l'âge moderne plusieurs philosophes soutiennent la thèse d'un univers infini. Nicolas de Cuse reprend, par exemple, la distinction thomiste entre l'infini privatif et l'infini négatif et affirme que le monde appartient au premier genre d'infini, à savoir il n'est pas borné par d'autres êtres. Comme on le verra par la suite, cette théorie est loin d'être identique à la doctrine de Bruno, qui pourtant s'inspire d'elle. Marcello Palingenio Stellato et Francesco Patrizi da Cherso esquissent un univers infini qui cependant n'est pas homogène : seul l'espace plein de

¹ Les Belles Lettres ont en programme la publication des œuvres complètes du philosophe italien (cinq volumes déjà parus) ; M. Ciliberto, *Lessico di Giordano Bruno*, Rome 1979 ; S. Ricci, *La Fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, Florence 1990. D'autres outils indispensables sont : V. Salvestrini, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, éd. L. Firpo, Florence 1958 ; R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florence 1987 ; *Indice dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli nelle opere latine di Giordano Bruno*, éd. C. Lefons, Florence 1998. Depuis trois ans, enfin, paraît une revue entièrement consacrée à Bruno et Campanella : " Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali ".

lumière est infini, alors que le monde matériel est limité. Il ne faut pas transformer les ressemblances en identités, dans ce cas non plus : on y reviendra.

Les preuves de l'univers infini

Bruno développe sa pensée cosmologique en utilisant des sources qui peuvent sembler disparates mais qui s'unissent dans un système cohérent. Il connaît les ouvrages d'Aristote et des commentateurs antiques et médiévaux, qu'il réfute soigneusement dans les dialogues italiens et dans ses ouvrages en latin, mais dont il fait usage pour rédiger à son tour des commentaires destinés à l'enseignement. A partir du *De umbris idearum*, publié en 1582 il affiche son adhésion à la théorie du mouvement de la Terre : si Bruno n'est pas un véritable astronome, il a sans doute gardé pendant toute sa vie un profond intérêt pour l'étude des cieux, et il a lu les travaux des astronomes de son temps. Sa conception de l'univers infini a deux sources d'inspiration : les aspects plus proprement cosmologiques dépendent pour une bonne part de Lucrèce, tandis que sa métaphysique moniste s'inspire de Nicolas de Cuse.

Il convient tout d'abord d'analyser les preuves fournies par Bruno en faveur de l'univers infini. Selon une technique qu'il applique en toute occasion, il revient plusieurs fois sur le même argument, en utilisant souvent les mêmes mots et les mêmes emprunts à ses auteurs préférés, mais en apportant chaque fois des changements qui ne sont pas toujours dûs au fait que d'habitude il cite de mémoire. Nous essaierons aussi de déterminer s'il y a une évolution dans la pensée de Bruno à propos de l'infini cosmologique.

Ce thème apparaît sous sa plume dans le premier dialogue italien publié à Londres en 1584, *Le Souper des Cendres*. Théophile, le porte-parole de l'auteur, raconte à Smitho, un intelligent interlocuteur anglais, et à Prudentio et Frulla, un pédant et un domestique, les propos tenus par " le Nolain " durant un dîner chez Sir Fulke Gréville, le jour des Cendres.

Il y est question essentiellement du système copernicien et des modifications que Bruno y a apportées ; dès l'*Épître liminaire* il déclare que le monde est infini, mais il ne s'arrête pas à le prouver². La seule motivation qu'on puisse déceler tout au long de ce dialogue est que l'univers, étant la véritable trace et l'effet d'une cause infinie, doit être lui aussi infini : " Ainsi

² Œ C II, p. 14, 44, 46-48, 158, 208-10, 238.

sommes-nous conduits à découvrir l'effet infini de la cause infinie, la trace vivante et véritable de la vigueur infinie³.

D'autres détails de la description brunienne du monde nous ramènent semblablement au domaine théologique: Teofilo affirme qu'il ne faut pas croire que la divinité est hors de nous, car celle-ci nous est toute proche ; que le cosmos est la matière sur laquelle s'exerce l'infinie puissance divine ; que les textes sacrés se réfèrent aux astres, et non pas aux anges, quand ils disaient que les ministres du Très-Haut ne sauraient être dénombrés⁴.

Seule une allusion indique que Bruno tient compte d'une autre tradition, en déterminant l'univers comme infini. Il dit que nous sommes amenés à cette conclusion " puisque ni les sens ni la raison ne nous en [du monde] font voir la fin"⁵ : le recours à l'expérience quotidienne, qui est faite d'objets finis, mais qui se succèdent sans fin, est typique du courant atomiste, et Bruno l'a repris à Lucrèce, qu'il cite et utilise souvent.

Le *De la Cause, du principe et de l'un*, paru la même année que *Le Souper*, mentionne le problème de l'infinité de l'univers ; mais là non plus il n'y a pas de véritable démonstration. Ce dialogue se propose de bouleverser le vocabulaire et la pratique philosophiques courantes. Bruno y redéfinit les notions aristotéliennes de substance et d'accident, de matière et de forme, d'acte et de puissance, en parvenant à formuler une profession de foi moniste cohérente :

TEOFILO. L'univers est donc un, infini, immobile. Je dis que la possibilité absolue est une, que l'acte absolu est un. La forme, ou l'âme, est une ; la matière, ou le corps, est une. La chose est une. L'être est un. Le maximum, l'optimum est un, lui qui ne doit pas être compris et qui, par suite, est indéfinissable et non limitable, et donc infini et illimité, et par conséquent immobile⁶.

L'infinité de l'univers est étroitement liée à cette thèse : la capacité active de faire, produire et créer est la même chose que la capacité passive d'être fait, produit et créé. Mais une coïncidence parfaite ne se vérifie qu'au sein du premier principe, Dieu. En revanche, d'une part chaque chose particulière n'est pas tout ce qui peut être ; d'autre part l'univers comprend bien tout le possible, mais d'une façon dispersée (" expliquée ", comme le

3 Œ C II, p. 50 ; mais voir aussi p. 158-160, 208-10.

4 Œ C II, p. 50, 208-10 ; ces considérations sur la proximité de la divinité réapparaissent dans l'*Acrotismus* et la *Lampas triginta statuarum* (O L I-1, p. 69, et O L III, p. 41).

5 Œ C II, p. 160.

6 Œ C III, p. 270 ; mais voir aussi p. 20, 216.

dit Bruno) qui pose une différence entre la totalité — qui “ comprend tout l’être et tous les modes d’être ” —, et ses parties — qui possèdent “ tout l’être, mais non pas tous les modes d’être ”⁷.

Il est temps d’en venir à l’ouvrage où Bruno se propose, pour la première fois, de traiter de façon systématique le problème des dimensions du monde. Si ce thème s’était jusqu’à maintenant présenté sous un aspect théologique et métaphysique qui renvoyait souvent aux écrits de Nicolas de Cuse, dans les dialogues *De l’Infini, de l’univers et des mondes*, publiés en 1584, la présence de Lucrèce et de la tradition atomiste devient considérable. La réflexion sur l’infinité du cosmos commence par un problème d’ordre gnoséologique. En s’opposant à la tradition aristotélécienne, qui ramenait toute connaissance à l’usage des sens, Filoteo, le porte-parole de Bruno, affirme que l’infini ne doit être approché que par l’entendement ; les sens sont manifestement incapables de nous aider dans ce domaine, comme l’atteste l’expérience familière de l’horizon : notre impression que la terre est limitée par les bornes dessinées par l’horizon est, en réalité, une illusion de la vue, qui se révèle erronée dès que nous nous déplaçons ; à plus forte raison, notre système perceptif doit être incapable de représenter véritablement des distances beaucoup plus considérables, comme celles qui nous séparent des étoiles. Les sens semblent donc n’avoir qu’un rôle négatif ; toutefois Bruno reviendra plus loin sur ses pas et, comme dans *Le Souper*, affirmera qu’à bien interpréter les données des sens, nous n’expérimentons pas la limite ultime du monde⁸.

Après cette préface ‘gnoséologique’, Bruno commence à exposer ses preuves de l’infinité du cosmos. Il suit deux démarches différentes : d’une part, il se place du point de vue de “ la puissance passive de l’univers ” ; de l’autre, il considère “ l’active puissance de l’efficient ”⁹. Ce procédé peut sembler incohérent, s’il est rapporté aux conclusions du *De la Cause* : Bruno venait de démontrer que l’acte et la puissance ne font qu’un. Mais les dialogues sur l’infini se proposent de réfuter systématiquement la physique péripatéticienne, ce qui amène leur auteur à changer de point de vue par rapport à son ouvrage précédent. Les preuves théologiques ne disparaissent pas, mais le problème central est désormais de mettre en place de nouvelles notions d’espace, de mouvement et d’élément.

Afin de démontrer la fausseté de la définition péripatéticienne du lieu,

7 Œ C III, p. 202-206, 278.

8 Œ C IV, p. 12 (qui cite Lucrèce), 58-60, 68-70.

9 Œ C IV, p. 16.

Bruno s'attaque à un des problèmes qui avaient le plus tourmenté les commentateurs antiques et médiévaux d'Aristote : si le lieu était " la surface et extrémité du corps contenant ", le corps par excellence, le monde, n'aurait pas de lieu, car sa surface convexe et extérieure constitue le lieu de la dernière sphère, mais n'est pas contenue par un autre corps. Bruno rejette rapidement toutes les solutions possibles de cette difficulté : celle avancée par Aristote lui-même dans sa *Physique*, qui voulait que le monde soit dans un lieu par accident, parce que seules ses parties sont véritablement dans un lieu, et non pas le tout, et qui posait en dehors du monde des réalités inaltérables et impassibles situées hors du lieu et du temps ; celle, plus proche de la version chrétienne de l'aristotélisme, qui plongeait l'univers dans Dieu ; et celle, stoïcienne, qui entourait le monde par le vide. En exposant ses raisons, Bruno ne manque pas d'utiliser une version de l'argument d'Archytas : un des interlocuteurs se demande ce qu'il se passerait si, une fois arrivé au bout du monde, un homme étendait sa main.

Mais, ce qui est plus important et qui lui permet de faire progresser la discussion, Bruno refuse de situer le monde dans un milieu qui, s'il n'est pas le néant, n'est pourtant pas corporel. Contre l'hypothèse chrétienne, il remarque qu'un être incorporel, intelligible et dépourvu de dimensions ne saurait constituer le lieu d'une chose dotée de dimensions : un corps ne peut donc être limité que par un autre corps, ainsi que le voulait Lucrèce ; à quoi s'ajoute que le rôle de contenant du monde ne convient pas à la nature divine. Quant à l'hypothèse stoïcienne, Bruno la réfute rapidement en soutenant qu'un espace vide — qui est en même temps fini en-deçà par le monde qu'il contient, et infini au-delà — est encore plus difficile à admettre qu'un univers infini¹⁰. Il ne mentionne à cette occasion ni Palingenio, ni Patrizi qui avait déjà publié ses conceptions sur l'espace reprises plus tard dans la *Nova de universis philosophia*, mais il possède déjà les moyens de réfuter leurs opinions.

Toutefois l'apparition de la notion d'espace produit une progression de la démonstration, qui n'est plus désormais seulement négative, mais devient positive. Le point de départ — implicite — de l'argument est l'uniformité de l'espace infini. Après avoir remarqué que cet espace est indifférent au corps, Filoteo applique les principes gnoséologiques exposés tout au début du dialogue : nos sens nous attestent que notre monde occupe une partie de cet espace infini ; la raison, par analogie, nous convainc qu'il peut en être de même dans les autres parties de l'espace, qui ne diffèrent en rien de l'espace

10 Œ C IV, p. 60-66.

occupé par notre monde :

FILOTEO : [...] J'affirme ainsi, quant à moi, que si le vide et l'inane (posé nécessairement par ce propos péripatéticien) n'a aucune aptitude à recevoir le monde, il en a bien moins encore à le rejeter. Mais de ces aptitudes, nous en voyons une en acte, alors que nous ne pouvons pas du tout voir l'autre, sinon avec l'œil de la raison. De même donc que dans cet espace égal à la grandeur du monde (que les platoniciens appellent "matière") se trouve ce monde-ci, de même un autre peut se trouver dans un autre espace, ainsi qu'en d'innombrables espaces au-delà de celui-ci, égaux à celui-ci¹¹.

Il faut souligner le terme utilisé par Bruno : un autre monde *peut* se trouver dans un autre espace, c'est seulement une possibilité. En revanche, s'il s'en était tenu à Lucrèce et aux arguments atomistes qu'Aristote expose dans sa *Physique*, il aurait appliqué soit le principe qu'aux mêmes causes correspondent les mêmes effets, soit l'axiome qui veut que dans les êtres éternels il n'y a pas de différence entre le possible et le réel : il aurait pu déduire non seulement la possibilité des mondes infinis, mais aussi leur nécessité. Mais à ce stade de sa démarche, Bruno n'a encore retenu qu'un des éléments de la démonstration lucrétienne, l'espace infini, il n'a pas évoqué les atomes ; de même, il ne s'est pas encore attaché au problème de l'éternité du monde. On comprend donc qu'il se réfère à d'autres principes pour argumenter en faveur de la nécessité de peupler l'univers de mondes infinis.

Bruno vise-t-il aussi, à travers son argumentation, la théorie chrétienne des rapports entre créateur et univers, avec sa distinction entre le possible et le réel ? Ce serait contre cette doctrine qu'il développerait les arguments suivants, qui permettent aussi de connaître son opinion touchant la différence entre premier principe et monde. Mais il semble plutôt que la cosmologie de ce dialogue découle de l'ontologie du *De la Cause*, où Bruno a fondé une métaphysique dans laquelle l'acte et la puissance, la forme et la matière, le vouloir et le pouvoir s'unissent dans l'Un, et où il a explicitement affirmé être parvenu à cette conclusion après avoir abandonné les opinions des atomistes, pour qui la matière était la substance des choses et les formes les dispositions des parties de la matière :

TEOFILO : [...] j'ai moi-même été longtemps un chaud partisan de cette opinion, pour cette seule raison que ses fondements correspondent plus à la nature que ceux d'Aristote ;

¹¹ Œ C, IV, p. 68, mais voir aussi p. 70.

mais après mûre réflexion, et eu égard à davantage d'éléments, nous trouvons qu'il est nécessaire de reconnaître dans la nature deux genres de substances : la forme et la matière ; car il est nécessaire qu'il y ait un acte absolument substantiel, dans lequel se trouve la puissance active de tout, et qu'il y ait aussi une puissance ou substrat, dans lequel puisse se trouver une puissance passive du tout équivalente : dans le premier se trouve la puissance de faire, dans le second la puissance d'être fait¹².

C'est bien pour cette raison que Bruno juge insuffisantes les preuves de l'infinité du monde exposées par Lucrèce : elles ne considèrent qu'un seul aspect du réel et ignorent l'identité de la matière et de la forme, alors qu'il faut partir à la fois de la "puissance passive de l'univers" et de "l'active puissance de l'efficient". Filoteo applique donc à l'espace le même procédé analogique qu'il vient d'utiliser, en employant non plus la notion d'indifférence, mais celle de bien : si l'existence de notre monde dans cette partie de l'espace est un bien, et que l'espace est uniforme, il faut convenir qu'il serait mal que tout l'espace ne soit pas plein de mondes. Ce recours au bien introduit un autre élément, "le premier principe", "l'efficient infini", à savoir Dieu :

FILOTEO : [...] Ou qu'est-ce qui s'oppose à ce que l'infini impliqué dans le premier principe, suprêmement simple et indivisible, ne soit pas expliqué dans son propre simulacre infini et sans terme, éminemment capable de contenir des mondes innombrables, plutôt qu'en des limites si étroites [...] ?

FRACASTORIO : [...] Car l'espace infini a une capacité infinie, et en cette capacité infinie on célèbre un acte infini d'existence, grâce auquel on ne considère pas comme déficient l'efficient infini, et grâce auquel la capacité n'est pas vaine¹³.

On retrouve ici des sujets déjà exposés dans des ouvrages précédents, notamment le *Sigillus sigillorum* (où ces thèses n'étaient pas liées au problème de l'univers infini) et le *De la Cause* : le regard de Bruno se tourne maintenant vers le premier principe, afin de démontrer que celui-ci doit produire un cosmos infini.

Ces pages du *De l'Infini* rappellent de près les arguments utilisés par Palingenio et Patrizi, avec cependant une différence importante : Bruno évoque le thème de l'oisiveté de Dieu, tandis que Plutarque, Palingenio et Patrizi suivaient à la lettre leur source platonicienne. Dans le *Timée* Platon

12 Œ C III, p. 168.

13 Œ C IV, p. 74, 78 ; mais voir aussi p. 70-82.

avait en effet affirmé que Dieu est exempt d'envie, raison pour laquelle il veut que le monde lui ressemble autant que possible¹⁴. On verra par la suite les raisons du changement apporté par Bruno à cet argument traditionnel.

Mais le cœur de la démonstration est l'identité en Dieu de la liberté, de la volonté et de la nécessité : au nom de l'immuabilité de l'efficient infini, Bruno refuse ce qui est au fondement de la doctrine chrétienne de la création, la distinction entre l'entendement de Dieu (qui contemple un nombre infini de possibles), et sa volonté (qui décide d'en réaliser une partie seulement). Il arrive à une conclusion — l'identité de la liberté et de la nécessité —, proche de ce que sera la position spinoziste. La puissance, la volonté et la bonté ne font qu'un ; si Dieu crée tout ce qu'il peut faire, l'univers ne saurait être fini¹⁵.

On voit à l'œuvre ce même principe dans les dernières pages du dialogue. Aristote avait attribué au Premier Moteur une puissance infinie qui d'une part lui assurait l'incorporité (une quantité ne saurait être infinie), de l'autre justifiait l'éternité du mouvement des cieux. Les commentateurs, cependant, avaient été obligés de distinguer entre une puissance extensive et une puissance intensive : si le Premier Moteur avait une puissance infinie tout court, comment expliquer pourquoi le mouvement des cieux ne soit pas instantané ? Dans le commentaire de Thomas d'Aquin, Bruno a pu lire qu'il revenait à la volonté de Dieu, tout comme dans le cas de la création, de mettre en relation l'infini divin et la finitude de la créature. La nécessité de réfuter cette thèse s'impose : mais, s'il n'y a aucune différence entre les deux sortes de puissance, il faudra admettre l'existence d'un mouvement instantané dans l'univers, imperceptible pour nous puisqu'il coïncide avec la stabilité. En réalité, le mouvement des astres que nous observons n'est pas produit par un moteur extérieur, mais par un principe interne, leur âme¹⁶.

Au début du deuxième dialogue du *De l'Infini*, après avoir résumé l'argument théologique en faveur de l'univers infini, et avant de reprendre les preuves physiques à partir de la capacité de l'espace à contenir des corps — en les complétant par un autre élément provenant de la tradition atomiste, la conviction qu'un monde fini plongé dans un espace infini et vide se dissoudrait rapidement —, Bruno s'attache à renverser la doctrine péripatéticienne de l'infini¹⁷. On a vu qu'Aristote niait l'existence de l'infini en acte, mais admettait la possibilité de l'infini en puissance. La discussion

14 Platon, *Timée*, 29 e.

15 Œ C IV, p. 82-90.

16 Œ C IV, p. 94-106.

17 Œ C IV, p. 108-114.

médiévale avait compliqué le problème en se demandant si Dieu pourrait réaliser d'un seul coup le résultat des processus infinis d'accroissement et de division, à savoir créer l'infini en acte. La plupart des commentateurs, au nombre desquels Guillaume d'Occam, s'en étaient tenus à la doctrine d'Aristote : d'après eux, Dieu pouvait bien, par exemple, augmenter un corps à l'infini, mais il ne pourrait pas créer un corps infini, sans quoi il existerait un être que même la toute-puissance divine ne saurait augmenter.

Bruno renverse les données du problème : ayant identifié l'acte et la puissance, il est en mesure d'affirmer que tout infini en puissance trouve son origine dans l'infini en acte :

FILOTEO : [...] de ce fait, la puissance active étant infinie, par une conséquence nécessaire, le sujet d'une telle puissance est infini ; parce que (comme nous l'avons démontré ailleurs) le pouvoir faire suppose le pouvoir être fait, le dimensionnant suppose le dimensionnable, le dimensionnant suppose le dimensionné¹⁸.

Ce fondement de l'infini en puissance dans l'infini en acte vaut de deux manières : d'une part, au niveau de l'univers, si un être comme le feu est en mesure d'augmenter à l'infini, à supposer qu'on lui donne un aliment, on peut en déduire que la matière est infinie ; d'autre part, l'infini en puissance qu'on trouve dans les choses créées renvoie à la toute-puissance du premier principe, qui, étant simple, doit avoir un effet où il n'y a aucune différence entre l'infini en acte et l'infini en puissance :

FILOTEO : [...] Sans aucun doute, dire que l'infini est en puissance, dans une certaine succession et non en acte, entraîne nécessairement que la puissance active peut le poser en acte successif et non en acte achevé, parce que l'infini ne peut être achevé ; d'où il suivrait encore que la première cause n'a pas une puissance active simple, absolue et une, mais une puissance active à laquelle correspond la possibilité infinie successive, et une autre à laquelle correspond la possibilité non distincte de l'acte¹⁹.

En somme, contrairement à ce qu'affirmait Aristote, la capacité propre à l'homme d'imaginer des grandeurs qui s'accroissent à l'infini et de concevoir un corps infini témoigne de l'existence de l'infini en acte.

En conclusion, dans le *De l'Infini*, Bruno s'appuie sur deux arguments principaux pour prouver l'infinité de l'univers, et sur un argument secondaire. Tout d'abord, se plaçant d'un point de vue physique, il utilise la

18 Œ C IV, p. 108.

19 Œ C IV, p. 110.

notion d'espace uniforme afin de bouleverser la structure cosmologique traditionnelle : la présence de notre monde dans une partie de l'espace implique l'existence d'autres mondes dans les autres parties. Il développe ensuite les conséquences de son monisme et dérive les mondes infinis à partir de l'identité de l'acte et de la puissance, de la liberté et de la nécessité, de l'entendement et de la volonté de Dieu. Enfin, il soutient que l'infini en puissance ne saurait exister sans l'infini en acte : tous les processus qui ne trouvent pas de terme sont autant de témoignages de l'infinité de l'univers.

En 1588 paraît le *Camœracensis acrotismus*, texte où Bruno réélabore un écrit publié à Paris en 1586, les *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, écho d'une dispute antiaristotélécienne soutenue par un de ses élèves au collège de Cambrai²⁰. Bruno y change encore une fois de genre littéraire : il revient au latin pour rédiger une réfutation, divisée en articles, de la physique péripatéticienne. La nécessité de suivre de près les textes d'Aristote produit un ouvrage dont les arguments sont tantôt morcelés, tantôt répétés plusieurs fois, inconvenients qu'on retrouve partout où Bruno commente de façon polémique les traités d'Aristote. Seuls les cinquante premiers articles de l'*Acrotismus*, consacrés à la *Physique*, sont suivis d'une explication ; les trente restant rassemblent les arguments annoncés dans le sommaire qui ouvre l'*Acrotismus*. Le nombre final des propositions exposées dans le texte ne correspond donc pas à celui des articles qui forment le sommaire, qui sont plus nombreux.

Dans sa préface, Bruno suit parfois au pied de la lettre certains passages des dialogues italiens. En écho au *Souper*, il y évoque le “ sens réglé ” — un usage de la perception sensible dirigé et corrigé par la raison — et revendique d'avoir délivré l'âme humaine de la prison qu'est le cosmos aristotélécien. Il décrit ensuite un espace infini peuplé de mondes qui pourraient être meilleurs, mais aussi pires que le nôtre, et qui se suivent sans fin, étant l'effet infini de la cause infinie. En contemplant ce spectacle nous pouvons nous convaincre que Dieu nous est plus proche que nous le sommes à nous-mêmes.

En revanche, la liste des erreurs d'Aristote dénoncées ici a de nombreuses affinités avec celles exposées dans le *De l'Infini* : Bruno débute par le refus du vide pour arriver à l'univers infini ; ce n'est qu'à la fin qu'il

20 G. Bruno, *I “ Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos ”*, in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la ‘peregrinatio europea’*. *Immagini. Testi. Documenti*, éd. E. Canone, Cassino 1992, p. 159-180.

s'attache au problème de l'héliocentrisme²¹. Cependant les arguments en faveur de l'infinité du monde avancés dans l'*Acrotismus*, tout en utilisant des éléments issus des dialogues italiens, esquissent une structure différente par rapport à la démonstration élaborée dans le *De l'Infini*.

On a déjà signalé le retour de la preuve théologique qui va de la cause infinie à l'effet infini, preuve qui retrouve le rôle prééminent qu'elle avait dans les premiers dialogues italiens. On voit en outre apparaître plus nettement le lien entre le monisme métaphysique de Bruno et sa cosmologie infinitiste. En écrivant le *Sigillus* et le *De la Cause*, il avait déjà mis en relation sa propre doctrine de l'Un avec les théories de Parménide ; ce n'est que plus tard qu'il mentionne explicitement le philosophe éléate en parlant de l'univers infini. Dans les pages de l'*Acrotismus* il remarque que, si le cosmos doit être un, uniforme et sphérique, il ne peut être qu'infini : seulement dans une sphère infinie chaque point est à une distance égale (à savoir infinie) de la circonférence et jouit d'une parfaite homogénéité ; dans une sphère finie ce n'est que le centre qui est équidistant de la circonférence. A proprement parler, un espace infini n'a pas de centre ; si cependant on le compare à une sphère, n'importe quel point est à une distance infinie de la circonférence, de même que la somme d'un infini et d'une quantité finie donne toujours un infini. Par suite chaque étoile et chaque monde peuvent être considérés comme étant au centre de l'univers, car leur position par rapport à l'horizon est égale à celle des autres. Une fois encore, donc — comme dans les dialogues italiens et déjà chez Nicolas de Cuse —, Bruno applique à l'univers l'adage pseudo-hermétique relatif à la sphère infinie ; mais cette fois, il le met en relation avec le monisme de l'école éléatique²².

Outre cette allusion à l'argument théologique, Bruno consacre sept articles à l'infini ; si son texte suit les thèses d'Aristote, il n'est pas tout à fait fidèle à la *Physique*. Il met au premier rang la capacité de notre imagination à atteindre l'infini en ajoutant sans fin une grandeur à une autre et un nombre à un autre, par quoi il conteste la séparation entre pensée et réalité prônée par Aristote. Suivant ses propres principes, ce dernier aurait dû en effet aboutir à une autre conclusion : d'une part notre imagination ne crée rien de nouveau, se bornant à imiter la nature ; d'autre part la nature ne fait rien en vain, et ne saurait donc nous avoir donné une capacité inutile. Il

21 O L I-1, p. 62, 63, 66, 67-70.

22 O L I-1, p. 98. Dans l'*Acrotismus* l'adage pseudo-hermétique n'est qu'évoqué, tandis que le *De immenso* le citera explicitement en exposant les opinions de Xénophane et Parménide (O L I-1, p. 291) ; même argument dans la *Lampas triginta statuarum* (O L III, p. 38-39). Pour les mentions précédentes du monisme de Parménide voir CE C III, p. 284 et O L II-2, p. 180.

ne faudrait pas toutefois déduire de cette vérité l'existence d'un homme ou d'un âne infini : car s'il est vrai que nous sommes en mesure d'imaginer un homme, ou n'importe quel être individuel, infini, nous ne pouvons pas effacer la différence entre l'infini, dépourvu de figure, un et immobile, et ce qui est *dans* l'infini, doté de figure, mobile et changeant. Ce n'est que quand elle imagine une grandeur indéterminée infinie que l'imagination imite la nature. Pour paraphraser le *Sigillus* et le *De la Cause*, quand il s'agit de l'infini, nous constatons que l'être, la puissance et l'opération ne font qu'un. Par conséquent, non seulement la matière, mais aussi l'acte est infini, parce qu'ils ne sauraient être séparés l'un de l'autre²³.

Bruno conteste d'autres affirmations d'Aristote : il accepte ses définitions de l'infini — l'une, celle qui concerne l'infini en puissance, qui en fait une quantité en dehors de laquelle on peut toujours trouver une autre quantité ; l'autre, qui décrit l'infini comme ce au-delà de quoi il n'y a rien. Il faudrait cependant utiliser la première pour les êtres individuels ; la deuxième pour le tout. En outre, l'infini ne se meut pas et il peut être le lieu des corps : on comprend mieux cette affirmation si l'on se souvient des premières pages du *De l'Infini*, où Bruno remarquait que la définition du lieu d'Aristote ne s'appliquait pas à la dernière sphère et qu'elle condamnait le monde en sa totalité à n'avoir pas de lieu²⁴.

Enfin, Bruno retrouve certains accents du troisième dialogue italien, auquel, d'ailleurs, il renvoie explicitement. Selon lui Aristote commet une pétition de principe lorsqu'il affirme que le corps ne saurait être infini et qu'il le prouve par sa propre définition du corps, posé par lui comme limité. En revanche, l'auteur de l'*Acrotismus* croit que les corps sont finis pris individuellement, mais que ni le sens, ni l'imagination, ni la raison ne nous attestent que leur totalité est finie. Dans les termes de Nicolas de Cuse et de Thomas d'Aquin, Bruno sépare l'infini privatif de l'infini négatif : seul le premier est imparfait et incomplet, ainsi que l'infini en puissance d'Aristote²⁵. Mais alors que les sources de Bruno réservaient à Dieu le deuxième type d'infini, de dernisr en fait la définition du tout, en y comprenant aussi l'univers et la matière.

Par rapport au *De l'Infini*, qui mettait au premier rang les preuves physiques de l'univers infini en utilisant souvent les suggestions tirées de Lucrèce, l'*Acrotismus* semble revenir en arrière : il fait commencer la démonstration par les arguments théologiques et métaphysiques. Ces

23 O L I-1, p. 117-19, 123.

24 O L I-1, p. 120-121.

25 O L I-1, p. 120, 122.

raisons, cependant, réunissent des thèmes qui étaient auparavant séparés, puisque le monisme, la référence à Parménide, la sphère infinie et l'infinité de l'univers se trouvent ici mis en relation. En revanche, la preuve découlant des pouvoirs de notre imagination, qui dans le dialogue italien n'avait qu'un rôle secondaire, acquiert une nouvelle importance : là aussi, Bruno retrouve son ancien intérêt pour les problèmes gnoséologiques, caractéristique des premiers ouvrages, pour le mettre en œuvre dans la cosmologie, lui donnant ainsi un sens différent. Enfin, les références à la tradition atomiste ne sont pas tout à fait absentes, mais elles semblent avoir moins de portée ; en revanche, la notion d'espace uniforme a perdu son rôle propre dans la démonstration de l'infinité de l'univers donnée par l'*Acrotismus*.

Le triptyque paru à Francfort en 1591 a une grande importance, non seulement parce qu'il est au nombre des derniers ouvrages de Bruno publiés de son vivant, mais aussi parce qu'il constitue, sous maint aspect, une véritable somme de sa pensée. Concentrons-nous sur le *De immenso* : on y retrouve les arguments en faveur de l'univers infini déjà rencontrés dans les dialogues italiens et dans l'*Acrotismus*. Encore une fois, cependant, ils sont organisés de façon différente : les démonstrations de l'infinité du monde se concentrent dans le premier et dans le dernier livre du poème, tandis que la réfutation systématique des opinions d'Aristote commence au deuxième livre, continue dans les quatrième et sixième livres et occupe le septième livre en entier. Le classement des preuves en trois groupes (preuves à partir de la notion d'espace uniforme ; preuves théologiques ; preuves qui utilisent le parallélisme entre infini en puissance et infini en acte) semble ici disparaître. Dans le *De immenso*, la tradition atomiste retrouve son importance : les allusions à Lucrèce y sont fréquentes et la notion d'espace joue de nouveau un rôle de premier plan. Enfin, plus encore que dans ses ouvrages italiens, Bruno recourt souvent à la tactique qui consiste à annoncer un thème, en se réservant de le reprendre et de le développer plus tard ; l'ordre des raisons en devient parfois moins serré, mais il acquiert une structure plus complexe.

Au début du *De immenso* Bruno se présente comme celui qui a su briser les murs de la prison péripatéticienne (à la fois les sphères célestes et les bornes du monde) ; il remarque, ensuite, qu'en contemplant l'univers — tableau, livre et miroir de Dieu —, nous sommes obligés de constater qu'il y a plusieurs processus qui n'ont pas de fin. C'est le cas de notre recherche du bien ; de la succession des formes dans la matière ; de l'impression, toujours

renouvelée et donnée par les sens, d'être au centre de l'horizon ; de l'augmentation des nombres, des grandeurs et des espaces que notre entendement est en mesure de produire. Comme dans ses ouvrages précédents, Bruno déclare que la nature ne peut décevoir les désirs des êtres individuels : l'infini en puissance qu'ils expriment doit trouver sa source dans l'infini en acte²⁶.

Après une allusion au thème de la correspondance entre cause infinie et effet infini fondée sur la doctrine traditionnelle de l'univers est image et demeure de Dieu²⁷, Bruno esquisse sa description du monde en même temps qu'il revient sur le thème gnoséologique : les sens ne peuvent juger de l'infini et de ce qui est au-delà de leur portée ; si nous nous laissons conduire par la raison, il suffit d'imaginer que nous nous déplaçons sur un autre corps céleste pour nous convaincre que les étoiles sont des Soleils et qu'elles sont entourées par d'autres planètes, invisibles à cause de leur éloignement²⁸.

Le sixième chapitre du premier livre ouvre une longue discussion sur la doctrine péripatéticienne du lieu et la notion d'espace, discussion qui rappelle les arguments du *De l'Infini*. La définition du lieu donnée par Aristote ne saurait s'appliquer au monde ; il est inutile de recourir à l'existence d'un être divin et incorporel au-delà du dernier ciel, qui n'est pas en mesure de limiter l'univers²⁹.

Il faut donc supposer qu'il existe un espace infini et uniforme, qui doit être plein en premier lieu parce qu'il est uniforme ; ensuite, parce qu'il est impossible qu'une capacité, celle de contenir des mondes, demeure inactive pour l'éternité et, enfin, parce que les causes qui ont produit notre système solaire sont partout les mêmes. Le recours aux causes provoque l'entrée en scène du premier principe, qui doit produire un effet qui lui ressemble en tant qu'infini³⁰.

Au total, l'univers est le miroir infini et le digne simulacre de la divinité ; il est son explication, pour user du vocabulaire de Nicolas de Cuse. Et il ne peut en être autrement : " l'être, le pouvoir, le faire, le vouloir, l'essence, la puissance, l'acte, la volonté " ne font qu'un. Il s'ensuit que la volonté de Dieu est identique à la nécessité : la distinction entre principe volontaire et

26 O L I-1, p. 201-06 ; mais voir aussi les p. 248-50, qui suivent de plus près les arguments du *De l'Infini*.

27 O L I-1, p. 203, 205, 206-07.

28 O L I-1, p. 209-18.

29 O L I-1, p. 221-38 ; l'examen des solutions proposées par les péripatéticiens aux problèmes soulevés par la théorie du lieu, ainsi que la description de la notion d'espace, est plus articulé que dans les ouvrages italiens.

30 O L I-1, p. 223, 233-38.

principe naturel, qui était à la base de la doctrine chrétienne de la création, n'a aucune raison d'être³¹.

Afin de réfuter les opinions de Palingenio, le rêveur platonicien, Bruno n'aura qu'à résumer ces arguments à la fin du poème³².

Bruno contre Aristote : une révolution cosmologique

Si l'on devait définir d'un seul mot la cosmologie de Bruno — l'infinité mise à part —, le choix tomberait sans doute sur 'homogénéité'. Son univers est uniforme à tout point de vue : étant infini, il n'a ni centre ni périphérie ; la matière qui le compose est partout la même ; il n'est pas divisé en sphères ni en lieux différents ; les mêmes lois expliquent les changements des corps terrestres ainsi que le mouvement des corps célestes. Bref, sous maints aspects la physique de Bruno s'oppose radicalement à celle d'Aristote.

L'absence de centre peut s'entendre de plusieurs façons. Elle n'évoque pas seulement la sentence sur la sphère infinie du *Liber XXIV philosophorum*, dont on verra plus loin les implications métaphysiques, ni n'est une simple conséquence des principes de Nicolas de Cuse selon lesquels les corps ne réalisent jamais les figures géométriques produites par notre entendement. Elle s'insère d'emblée dans le débat sur l'héliocentrisme : ayant détrôné la Terre de sa position centrale, Copernic avait déjà mis en doute la coïncidence entre centre du monde et centre de la chute des corps lourds ; si l'univers est infini, la Terre ne saurait rester immobile en son centre, et il faut chercher pour la chute des corps une autre cause que l'attraction du centre³³.

L'impression que nous avons d'être situés au milieu du monde se révèle une illusion des sens : l'expérience nous montre que la Terre n'est pas limitée par le cercle de l'horizon et que l'observateur qui croit en occuper le centre se trompe. *A fortiori* se trompe-t-il s'il suppose être au centre de l'horizon céleste. Au-delà d'une certaine limite, en effet, tous les objets semblent se trouver à la même distance et nous ne percevons que les différences de dimensions : les étoiles semblent être plus ou moins brillantes, mais cette différence de grandeur apparente peut résulter soit de

31 O L I-1, p. 239-47. Le onzième chapitre unit dans une seule liste les arguments théologiques et physiques : p. 239-44.

32 O L I-2, p. 292-316.

33 Œ C II, p. 14, 158-60 ; Œ C IV, p. 234, 338 ; O L I-1, p. 98, 169, 183, 212-13, 218, 243, 245-46, 259-60, 299-301, 316, 329, 341 ; O L I-2, p. 2, 14, 32, 234, 236-37, 261.

leur taille, soit de leur éloignement différent par rapport à nous³⁴. Il doit arriver la même chose aux habitants des autres astres : eux aussi doivent avoir l'impression de se trouver au centre du monde, et croire que tous les astres se meuvent autour de leur planète ; l'anthropocentrisme serait donc une maladie engendrée par un usage naïf des sens³⁵.

Bruno exploite largement cette relativisation du point de vue, en commençant, dans *Le Souper*, par signaler que, vue de la Lune, la Terre semblerait avoir le même aspect que notre satellite ; et en arrivant, dans le *De immenso*, à soutenir que le Soleil n'aurait pas un aspect différent des autres étoiles si on l'observait à partir d'un autre système solaire³⁶.

Toute la structure du cosmos est fondée sur une double analogie : d'une part les planètes sont semblables à la Terre ; d'autre part, les étoiles fixes sont des soleils, entourées d'autres planètes qui restent invisibles à cause de leur éloignement. Non seulement les planètes des étoiles fixes, mais une infinité d'autres astres restent invisibles : l'univers est infini et échappe à nos sens, mais l'uniformité de la matière et des lois qui la gouvernent, comme le soutenait Lucrèce, autorise à supposer que sa structure ne change pas et donc qu'un nombre infini d'étoiles s'étend au-delà de celles que nous voyons³⁷.

Il n'y a aucun corps simple, mais tous les corps sont composés de la même matière : les astres qui brillent de leur propre lumière sont formés de feu, étant des soleils ; ceux qui réfléchissent la lumière sont essentiellement humides et sont des planètes ; ignés ou aqueux, tous les mondes sont habités³⁸. Sous cet aspect, Bruno s'écarte de la tradition astronomique majoritaire : même Telesio, qui avait proposé une physique antiaristotélécienne fondée sur l'opposition entre le chaud et le froid, n'était pas disposé à accorder que le Soleil est composé ; et Campanella gardera des doutes pendant toute sa vie relativement aux nouveautés introduites par les observations de Galilée. Bruno suit Nicolas de Cuse : il fait du Soleil un astre composé, et il considère de la même façon les étoiles fixes. Quand il divise les astres en deux groupes, ignés et aqueux, il faut donc entendre que

34 Œ C II, p. 234 ; Œ C IV, p. 44, 60, 172-74 ; O L I-1, p. 214-15, 311-16, 321-29 ; O L I-2, p. 30.

35 Œ C IV, p. 130-32, 184, 206, 234 ; O L I-1, p. 183-84 ; 260, 300, 315, 325, 337 ; O L I-2, p. 30, 262-63.

36 Œ C II, p. 48, 50, 142, 154, 194 ; Œ C IV, p. 208-210 ; O L I-1, p. 212-17, 337, 341, 344 ; O L I-2, p. 21, 31-21, 122, 127-28.

37 Œ C IV, p. 170-74, 186-88, 334-36, 362-64 ; O L I-2, p. 210, 291, 344.

38 Œ C II, p. 14, 154-56, 162-64, 198, 210 ; Œ C IV, p. 192-202, 214, 236-38, 356 ; O L I-1, p. 178-79, 209-13, 290, 374-80 ; O L I-2, p. 19-20, 41, 43, 112, 268, 283-84.

ces caractéristiques ne sont pas absolues, mais relatives : il s’agit d’une prédominance de feu ou d’eau. Il peut dès lors expliquer que le Soleil, tout en étant un corps enflammé, n’est pas fluide, mais qu’il doit avoir une surface solide : le feu n’est pas un élément très subtil, mais ne se manifeste qu’en présence d’un corps épais et dense. Notre astre doit donc ressembler à “ une pierre ou un métal très solide incandescent ”³⁹.

Si ces considérations sont valables d’un point de vue général, il faut cependant remarquer que Bruno semble parfois osciller entre des opinions différentes. Tout d’abord, le *De l’Infini* s’écarte quelque peu de ce tableau en ce que l’identification des étoiles fixes et des soleils n’y est pas encore univoque. A cause de leur éloignement excessif, qui empêche d’observer leur mouvement, nous ne saurions dire si les astres au-delà de Saturne ont une révolution annuelle autour d’un quelconque soleil, ou bien s’ils en sont dépourvus. En revanche, à partir de l’*Acrotismus*, toutes les étoiles fixes sont des soleils⁴⁰.

Ce n’est pas la seule occasion où Bruno change d’opinion : il continue à réfléchir sur les détails du système copernicien et suit attentivement les publications astronomiques de son temps. Non seulement il modifie sa théorie des mouvements de la Terre et de la structure du système solaire, mais il se passionne pour l’étude des comètes au point d’envoyer un exemplaire de l’*Acrotismus* à Tycho Brahe, qui ne répondra aucunement à l’estime que lui porte Bruno. Ainsi, dans le *De immenso* il semble abandonner la théorie de l’indissolubilité des astres, qu’il avait soutenue dans les dialogues italiens ; il réduit le nombre des mouvements de la Terre ; il dispose toutes les planètes du système solaire à des distances très proches de celle qui sépare la Terre du Soleil, afin de leur garantir une semblable quantité de chaleur (Vénus et Mercure, notamment, ont entre eux les mêmes rapports que la Terre et la Lune) ; il fait des comètes non seulement des corps qui se trouvent dans le ciel, au-delà de la Lune, mais aussi de véritables planètes qui deviennent visibles quand, comme c’est le cas pour les miroirs, elles ont la bonne inclination et que l’angle de réflexion de la lumière est propice, rendant possible à leur surface aqueuse de nous renvoyer la lumière du Soleil⁴¹.

39 Œ C IV, p. 196-198.

40 Œ C IV, p. 190 ; O L I-1, p. 179, 210, 212, 391-92 ; O L I-2, p. 45, 129.

41 Œ C IV, p. 236, 260 ; Œ C II, p. 270-80, O L I-1, p. 385-98, O L I-2, p. 23-25, 144-45 ; Œ C IV, p. 276-78, O L I-2, p. 51-53, 223-35. Quant à la théorie de la dissolution des astres, à vrai dire les opinions de Bruno ne sont pas univoques : tantôt il affirme nettement que tout corps, tôt ou tard, se dissout ; tantôt il continue à parler de l’éternité des étoiles : O L I-1, 176, 180-81 ; O L I-2, p. 34-35, 40, 57, 126.

Tout cela invite à ne pas exagérer l'uniformité de l'univers brunien. Kepler objectera à Bruno qu'une distribution parfaitement uniforme des étoiles dans le ciel ne saurait rendre raison d'un phénomène que nous constatons chaque nuit : les étoiles forment des constellations et dans certains endroits du ciel elles sont tellement proches que nous n'arrivons pas à les voir distinctement, mais nous observons seulement une lueur diffuse qui a nom Voie Lactée. On trouve dans les ouvrages mêmes de Bruno des éléments qui lui auraient permis de riposter à cette objection de Kepler. Tout d'abord, les astres sont des animaux : il peut donc y avoir des différences de taille entre les uns et les autres, comme Bruno le suppose dans *Le Souper*. Ensuite, la disposition des corps célestes n'est pas réglée par un ordre géométrique et leurs mouvements non plus, comme on le verra par la suite, mais par la nécessité de garder une distance convenable pour l'équilibre entre le feu et l'eau. Enfin, si on se déplaçait sur une autre étoile, on continuerait à voir un ciel semblable au nôtre, peuplé d'astres et de planètes, mais il ne serait pas absolument identique⁴².

On a déjà remarqué que certains ouvrages de Bruno, le *De l'Infini* et le *De immenso* notamment, sont parsemés de citations de Lucrèce. Bruno se sert des théories des atomistes anciens pour bouleverser la physique péripatéticienne : il affirme que la théorie des éléments élaborée par Aristote est erronée, parce qu'elle suppose une distinction entre les cieux — composés du cinquième élément, incorruptibles, immuables —, et la Terre — composée des quatre éléments (air, eau, terre et feu), sujette à la génération et à la corruption. Il croit, en revanche, que tous les corps célestes sont composés de la même matière, et qu'ils ne se différencient que par leurs dimensions et par le rapport entre l'élément humide et l'élément igné.

A partir du *De l'infini*, on voit apparaître un autre protagoniste de la cosmologie atomiste : l'espace. L'univers infini de Bruno s'oppose à la théorie aristotélicienne des lieux naturels (ainsi qu'à celle des mouvements naturels). Comment pourrait-on repérer dans l'infini le centre et la périphérie, le bas et le haut, la gauche et la droite ? Les corps ne sont pas dans des lieux différents qui leur seraient propres ; ils n'essaient pas d'y retourner, mais ils se meuvent librement “ dans une même région éthérée [...] comme dans un grand espace ou champ ”.

42 J. Kepler, *Epitome Astronomiæ Copernicanæ*, in *Gesammelte Werke*, éd. W. von Dick et M. Caspar, vol. VII, München 1953, p. 42-45 ; Œ C II, p. 162-64 ; O L I-1, p. 342 ; O L I-2, p. 31-32.

Espace, vide, éther, champ : ces termes sont équivalents chez Bruno⁴³. Il modifie la notion d'espace des atomistes : il s'en sert parce qu'elle lui permet de supposer un réceptacle indifférencié des corps célestes ; mais il n'accepte pas le vide absolu. En effet, non seulement l'espace est dit vide parce qu'il n'est pas impénétrable, mais il peut même être comparé à la matière : il est en premier lieu capacité de contenir des formes ; il est cette puissance passive dont le *De la Cause* a démontré la coïncidence avec l'acte⁴⁴. Contre la définition aristotélicienne du lieu Bruno résumera dans le *De immenso* les considérations de Philopon sur l'espace : c'est une quantité continue, précédant par nature les choses corporelles, indifférent à ce qu'il contient, impénétrable (à savoir insécable), comprenant tout et n'étant compris par rien ; une chose qui ne saurait être séparée des corps, même pas par la pensée, et qui n'est ni substance ni accident⁴⁵. Ces opinions, cependant, ne modifient pas les anciennes convictions de Bruno : le ciel, l'espace et le vide sont l'éther. A propos de l'éther, nous trouvons ici une explication plus détaillée. Il est parfois identifié à l'air qui entoure la Terre mais, à proprement parler, il n'est pas un véritable élément : il est inaltérable, impassible, inengendable, incorruptible, immobile, étant le lieu des corps. Les Anciens disaient avec raison qu'il était enflammé : il contient en puissance toute la lumière et la chaleur des étoiles, mais ces propriétés ne se manifestent que quand elles sont unies à l'élément humide⁴⁶.

Le ciel est unique et fluide ; Bruno n'accepte pas, cependant, l'équivalence entre l'éther et l'air, non pas afin de garder une différence matérielle entre les cieux et la Terre, mais parce que l'éther, finalement, est l'espace. Quoi qu'il en soit, les sphères célestes éthérées n'existent pas : elle sont le produit imaginaire et monstrueux du géocentrisme⁴⁷. Mais s'il n'y a pas de lieux naturels ni de sphères célestes, quelles sont les causes du mouvement des corps terrestres et des étoiles ? Il n'y en a qu'une et elle vaut pour tous les corps composés : le désir de se conserver. Bruno réalise à

43 Œ C II, p. 208-10, 238 ; Œ C IV, p. 22, 116, 130, 180, 234 ; O L I-1, p. 68, 130-34, 142-43, 352 ; O L I-2, p. 65-66 ; 75-80, 110, 119-20, 169, 209, 272-73.

44 Œ C II, p. 238 ; Œ C II, p. 282-84 ; Œ C IV, p. 20, 112-16 ; O L I-1, p. 126-27 ; 233.

45 O L I-1, p. 230-33, mais voir aussi p. 299. Né à la fin du V^e siècle et mort dans la deuxième moitié du VI^e, Philopon a réfuté la cosmologie péripatéticienne et la théorie de l'éternité du monde ; ses opinions sont examinées en détail dans les commentaires des ouvrages d'Aristote rédigés par Simplicius.

46 O L I-2, p. 76-80. Mais voir aussi Œ C IV, p. 356-58 ; O L I-1, p. 176-77 ; O L I-2, p. 7, 12, 76-80, 272-73 ; O L I-3, p. 140.

47 Œ C IV, p. 182-84, 248 ; O L I-1, p. 184, 201, 219-21, 317, 340, 364-65, 368-69 ; O L I-2, p. 63-65, 110, 142, 171-72, 255, 260, 269, 314.

sa façon l'unification des lois naturelles : puisque tout est animé, tout peut se mouvoir grâce à un moteur qui n'est pas externe, mais interne. La différence entre mouvements naturels et violents n'est pas équivalente à celle qui distingue mouvements circulaires et en ligne droite, comme le voulait Aristote, mais elle est déterminée par le type de moteur : lorsqu'il est interne, il n'y a pas de mouvement violent et tous les corps composés se meuvent d'un mouvement naturel⁴⁸.

Il y a, toutefois, des mouvements circulaires et des mouvements en ligne droite, et il faut chercher la cause de cette différence. Bruno explique qu'il faut distinguer entre les corps entendus comme totalité organique, et leurs parties. Les corps constituant un tout ont un mouvement circulaire : ils tournent sur leur axe ou autour de leurs soleils afin de se conserver en gardant le juste équilibre entre l'élément igné et l'élément humide. Les parties se meuvent en ligne droite, car elles essaient de retourner à leur tout quand elles en sont détachées, ou bien, si cet éloignement devient excessif, de rejoindre le corps le plus proche et semblable à celui dont elles proviennent⁴⁹.

Il n'y donc aucune raison de croire que les corps soient lourds ou légers par nature : ce sont des propriétés relatives qui commandent la conduite des parties des astres⁵⁰. Par conséquent, l'objection traditionnelle contre le mouvement de la Terre est dépourvue de fondement : tous les corps sont capables de mouvement et aucun d'eux n'est destiné à occuper une place fixe dans l'univers, puisque leur conduite a pour fin la conservation. Ces considérations sont le point de départ d'une nouvelle théorie des éléments : Bruno essaie de démontrer que les thèses péripatéticiennes sont tout à fait contraires à la nature des corps. Les éléments ne sont pas disposés en couche comme les pelures d'un oignon, mais ils se mêlent entre eux comme cela se produit chez les animaux. Et il ne pourrait en être différemment : la terre n'est pas solide en soi ; au contraire, elle ressemblerait bien plus à la poussière si elle n'était pas unie et compactée par l'eau. Si l'on distingue les éléments par leur capacité à atteindre le milieu, il faudra admettre que l'air et l'eau sont les plus lourds : ils sont bien plus capables que la terre de pénétrer dans les autres corps. On arrive aux mêmes conclusions si on

48 Œ C II, p 16-18, 166-68, 238-44, 248 ; Œ C IV, p. 174-76, 256, 272, 286, 328, 338-39, 342-44 ; O L I-1, p. 159, 162-63, 165, 178, 181-82, 324-25, 333, 338-40, 369 ; O L I-2, p. 66, 75, 81-88, 113-14, 259-61.

49 Œ C II, p. 246-48, 268 ; Œ C IV, p. 212, 256-74, 340-44 ; O L I-1, p. 172, 185-86, 261, 368 ; O L I-2, p. 7, 210-11.

50 Œ C II, p. 246 ; Œ C IV, p. 134-36, 152, 176-78, 286, 338-44 ; O L I-1, p. 177-78, 185, 187, 189 ; O L I-2, p. 119, 191-92, 234, 261.

définit la pesanteur comme cohésion des parties : ce sont toujours l'eau et l'air qui l'emportent. Finalement, toutes ces considérations sont vaines, parce que les éléments ne sont jamais séparés les uns des autres, mais sont toujours mélangés :

FRACASTORIO : [...] Si donc le lieu médian est destiné à ce qui s'y précipite avec le plus d'impulsion et de vitesse, il convient d'abord à l'air qui remplit tout, ensuite à l'eau, et enfin à la terre. S'il est destiné au premier grave, au plus dense et au plus épais, il convient d'abord à l'eau, ensuite à l'air, et enfin au sec. Si nous choisissons le sec joint à l'eau, il convient d'abord à la terre, ensuite à l'eau et enfin à l'air. Si bien que selon les diverses raisons considérées, le milieu primordial convient à divers éléments : suivant la vérité et la nature un élément ne va pas sans l'autre, et il n'y a pas de membre de la Terre, je veux dire de ce grand vivant, où ils ne se trouvent tous les quatre ou au moins trois d'entre eux⁵¹.

L'espace est uniforme et les corps ne sont pas par nature lourds ou légers : ces éléments permettent à Bruno de réfuter les arguments avancés par l'astronomie géocentrique contre le mouvement de la Terre. Non seulement notre planète, comme tout autre astre d'ailleurs, n'oppose aucune résistance au mouvement à cause de sa prétendue pesanteur ; mais elle constitue un véritable système mécanique. Les corps qui se trouvent sur la Terre participent de sa rotation journalière non pas parce qu'ils sont de la même nature qu'elle, mais tout simplement parce qu'ils sont sur elle. On a vu que les parties des astres ont tendance à rejoindre leur tout ; mais ce phénomène n'est pas dû à une nature particulière qui distinguerait, par exemple, les parties de la Terre de celles de Saturne ou du Soleil : au-delà d'une certaine distance, elles n'essaieraient pas de retourner sur leur astre de provenance, mais elles se dirigeraient vers l'étoile ou la planète la plus proche ou la plus appropriée à leur conservation⁵². Il en est des objets terrestres comme des choses qui sont sur un navire en mouvement : si on laisse tomber un poids du mât d'un navire en mouvement, on le voit tomber au pied du mât, tout comme cela arriverait si le navire était immobile. Ainsi, les poids qui tombent sur la Terre, ou les nuages qui volent dans l'air, ne sont pas dérangés dans leurs mouvements par la rotation de notre planète⁵³.

Ces considérations marquent un progrès par rapport à Copernic : celui-ci avait essayé de rejeter les objections des partisans du géocentrisme en

51 Œ C IV, p. 232 ; mais cette discussion se déroule aux p. 214-32, 346-50. Voir aussi O L I-1, p. 187-89, 289, 352-53 ; O L I-2, p. 10-12, 118, 151-57, 160-66, 181-87, 192-209, 264-68.

52 Œ C IV, p. 262, 270-72 ; O L I-1, p. 265-66.

53 Œ C II, p. 172-74, 182-188.

affirmant que la Terre et les corps qui l'environnent se comportent comme un système parce qu'ils partagent une même nature. Si les corps tombent sur la surface de notre planète, ne se dirigeant pas vers le centre du monde (le Soleil) et que les nuages ne sont pas dérangés dans leur course, c'est à cause de cette nature terrestre commune. Bruno, en revanche, esquisse un univers uniforme où les astres ne diffèrent que par la quantité d'eau ou de feu qu'ils contiennent ; il est donc obligé d'accomplir le premier pas vers l'unification de la physique terrestre et céleste en abolissant toute différence de nature entre les astres. Il s'ensuit non seulement que les planètes sont semblables à la Terre et les étoiles au Soleil, mais aussi que n'importe quel ensemble de corps en mouvement, un navire comme une planète, peut se conduire comme un système unique. La seule limite du raisonnement de Bruno se trouve dans son recours au principe de conservation : suivant son raisonnement, un corps provenant d'une planète, une fois éloigné de son tout originaire et placé entre une autre planète et le Soleil, ne tomberait pas sur ce dernier même s'il était l'astre le plus proche, parce que les étoiles sont ignées et donc contraires à la structure aqueuse des planètes.

Nous avons vu que si les corps se meuvent, ce n'est pas parce qu'ils doivent rejoindre leur lieu ni parce qu'ils sont entraînés par les sphères célestes, et qu'ils ne sont ni lourds ni légers par nature. Quelle est donc la loi du mouvement ? On a déjà dit que les astres, aussi bien que leurs parties, se meuvent parce qu'ils essaient de se conserver. Cependant cette hypothèse n'explique pas une polémique qui traverse les œuvres cosmologiques de Bruno : il critique tous ceux qui, sur les traces d'Aristote, ont cru pouvoir rapporter le mouvement des astres à des lois mathématiques, et il affirme qu'il faudrait, au contraire, chercher une règle physique. On attribue d'habitude ce refus des mathématiques à l'astrobiologie de Bruno : étant des êtres vivants, les astres ne suivraient pas des chemins parfaitement circulaires. Il faut, toutefois, remarquer que cette conséquence est loin d'être nécessaire : d'après lui, les étoiles sont des êtres animés et dotés d'entendement ; ils sont les ministres de Dieu et ont un caractère divin ; ils tournent sur eux-mêmes et autour des soleils afin de garder l'équilibre entre feu et eau : on ne voit pas pourquoi ils ne seraient pas en mesure de suivre un chemin régulier. En outre une bonne partie des philosophes de l'Antiquité et du Moyen Age a pu concilier la croyance dans les intelligences astrales et l'utilisation des mathématiques en astronomie.

Ce refus du cercle a des raisons qui découlent de l'utilisation des

principes de Nicolas de Cuse : Bruno croit que les corps célestes sont des composés qui ne sauraient avoir un mouvement simple, comme il l'affirme dans le *De minimo* et le *De monade*⁵⁴. Il ne conteste pas l'axiome aristotélécien selon lequel seul un corps simple peut avoir un mouvement simple et circulaire, mais il se borne à établir qu'étant tous composés, les astres ne peuvent avoir de mouvement parfaitement circulaire.

Mais il y a plus. Dans le *De immenso* on observe un regroupement des thèmes qui se trouvaient dispersés dans les écrits précédents. Non seulement aucun corps sensible ne peut réaliser une parfaite régularité géométrique (faute d'avoir une figure parfaitement sphérique et de suivre un chemin exactement circulaire), mais on trouve, enfin, la véritable raison physique de cette impossibilité : les étoiles sont soumises à la loi de la vicissitude universelle. Cette règle gouverne le changement et la succession des formes dans la matière : l'univers est l'image " expliquée " de Dieu et doit donc réaliser tous les possibles ; chaque partie de la matière, ne pouvant réaliser tous les possibles au même instant, doit revêtir tour à tour toutes les formes afin de devenir tout successivement et dans le temps. La loi de la vicissitude gouverne, par exemple, les changements qu'on voit se produire sur la Terre : on arrivera à un véritable renversement des climats des régions terrestres, " afin que chaque partie participe de chaque forme de vie, de génération, de félicité " ⁵⁵. De même, dans le *De immenso* cette loi explique le mouvement des étoiles : les astres, ne revenant jamais au même endroit au bout d'une révolution, sont soumis à un changement perpétuel ; le ciel n'a jamais le même aspect à deux instants différents, ce qui contredit la théorie platonicienne de la Grande Année du monde. Malgré sa conception cyclique de l'histoire, Bruno exclut toute forme d'éternel retour du même⁵⁶. S'il fallait rapprocher absolument le chemin des astres d'une figure géométrique, on pourrait utiliser la spirale. Il ne faut pas se tromper, cependant : il est vrai que Bruno pourrait avoir emprunté cette idée à Platon, mais il continue à soutenir que le mouvement des astres n'est pas géométriquement parfait⁵⁷.

L'opposition entre les mathématiques et la physique peut nous donner la clef pour expliquer l'attitude de Bruno envers Copernic. L'éloge que Bruno en faisait dans *Le Souper* n'était pas sans nuances : d'une part il reconnaissait sa dette envers lui (et envers Nicolas de Cuse) et il motivait son choix en soulignant que, contrairement à ce qui était affirmé dans la

54 O L I-3, p. 196-208 ; O L I-2, p. 337-38. 340.

55 Œ C II, p. 270 ; mais voir p. 254-270, O L I-1, p. 360, 62 ; O L I-2, p. 64, 189-90, 209-10, 214-20, 259.

56 O L I-1, p. 361-72 ; mais voir aussi O L I-2, p. 209-10.

57 O L I-1 p. 349, 350, 358, 365-66 ; O L I-2, p. 257, 259 ; Platon, *Timée*, 38c-39e.

préface anonyme au *De revolutionibus*, le mouvement de la Terre était présenté moins comme hypothèse mathématique destinée à sauver les phénomènes que comme description d'une vérité physique. D'autre part cependant, Copernic n'avait pas su mener à son terme le processus qu'il avait déclenché, n'allant pas jusqu'à éliminer la dernière sphère, celle des étoiles fixes⁵⁸. Sept ans plus tard, dans le *De immenso*, Bruno ne se borne pas à avancer d'autres objections d'ordre astronomique (on a déjà dit qu'il pensait que les orbites des planètes se trouvaient toutes à une distance à peu près égale du Soleil et qu'il n'acceptait plus le troisième mouvement de la Terre) : maintenant il met Copernic sur le même plan que ses anciens adversaires, les astronomes 'mathématisants'. Tout comme eux, son prédécesseur a échoué dans sa tâche parce qu'il a bâti son édifice sur de vaines hypothèses mathématiques, en essayant d'imposer à la nature des règles géométriques⁵⁹. Le refus d'une explication "logique" et "mathématique" du monde aboutit chez Bruno à une doctrine capable d'unifier sous une même formule les critiques adressées non seulement à Aristote et aux partisans du géocentrisme, mais aussi à Copernic, le fondateur de l'héliocentrisme.

Dieu et le monde : du bon usage de Nicolas de Cuse

Tout ce qui nous est parvenu des pièces du procès de Bruno confirme que les accusations principales ne concernent pas sa foi copernicienne mais, le plus souvent, soit des opinions spécifiquement théologiques (telles que ses doctrines erronées sur la transsubstantiation, la messe ou la virginité de Marie), soit des théories plus philosophiques (comme la croyance qu'on lui prêtait en la métempsycose). De ces accusations il convient d'en retenir deux : Bruno a de mauvaises opinions sur la Trinité, la divinité du Christ et l'incarnation ; il soutient qu'il y a des mondes infinis et éternels⁶⁰.

On trouve des traces importantes de ses doutes à propos de la Trinité depuis sa jeunesse. En 1575 il subit un premier procès pour sa défense d'Arius, procès qui sera la cause de son abandon du couvent de S. Domenico Maggiore à Naples et du début de ses pérégrinations ; mais en

58 Œ C II, p. 38-52, 126-32.

59 O L I-1, p. 389-98.

60 L. Firpo, *Il Processo di Giordano Bruno*, Rome 1993, p. 143-44, 146, 158, 253-59, 264-65, 272-73, 267-71, 279-80, 283-85 (les p. 247-304 contiennent un sommaire, établi en mars 1598, des accusations avancées contre Bruno et ses écrits, divisées par matière, et des réponses du prévenu).

1592 il affirmera aux Inquisiteurs qu'il tenait cette opinion dès l'âge de dix-huit ans⁶¹. Le rapport du fini et de l'infini est un thème qui parcourt tous les écrits de Bruno, et qui trouve sa première expression dans son refus de la divinité du Christ. Cependant les premiers ouvrages latins qui nous restent (*De umbris idearum* ; *Cantus circeus* ; *Sigillus sigillorum*) ne font pas encore le lien entre le mouvement de la Terre et le monisme immanentiste hérité de son utilisation de la terminologie de Nicolas de Cuse. C'est seulement dans les dialogues italiens, où la réforme cosmologique reçoit un fondement métaphysique, que la doctrine des mondes infinis est développée.

Certains thèmes théologiques apparaissent déjà dans les premiers écrits latins, qui sont presque entièrement consacrés aux problèmes gnoséologiques et à la mnémotechnie : on y trouve un rappel du monisme symbolisé par Parménide ; le rapport entre ce qui est Un et la multiplicité des choses et des idées est défini par les termes, d'origine cusaniennes, d'"explication" et de "contraction" ; le rythme qui gouverne la vie de l'univers est le changement perpétuel⁶². Cependant le *De umbris* semble afficher certains éléments de platonisme que Bruno rejettera plus tard. Car la nature n'est pas tout à fait homogène : les cieux semblent réaliser les formes des êtres de façon plus parfaite que les êtres mêmes ; la matière est appelée un *prope nihil*⁶³. En revanche, le *Sigillus* ne manifeste aucune tentative pour atténuer les affirmations monistes qui y sont contenues.

Si l'on met de côté les traces de dualisme du *De umbris*, qui d'ailleurs en appellent davantage à la tradition astrologique qu'à la doctrine chrétienne, on ne trouve dès ses premières œuvres aucune référence de Bruno à l'existence d'un médiateur privilégié entre la divinité et le monde. A partir du *Sigillus* apparaît même une violente polémique antichrétienne, qui ne manquera pas de scandaliser Marin Mersenne : Bruno critique d'abord les excès des pratiques religieuses catholiques, et révèle enfin son antichristianisme foncier à travers le rapprochement entre la figure du Christ et celle d'Adonis, le dieu phénicien dont la mort et la résurrection symbolisaient le cycle annuel de la végétation⁶⁴.

Venons-en maintenant au *Souper*. On négligera pour l'instant les aspects

61 *Ibid.*, p. 168-171. Arius niait la consubstantialité du Fils avec le Père dans la Trinité, en mettant en cause la divinité du Christ ; sa doctrine fut condamnée au Concile de Nicée en 325.

62 G. Bruno, *De umbris idearum*, éd. R. Sturlese, préface par E. Garin, Florence 1991, p. 30, 37, 69-70 ; O L II-2, p. 179-80, 196, 203.

63 Bruno, *De umbris* cit., p. 43-44, 48, 53.

64 O L II-2, p. 189-90.

plus strictement astronomiques et physiques de la doctrine de Bruno, pour s'en tenir aux postulats de nature métaphysique et théologique dont découle son infinitisme.

On a déjà remarqué, en examinant les démonstrations de l'infinité de l'univers, que le premier dialogue italien indique une piste qui n'est pas de nature astronomique, mais métaphysique et théologique. A ce propos, il vaut la peine de mieux examiner la présentation de l'héliocentrisme donnée par Bruno. Copernic fait l'objet de nombreux éloges : il égale les grands astronomes de l'Antiquité, tout en étant doté d'un bien meilleur jugement naturel, qui lui a permis d'abandonner les préjugés de la philosophie commune. Il ne représente toutefois que l'aurore du retour de l'ancienne sagesse⁶⁵. Bruno dresse son propre éloge en recourant à deux types de métaphores : les unes sont proches de celles utilisées par Lucrèce à propos d'Épicure, les autres proposent une analogie avec le Christ. Tout comme le philosophe grec, " le Nolain " est monté au ciel, a laissé " derrière lui la surface convexe du firmament " et a délivré les hommes de leur prison : ceux-ci peuvent désormais observer ce qui se passe au-delà des cieux. La préface de l'*Acrotismus*, qui traduit ce passage en latin, donne, si besoin était, une preuve concrète de son inspiration lucrétienne : Bruno a fait s'évanouir les murailles (*mœnia*) des sphères célestes, comme Épicure avait outrepassé les *flammantia mœnia mundi*⁶⁶.

A l'instar d'Épicure voulant délivrer les hommes des terreurs engendrées par la religion, Bruno se propose de dissiper les chimères répandues par les imposteurs. Ils prétendent être des " Mercurès et des Apollons descendus du ciel " : ils ont bouleversé l'échelle des valeurs, ont éteint la lumière qui rendait divins et héroïques nos aïeux, et ont exalté les sophistes et les ânes. Sous la métaphore des anciens dieux grecs il est aisé de reconnaître le Christ et, derrière les sophistes et les ânes dont il est question, ici comme ailleurs dans l'ouvrage de Bruno, transparaissent les aristotéliens et leurs alliés, les chrétiens en général et les réformés plus spécifiquement. Dès lors, quand Bruno dit avoir " donné des yeux aux taupes et rendu la lumière aux aveugles ", il est probable qu'il ne se contente pas de filer cette même métaphore ténèbres / lumière qu'il venait d'employer à propos des imposteurs, ni de préfigurer la fable des *Fureurs Héroïques*⁶⁷, où il est question de dix aveugles essayant de récupérer la vue : bien plutôt, il se présente en tant qu'antithèse du Christ. Cette supposition est confirmée par

65 Œ C II, p. 38-42.

66 O L I-1, p. 67 ; Lucrèce, *La nature des choses*, I, 72-79, mais voir aussi III, 1-30.

67 D II, p. 1140-78.

les lignes qui suivent le passage cité du *Souper* : il a réalisé les mêmes miracles que le Christ, mais dans le domaine de la véritable connaissance de la nature ; il a donc “ dénoué la langue des muets, qui ne savaient ni n’osaient démêler l’écheveau de leurs pensées ; il a rebouté les boiteux, incapables de parcourir en esprit le chemin inaccessible au corps vil et périssable ”⁶⁸.

Bruno se décrit donc comme le restaurateur d’un savoir astronomique qui modifiera profondément notre conception du divin ; la conclusion de son discours se maintient au même niveau métaphysique et théologique : il croit que sa théorie cosmologique fournit la véritable explication du principe d’ascendance paulinienne et augustinienne selon lequel Dieu nous est plus proche que nous le sommes à nous-mêmes⁶⁹. Bruno rejette ici la structure traditionnelle du monde, qui sépare la Terre, imparfaite et corruptible, des cieux, parfaits et incorruptibles, et qui place le siège des bienheureux et de Dieu au-delà des bornes de l’univers. Il soutient, donc, qu’il n’y pas un lieu où la divinité soit plus présente qu’ailleurs, puisque l’univers est infini et qu’il n’y a littéralement plus de place pour l’Empyrée, siège des bienheureux et de Dieu. Il aurait pu citer Virgile (“ Tout est plein de Jupiter ”⁷⁰) ; au lieu de cela, il transpose dans les termes de sa cosmologie une doctrine chrétienne qui, à l’origine, avait un sens opposé à celui que lui veut donner Bruno : d’après Paul et Augustin, l’homme trouvait Dieu en le recherchant en lui-même, *in interiore homine*, tandis que Bruno trouve Dieu à travers son omniprésence dans sa véritable image, l’univers.

A bien lire la prose métaphorique du *Souper*, on saisit donc que la réforme cosmologique proposée a une valeur religieuse ; plus précisément, elle veut ramener au jour une sagesse antique qui a été effacée par la diffusion de la philosophie d’Aristote et du christianisme. Bruno établit même une liste de fautes contre la religion commises par la philosophie traditionnelle : celle-ci veut que le monde soit fini, ainsi que les effets de la puissance divine ; elle reconnaît seulement huit ou dix natures intellectuelles ; elle établit que la substance des choses est corruptible ; que l’âme est mortelle ; que, par conséquent, la justice divine ne punit pas les mauvaises actions ; et que la connaissance des choses particulières est indépendante de celle des causes premières⁷¹.

S’il est vrai que la polémique antichrétienne reste encore à l’arrière-plan,

68 Œ C II, p. 44-48.

69 *Actes des apôtres*, 17, 27-28 ; Augustin, *Les confessions*, L. III, 6.

70 Virgile, *Bucoliques*, III, 60.

71 Œ C II, p. 202.

force est de constater qu'à partir du *Sigillus*, Bruno introduit des éléments qui vont bien au-delà de la critique d'inspiration érasmiennne, mais qu'il est bien conscient du lien existant entre le bouleversement de la doctrine chrétienne et sa propre réforme astronomique.

Les derniers dialogues du *Souper*, et les autres écrits à thème cosmologique, confirment cette impression : la nouvelle théorie du monde bouleverse la doctrine théologique et métaphysique chrétienne. On peut indiquer trois changements principaux : d'une part la théorie brunienne de l'Un entraîne l'effacement de toute distinction en Dieu entre entendement et volonté, mettant en cause l'interprétation courante de la liberté divine ; d'autre part, l'univers prend la place traditionnellement réservée au Christ, en devenant le produit infini, éternel et nécessaire de la puissance divine ; enfin, tout en conservant une distinction entre Dieu et l'univers, Bruno élimine la transcendance, en faisant de ces deux êtres les faces d'une même réalité, qui ne sauraient exister indépendamment l'une de l'autre.

Comment Bruno parvient-il à ces conclusions ? L'analyse du *De la Cause* montre qu'il dénature systématiquement le sens des sources qu'il pille, en les insérant dans un contexte tout différent de l'original. Pour faire bref, ses points de repère principaux sont au nombre de deux, la tradition néoplatonicienne représentée par Marsile Ficin, et les ouvrages de Nicolas de Cuse, eux aussi riches de renvois à la tradition de la théologie négative du Pseudo-Denys. On s'aperçoit aisément que Bruno élimine une notion fondamentale dans ces deux systèmes, en refusant toute forme de médiation privilégiée entre le premier principe — Dieu — et le monde. Tout l'effort de Ficin visait en effet à individualiser un terme intermédiaire entre la perfection du monde intellectuel et le monde où nous vivons. Il y parvenait en faisant usage des notions de matière intellectuelle et d'âme du monde, notions qui constituaient une véritable charnière entre deux réalités différentes ; tout en gardant certaines propriétés du monde intellectuel (la coïncidence de l'acte et de la puissance, par exemple), elles étaient censées communiquer avec le monde corporel. Quant à Nicolas de Cuse, bien que n'appréciant guère les émanations néoplatoniciennes et la division du réel en diverses hypostases allant de Dieu à la matière, il n'en avait pas moins fait du Christ le médiateur entre Dieu et le monde, un médiateur permettant une véritable union entre ces deux êtres. Bruno utilise des notions provenant de ces deux auteurs en éliminant la distance entre le premier principe et l'univers et, par conséquent, la nécessité d'une médiation : les propriétés

que Ficin reconnaissait à la matière intellectuelle et à l'âme du monde, au nom de la coïncidence de la forme et de la matière, sont attribuées à la matière tout court ; l'univers infini de Bruno peut désormais afficher tous les caractères que Nicolas de Cuse réservait à la divinité ; il n'est plus aucun besoin d'un médiateur, puisque le premier principe et le monde sont indissolublement unis.

Cette démonstration se déroule dans la droite ligne d'une polémique avec la philosophie péripatéticienne. Le *De la Cause* est consacré à la recherche d'une définition de la cause et du principe ; Bruno en arrive bientôt à critiquer la théorie aristotélicienne de la substance : il renouvelle les notions de forme et de matière, en leur substituant celles d'âme du monde et d'une matière qui n'est pas pure passivité mais qui, étant étroitement unie à l'âme, s'identifie finalement avec elle. Cette union possède les propriétés que Ficin attribuait à la matière intellectuelle et à l'âme du monde, et Nicolas de Cuse à Dieu : en elle l'acte et la puissance coïncident aussi bien que les contraires. Selon Bruno, les aristotéliciens ont donné le nom de substance soit au composé, soit aux formes substantielles qui se succèdent dans la matière ; dans les deux cas, ils ont, à tort, privilégié des aspects accidentels et éphémères des êtres. En première approximation, il vaudrait mieux à la rigueur admettre que c'est l'âme, présente dans tous les êtres, qui est la forme et l'acte des choses (on verra tout à l'heure que si l'on accepte une vision moniste, cette affirmation peut se renverser dans son contraire : Bruno soulignera alors la permanence de la matière, une et éternelle, à travers tous les changements). L'âme est une, mais ses effets se modifient selon les dispositions de la matière qui la reçoit. C'est la théorie de l'âme du monde, où l'on décèle pourtant des éléments que l'on retrouvera par la suite employés massivement contre ses principaux auteurs, les platoniciens. Bruno demande :

DICSONO : N'admettez-vous pas d'autre forme que cette éternelle associée de la matière ?

TEOFILO : Si, et même plus naturelle : la forme matérielle, dont nous traiterons plus loin⁷².

Les formes séparées, les êtres purement intellectuels, sont donc impossibles.

Mais la pensée profonde du *De la Cause* est à chercher dans les parties suivantes. Bruno s'attache à démontrer que si l'on considère la matière en

72 Œ C III, p. 140.

tant que puissance, il faut admettre qu'en elle l'aspect actif et l'aspect passif ne font qu'un ; si on la définit comme sujet, elle doit être présente dans les choses corporelles aussi bien qu'incorporelles. S'il n'accepte pas, comme on l'a déjà vu, l'opinion des atomistes, qui font de la matière la substance des choses, c'est parce qu'il croit que matière et forme s'identifient. Aristote a eu le tort de les séparer, parce qu'il a appliqué dans tous les champs du savoir sa méthode, qui était plus logique que physique, et qui a produit divisions et distinctions aussi subtiles que fictives.

Nous sommes donc face à un double processus : d'une part la matière se rapproche de la forme et perd sa corporéité, gardant comme caractère principal d'être sujet et puissance ; d'autre part, en utilisant les théories de Nicolas de Cuse, Bruno démontre qu'en Dieu l'acte et la puissance coïncident. Sans aucun doute, dans la *Docta ignorantia*, on perçoit de temps à autres les accents d'un monisme néoplatonicien, étranger au dogme de la Trinité. En fait, Nicolas de Cuse explique que la divinité doit être envisagée comme triple, mais qu'elle ne se montre sous cet aspect que lorsqu'elle est considérée dans son rapport avec l'univers créé — en soi, elle est une —, et ce de deux points de vue : en premier lieu, la notion de personne divine, et donc de Père, de Fils et de Saint Esprit, est une similitude avec notre monde mortel, alors que dans les termes de la théologie négative Dieu est seulement infini ; en second lieu, nous appelons Dieu trois pour comprendre comment il peut être cause, mètre et mesure des choses, mais en dehors de cette relation au monde, notre notion de Trinité ne convient pas à Dieu entendu comme maximum⁷³. Certaines formules de Nicolas de Cuse rappellent immédiatement celles de Bruno : le premier affirme que “ dans le maximum l'être, le faire et le créer sont la même chose ” ; le deuxième, de son côté, répète plusieurs fois que “ essence, puissance, action, être, pouvoir et agir, étant, puissant et agissant ” reviennent au même⁷⁴. Mais Bruno s'écarte de son modèle en élaborant une théorie différente de l'univers.

Quelques exemples permettront d'en juger. Tout d'abord les deux philosophes semblent différer par l'interprétation qu'ils donnent de la sentence d'Anaxagore, “ omnia in omnibus ”. Le Dieu de Nicolas de Cuse est un, mais il est en même temps l'être de chaque créature : il est dans toutes les choses sans perdre son unicité. En revanche, l'univers est dans toutes ses parties, mais sous la forme de la pluralité et de la diversité.

73 D O I, p. 34, 82, 110-12. Il faut remarquer que Bruno, pendant le procès vénitien, avouera n'avoir pu comprendre l'utilisation de la notion de personne divine à propos de la Trinité, en appelant à Augustin.

74 D O II, p. 16 ; O L II-2, p. 180. Mais voir aussi O L I-1, p. 454 ; O L III, p. 41 ; Œ C IV, p. 88.

L'univers est un et constitue le maximum contracté, mais la *Docta ignorantia*, pour éviter l'émanatisme platonicien, ne fait pas du cosmos quelque chose de différent du rassemblement de ses parties et insiste sur leur pluralité. La présence de l'univers dans ses parties n'est donc que le reflet de la présence de Dieu⁷⁵.

Bruno maintient, lui-aussi, une différence entre l'univers et Dieu : l'un et l'autre sont infinis, mais le rapport entre le tout et ses parties n'est pas identique. Le *De la Cause* explique, tout d'abord, que la coïncidence entre l'acte et la puissance se réalise en Dieu de façon absolue, dans l'univers d'une manière contractée parce que ses parties ne sont pas tout ce qui peut être ; mais plus loin il affirme que, considéré en sa totalité, l'univers est tout ce qui peut être⁷⁶. Quand il évoque l'adage d'Anaxagore, Bruno souligne toujours l'unité des êtres auxquels il s'applique, et ne parle jamais de pluralité. Il faut en outre remarquer que, d'habitude, il n'utilise pas la formule "omnia in omnibus" pour décrire Dieu, mais pour esquisser les propriétés soit de l'âme du monde, soit de l'univers lui-même. Les choses sont donc toutes les unes dans les autres non pas parce que leur être absolu est Dieu, mais parce que l'action de l'âme du monde peut les transformer en n'importe quel objet, ou bien parce que ce qui s'applique au premier principe des choses peut se dire aussi de l'univers ; et s'il faut ajouter que dans le simulacre de la divinité on trouve la multiplicité et le nombre, on doit aussi savoir que "tout ce qui fait différence et nombre est pur accident, pure figure, pur assemblage" :

TEOFILO : [...] Vous voyez donc comment toutes les choses sont dans l'univers et l'univers est dans toutes les choses, nous dans lui et lui dans nous ; ainsi tout coïncide dans une parfaite unité⁷⁷.

Parallèlement, l'utilisation de la formule tirée du *Liber XXIV philosophorum*, assimilant Dieu à une sphère infinie, n'est pas identique chez les deux auteurs. On a avec raison remarqué que Nicolas de Cuse, tout comme Bruno, avait changé le sujet de l'énoncé : ce n'est plus Dieu, mais le monde qui est une sphère infinie. Mais il faut tout de suite signaler une différence : chez Bruno le sujet est toujours l'univers, tandis que Nicolas de Cuse oscille entre les deux thèses. Et pour cause : l'identité entre le cosmos

75 D O II, p. 38.

76 Œ C III, p. 206, 214-16 ; mais voir aussi p. 278 ; cette différence sera appliquée à la notion d'infini dans le *De l'Infini*, Œ C IV, p. 87.

77 Œ C III, p. 280 ; voir aussi p. 14, 26-28, 134, 276-78, 282-88.

et la sphère infinie n'est pas immédiate, mais ce n'est que parce que Dieu est en toutes les choses, dans le sens qu'on vient de voir, que le monde peut être comparé à un sphère infinie. Les derniers chapitres du deuxième livre de la *Docta ignorantia* montrent que Nicolas de Cuse donne deux explications de l'absence d'un centre absolu du monde : la première, qu'aucune figure géométrique ne se réalise parfaitement dans la matière, et que le maximum et le minimum absolus n'existent pas en dehors de Dieu, ce qui empêche d'assigner un centre exact à l'univers ; la seconde, dans la lignée hermétique, que Dieu, et non pas la Terre, est le véritable centre du cosmos et sa circonférence⁷⁸. L'univers est une sphère infinie qui a son centre partout parce que le centre de chaque être créé *est* Dieu.

Chez Bruno, en revanche, on ne trouve jamais de semblables considérations à propos de la sentence du *Liber XXIV philosophorum*, même s'il n'hésite pas à utiliser ailleurs le principe que la matière ne saurait réaliser de parfaites figures géométriques, qui n'existent que dans notre entendement. On a déjà vu qu'il mettait parfois en relation la sphère infinie avec le monisme de Parménide : il est question en ces cas de l'Un, qui coïncide avec le cosmos. Dans les dialogues italiens également, c'est toujours l'univers qui, comme la sphère infinie, n'a ni centre ni circonférence. Même quand il semble se référer à Dieu, Bruno parle du cosmos : s'il se demande pourquoi Dieu devrait se borner à un centre, quand il peut s'agrandir jusqu'à une circonférence infinie, c'est en réalité pour démontrer l'infinité de l'univers. La véritable interprétation de cette formule se trouve dans le *De l'Infini* : il n'y a aucun centre physique du monde, vers lequel se dirigeraient les choses graves ou duquel s'éloigneraient les choses légères, mais chaque terre et chaque soleil peuvent être considérés comme centre par rapport aux parties composantes, comme le démontre l'expérience de la relativité de l'horizon⁷⁹.

Une dernière différence entre les thèses de Nicolas de Cuse et celles de Bruno peut être repérée au cœur même de la doctrine de l'infinité du monde. Cette dernière a bien pu être présentée dans le *De la Cause* sous l'égide du cardinal allemand ; il n'en reste pas moins que les développements de Bruno débordent du cadre de la *Docta ignorantia*. Essayons de comprendre pour

⁷⁸ D O II, p. 84-92, 96, 100, 106, 112. Il faut remarquer que le monde ne saurait avoir une limite d'après Nicolas de Cuse, en étant un infini privatif, et que donc sa circonférence ne peut être un autre corps, ce qui est exclu aussi parce que le maximum contracté doit comprendre tous les corps. On se rappellera que Bruno, dans le *De l'Infini*, identifiait l'absence de bornes avec l'infini en acte et qu'il n'aurait jamais accepté de faire de Dieu la limite ontologique du monde, tout comme il refusait de l'utiliser comme limite physique.

⁷⁹ Œ C III, p. 26, 276 ; Œ C IV, p. 84, 234, 336 ; mais voir aussi O L I-2, p. 237.

quelle raison métaphysique. Selon Nicolas de Cuse, l'univers est un infini privatif, tandis que Dieu est un infini négatif. Autrement dit, Dieu est un maximum parce qu'il est, de façon absolue, tout ce qui peut être. L'univers ne saurait être plus grand que ce qu'il est, du fait qu'il comprend tout et qu'il n'y a donc aucun être qui pourrait le limiter ; car la puissance de la matière est finie, et ne peut réaliser l'infini en acte⁸⁰. Le monde est différent de Dieu, car son unité n'est pas exempte de pluralité : il est donc, comme on l'a déjà dit, le maximum contracté.

Dès le début du deuxième dialogue du *De la Cause*, Bruno affirme que la connaissance de l'univers, trace de Dieu, ne saurait rien nous dire sur le premier principe lui-même ; il s'en tiendra donc à des arguments d'ordre philosophique, sans prétendre atteindre une connaissance de nature théologique⁸¹ : ce sont là des thèmes issus de Nicolas de Cuse et de sa théorie de la docte ignorance, mais qui évoquent aussi la séparation (et l'accord) entre la philosophie et la théologie établie par Thomas d'Aquin ; cependant Bruno va en tirer des conséquences qui ne rentrent pas tout à fait dans le cadre dessiné par ses modèles.

Ainsi, le cinquième dialogue reproduit maintes considérations de Nicolas de Cuse sur la coïncidence des opposés ; mais Bruno y décrit les propriétés de l'univers, pas celles de Dieu. L'univers est selon lui un, infini, immobile, *maximum* et *optimum*, inengendré et incorruptible ; il n'a pas de parties (Bruno expliquera plus loin qu'il n'y a pas de parties *de* l'univers, mais des parties *dans* l'univers) ; ses dimensions spatiales et temporelles coïncident, tout comme l'acte et la puissance ; son centre est partout et sa circonférence nulle part ; il est tout, partout et en tout⁸². Les dernières pages de l'ouvrage sont consacrées à l'exposition des paradoxes mathématiques qui, comme l'avait déjà dit Nicolas de Cuse, sont seuls en mesure de nous faire comprendre comment les opposés coïncident en Dieu : la ligne droite infinie ne diffère pas du cercle infini ; la somme des angles d'un triangle infini est égale à la somme des angles de n'importe quel triangle fini ; les angles aigus et obtus sont engendrés par la rotation d'une ligne autour de son point de rencontre avec une autre ligne⁸³. Plus important, Bruno affirme plusieurs fois que le cosmos est “ tout ce qui peut être ” : or, Nicolas de Cuse réserve cette

80 D O II, p. 12. Nicolas de Cuse accepte la doctrine traditionnelle de la toute-puissance divine : du point de vue de Dieu, l'univers pourrait être plus grand, mais les limites ontologiques de la matière empêchent la réalisation de cette possibilité.

81 Œ C III, p. 102-108 ; mais voir aussi p. 252.

82 Œ C III, p. 270-80.

83 Œ C III, p. 298-306.

expression à Dieu⁸⁴. Ayant assimilé l'acte et la puissance dans l'univers et en Dieu, Bruno identifie en effet la toute-puissance de la divinité avec la puissance de la matière :

TEOFILO : [...] s'il y a toujours eu la puissance de faire, de produire, de créer, il y a toujours eu la puissance d'être fait, d'être produit, d'être créé ; car une puissance implique l'autre : je veux dire que, par le fait même d'être posée, l'une pose nécessairement l'autre⁸⁵.

Encore une fois, le lexique est emprunté au cardinal allemand : “ la puissance absolue est l'infinité elle-même, qui est au-delà du mur de la coïncidence, où le pouvoir être fait coïncide avec le pouvoir faire et la puissance avec l'acte ”. Mais Nicolas de Cuse, quelques lignes plus loin, s'empresse de préciser que ce qu'il vient de dire ne vaut que pour Dieu, tandis que la matière a un pouvoir être contracté, et non pas absolu, et qu'elle n'est pas une, comme Dieu, ce qui l'empêche d'être infinie en acte ; car l'infini en acte est exempt d'altérité⁸⁶. Le monde, donc, n'épuise pas la toute-puissance de Dieu et la création, comme le veut la tradition, est le produit de sa volonté⁸⁷. En revanche, comme on l'a déjà vu, Bruno unifie tous les attributs de Dieu, ne laissant pas de place pour une volonté indépendante et différente de la puissance. Bref, si chez Nicolas de Cuse “ même si en Dieu le pouvoir être fait ou le pouvoir faire sont identiques, le pouvoir être fait de n'importe quelle chose n'est pas identique avec le pouvoir faire de Dieu ”, chez Bruno, non seulement les puissances passive et active sont identiques à chaque niveau de l'être, mais les deux puissances, la puissance active du premier principe et la puissance passive de l'univers, doivent se correspondre, ce qui implique que l'univers doit forcément être infini en acte, contrairement à ce qu'affirmait Nicolas de Cuse⁸⁸. L'univers est, comme Bruno le dira dans le *De l'Infini*, “ tout infini ”, mais non pas “ totalement infini ” : comme Dieu, il n'a pas de limite, mais ses parties sont

84 D O I, p. 16, 22, et T P, p. 8-16, 72, à propos du Verbe ; Œ C III, p. 274, mais voir aussi p. 206, 214, où il est question de l'univers ; 244, où l'on parle de la matière ; 204 et 288, où cette sentence se réfère au premier principe et à “ l'être un et suprême ”.

85 Œ C III, p. 202-4.

86 J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism : text, translation and interpretative study of “ De visione Dei ”*, Minneapolis 1985, p. 192-94 ; mais voir aussi T P, p. 8-10.

87 B, p. 44-46, 60-62 ; Nicolas de Cuse, *De ludo globi*, in *Nicolai Cusæ Opera Parisiis 1514*, Frankfurt am Main 1962, vol. I, f. CLIIIr-v.

88 Nicolas de Cuse, *De ludo globi* cit., f. CLIIIr. Aux renvois qu'on a déjà signalés on peut ajouter D O II, p. 10-12 et 62-64, où sont analysées la différence entre l'infinité de Dieu et l'infinité de l'univers, et celle entre la toute-puissance divine et la puissance de la matière ; mais voir aussi D O II, p. 60-62 et D O I, p. 90, où il est même expliqué que dans la matière il y a maintes choses qui resteront à l'état potentiel et ne se réaliseront jamais.

finies, tandis que les attributs de Dieu sont infinis⁸⁹. L'univers est différent de Dieu parce qu'il est expliqué, à savoir doté de dimensions spatiales et temporelles, afin de permettre non seulement la réalisation de toutes les formes possibles, mais aussi leur déplacement dans les différentes parties de la matière, qui ont ainsi la possibilité, au moins dans le temps, de devenir tout, suivant la doctrine de la vicissitude et du changement universel, qui joue un rôle absolument central dans l'ontologie et la cosmologie de Bruno :

TEOFILO : [...] Car la matière et substance des choses, qui est incorruptible, doit en toutes ses parties être sujet de toutes les formes : afin qu'en toutes ses parties, pour autant qu'elle en est capable, elle devienne tout, elle soit tout sinon en un même temps de l'éternité, au moins en différents temps, en différents instants d'éternité successivement et tour à tour. Si la matière dans sa totalité peut en effet assumer toutes les formes ensemble, en revanche toutes ces formes ensemble ne peuvent être assumées par chaque partie de la matière⁹⁰.

On peut enfin comprendre pourquoi Bruno ne saurait suivre la *Docta ignorantia* quand elle traite du Christ : il n'y a pas que des raisons de simple incrédulité, comme celles dont on trouvera trace dans son procès (on l'accuse, par exemple, d'avoir affirmé que le Christ était un triste personnage), mais ce refus est enraciné au cœur de sa métaphysique. Tout d'abord, si Bruno a été obligé de rendre l'univers infini, dans le sens le plus complet du terme, en reniant ainsi l'antique doctrine de l'impossibilité de l'infini corporel en acte, il l'a fait afin rendre cet univers le véritable simulacre de Dieu, un simulacre qui réalise à sa façon la toute-puissance divine. En revanche, aucun individu ne saurait prétendre réaliser, ne serait-ce que " successivement et tour à tour ", les possibles infinis. En deuxième lieu, les individus ne sont, suivant la doctrine de Bruno, que des accidents, étant donné que, comme on l'a déjà dit :

DICSONO : [...] tout ce qui fait la diversité des genres, des espèces, des différences, des propres, tout ce qui consiste dans la génération, la corruption, l'altération et le changement n'est pas l'être, n'est pas l'essence, mais condition et circonstance de l'être ou de l'essence⁹¹.

Il est donc impossible que l'union du divin et de la créature se réalise

89 Œ C IV, p. 84-86.

90 Œ C II, p. 254-56 ; mais voir aussi Œ C III, 276-78 et O L I-1, p. 204.

91 Œ C III, p. 286 ; que le singulier ne saurait représenter l'infinité de Dieu est affirmé aussi dans O L I-1, p. 308, 312.

dans un homme : comme l'a dit Hans Blumenberg, l'univers a pris chez Bruno la place réservée au Christ. On trouve une trace lexicale de cette doctrine dans la terminologie du *De la Cause*, qui fait de l'univers " le grand simulacre, la grande image, la nature unique de son espèce " et, simultanément, " une ombre " de Dieu⁹² : les premières analogies soulignent l'union entre le premier principe et le monde, la dernière la distance qui les sépare. Mais un autre élément doit attirer l'attention : Bruno commence ici à mettre en relation le cosmos et le Christ : dans la page qu'on vient de citer, l'univers est appelé " unique " (" unigenito "), tout comme le Fils de Dieu.

Six ans plus tard, dans le *De immenso*, il affirmera qu'il ne faut pas chercher la communication, l'union et la splendeur de la divinité et de la nature dans des individus de n'importe quelle nationalité, ni dans des choses telles que le pain azyme, mais dans la demeure du tout-puissant, dans l'espace immense, dans la nature infinie : la polémique contre l'incarnation et la doctrine de la transsubstantiation devient explicite ; elle utilisera parfois les mêmes métaphores que les dialogues moraux, quand elle visera, dans les dernières pages du *De immenso*, les faunes, les satyres et les centaures, des êtres mi-hommes mi-bêtes, symboles d'une union bien plus monstrueuse, celle de l'homme-Dieu⁹³.

Le *De l'Infini* ne modifie pas cette formulation du problème. Il apporte cependant des précisions qu'il vaut la peine d'examiner ; on peut remarquer deux moments différents dans la preuve théologique de l'infinité de l'univers, que l'on pourrait qualifier l'un de platonicien, et l'autre d'aristotélicien. On y trouve tout d'abord les thèmes qui ont convaincu Arthur O. Lovejoy de classer Bruno parmi les adeptes du principe de plénitude : l'efficace de Dieu ne doit pas rester inemployée, sa bonté doit se communiquer à une infinité de choses ; comme le dira plus explicitement le *De immenso*, Dieu ne saurait refuser l'être aux choses. On a déjà remarqué que cette thématique était inscrite dans la tradition platonicienne et que Bruno a pu lire des arguments semblables dans *Le Zodiaque de la vie* de Palingenio. L'allusion à " l'oisiveté " est plus étonnante. On peut proposer deux explications du choix de ce terme. Bruno a peut-être lu les commentaires de la *Physique* par Averroès ; il pourrait donc se souvenir de la polémique contre l'oisiveté de Dieu que le Commentateur avait menée en analysant le mouvement des cieux : d'après Aristote, on reconnaît la puissance d'un être à son actualisation ; si le Premier Moteur est immatériel

92 Œ C III, p. 206.

93 O L I-1, p. 205, 308 ; O L I-2, p. 291.

et possède une puissance infinie, son effet doit forcément être un mouvement éternel, car il ne saurait rester oisif⁹⁴. Mais ces problèmes physiques, qui d'ailleurs reviendront plus loin sous la plume de Bruno, s'enrichissent d'autres nuances : une lecture des premiers dialogues moraux, publiés presque en même temps que ses œuvres à caractère métaphysique et cosmologique, révèle que l'entrée en scène de l'oisiveté est chargée d'un sens caché. En fait, la *Cabale du cheval pégaséen* et *l'Expulsion de la bête triomphante* utilisent souvent Érasme contre Luther, en menant une polémique serrée contre le principe réformé de la justification par la foi. Les protestants en général, et les calvinistes plus spécifiquement, ne sont pas seulement coupables d'avoir refusé d'accueillir la philosophie de Bruno, mais ils sont censés être le point ultime de la décadence commencée avec la diffusion de l'aristotélisme d'abord, et continuée avec le christianisme. Ces doctrines ont renversé le juste rapport entre l'homme, le monde et la divinité ; au niveau moral, elles ont favorisé la diffusion des vices, notamment de l'oisiveté, qui doit nécessairement se répandre si l'on est convaincu que les œuvres n'ont aucune valeur pour Dieu. Le principe qu'il faut juger des causes à partir des effets, et que c'est donc l'excellence des œuvres et des résultats qui indique la validité des règles morales, politiques et religieuses, s'épanouit dans les dialogues moraux ; il n'est évoqué, dans les dialogues cosmologiques, que pour décrire les rapports entre Dieu et le monde :

FILOTEO : [...] Il faut donc choisir de deux choses l'une : ou bien l'efficient dans la mesure où l'effet infini peut dépendre de lui, est reconnu cause et principe d'un immense univers qui contient des mondes innombrables — ce dont ne résulte aucun inconvénient, mais plutôt tout ce qui convient selon la science, les lois et la foi ; ou bien, si c'est un univers fini qui dépend de lui, avec un nombre déterminé de mondes (qui sont les astres), on lui reconnaît une puissance active finie et déterminée : car ce qu'est l'acte, la volonté l'est aussi, et la puissance⁹⁵.

Venons-en maintenant au versant 'aristotélien' de la démonstration théologique de l'infinité de l'univers. Jusqu'à présent, Bruno a déduit ce caractère du cosmos de l'identité, en Dieu, entre les notions d'être, de pouvoir, de faire et d'opérer ; le *De l'Infini* ajoute un autre élément qui rend

94 Aristote, *Métaphysique*, Θ 8, 1049b4-1051a3 ; Id., *Physique*, Θ 10, 266a25-267b26 ; A. Nifo, *Expositio super octo Aristotelis Stagiritæ libros de Physico audio*, Venetiis 1569, p. 563.

95 Œ C IV, p. 90.

plus explicite la polémique contre Thomas d'Aquin et, plus généralement, contre la théorie chrétienne de la création. Il introduit la volonté et la liberté : la liberté de Dieu n'est que la nécessité même et sa volonté doit coïncider avec ses autres attributs :

FRACASTORIO : [...] son [de Dieu] action est nécessaire, parce qu'elle procède d'une volonté qui, tout en étant absolument immuable, ou plutôt l'immutabilité même, est aussi la nécessité même ; de sorte que liberté, volonté et nécessité sont tout à fait la même chose, et en outre le faire ne fait qu'un avec le vouloir, le pouvoir et l'être⁹⁶.

Dans le dialogue italien cette opinion est présentée comme une conséquence de principes issus de la philosophie d'Aristote : en premier lieu, l'immutabilité de Dieu ; en deuxième lieu, l'impossibilité de ce qui ne se réalise jamais. Il suffit de se souvenir des passages de la *Somme théologique* où Thomas analysait la toute-puissance divine pour noter les différences entre ce dernier et Bruno. Thomas distingue en Dieu d'une part la sagesse, la bonté, la justice et la puissance, et d'autre part la volonté, qui le détermine à réaliser un certain ordre, à savoir notre monde fini, et non pas tous les autres ordres possibles. Cette non-coïncidence permet aussi de séparer l'action des causes naturelles de celle des causes volontaires — les seules qui sont libres et qui tendent à une fin — et de fonder la notion de création dans le temps. Bruno, pour sa part, efface toute opposition entre causes volontaires et naturelles, au point d'identifier en certains passages des poèmes latins Dieu à la nature : réminiscence peut-être des pages du *De potentia* où Thomas avait affirmé qu'entre les attributs de Dieu il n'y a qu'une distinction de raison. Toujours est-il qu'il en déduit, contre sa source inspiratrice, qu'il faut annuler la différence entre entendement, volonté et opération en Dieu. Bruno élimine par conséquent toute référence à une création qui se déroulerait dans le temps et qui produirait un être fini ; en se référant à la doctrine d'Aristote, il refuse également la notion de possibilité modale logique, développée par la philosophie scolastique à partir de Duns Scot, et revient à une conception temporelle de la modalité⁹⁷.

Cet élément, et certains passages parallèles du *De immenso*, montrent que, dans ces pages, Bruno ne se limite pas à polémiquer contre Thomas.

96 Œ C IV, p. 88.

97 On peut concevoir le possible comme ce qui n'est pas contradictoire (modalité logique) ; ou bien comme ce qui se réalise au moins une fois dans le temps (modalité temporelle). Dans le premier cas, son statut de possible reste tel même s'il ne sera jamais réalisé ; dans le deuxième, au contraire, il doit tôt ou tard venir à l'acte, car ce qui ne se réalise jamais est impossible.

Les grands théoriciens de la modalité logique sont les philosophes du XIV^e siècle, époque précisément où, comme on l'a déjà dit, la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée permet à la fois de sauver la physique aristotélicienne et de tester la validité hypothétique de certaines thèses incompatibles avec elle. Tout semble se passer comme si, en utilisant le principe de l'immuabilité de Dieu et une notion de possibilité d'après lui plus authentiquement péripatéticienne, Bruno voulait souligner non seulement son opposition à la doctrine chrétienne, mais aussi défier ses adversaires sur leur propre terrain, en leur faisant voir qu'ils sont en train de dénaturer les principes mêmes de leur maître⁹⁸.

98 O L I-1, p. 242-43, 245-47, 319-20 (seule occurrence, à notre connaissance, du couple puissance absolue / puissance ordonnée) ; O L I-2 p. 275-76, 292-95, 316.