

UNE SPHÈRE INFINIE DONT LE CENTRE EST PARTOUT ET LA CIRCONFÉRENCE NULLE PART.

L'OMNICENTRISME CHEZ GIORDANO BRUNO

par Antonella DEL PRETE

L'univers de Giordano Bruno est à la fois infini et uniforme. Ses critiques à l'encontre du modèle cosmologique aristotélico-ptoléméen sont bien connues, mais il ne faudrait jamais perdre de vue le fait qu'il ne se considère pas comme un simple adepte de Copernic : au contraire, il apporte de nombreuses corrections à son système, dont les plus célèbres sont l'abolition du centre du monde et la description d'un univers peuplé par un nombre infini de systèmes solaires semblables au nôtre¹. Ces changements rendent l'infinitisme de Bruno tout à fait original par rapport à d'autres formes d'univers ouverts, comme celles proposées par Palingène et Patrizi². Le but de ma communication sera d'abord de résumer rapidement les étapes et les conséquences de cette abolition du centre au niveau cosmologique ; je me propose ensuite de déterminer le sens du célèbre adage du *Liber XXIV Philosophorum* chez Giordano Bruno, en rapprochant ses textes de ceux de Nicolas de Cues. Grâce à un parcours qui partira de la métaphysique pour aboutir à l'éthique, je voudrais enfin montrer que le monde brunien n'est pas caractérisé en négatif par une simple absence de centre, et donc par l'abolition des

¹ L'attitude de Bruno envers Copernic, non univoque, a été maintes fois étudiée ; je me limite à renvoyer à Hélène Védrine, *La Conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1967, pp. 216-225 ; Eugenio Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Milan, Mondadori, 1992, [1^{ère} éd. : Rome/Bari, 1976], pp. 269-266 ; Alfonso Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, La Nuova Italia, 1978, pp. 26-70 ; Ernan McMullin, « Bruno and Copernicus », *Isis*, LXXVIII, 1987, pp. 55-74 ; Michele Ciliberto, *La Ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Rome, Editori Riuniti, 1992 [1^{ère} éd. : Rome, 1986], pp. 58-66 ; Miguel Ángel Granada, « L'Interpretazione bruniana di Copernico e la *Narratio prima* di Rheticus », *Rinascimento*, deuxième série, XXX, 1990, pp. 343-365 ; Dario Tessicini, « "Pianeti consorti": la Terra e la Luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno », in *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, éd. M. A. Granada, Barcelone, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2001, pp. 159-188.

² Telles étaient déjà les conclusions d'Alexandre Koyré, *Du Monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1996, (1^{ère} éd. : Baltimore, 1957), pp. 37-43, et elles ont été confirmées par des études plus récentes : A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia*, pp. 223-236 ; M. A. Granada, « Bruno, Digges e Palingenio : omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo finito », *Rivista di storia della filosofia*, XLVII, 1992, 1, pp. 47-53, et, du même, « Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne : el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción *potentia absoluta / potentia ordinata Dei* a propósito de la necesidad y la infinitud del universo », in *Potentia Dei. L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, éd. G. Canziani, M. A. Granada et Y.-C. Zarka, Milan, Franco Angeli, 2000, pp. 105-134 ; Franco Bacchelli, « Palingenio e Bruno », *Physis. Rivista internazionale di storia della filosofia*, XXXVIII, 2001, pp. 211-221.

hiérarchies et par la critique de l'anthropocentrisme, mais qu'il est constitué par d'innombrables centres : d'où, comme on va le voir, l'instauration d'une éthique de la fureur héroïque.

1. Cosmologie

Si l'on voulait repérer les origines autobiographiques de la cosmologie brunienne, il suffirait de lire les pages du *De immenso* où le philosophe rapporte une expérience enfantine de dépaysement : vu du Mont Cicada, le Vésuve lui semblait sombre et triste, dépourvu de toute végétation. Lorsqu'il se rendit sur ses flancs, il en découvrit les richesses et la beauté, alors que le Mont Cicada lui parut à son tour noir et aride. La généralisation au niveau cosmologique de cette expérience est immédiate : nous sommes les cieux pour ceux qui sont nos cieux. Il s'ensuit que le centre de l'univers est dans le tout et en toute partie, et que le monde est infini³.

On pourrait rapprocher de ce souvenir d'enfance une expérience mentale qui revient souvent sous la plume du Nolain, celle du voyageur cosmique. Dans les textes qui la relatent le point de départ est souvent terrien. Les voyageurs terrestres constatent que le centre et la circonférence ultime de leur horizon se déplacent au fur et à mesure qu'ils procèdent dans leur parcours : ceux qui traversent une forêt découvrent ainsi d'autres arbres où ils croyaient n'en trouver plus. De même, ceux qui voyageraient de la Terre vers d'autres astres découvrirait que notre planète apparaît lumineuse tout comme les autres, ou encore que le Soleil, vu d'une autre étoile, a exactement le même aspect que les autres astres. Ils éprouveraient, enfin, que l'univers nous apparaît partout semblable : les habitants d'autres planètes et d'autres systèmes solaires verraient les astres tourner autour d'eux, tout comme il arrive aux habitants de la Terre, et ils auraient les mêmes droits de se croire au centre du monde. Il s'ensuit que l'univers est à la fois infini et uniforme⁴.

Cette généralisation du système copernicien qui dépasse les intentions de son inventeur oblige Bruno à élaborer une physique qui abandonne presque

³ G. Bruno, *De Immenso et innumerabilibus*, dans *Opera latine conscripta*, t. I-1, éd. F. Fiorentino, Naples, Morano, 1879 (réimp. en fac-similé Stuttgart/Bad Cannstatt, Friederich Frommann, 1962), pp. 313-316. Sur l'importance de l'autobiographie dans l'œuvre de Giordano Bruno, voir M. Ciliberto, *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1999, pp. 15-95 ; *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*, éd. N. Pirillo, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

⁴ G. Bruno, *De Immenso*, t. I-1, pp. 214-217, 259, 321-329, 337 et 341-347 ; *De Immenso*, in *Opera latine conscripta*, t. I-2, éd. F. Fiorentino, Naples, Morano, 1884, pp. 15-19, 23-25 et 30-33. Pour l'impression d'être au centre du monde, voir *De l'Infini de l'univers et des mondes*, in *Œuvres complètes IV*, texte établi par G. Aquilecchia, notes de J. Seidengart, introduction de M. A. Granada, traduction de J.-P. Cavaillé, Paris, Les Belles Lettres, 1995, pp. 130-133, 184-185, 206-207 et 234-235 ; *De Immenso*, t. I-1, pp. 183-184, 260, 300, 315, 325 et 337 ; *De Immenso*, t. I-2, pp. 30 et 262-263 ; pour les comparaisons entre la Terre et la Lune, le Soleil et les astres, voir *Le Souper des Cendres*, in *Œuvres complètes II*, texte établi par G. Aquilecchia, notes de G. Aquilecchia, préface de A. Ophir, traduction de Y. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1994, pp. 48-49, 50-51, 142-143, 154-155 et 194-195 ; *De l'Infini*, pp. 208-210 ; *De Immenso*, t. I-1, pp. 212-217, 337, 341 et 344 ; *De Immenso*, t. I-2, pp. 21, 122 et 127-128. Un résumé efficace de ces théories se trouve dans le *Troisième Dialogue* du *De l'infini* (*De l'Infini*, pp. 234-237).

totalement les principes aristotéliens. Il rejette la théorie des lieux naturels : puisqu'il n'y a pas de haut et de bas, ni de centre et de périphérie absolus, la raison de tout mouvement devient désormais le désir des corps de se conserver.

Dès lors que les mouvements des corps ne sont plus déterminés par les lieux naturels, Bruno se trouve obligé, de manière symétrique, d'amender la théorie aristotélienne des éléments et de leur disposition : 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. Bruno suit Nicolas de Cues à propos d'un détail important : 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 ces caractéristiques ne sont pas absolues, mais relatives : il s'agit d'une prédominance de feu (les soleils) ou d'eau (les planètes).

Cette nouvelle physique comporte donc une nouvelle définition de la notion de centre. Une fois éliminée l'illusion du centre absolu, Bruno nous explique qu'il faut donner à cette notion une valeur relative et localisée. Chaque système solaire a un centre, à savoir l'étoile autour de laquelle tournent les planètes, afin de tempérer leur constitution aqueuse par celle, ignée, de leur soleil. Chaque corps céleste a un centre et ce centre revêt plusieurs fonctions physiques. Tous les astres, les planètes aussi bien que les étoiles, tournent autour de leur centre⁵. Les graves, à savoir les parties d'un corps qui sont détachées de leur tout, se dirigent vers le centre de leur astre⁶. Mais la notion de centre a aussi une fonction qui dépasse largement la physique. Selon Bruno, en effet, tous les astres sont animés.

S'il est vrai que l'âme est toute en tout et toute en chaque partie, il faut cependant remarquer que son action se déploie à partir du centre. Le Nolain utilise à plusieurs reprises une comparaison biologique : l'action de l'âme part du centre d'un corps comme le cœur. À cet égard la notion de centre n'est nullement illusoire, mais possède un statut métaphysique que des écrits comme le *De minimo*, le *De monade* et la *Lampas triginta statuarum* se chargeront d'approfondir, comme nous le verrons par la suite.

Avant d'aller plus loin, il nous faut cependant préciser que même au niveau astronomique, lorsque Bruno parle de mouvements circulaires et de centres, il s'empresse de préciser qu'il ne faut pas conférer un sens strictement géométrique à ces expressions. Non seulement aucun corps sensible ne peut réaliser une parfaite régularité géométrique, mais les étoiles sont soumises à la loi de la vicissitude universelle⁷. Cette règle gouverne le changement et la succession des formes dans la matière : l'univers est l'image « expliquée » de Dieu et doit donc

⁵ Pour une étude de l'évolution de la pensée de Bruno à propos des mouvements du Soleil et des étoiles, voir M. A. Granada, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelone, Herder, 2002, pp. 93-123.

⁶ G. Bruno, *De l'Infini*, pp. 256-257 et 340-345 ; voir aussi *De Immenso*, t. I-1, pp. 259-266 ; t. I-2, pp. 174-175.

⁷ Sur cette notion fondamentale de la philosophie de Bruno, voir Fabio Raimondi, *Il Sigillo della vicissitudine. Giordano Bruno e la liberazione della potenza*, Padoue, Unipress, 1999 ; Maria Elena Severini, *Vicissitudine e tempo nel pensiero di Giordano Bruno*, in *La Mente di Giordano Bruno*, éd. F. Meroi, avec une préface de M. Ciliberto, Florence, Olschki, 2004, pp. 225-258 ; M. A. Granada, « Vicissitudine », in *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, E. Canone et G. Ernst (dir.), éd. D. von Wille, t. I, Pise-Rome, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2006, pp. 179-192.

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 de manière diachronique : « celles-ci [les choses expliquées] ne sont pas tout ce qu'elles peuvent être et s'efforcent d'être ce qu'elles peuvent être : de sorte que, ne pouvant être en même temps plusieurs choses à la fois, elles perdent un être pour en avoir un autre [...] ». Ni la rotation des astres autour de leur centre, ni la révolution des planètes autour de leur soleil, ni le mouvement « vicissitudinal » des parties des astres ne sont parfaitement circulaires au sens géométrique⁸. S'il fallait absolument rapprocher le chemin des astres d'une figure géométrique, on pourrait songer à la spirale⁹, mais il doit bien évidemment être entendu de manière physique et non pas géométrique.

2. Métaphysique

On ne saurait comprendre la pensée de Bruno en faisant l'économie de ses fondements métaphysiques. Toute sa philosophie en dépend : même ses preuves de l'infinité de l'univers s'appuient sur sa conception de l'unité des attributs de Dieu et sur la coïncidence de la liberté et de la nécessité, de l'acte et de la puissance¹⁰. Ses réflexions sont souvent inspirées des œuvres de Ficin et de Nicolas de Cues, mais ces textes sont systématiquement soumis à un détournement de leur sens originel¹¹. Bruno utilise des notions provenant de ces

⁸ G. Bruno, *Le Souper des Cendres*, pp. 158-159 ; *Camoeracensis acrotismus*, in *Opera latine conscripta*, t. I-1, pp. 160, 168, 170-171, 350, 358, et 361-372 ; mais voir aussi *De Immenso*, t. I-2, pp. 209-210 et 214 ; *De Monade, numero et figura*, in *Opera latine conscripta*, t. I-2, p. 340. Sur le rapport entre la notion de vicissitude et l'absence d'une précision géométrique du cosmos brunien, voir Antonella Del Prete, « *Adversus Logicos et mathematicos* : la cosmologie physicaliste de Giordano Bruno », in *Materia actiosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, éd. A. McKenna, G. Paganini et J. Salem, Paris, Champion, 2000, pp. 91-105.

⁹ G. Bruno, *De Immenso*, t. I-1, pp. 349, 350, 358 et 365-366 ; *De Immenso*, t. I-2, pp. 257 et 259 ; Platon, *Timée*, 38c-39e.

¹⁰ Sur l'univers infini chez Bruno voir A. Koyré, *Du Monde clos à l'univers infini*, pp. 61-79 ; Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1964 [1^{ère} éd. : Cambridge, 1936], pp. 116-121 ; Steven J. Dick, *La Pluralité des mondes*, Arles, Actes Sud, 1989 [1^{ère} éd. : Cambridge, 1982], pp. 100-106 ; M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Rome/Bari, Laterza, 1990 ; M. A. Granada, « Bruno, Digges e Palingenio », pp. 47-53 ; Michel-Pierre Lerner, *Le Monde des sphères. II. La fin du cosmos classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, pp. 157-166 ; M. A. Granada, « Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne », pp. 116-124 ; A. Del Prete, *Bruno, les mondes et l'infini*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, pp. 37-55 ; M. A. Granada, *El Umbral de la modernidad. Estudios sobre la filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelone, Herder, 2000, pp. 349-356, et, du même, *Giordano Bruno*, pp. 65-92 ; Jean Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, Albin Michel, 2006, pp. 149-292.

¹¹ De nombreuses études se sont penchées sur les rapports entre Bruno et deux de ses points de repère, Ficin et Nicolas de Cues ; je me limite à signaler : H. Védrine, « L'influence de Nicolas de Cues sur Giordano Bruno », in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, éd. dans G. Santinello, Florence, Sansoni, 1970, pp. 211-223 ; A. Ingegno, « In margine al *De immenso* di Bruno », *Rinascimento*, deuxième série, X, 1970, pp. 89-115 ; Hans Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle : Cusaner und Nolaner*, Francfort, Suhrkamp, 1976 ; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia*, pp. 71-97, 126-146 et 248-283, et, du même, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, Quattroventi, 1987, pp. 113-148 ; Rita Sturlese, « Niccolò Cusano e gli inizi della

deux auteurs en éliminant la distance entre le premier principe et l'univers et, par conséquent, toute nécessité d'une médiation. Ainsi, 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 Cues réservait à la divinité ; il n'est plus aucun besoin d'un médiateur, puisque le premier principe et le monde sont indissolublement unis. On assiste chez Bruno à un véritable déplacement des attributs traditionnels de Dieu et des substances séparées. Nous pouvons le vérifier en comparant l'utilisation, chez ces deux philosophes, de l'adage du *Liber XXIV Philosophorum* sur la sphère infinie¹².

L'utilisation de la formule assimilant Dieu à une sphère infinie n'est pas identique chez les deux auteurs. On a avec raison remarqué que Nicolas de Cues, 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 de manière directe ou indirecte l'univers, tandis que Nicolas de Cues oscille entre les deux thèses. Les derniers chapitres du deuxième livre de la *Docta ignorantia* montrent que Nicolas de Cues 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 interdit 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 circonférence¹³. L'univers est une sphère infinie qui a son centre partout parce que le centre de chaque être créé *est* Dieu. L'identité entre le cosmos et la sphère infinie n'est donc pas immédiate, mais ce n'est que parce que Dieu est en toutes les choses, que le monde peut être comparé à une sphère infinie.

Venons-en au philosophe italien. Dans l'« Épître liminaire » du *De la causa* Bruno paraphrase la formule pseudo-hermétique et le fait dans un contexte très marqué par les références à Nicolas de Cues. Dans l'Un, la matière et la forme, mais aussi l'acte et la puissance coïncident, ainsi que toutes les dimensions : l'Un est donc infini, immobile, indivisible. On pourrait se demander de quelle sorte d'unité est en train de parler Bruno, mais les hésitations se dissipent rapidement : il ne s'agit pas de Dieu, mais de l'univers, ce qui sera encore plus évident dans les pages du *Cinquième Dialogue* qui développent ces lignes. C'est donc l'univers qui est « tout entier centre et tout entier circonférence ». À cette référence fait

speculazione del Bruno », in *Historia Philosophiæ Medii Ævi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch*, éd. B. Mojsisch et O. Pluta, Amsterdam/Philadelphia, B. Grüner, 1992, pp. 191-202 ; Tristan Dagron, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1999, pp. 205-215, 223-234 et 323-346 ; Pietro Secchi, « *Del mar più che del ciel amante* ». *Bruno e Cusano*, préface de M. Ciliberto, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

¹² Sur l'histoire de cette métaphore, le livre de Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle, Niemeyer, 1937 reste un ouvrage de référence ; voir aussi Karsten Harries, « The Infinite Sphere : Comments on the History of a Metaphor », *Journal of the History of Philosophy*, XIII, 1975, pp. 5-15.

¹³ Nicolas de Cues, *De Docta ignorantia*, in *Schriften des Nicolaus von Kues in deutsche Übersetzung*, éd. P. Wilpert et H. G. Senger, Hambourg, F. Meiner, 1977-1979, t. II, pp. 84-92, 96, 100, 106 et 112.

immédiatement suite celle qui reprend la sentence d'Anaxagore : la présence intime de Jupiter dans les choses « fait que chaque chose soit chaque chose »¹⁴.

Ainsi, le *Cinquième Dialogue* reproduit maintes considérations de Nicolas de Cues sur la coïncidence des opposés ; mais Bruno y décrit les propriétés de l'univers, non celles de Dieu. L'univers est selon lui un, infini, immobile, *maximum* et *optimum*, « inengendable » et incorruptible ; il n'a pas de parties proprement dites ; 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 tout¹⁵. Les dernières pages de l'ouvrage sont consacrées à l'exposition des paradoxes mathématiques qui, comme l'avait déjà dit Nicolas de Cues, sont seuls en mesure de nous faire comprendre comment les opposés coïncident en Dieu¹⁶. Plus important, Bruno affirme plusieurs fois que le cosmos est « tout ce qui peut être » : or, Nicolas de Cues réserve cette expression à Dieu¹⁷. 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 matière¹⁸.

Bruno unifie en outre tous les attributs de Dieu, ne laissant pas de place pour une volonté indépendante et différente de la puissance. Bref, chez le Nolain 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 Cues¹⁹.

Comme il arrive souvent chez Bruno, la transposition cosmologique et physique de ses thèses métaphysiques est immédiate : ce sont des pages du *De l'infinito* qui se chargent de l'illustrer. Puisqu'il n'y a ni centre ni circonférence absolus dans l'univers infini, mais que chaque point peut être considéré à la fois comme un centre et comme une partie d'une circonférence, la définition du grave et du léger devient de même relative. De plus, la vicissitude qui gouverne tous les changements fait devenir centrales les parties périphériques de la Terre et vice versa ; on peut en dire autant des autres corps célestes²⁰.

¹⁴ G. Bruno, *De la Cause, du principe et de l'un*, in *Œuvres complètes III*, texte établi par G. Aquilecchia, notes de G. Aquilecchia, introduction par M. Ciliberto, traduction de L. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1996, pp. 26-27 et 270-277.

¹⁵ G. Bruno, *De la Cause*, pp. 270-281.

¹⁶ G. Bruno, *De la Cause*, pp. 298-307.

¹⁷ Nicolas de Cues, *De Docta ignorantia*, t. I, pp. 16 et 22, et *Dialogus de possessis*, in *Schriften des Nicolaus von Kues in deutsche Übersetzung*, éd. R. Steiger, Hambourg, F. Meiner, 1973, pp. 8-16, 72, à propos du Verbe ; G. Bruno, *De la Cause*, pp. 274-275 ; voir aussi pp. 206-207 et 214-215, où il est question de l'univers ; pp. 244-245, où l'on parle de la matière ; pp. 204-205 et 288-289, où cette sentence se réfère au premier principe et à « l'être un et suprême ».

¹⁸ G. Bruno, *De la Cause*, pp. 202-204.

¹⁹ Nicolas de Cues, *De Ludo globi*, in *Nicolai Cusae Opera Parisiis 1514*, Francfort, Minerva GmbH, 1962, vol. I, f. CLIIIr. Aux renvois déjà signalés, on peut ajouter *De Docta ignorantia*, t. II, pp. 10-12 et 62-64, où sont analysées la différence entre l'infini de Dieu et l'infini de l'univers, et celle entre la toute-puissance divine et la puissance de la matière ; mais voir aussi *De Docta ignorantia*, t. II, pp. 60-62 et t. 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.

²⁰ G. Bruno, *De l'Infinito*, pp. 338-341.

À partir de l'*Acrotismus camoeracensis*, cette doctrine s'enrichit de la référence explicite au monisme parménidien : la sphère infinie se transforme ainsi dans l'un de Parménide. Et la raison de cette identification est l'isomorphisme de l'un parménidien, que nous pouvons retrouver dans la sphère infinie et qui permet d'appliquer à l'univers la doctrine de la coïncidence des contraires de Nicolas de Cues. Comme l'expliqueront plus prolixement les œuvres mathématiques de Bruno, dans la sphère infinie toutes les dimensions foisonnent, ce qui nous permet de dire que son centre est partout²¹. Même lorsque ces théories reviennent sous la plume de Bruno pour définir les caractères de la divinité, comme il arrive dans la section « De Patre » de la *Lampas triginta statuarum*, elles sont suivies d'une comparaison entre Dieu et l'univers, au point que les mêmes définitions sont utilisées pour l'un et pour l'autre²². Le *De immenso* avait déjà établi, d'ailleurs, que l'indifférence des dimensions de la sphère, qui explique les propriétés de l'univers infini, peut être rapprochée de l'indifférence des attributs divins²³.

3. Morale

Nous sommes donc face à un monisme qui postule l'unité indissoluble de Dieu et de l'univers, sans pourtant conclure à leur identité ; un univers infini et uniforme qui s'approprie des attributs divins ; un monde où les hiérarchies traditionnelles ont disparu (à Burchio qui lui demande « Où est donc ce bel ordre, cette belle échelle de la nature [...] ? », Fracastorio répond : « Voulez-vous savoir où est cet ordre ? Là où sont les songes, les fantaisies, les chimères et les folies »²⁴), où les coïncidences de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, nous apprennent qu'il n'y a aucun ciel composé d'une matière parfaite et incorruptible et que les formes séparées et les êtres incorporels n'existent que dans nos fantaisies. Les conséquences morales de cette philosophie sont annoncées de manière très claire à partir des dialogues italiens : d'une part la seule manière d'adorer Dieu est de contempler sa véritable image, l'univers infini ; de l'autre nous n'avons aucune raison de craindre la mort, puisque la substance ne change pas et que seuls les accidents disparaissent²⁵. Pouvons-nous en conclure que la philosophie de Bruno prive de tout sens la notion de centre et que l'uniformité de

²¹ G. Bruno, *Camoeracensis acrotismus*, p. 98 ; *De Immenso*, t. I-1, p. 291, t. I-2, pp. 236-237 ; *De triplici minimo et mensura*, in *Opera latine conscripta*, t. I-3, éd. F. Tocco et H. Vitelli, Florence, Le Monnier, 1889, pp. 144-145, 146-147 et 181 ; *De Monade*, pp. 342-344 ; les théories mathématiques de Bruno ont fait l'objet d'importantes études parues dernièrement : Giovanni Aquilecchia, « Bruno e la matematica a lui contemporanea. In margine al *De minimo* », *Giornale critico della filosofia italiana*, LXIX, 1990, pp. 151-159 ; Angelika Bönker-Vallon, *Metaphysik und Mathematik bei Giordano Bruno*, Berlin, Akademie Verl., 1995 ; Luciana de Bernart, *Numero quodammodo infinitus. Per un approccio storico-teorico al « dilemma matematico » nella filosofia di Giordano Bruno*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

²² G. Bruno, *Lampas triginta statuarum*, in *Opera latine conscripta*, t. III, éd. F. Tocco et H. Vitelli, Florence, Le Monnier, 1891, pp. 88-89 (trad. française : *De la Triade supérieure et contraire. De opposita superna triade*, éd. S. Galland, Chambéry, Editions Comp'Act, 2004, pp. 74-77).

²³ G. Bruno, *De Immenso*, t. I-1, pp. 244-246.

²⁴ G. Bruno, *De l'Infini*, pp. 210-213.

²⁵ G. Bruno, *De l'Infini*, pp. 38-45 ; voir aussi G. Bruno, *De la Cause*, pp.14-15 et *De Immenso*, t. I-1, pp. 205 et 308 ; t. I-2, p. 291.

son monde élimine toute distinction entre les êtres ? Nous avons déjà vu qu'en fait l'astronomie et la physique de Bruno attribuent une nouvelle fonction à la notion de centre ; s'il fallait retrouver les fondements mathématiques et métaphysiques de ces doctrines, on pourrait dire à juste titre que l'utilisation par Bruno de la sentence sur la sphère infinie lui permet de faire l'économie du concept de circonférence, mais qu'au contraire il fait du centre, présent partout, la raison même de la sphère et donc de l'univers²⁶. Il s'agit à présent de prouver que cette nouvelle notion de centre est fondamentale pour comprendre l'action de l'âme dans les corps et qu'elle constitue donc le fondement pour une distinction entre les individus. Parallèlement, Bruno n'adopte pas une éthique égalitaire, mais esquisse au contraire une véritable forme d'élitisme moral. Un élitisme qui n'a rien des doctrines reçues : non seulement il change profondément la figure traditionnelle du sage, en introduisant le parcours du furieux héroïque, mais toute la réflexion brunienne sur la sagesse est accompagnée d'une profonde méditation sur ceux qui prétendent être des sages, et ne le sont pas. Une méditation qui réélabore le thème érasmien du Silène et déclenche une violente polémique contre les pédants et la pédanterie, figures certes changeantes dans la philosophie de Bruno, mais omniprésentes²⁷.

Partons du premier aspect du problème. Les dialogues italiens ainsi que le *De immenso* sont souvent parcourus par une analogie : l'âme agit à partir du centre, tout comme le fait le cœur dans le corps des animaux : « Quant à nous, nous l'appelons "l'artiste intérieur", parce qu'il informe et façonne la matière de l'intérieur, de même que, à partir de l'intérieur du germe ou de la racine, il fait sortir et déployer le tronc [...] : de la même façon, chez les animaux, il commence par déployer son ouvrage depuis la semence et le cœur vers les membres externes, et il finit par replier vers le cœur les facultés qu'il avait expliquées, comme s'il se mettait à rembobiner le fil qu'il avait d'abord dévidé »²⁸. Ce principe a bien évidemment des conséquences cosmologiques : les astres étant des êtres animés, leurs mouvements sont gouvernés par leur âme à partir du centre, ce qui revient à dire que seuls les mouvements circulaires sont naturels et que leur moteur est interne²⁹.

²⁶ G. Bruno, *Articuli adversos mathematicos*, in *Opera latine conscripta*, t. I-3, pp. 14-15 ; *De Minimo*, pp. 144, 151 et 154.

²⁷ Sur la différenciation entre la sagesse et la fureur héroïque, voir M. Ciliberto, *Umbra profunda*, pp. 155-192 ; Simonetta Bassi, *L'Arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 48-49 ; sur les différents usages de la polémique contre les pédants, voir M. Ciliberto, *La Ruota del tempo* ; Nuccio Ordine, *Le Mystère de l'âne. Essai sur Giordano Bruno*, Paris, Les Belles Lettres, 2005 [1^{ère} éd. : Naples, 1987] ; M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 287-324.

²⁸ G. Bruno, *De la Cause*, pp. 116-117 ; *De Immenso*, t. I-2, pp. 299-301, t. I-2, pp. 263 et 312-313 ; *De Minimo*, pp. 142-143 ; *De Monade*, pp. 348-349 ; voir aussi *De la Cause*, pp. 20-23 ; *Sigillus sigillorum*, in *Opera latine conscripta*, t. II-2, éd. F. Tocco et H. Vitelli, Florence, Le Monnier, 1890, p. 174 ; *Expulsion de la bête triomphante*, in *Œuvres complètes V/1*, texte établi par G. Aquilecchia, notes de M.-P. Ellero, introduction de N. Ordine, traduction de J. Balsamo, Paris, Les Belles Lettres, 1999, pp. 22-23. Sur la notion de *centrum formator*, voir Eugenio Canone, *Il Dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi nella filosofia di Giordano Bruno*, Pise/Rome, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, pp. 211-212.

²⁹ G. Bruno, *Le Souper des Cendres*, pp. 18-19 ; *Camoeracensis acrotismus*, p. 165 ; *De Immenso*, t. I-1, pp. 338-339, 357 et 365-366 ; *De Immenso*, t. I-2, pp. 80-92 et 158.

Mais cette doctrine a également un aspect métaphysique qui devient absolument fondamental pour comprendre les rapports entre l'âme et le corps, la substance et les accidents. La psychologie de Bruno polémique constamment avec Aristote : comme le voulaient les platoniciens, seule l'âme est une substance, et non pas le composé d'âme et de corps, et elle est automotrice³⁰. Encore une fois, cette conviction de Bruno explique le fait qu'il attribue aux astres, animés, la capacité de se mouvoir dans l'espace de manière autonome et régulière, sans besoin d'aucun moteur extérieur³¹. Cette doctrine a aussi de grandes conséquences sur la définition de l'homme et du comportement moral. Depuis les dialogues italiens jusqu'à la trilogie publiée à Francfort, Bruno revient sans cesse sur un même argument : seules la substance matérielle et la substance spirituelle sont éternelles, alors que leurs composés sont périssables et accidentels³². La doctrine de l'union de la forme et de la matière, de l'acte et de la puissance, nous interdit de croire à l'existence de substances incorporelles séparées ou de penser la matière comme totalement passive et dépourvue de forme³³. L'interaction de l'âme et du corps ne doit donc pas être entendue comme l'action de la forme sur une matière totalement inerte : au contraire, les différences entre les êtres s'expliquent du fait qu'un principe actif identique et unique devient différent et multiple suivant les dispositions de la matière qui l'accueille³⁴. Toujours est-il que ce processus est régi par l'âme et qu'il entretient un rapport analogique avec celui qui existe entre le centre et la sphère ou la circonférence. Le chapitre III du premier livre du *De minimo*, à cet égard, est éclairant : l'âme, substance indivisible, est un centre autour duquel les atomes s'assemblent et ensuite se dissipent, ce qui est évident dans les animaux pourvus d'un cœur. La naissance peut donc être représentée comme l'expansion du centre, la vie comme une véritable sphère et la mort comme une contraction vers le centre³⁵. Cette théorie présuppose deux éléments : d'une part, un modèle mathématique qui privilégie le cercle et la sphère parmi toutes les formes géométriques et qui met en constant rapport le centre et la circonférence³⁶ ; d'autre part la théorie du minimum, véritable racine de tous les êtres. Appliqués au cercle et à la sphère et donc, par analogie, aux êtres vivants, ces présupposés impliquent que tout être doit se

³⁰ G. Bruno, *De Immenso*, t. I-1, pp. 202-203. E. Canone, *Il Dorso e il grembo dell'eterno*, pp. 172-173, a souligné ce refus de la notion péripatéticienne de la substance et ses conséquences sur la psychologie.

³¹ G. Bruno, *De Immenso*, t. I-2, pp. 80-92 et 158.

³² G. Bruno, *De la Cause*, pp. 136-141 ; *Expulsion de la bête triomphante*, in *Œuvres complètes V/1*, pp. 20-21 et 24-25 ; *De Minimo*, pp. 141-143.

³³ L'union de la forme et de la matière est le sujet des dialogues *De la Cause*, mais voir également *De Immenso*, t. I-2, pp. 310-318 et *De Vinculis*, in *Opera latine conscripta*, t. III, pp. 693-694 et 695-696.

³⁴ G. Bruno, *De la Cause*, pp. 136-139 ; *Cabale du cheval pégaséen*, in *Œuvres complètes VI*, texte établi par G. Aquilecchia, préface et notes de N. Badaloni, traduction de T. Dagrón, Paris, Les Belles Lettres, 1994, pp. 92-97 et 102-105 ; *De Magia*, in *Opera latine conscripta*, t. III, pp. 406-407 et 434-435. Sur le principe d'individuation, voir E. Canone, *Il Dorso e il grembo dell'eterno*, pp. 63-69, également p. 176.

³⁵ G. Bruno, *De Minimo*, pp. 142-143 ; voir également le *De Monade*, pp. 338-339.

³⁶ G. Bruno, *De Monade*, pp. 335-349.

rapporter à son minimum : le cercle et la sphère n'existent donc que comme explication de leurs centres, ainsi qu'il arrive aux êtres vivants³⁷.

Les conséquences de ces théories sur la philosophie morale sont importantes. Tout d'abord, Bruno souligne à maintes reprises que, puisque la substance spirituelle qui constitue l'âme de l'homme et celles des bêtes est la même, notre prétendue supériorité est problématique et qu'elle ne revient finalement, rapportée à d'autres espèces aussi ingénieuses que nous, qu'au fait de posséder la main, donc d'être capable de concrétiser notre intelligence dans des œuvres dont les autres espèces sont incapables³⁸. D'une part, donc, toutes les espèces jugent la réalité à leur ressemblance, croyant que leur espèce est la mesure de toute chose et qu'elle occupe le centre du monde³⁹. D'autre part, cette erreur de perspective qui consiste à rendre absolu ce qui n'a qu'une valeur relative connaît un renversement symétrique dans la constatation qu'en tout être nous pouvons reconnaître les caractères des autres, ce qui n'est qu'une conséquence du principe d'Anaxagore suivant lequel tout est dans tout. Nous pouvons donc rencontrer des hommes qui ont une figure et une âme rappelant l'âne, le porc ou le lion⁴⁰.

Les éloges de la *dignitas hominis* doivent par conséquent être reformulés de manière radicale. S'il est vrai, comme le voulait Hermès Trismégiste, que l'homme est un grand miracle, qu'il unit les extrémités et qu'il est une nature médiane entre le temps et l'éternité, entre le modèle et le modelé, entre le monde sensible et le monde intelligible⁴¹, cela ne vaut pas pour tout le genre humain mais seulement pour quelques-uns de ses représentants, les autres étant souvent plus proches des bêtes que des hommes véritables. Farouchement hostile à la cosmologie aristotélico-ptoléméenne, Bruno apprécie en revanche l'anthropologie aristotélicienne dans sa version averroïste⁴². Celle-ci postule en effet une différence insurmontable entre le sage et le peuple, entre ceux qui sont capables d'atteindre la vérité et qui grâce à la philosophie vivent libres de toute terreur à l'égard de la douleur et de la mort, et ceux qui en sont incapables et qui doivent suivre des règles de comportement établies par le pouvoir politique et religieux : « C'est selon ce principe que les théologiens aussi doctes que religieux n'ont jamais porté préjudice à la liberté des philosophes ; et les vrais philosophes,

³⁷ G. Bruno, *Articuli adversos mathematicos*, pp. 24-25 ; *De Monade*, p. 339.

³⁸ G. Bruno, *Cabale du cheval pégaséen*, pp. 92-105 ; *De Monade*, p. 331. Sur ces problématiques voir Nicola Badaloni, *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Bari/Rome, De Donato, 1988, pp. 79-95 ; Aniello Montano, *La Mente e la mano. Aspetti della storicità del sapere e del primato del fare in Giordano Bruno*, Naples, La Città del Sole, 2000.

³⁹ G. Bruno, *Des Fureurs héroïques*, in *Œuvres complètes VII*, texte établi par G. Aquilecchia, introduction et notes de M. A. Granada, traduction de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, Paris Les Belles Lettres, 1999, pp. 190-191 ; *De Immenso*, t. I-2, pp. 158-159 ; *De Monade*, p. 329.

⁴⁰ G. Bruno, *De la Cause*, pp. 44-45 ; *Expulsion de la bête triomphante*, in *Œuvres complètes V/1*, pp. 26-27 ; *Des Fureurs héroïques*, pp. 190-191 ; *De Minimo*, p. 207 ; *De Monade*, pp. 323-324 et 327-330.

⁴¹ G. Bruno, *De Immenso*, t. I-1, pp. 202 et 206.

⁴² Fulvio Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, La Nuova Italia, 1968, pp. 297-358 ; R. Sturlese, « Averroë quantumque arabo et ignorante di lingua greca Note sull'averroismo di Giordano Bruno », *Giornale critico della filosofia italiana*, 1992, LXXI, pp. 248-275 ; M. A. Granada, *Giordano Bruno*, pp. 19-61 et 297-329 ; E. Canone, *Il Dorso e il grembo dell'eterno*, pp. 79-120 ; M. A. Granada, *La Reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelone, Herder, 2005, pp. 11-43.

honnêtes et de bonnes mœurs, ont toujours favorisé les religions : car les uns et les autres savent que la foi est requise pour l'institution des peuples grossiers, qui doivent être gouvernés, et la démonstration pour les contemplatifs, qui savent se gouverner et gouverner les autres »⁴³.

Le relativisme de Bruno présente un double aspect : s'il est vrai qu'une partie de la sagesse consiste à comprendre qu'il n'y a pas de centre physique ou moral dans l'univers et que les voies d'accès à la vérité sont multiples⁴⁴, il est également vrai que certaines philosophies (l'aristotélisme) et certaines croyances religieuses (le christianisme en général et la justification par la foi plus particulièrement⁴⁵) sont pernicieuses et que seule une partie exiguë de l'humanité est capable d'une vie intellectuelle authentique. Une échelle de nature, dans le monde physique aussi bien que dans le monde moral ou politique, existe, même si elle ne coïncide pas avec le bel ordre du cosmos traditionnel, comme nous l'avons vu : la divinité ne se contracte pas de la même manière dans tous les êtres ; le sage et le furieux sont plus proches de la divinité que le reste des hommes ; les différences sociales existent et ont raison d'exister⁴⁶. Toutefois ces différences ne sont ni fixes ni infranchissables. Toute hiérarchie est dépourvue de statut métaphysique, étant donné que la substance est unique, et elle ne peut être que provisoire, parce que la vicissitude éternelle change incessamment la nature de tous les êtres existants : « 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 instant d'éternité, du moins en différents temps, en divers instants d'éternité successivement et tout 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 matière »⁴⁷. Ainsi, conformément au principe « omnia in omnibus » et à la théorie de la contraction,

⁴³ G. Bruno, *Le Souper des Cendres*, pp. 190-197 ; *De l'Infini*, pp. 90-95 ; voir également *Des Fureurs héroïques*, pp. 44-45 et 144-145 ; *Expulsion de la bête triomphante*, in *Œuvres complètes V/2*, pp. 266-269.

⁴⁴ G. Bruno, *De la Cause*, pp. 192-199 ; *Expulsion de la bête triomphante*, in *Œuvres complètes V/2*, pp. 422-423 ; voir E. Canone, *Il Dorso e il grembo dell'eterno*, pp. 186-187 et 193-194, et, du même, *Magia dei contrari. Cinque studi su Giordano Bruno*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 2005, pp. 31-65.

⁴⁵ Les rapports entre la philosophie et la religion et, plus spécialement, la polémique antichrétienne de Bruno ont fait l'objet d'importantes études : A. Ingegno, *La Sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Naples, Bibliopolis, 1985 ; M. Ciliberto, *La Ruota del tempo* ; A. Ingegno, *Regia pazzia* ; M. Ciliberto, *Umbra profunda*, pp. 229-270 ; T. Dagron, *Unité de l'être et dialectique*, pp. 21-43 ; N. Ordine, *Giordano Bruno, Ronsard et la religion*, Paris, Albin Michel, 2004 ; M. A. Granada, *La Reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*.

⁴⁶ G. Bruno, *Le Chandelier*, in *Œuvres complètes I*, introduction philologique de G. Aquilecchia, texte établi par G. Aquilecchia, préface et notes par G. Barberi Squarotti, traduction de Y. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, pp. 138-139 ; *Des Fureurs héroïques*, pp. 372-377, également pp. 190-191 et 390-391 ; *Expulsion de la bête triomphante*, in *Œuvres complètes V/2*, pp. 414-415 ; *Sigillus sigillorum*, p. 179 ; *De Immenso*, t. I-2, pp. 37, 42, 61-62 et 79-80 ; *De Minimo*, p. 210 ; *De Monade*, pp. 370 et 463-464 ; *De Magia*, pp. 401-403 et 426-435.

⁴⁷ G. Bruno, *Le Souper des Cendres*, pp. 254-257 ; voir également *Des Fureurs héroïques*, pp. 46-51 ; *Expulsion de la bête triomphante*, in *Œuvres complètes V/2*, pp. 262-275 ; *De Immenso*, t. I-1, p. 204. La vicissitude est au fondement du thème de la métamorphose, qui traverse les *Fureurs héroïques* de part en part.

certains individus peuvent passer, au cours de leur vie, d'un degré à l'autre : le furieux héroïque peut donc devenir Dieu non seulement dans le sens que par la contemplation et l'amour il s'approche de la divinité, mais aussi parce qu'il devient de la sorte plus semblable aux héros ou aux démons qu'aux autres hommes.

La morale de Bruno mêle de manière originale des éléments stoïciens, épicuriens, aristotéliens et platoniciens, et devient de plus en plus polémique face aux pédants et aux réformés. Elle ne contredit pas les lois du monde physique et métaphysique telles qu'elles étaient exposées dans les autres ouvrages du philosophe italien : aucune connaissance et aucun culte véritable de la divinité ne sont possibles si nous ne sommes pas conscients que Dieu n'est pas transcendant, mais qu'il nous est intime plus que nous ne le sommes à nous-mêmes, alors que tout l'univers est composé par des corps semblables à ceux que nous connaissons, sans contenir aucun endroit privilégié, siège de Dieu ou d'intelligences supérieures et surnaturelles⁴⁸. Le seul objet de la contemplation et de l'amour du furieux héroïque est l'image de Dieu, la nature, la divinité dans son essence restant inaccessible⁴⁹. Ce but n'est pas atteint une fois pour toutes mais, en hommage à l'infini de l'objet, il entraîne une quête sans fin où, à chaque étape, le chercheur est à la fois satisfait et insatisfait⁵⁰. Cette félicité mentale décrite dans les *Eroici furori* unit étroitement aspects théorétiques et pratiques : l'approche de la divinité est en effet à la fois intellectuelle et passionnelle, puisque la connaissance est sans cesse stimulée par l'amour et que ce processus conduit le furieux à abandonner toute poursuite des plaisirs corporels et toute crainte des douleurs et de la mort⁵¹. De plus, elle est un processus actif parce que le furieux ne se limite pas à attendre passivement une illumination intérieure, mais la recherche sans cesse, et parce qu'elle adhère à un idéal qui fait de l'homme un être dont les qualités morales sont évaluées à partir de leurs concrétisations pratiques, contre toute morale et religion du salut par la grâce⁵². Cette félicité est enfin un but mondain, par son objet (la nature), mais aussi par sa réalisation qui commence et s'accomplit en cette vie⁵³.

Pour conclure ce parcours, je voudrais en résumer les points principaux. Autour de la notion de centre, Bruno joue une double partie : d'une part l'élimination de tout centre absolu dans l'univers – infini et uniforme – comporte un bouleversement presque total de la cosmologie et de la physique aristotéliennes, aussi bien que l'éradication de toute forme d'anthropocentrisme. D'autre part, il faut prendre à la lettre la deuxième partie de la sentence pseudo-hermétique sur la sphère infinie : dans un univers infini le centre est partout. Pour

⁴⁸ G. Bruno, *Des Fureurs héroïques*, pp. 316-317 ; *De Immenso*, t. I-2, pp. 117-118.

⁴⁹ G. Bruno, *Des Fureurs héroïques*, pp. 390-395 ; *Cabale du cheval pégaséen*, pp. 156-157.

⁵⁰ G. Bruno, *Des Fureurs héroïques*, pp. 34-35, 163-167 et 422-423 ; voir T. Dagron, *Unité de l'être et dialectique*, pp. 101-108.

⁵¹ G. Bruno, *Des Fureurs héroïques*, pp. 120-125 et 316-321 ; *Expulsion de la bête triomphante*, in *Œuvres complètes V/2*, pp. 472-473.

⁵² G. Bruno, *Des Fureurs héroïques*, pp. 118-125 ; *Expulsion de la bête triomphante*, in *Œuvres complètes V/1*, pp. 142-149 ; *Expulsion de la bête triomphante*, in *Œuvres complètes V/2*, pp. 340-347.

⁵³ G. Bruno, *Des Fureurs héroïques*, pp. 420-421.

une pensée où l'être est à la fois unique et « multimodal, multiforme et multiformé »⁵⁴, une fois éliminée l'erreur de ceux qui se croient le seul centre du monde, reste la possibilité de considérer chaque être comme un centre doté d'une valeur relative et de disposer ces centres selon une échelle, suivant leur capacité plus ou moins grande d'accéder à la divinité. Cette nouvelle forme de hiérarchie, qu'il ne faut pas considérer comme fixe et acquise une fois pour toutes, est très clairement à l'œuvre dans la distinction établie par Bruno entre le peuple et les sages et dans sa théorie de la fureur héroïque.

Università degli Studi della Tuscia

⁵⁴ G. Bruno, *De la Cause*, pp. 280-281.