

Thomas Berns

## Une philosophie *bondage* ? Politique du lien chez Giordano Bruno

ABSTRACT: In this article, I would like to focus on the power and originality of the relationship thinking developed by Giordano Bruno. In order to do so, I will focus on the small treatise "De Vinculis" that he explicitly devotes to this issue. First of all, I will show how original this treatise is by its frontal treatment of the question of the relation - we will then have to wait for the work of Gilbert Simondon to find such a way of ensuring an ontological content to the relation. Next, I will resituate the main contributions of this text in the whole of Bruno's philosophy of nature, indicating that they are very often the most accomplished and synthetic expression of it. Finally, I will follow Bruno's own suggestions (especially on the notion of "philautia") to draw from this philosophy of relationship practical, political and ethical consequences, which will very naturally inscribe Bruno in a materialist tradition ranging from Machiavelli to Spinoza, and even to certain readings of Marx.

Keywords: Relation, Giordano Bruno, materialist tradition, "philautia", political philosophy

Le traité *De Vinculis (Des liens)*, texte tardif de Giordano Bruno, est souvent considéré comme une œuvre mineure, sans doute le fruit d'une retranscription<sup>1</sup>. Ce traité n'en est pas moins en parfait accord avec les grandes thèses métaphysiques de Bruno. On peut même considérer qu'il les conclut en nourrissant le projet de se concentrer exclusivement et de manière totale sur les relations entre les êtres et productrices des êtres, quels qu'ils soient. Cet intérêt pour la question de la relation situe incontestablement Bruno dans une tradition propre à la Renaissance : la réflexion sur l'amour – amour de Dieu, amour érotique, amour civil... – dont on peut dire qu'elle rythme la période de la Renaissance, du *Secretum* de Pétrarque aux *Eroici Furori* de Giordano Bruno. Les exemples de traités d'amour sont multiples : Pic de la Mirandole, Léon l'Hébreux, Pietro Bembo, Agostino Nifo, Tullia d'Aragona, Baldassare Castiglione si on élargit le champ à l'ensemble des relations de cour... Et bien entendu Marsile Ficin, dont le *Commentaire sur le Banquet de Platon* ou *De Amore* représente sans doute la source majeure de Bruno pour le texte qui nous concerne. Surtout, Ficin ouvre la voie en faisant de l'amour et du désir le principe d'organisation de l'univers<sup>2</sup>, avec dès lors les conséquences qu'on peut en tirer aussi bien sur le plan d'une philosophie de la nature que sur le plan d'une éthique.

C'est ce qu'on pourra constater aussi dans le traité *Des liens* Bruno (aussi bien d'ailleurs que dans son pendant *De la magie*). Mais ce traité nous semble franchir une étape supplémentaire encore en tirant les conséquences ontologiques de cette idée que la relation, l'amour ou le désir offrent le principe général d'organisation de la réalité. Par conséquences ontologiques, j'entends le fait que Bruno semble poser

---

<sup>1</sup> Je fais ainsi suite à un travail collectif mené dans T. Berns et A. Del Prete (éditeurs), *Giordano Bruno. Une philosophie des liens et de la relation*, Editions de l'Université de Bruxelles, 2016.

<sup>2</sup> Voir le très beau commentaire de Pierre Hadot (Hadot, 1982, pp. 283–292).

frontalement sur cette base la question du statut ontologique de la relation : est-il encore possible de la considérer comme « relative » aux termes qu'elle lie, ou au contraire s'agit-il en toute logique de lui assurer, comme le dira bien plus tard Gilbert Simondon « rang d'être », c'est-à-dire aussi de considérer que la relation excède ou déborde toujours ce qu'elle relie, au plus loin donc de toute socialité interindividuelle, que celle-ci s'enracine dans une métaphysique de la substance ou dans une philosophie du sujet ? Ainsi pensée dans sa primauté ontologique, « la relation ne jaillit pas entre deux termes qui seraient déjà des individus », mais elle devient « la résonance interne d'un système d'individuation » (Simondon, 2005, p. 29)<sup>3</sup>. Ces processus d'individuation doivent alors eux-mêmes être considérés depuis leur inscription dans un champ préindividuel, ou du moins comme porteurs d'une dimension préindividuelle, préalable à leurs mouvements de différenciation et se conservant en eux. Une telle dimension préindividuelle doit toutefois être habitée de métastabilité, c'est-à-dire que son équilibre peut toujours être rompu par une modification interne au système, même minime. Cette non stabilité du champ préindividuel est inhérente à la possibilité d'une prise de forme par différenciation. Ces différents éléments qui, chez Simondon, rythment la tentative d'assurer « rang d'être » à la relation, me serviront de révélateur<sup>4</sup> pour témoigner de l'originalité du petit traité de Bruno, dont nous allons maintenant parcourir quelques-unes des lignes de force en montrant qu'on y constate en effet un processus de « dérelativisation » des relations, qui n'apparaissent plus comme secondes, comme relatives aux êtres dans leur apparente individualité, mais qui les constituent véritablement.

## 1. Métaphysique du lien

Bruno structure cette la question du lien en l'analysant successivement selon ses multiples perspectives : d'abord du point de vue du lieu, ensuite du point de vue du liable, avant d'en venir enfin au lien lui-même, qui s'impose ainsi comme l'objet du traité aussi bien que comme la composante première du réel.

Pour ce faire, Bruno suit les relations jusqu'à leur singularité la plus radicale – le lien lie toujours de manière diverse ce qui est différent, ou mieux, ce qui diffère ainsi –, tout en saisissant cette dynamique du lien en ce qu'elle structure l'univers dans sa totalité, c'est-à-dire aussi en ce que le lien est lui-même

---

<sup>3</sup> La précieuse analyse de Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité* (PUF, Paris, 1999), nous a fortement aidé.

<sup>4</sup> Même si d'autres tentatives peuvent être cherchées, par exemple, dès les pensées de Spinoza ou de Marx, à la suite, pour le premier, de Vittorio Morfino, *Le temps de la multitude*, Paris, Amsterdam Editions, 2010, et pour le second d'Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Editions La Découverte, Paris 1993, p. 27-33, qui lui aussi s'appuie sur Simondon pour révéler cette consistance relationnelle de Marx.

l'expression de l'esprit du tout ou encore de l'unité de la substance, mais une unité et un esprit qui restent parfaitement immanents à chacune de ses expressions singulières.

Cette dimension métaphysique du traité est en résonnance parfaite avec le reste de l'œuvre du Nolain et en particulier avec *De l'infini* et avec *De la cause*. Elle s'affirme en particulier dans les paragraphes centraux (11 à 15) de la troisième partie : les choses, dans l'univers, doivent être pensées depuis leur « coordination », comme par un « flux continu », de telle sorte qu'une « progression » de l'une à l'autre est possible, qu'elle soit directe, ou qu'elle réclame de transiter par des intermédiaires (III, 11, 70 ; 691)<sup>5</sup>. La « force divine » par laquelle chaque chose peut être ainsi liée, est, comme chez Ficin, l'amour : celui-ci est la « substance » même de chaque chose, et il est l'objet de « la doctrine du lien ». La substance (ou « constitution », ou même « hypostase », dit Bruno) de chaque chose est donc le lien lui-même (III, 12, 72 ; 692). Ce lien est donc unique. Plus encore, par cet amour ou ce lien unique, toutes les choses sont unes. À l'aide de ce petit traité, on peut donc mieux comprendre et affronter, sinon résoudre, certaines des ambiguïtés majeures de la métaphysique brunienne qui oscille entre, tantôt, l'affirmation de deux principes premiers, forme et matière, tout en refusant de considérer la première dans son extériorité et la seconde dans sa passivité, et tantôt dans l'affirmation de l'unicité de la substance.

Mais, comme je l'ai déjà dit, ce même lien unique prend des « visages différents » et donc « lie différemment » dans la diversité des choses (III, 13, 72 ; 692). Dans le *De la causa*, l'unité de la substance ou de l'être s'exprime de manières toujours multiples en 'surface', selon les « conditions et circonstances » (Bruno, 1958, p. 327). De même ici, « des êtres divers sont liés diversement » (III, 5, 64 ; 688). Et cette diversité des liens est considérée comme indépassable (III, 7). Tout au long du traité, Bruno ne cesse en effet de montrer la diversité et même l'ambivalence des liens qu'il tente de cerner : ils sont changeants (I, 7), évolutifs (II, 7), passagers et amenés à « migrer » sans cesse (II, 11), ils peuvent être simples ou composés voire paradoxaux (II, 15, III, 2 ou 4 et surtout III, 9 où Bruno définit le lien comme « une tristesse gaie, une gaïté triste »). Plus concrètement, les liens peuvent concerner une partie des êtres liés ou leur totalité, relever de l'esprit ou du corps, de la raison ou de l'imagination et de l'opinion (I, 17 à I, 30 ; II, 8 à II, 10, nous reviendrons longuement sur cette question), être naturels ou artificiels, essentiels ou accidentels, agir de manière directe ou transiter par des intermédiaires.

---

<sup>5</sup> Giordano Bruno, *Des liens*, IIIe partie, § 11. Nous citons le texte en français en nous inspirant de la traduction de Danielle Sonnier & Boris Donné parue aux Éditions Allia et en revoyant celle-ci quand nous estimons qu'elle s'éloigne trop d'une transposition littérale du texte latin telle que consultée dans l'édition Tocco & Vitelli (Iordani Bruni Nolani, *De vinculis in genere*, in *Opera Latina Conscripta*, Vol. III, Florentiae, 1891). Les références au traité *Des liens* seront désormais placées directement dans le texte en reprenant la partie du traité concernée, le paragraphe, la page de l'Édition Allia, et enfin la page de l'Édition Tocco & Vitelli, c'est-à-dire, pour ce qui est de la présente citation : III, 11, 70 ; 691.

Ces éléments à la fois profondément systématiques et descriptifs étant posés, il me semble qu'on peut prendre acte de la dynamique qu'ils dessinent en l'approchant à deux niveaux, l'un métaphysique, et valant pour toute l'œuvre de Bruno, l'autre politique, au sujet duquel l'apport de ce traité pour l'ensemble de l'œuvre brunienne me semble primordial. Nous allons traiter de ces deux niveaux l'un à la suite de l'autre, mais tout l'intérêt du texte réside dans leur imbrication.

Le lien lui-même, comme mise en connexion des choses, n'est donc ni bon ni beau, mais il est ce par quoi chaque chose dans sa singularité, et toute les choses dans leur unité, recherchent le bon et le beau. Sur cette base, Bruno peut revenir, dans le § 14, à la question classique du manque propre à la matière : si son appétit pour le beau et le bon témoigne d'une privation de ceux-ci à la mesure de cet appétit, cette privation ne signifie pas pour Bruno que la matière est pour autant laide ou mauvaise, c'est-à-dire une pure privation<sup>6</sup>, comme le considèrent, selon lui, Aristote et les péripatéticiens, puisqu'elle a l'appétit pour le bien.

En effet, comme il dit l'avoir développé ailleurs (dans *De la causa*, II), « la matière a en son sein les *inchoationes* de toute les formes », dont elle peut tirer toute chose, bref elle n'est pas une pure privation, une pure exclusion de la forme : « hors du giron de la matière, il n'est nulle forme », toutes « sont latentes » en elle, toute en « émanent » (III, 14, 75 ; 694).

Le § 15 poursuit encore ce refus de raisonner à partir de la privation et du manque : si rien n'est sans lien, de même que sans nature, ce n'est pas pour autant qu'il faut considérer que le lien ou l'amour sont simplement imperfection<sup>7</sup>, si on se place du point de vue de la matière : Bruno entend ici se détacher avec force de l'idée que ce qui se parfait est imparfait, que ce qui se lie ou aime est donc manque. Au contraire, il doit y avoir une certaine participation à la perfection dans ce qui veut se parfaire et est donc imparfait : c'est précisément cela la matière, « hors de laquelle n'existe aucune forme », « ce principe qui veut devenir toutes choses, et qui ne se porte pas vers une forme particulière et vers une perfection particulière, mais vers la forme universelle et la perfection universelle », pour de la sorte accueillir « en ses parties, successivement, par quelque vicissitude, toutes les formes ». Bref, si la forme est divine, la matière l'est peut-être tout autant. En cela, « donner à la matière le nom de Dieu », comme l'ont fait David de

---

<sup>6</sup> Sur ceci, voir avant tout *De la causa*, IV.

<sup>7</sup> On trouve la même discussion, et le même souci d'assurer à l'amour et au désir une force dynamique, dans le *Commentaire au Banquet de Platon* de Ficin, et en particulier au chapitre 10 du VI<sup>e</sup> discours, où il qualifie l'amour de magicien, sans jamais aller jusqu'à accepter par ailleurs de considérer ultimement le caractère indivis de la matière et de la forme.

Dinant et Avicébron, et comme il l'a lui-même montré dans *De l'infini* et dans *De la cause*, n'est « point stupide ».

Ceci signifie aussi qu'on ne peut plus se contenter de raisonner depuis la dualité dessinée par la passivité de la matière et l'activité de la forme : activité et passivité reposent sur « un seul fondement indivis », « pouvoir faire » et « pouvoir être fait » sont une même chose ; « ce qui peut tout faire » et « ce qui peut être fait tout » « se donnent », mais aussi, ajoute immédiatement Bruno, « se dérobent en même temps ». (III, 15, 77-78 ; 695-696). C'est bien de cela que témoigne une nature pensée dans son unité depuis la multiplicité infinie des liens qui la constituent, où chaque forme particulière est elle-même envisagée depuis les liens qui la constituent, qui la traversent et qui se défont, ce qui signifie aussi que l'Un et le Multiple se rejoignent.

## 2. Politique du lien

En effet, chaque élément particulier de cette matière, hors de laquelle « n'existe nulle forme » est aussi envisagé par Bruno comme ayant en lui, de manière « latente » toutes les formes, et c'est ceci qui me permet d'ouvrir sur le second aspect du traité, politique cette fois, en suivant au plus près le texte brunien qui articule la possibilité d'un usage politique sur l'absence d'extériorité de la forme par rapport à la matière, c'est-à-dire sur le fait que toutes les formes sont en elle, à même chacune de ses parties : bref tout être particulier comprend d'autres formes possibles – voilà la leçon politique d'une ontologie de la relation. Il me faut donc citer sur ce point un long passage du § 14 de la III<sup>e</sup> partie du traité *Des liens* :

La matière elle-même contient en son sein l'ébauche de toute les formes – elle en tire alors toutes choses et les produit au jour ; il n'y a pas là la moindre forclusion – la matière concevrait alors toutes choses depuis l'extérieur, comme étrangères. Car hors le giron de la matière n'existe nulle forme : elles demeurent toute latentes en elle, et en émanent toutes. Dès lors, pour qui considère les liens dans la vie civile, et selon toute raison, ceci doit être évident : si, dans toute matière ou partie de matière, en tout individu ou tout être particulier, tous les germes demeurent latents et sont contenus dans les profondeurs, il s'ensuit alors que les applications de tous les liens peuvent être accomplis par quelque artifice habile (III, § 14, 75 ; 694).

Cette dimension pratique ou appliquée du traité *Des liens* est attestée, plus encore que par le caractère toujours extrêmement concret des exemples qui y sont donnés, par le fait que Bruno annonce d'entrée de jeu que son traité a pour fin une « réflexion d'ordre civil » (*civili speculatione*, préambule, 8 ; 654). L'usage

de l'expression « *civiliter* »<sup>8</sup> et de celle de « liens civils » est extrêmement régulier. De même, Bruno insiste parfois sur leur évidente analogie aux liens amoureux<sup>9</sup>, et il affirme qu'une « spéculation » sur l'amour n'est pas étrangère à « l'institution civile »<sup>10</sup>.

Il n'y a donc rien d'anecdotique dans le passage cité de la fin du § 14 de la IIIe partie où Bruno insiste sur le fait que de fortes conséquences à un niveau « *civiliter* » peuvent être tirées du fait que tous les germes de forme sont présents, de manière latente, dans les profondeurs de la matière de chaque être particulier. En conséquence, par des « artifices habiles », tous les liens et donc toutes les transformations pourraient lui être appliqués : bref, toute transformation est toujours possible (III, 14, 75 ; 694). Dès les premières lignes de son traité, Bruno annonçait qu'il est primordial que celui qui veut « lier un homme » ait une « connaissance universelle des choses » (préambule, 7 ; 653), ce qu'il répète au début du § I, 11.

Nous pouvons mettre en lumière cette politique du lien au travers de deux rapprochements avec Machiavel : l'un sur la science de l'occasion qui est ainsi dessinée, l'autre sur la réciprocité inhérente à tout lien, c'est-à-dire sur le fait que dès lors, tout pouvoir est relation.

Ni bons ni mauvais, toujours particuliers et jamais définitifs, les liens dépendent des contextes et même des « occasions » (I, 14 ; I, 26) ou encore du « temps juste » qui, par la « disposition adéquate des sujets » permet aux liens de se développer de manière efficace (III, 17, 80 ; 697). Comme chez Machiavel<sup>11</sup>, le fil des déterminations multiples et variables ne peut mener au final qu'à une connaissance de l'occasion. Dans I, 26, Bruno insistait, de manière toute machiavélienne, sur la nécessité d'être rapide pour lier, en fonction des vicissitudes ; dans I, 14, il va jusqu'à affirmer que « rien n'existe qui soit un et simple » !

Cette analyse de la temporalité et de l'évolutivité des liens donne aussi lieu, dans le chef de Bruno, à une perception fine des phénomènes de réciprocité des liens (II, 29 ; III, 2) et même d'interdépendance du lieur et du liable, prenant acte des 'effets retours', selon lesquels « le lieur aussi peut être relié par celui qu'il a lié » (I, 21, 25 ; 664, l'exemple étant ici celui de la joie et de la gloire éprouvées par le lieur, a fortiori quand le lié a de l'excellence). Bref, si le monde tient véritablement en ce qu'il est universellement

<sup>8</sup> Voir II, 15 (45 ; 676), II, 27 (54 ; 682, où les liens civils et les liens magiques sont évoqués côte à côte), III, 2 (61 ; 686), III, 5 (65 ; 688), III, 8 (67 ; 689), III, 14 (75 ; 694).

<sup>9</sup> Voir I, 21 (25 ; 65), III, 1 (60 ; 685), III, 3 (62 ; 687), III, 10 (70 ; 691).

<sup>10</sup> Dans la préface de la partie III, il insiste sur l'importance de la question du « lien de Cupidon » pour « l'institution civile » (58 ; 684).

<sup>11</sup> Voir mes articles « Knowing the Occasion : Rome and Fortune in Machiavelli », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, The New School for Social Research, vol. 28 n°2, 2007, p. 89-102, et « Penser le politique depuis le caractère expansif de la liberté », *Historia Philosophica*, 2013, 11, p. 35-45.

déterminé par le désir, et s'il s'agit toujours de le comprendre à partir de ce désir pour agir, c'est toujours moins en ce que le désir et les liens qu'il meut seraient disponibles et maîtrisables (comme si le chemin était simple d'une métaphysique à une science pratique) et toujours plus en ce que les variations infinies du désir étaient ce dans quoi les êtres étaient pris, ce par quoi ils étaient constitués sans jamais pouvoir s'en extirper (comme si dès lors toute tentative de penser sur le plan le plus pratique devait être ce qui mène nécessairement à une métaphysique de l'unité immanente de la substance), et ce, en brouillant toutes les ruptures à partir desquelles sont habituellement réfléchies les actions humaines.<sup>12</sup>

Avant celle de Spinoza, la leçon de Machiavel était en effet que tout pouvoir se comprend comme relation, d'où le jeu de miroir du prince et du peuple dans le *Principe*, d'où plus encore le fait de lire les institutions depuis la confrontation entre le désir de dominer de la noblesse et le désir de ne pas être dominé du peuple dans les *Discorsi sopra la prima déca di Tito Livio* : car de la sorte, ce que nous indique Machiavel, c'est qu'il n'y a de peuple ou de noblesse que dans la relation antagonique qui les lie<sup>13</sup>, au même titre que dans la lutte des classe chez Marx, il fait alors mettre la lutte « au premier rang » (Althusser, 1973, p. 30). Pas de classe sans lutte. Je multiplie rapidement ces références pour rendre manifeste les effets d'une tradition politique qui trouve sa consistance dans l'intransigeance avec laquelle elle réfléchit la nature ontologiquement relationnelle du politique.

### 3. Ethique du lien

Nous pouvons enfin en venir à la dimension éthique du lien en articulant celle-ci sur un passage énigmatique du traité où Bruno indique que les liens peuvent être à la fois naturels et artificiels, relever de la vérité et de l'apparence ou de l'opinion, et ce, non pas pour séparer ces dernières, mais pour affirmer que « l'imagination sans la vérité peut lier véritablement, et véritablement attacher le liable par imagination », au même titre que même si l'enfer n'existe pas, l'imagination peut créer « véritablement un vrai enfer » (II, 30, 56 ; 683, où Bruno scande merveilleusement quelques lignes sur l'apparence à l'aide d'une série de dérivés de *verum*).

La question que je veux poser – en tenant compte du fait que ce passage clôture la partie consacrée au liable, semblant donc justifier le fait de considérer la relation « au rang d'être », indépendamment de ce

<sup>12</sup> Et en particulier en refusant, comme plus tard Spinoza (*Ethique*, II, 48-49), l'existence de toute forme d'autonomie d'une volonté libre et absolue (*Des Liens*, II, 18), quelle que puisse être par ailleurs la force de cette volonté (voir *Eroici Furori*, I, 3).

<sup>13</sup> Sur ce point, je me permets de renvoyer au chapitre consacré à Machiavel dans mon dernier livre *La Guerre des philosophes*, PUF, 2019.

qu'elle relie – est celle de savoir si dès lors tout lien s'équivaut, c'est-à-dire si le point de vue relationnel adopté induit de facto l'impossibilité de discerner les liens portés par une imagination sans fondement et sans vérité des liens « véritables ». Bref, si les relations ont « rang d'être », et si imagination et vérité lient semblablement, ou, autre manière de le dire, si l'imagination a autant d'être que la vérité puisqu'elle lie comme elle et que ce qui prévaut sont les liens, peut-on encore produire une éthique ?

Notons d'abord que Bruno signale que « l'imagination et l'opinion lient plus de gens que ne fait la raison, et bien plus étroitement qu'elle : beaucoup, parce qu'ils aiment sans raison (encore qu'ils n'aiment pas sans qu'une cause les y pousse), sont liés tout en ignorant d'où vient qu'ils sont liés » (I, 22, 26). Il y aurait donc une différence entre imagination et opinion, d'une part, et raison d'autre part, au minimum au sens où l'imagination sans raison désignerait alors le fait d'ignorer pourquoi il y a lien. Le chapitre qui suit, I, 23, insiste toutefois sur le fait que cette « raison des liens » échappe au savant, c'est-à-dire à toute « raison générale » (de même que Machiavel, dans son chant sur l'occasion, considère que celui qui veut la maîtriser au travers d'une connaissance générale, ne peut que la laisser passer). Dans ce même paragraphe très critique sur l'aveuglement des savants, Bruno insiste aussi sur le fait que les choses « supérieures et immatérielles – voire imaginaires, introuvables » lient au plus haut point (I, 23, 27). Si la raison peut malgré tout se distinguer de l'imagination, ce n'est alors nullement, on s'en doute, sur la base d'un partage ferme, mais tout au plus comme conscience de la liabilité elle-même, c'est-à-dire comme connaissance du fait que derrière cette diversité et ces variations, dont témoignent les longues énumérations qui parsèment le texte de Bruno, c'est toujours une même « intelligence » (*ingenium* ; I, 3, 10 ; 655) qu'il faut chercher et admirer. Si la diversité des liens amènent Bruno à réfléchir les choses les plus intellectuelles dans un vocabulaire fondamentalement érotique et à réfuter toute forme de discontinuité et de rupture entre le sensible et le spirituel, entre l'humain et l'animal (II, 25), c'est aussi en ce que c'est toujours le même « esprit de l'univers » qui agit dans chaque élément de la nature (II, 25, 53 ; 680), même si c'est toujours au final de manière occulte (I, 23 ; II, 24). S'il s'agit ainsi, pour agir, d'accepter les variations infinies d'un monde animé ultimement et 'uniment' par le désir, c'est toujours en ce que cette unité ultime par le désir, c'est-à-dire aussi cette unité de la forme et de la matière, du pouvoir faire et du pouvoir être fait<sup>14</sup>, ou encore la « puissance absolue et simple », se « donne » *et* se « dérobe » en même temps (III, 15, 78 ; 696).

---

<sup>14</sup> Rappelons que pour Bruno, il n'y a pas de différence entre la puissance absolue de Dieu et sa puissance ordinaire (voir le *De infinito*, I), au même titre que Dieu tend à équivaloir avec la nature.



Dans un tel cadre, où l'unité se dérobe en se donnant, la question est de savoir ce qui assure, sur le plan pratique, la force structurante du savoir des liens mobilisé par Bruno. Peut-on distinguer, dans ce petit traité, en plus de la conscience du lien, quelque chose comme un principe discriminant nécessairement interne au lien, ou au moins comme une limite, sur le plan pratique ?

Au § II, 13, Bruno mobilise la notion aristotélicienne de *philantie*, soit l'amour de soi. Aristote (*Eth. Nic.* IX, iv et viii) considère l'amour de soi comme nécessaire à l'amitié pour autrui. De la sorte, la *philantie* est entendue comme la traduction d'une cohérence morale, d'une unité et d'une honnêteté de celui qui l'éprouve ; au contraire, les êtres vicieux sont par définition divisés, et ne peuvent s'aimer eux-mêmes. Dans la tradition aristotélicienne, l'amour ou l'amitié réclament donc l'amour de soi, quitte à devoir distinguer dès lors différentes manières, bonnes ou mauvaises, cohérentes ou divisées, de s'aimer soi-même, corrélées à différentes manières de se reporter à autrui. À l'opposé d'une telle perspective, la pensée chrétienne non aristotélicienne, dès Augustin, considérera que le véritable amour – exemplairement bien sûr l'amour de Dieu – se distingue radicalement de toute forme d'amour de soi, et se définit même en opposition à celui-ci. À la Renaissance, et de la manière la plus visible depuis Erasme (*Adages* 292 et *Eloge de la folie* XXII), l'amour de soi avait revêtu une acception globalement péjorative<sup>15</sup> (elle n'est qu'un aveuglement menant à l'illusion et à la folie<sup>16</sup>).

Le paragraphe II, 13 de *Des liens* se distingue radicalement de toutes ces acceptions, et rompt donc incontestablement avec le rejet de l'amour de soi qui s'imposait à son époque : opposer amour de soi et véritable amour ne peut avoir de sens dans le cadre de la pensée brunienne. Mais si celle-ci s'inscrit incontestablement dans une veine aristotélicienne, l'enjeu ne peut toutefois plus être de distinguer entre bon ou mauvais amour de soi : l'amour de soi, quelle qu'en soit la nature, est désormais le principe à partir duquel se pense la liabilité des êtres. Pourquoi cela ? En ce que son extinction, nous dit Bruno, permettrait une liabilité totale, une liabilité qui lierait le liable absolument au gré du pouvoir (*potens*) du lieu, c'est-à-dire une forme de liabilité qui échapperait précisément à l'art du lien que Bruno cherche à développer. Nous sommes ici exactement face à la même limite que celle que Spinoza ne cesse de questionner, dans le *Traité théologico-politique*, quand il évoque la possibilité d'une violence qui ferait des sujets des « esclaves inutiles à eux-mêmes » (Spinoza, 1965, p. 281)<sup>17</sup>, des « bêtes brutes », des

<sup>15</sup> Voir J. Mesnard, « Sur le terme et la notion de *philantie* », in *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier. Travaux d'Humanisme et de Renaissance*, CCH, Genève, Droz, 1984, pp. 197-214.

<sup>16</sup> À l'exception cependant de Charles de Bovelles (*De Sapiente*), mais aussi, bien sûr, de Montaigne, qui tout en critiquant l'affection inconsidérée vis-à-vis de soi, ne cesse par ailleurs de montrer l'utilité de nourrir une amitié envers soi-même (voir par exemple *Essais* III, 10).

<sup>17</sup> Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, *Œuvres II*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, XVII, p. 281.

« automates » (p. 329)<sup>18</sup>, et qu'il reconnaît devoir « concevoir », comme une limite ultime, qu'un homme peut être « suspendu à la parole » d'un autre « à ce point qu'on peut dire justement qu'il appartient à cet autre, en tant qu'être pensant (p. 327)<sup>19</sup>.

Au contraire, attisée, la *philautie* permet de développer des liens d'autant plus naturels, mais aussi d'autant plus forts, avec l'être lié. L'espace pratique, aussi bien politique qu'amoureux, est ainsi très précisément borné : il nous mène d'une liabilité que Bruno ne cherche jamais à limiter mais au contraire à approfondir, en insistant constamment dans son traité sur le fait que les êtres les plus imaginatifs et les plus cultivés sont aussi toujours d'autant plus liables, au danger d'une liabilité absolue (laquelle, me semble-t-il, rejoindrait l'idée, que Bruno ne cesse de refuser, d'une matière parfaitement définie par le manque et la passivité), avec ce paradoxe, aussi étrange que parfaitement pratique, qui est que le plus liable est aussi le plus éloigné de la liabilité totale.

Mais il serait alors tout à fait erroné de voir dans la *philautie*, telle qu'évoquée par Bruno, une sorte de condition interne de la liabilité des êtres, dont la cohérence serait mise en jeu, et qui relativiserait en quelque sorte cette liabilité, en rendant la relation extérieure à ce qu'elle relie. Comme nous l'avons vu, aucune unité de l'être individuel n'est jamais atteinte, ni supposée, ni visée : au contraire, c'est toujours le caractère profondément paradoxal, divisé et passager de l'être singulier qui apparaît. Il s'agit ainsi bien plutôt d'inscrire la dynamique du lien au sein même des êtres liés, au plus profond d'eux, et c'est cela que permet une nouvelle fois de penser aussi l'idée que c'est une seule et même substance qui se déploie - et donc se dérobe - toujours différemment dans ses circonstances diverses. De même, dès lors que l'esprit du monde est immanent à toute chose, de même que c'est au final un seul amour qui lie chaque chose, chaque être auquel un autre être est lié lui est apparenté au plus profond de lui-même, et c'est toujours à ce titre qu'être lié à autrui met en jeu par principe un amour de soi.

On retrouve exactement la même dynamique dans le paragraphe III, 13. Ici, après avoir affirmé l'unité de toute chose au nom de l'unique lien d'amour qui les unit malgré la diversité de ses manifestations et donc aussi malgré la diversité des manières d'être-lié propres à chacune de ces manifestations qu'est chaque être particulier, Giordano Bruno s'arrête longuement sur le fait que cet unique amour est ce qui

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, XX, p. 329.

<sup>19</sup> Voir à ce sujet le très bel article de Laurent Bove, « Spinoza, le “droit naturel propre au genre humain”, une puissance commune de revendiquer des droits », in J. Allard et T. Berns (dir.), *Humanités*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2005, p. 171-190 ; et plus globalement L. Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996, ou encore T. Berns, « Le droit naturel spinoziste et ses chimères », in Q. Landenne, T. Storme (dir.), *L'Actualité du Tractatus de Spinoza et la question du théologico-politique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2014, p. 189-200.

fait que les diverses choses « demeurent en elles-mêmes » et assurent ainsi la « pérennité de leur espèce ». Mais ce même amour, « pour la vicissitude des êtres particuliers, [...] fait en sorte que, d'une certaine manière, individuellement, elles s'écartent d'elles-mêmes », c'est-à-dire que par rapport à elles-mêmes, elles se « délient, s'entr'ouvrent, s'ouvrent ». Bref, le lien est ce qui fait que les choses « veulent être là où elles sont » mais aussi « veulent être *partout*, et avoir ce qui leur manque » en se déliant d'elles-mêmes. Mais Bruno va plus loin, en rétablissant ici aussi un enjeu universel (déjà dessiné dans le fait que vouloir ce qui manque signifie vouloir être *partout*) : mélange de « contentement » et « d'appétit pour ce qui est éloigné », le lien, précise Bruno est toutefois toujours aussi un « amour pour *toutes choses* », dès lors que l'appétit et l'intellect particulier ne se peuvent assouvir au travers d'un « bien et d'une vérité particuliers et finis » sinon en regardant « leurs objets en vue du *bien universel et du vrai universel [qui ad universum bonum et universum verum respiciunt obiecta]*» (III, 13, 73 ; 692, je souligne).

Comment surgit, au sein de l'amour particulier pour ce qui manque particulièrement, l'amour universel pour toute chose, sachant que Bruno reconnaît dans le § III, 13, que c'est bel et bien depuis une dynamique qui lie le particulier au particulier que s'impose un enjeu universel ? Si l'unité de la substance se joue incontestablement dans chaque lien et est à rechercher en lui, représentant donc comme tel l'horizon universel à partir duquel s'articulent et même se coordonnent les choses particulières comme dans un flux continu (III, 11), ce n'est pas au nom d'un processus d'universalisation du particulier, lequel reste pris dans sa spécificité, mais seulement au nom d'une unité ultime de la puissance, c'est-à-dire du pouvoir faire et du pouvoir être fait. De cette unité, la doctrine des liens est l'expression et l'invitation pratique, l'invitation à agir *civilter*, mais en sachant que cette unité ne se donne qu'en se dérobant, c'est-à-dire dans le fait même que c'est par un seul et même mouvement de « constriction » et de « desserrement, morcellement et dispersion » (III, 13, 73 ; 692) que se constitue ou se manifeste chaque être singulier.

## Bibliographie

Althusser, L., 1973, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero.

Bruno, G., 1958, *De la Causa, Principio e uno*, in *Dialoghi italiani. I. Dialoghi metafisici*, Firenze, Sansoni, Firenze.

Bruno, G., 2011, *Des liens*, tr. fr. B. Donné et D. Sonnier, Paris, Allia.

Hadot, P., 1982, *L'Amour magicien. Aux origines de la notion de Magia Naturalis : Platon, Plotin, Marsile Ficin*, in « Revue Philosophique De La France Et De L'étranger », vol. 172, n  2, pp. 283–292.

Spinoza, B., 1965, *Traité théologico-politique*, tr. fr. C. Appuhn, in *Œuvres II*, Paris, Garnier-Flammarion.