

Nous tenons à remercier les Éditions UTET (Turin) qui ont bien voulu nous autoriser à utiliser, pour cette édition, le texte établi par Giovanni Aquilecchia à leur intention. Notre gratitude va aussi aux Éditions de l'Éclat, qui ont publié en 1988 une première version de la traduction d'Yves Hersant.

La traduction de ce volume a été relue par A. Segonds et N. Ordine.

Nous remercions pour leur aide précieuse I. Pantin et M. Lerner.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays

© 1994 Société d'édition Les Belles Lettres,
95 bd Raspail 75006 Paris

ISBN : 2-251-34445-4

INTRODUCTION

par Adi OPHIR

TROIS APPROCHES INTERPRÉTATIVES

À l'issue d'un long séjour à Paris, où il enseigne, écrit et prend certains contacts à la Cour, Giordano Bruno se rend en Angleterre au mois d'avril 1583. Le *Souper des Cendres*, le plus célèbre peut-être de ses ouvrages¹, est après la comédie du *Chandelier* le premier d'une série qu'il rédige dans sa langue maternelle en terre anglaise, avant de regagner le Continent à la fin de 1585. Pour l'essentiel, ce texte (composé de cinq « tétralogues », d'une *Épître* dédiée et d'un *Proemio* dédié à Castelhan, l'ambassadeur de France à Londres qui avait accueilli et logé Bruno) prend la forme d'une conversation entre Teofilo, considéré d'ordinaire comme un porte-parole de l'auteur, et Smitho, un intelligent et sympathique Anglais ; les deux autres interlocuteurs, Prudenziio et Frulla, sont respectivement un pédant latiniste, capable tout au plus de saillies absurdes, et un domestique impudent, qui tient le

1. Sur la genèse, les sources et les contenus du *Souper*, voir G. Aquilecchia, « La Cena de le Geneti di Giordano Bruno », in *Letteratura italiana. Le Opere. II*, Turin, 1993, p. 665-703.

plus souvent le rôle de bouffon. La majeure partie de l'entretien, toutefois, se présente comme le compte rendu d'une autre conversation : celle-ci s'est tenue entre « le Nolain » et deux rhéteurs aristotéliens au cours d'une réception chez Sir Fulke Greville, ami intime du poète-courtsan Philip Sidney et membre de son cercle intellectuel².

On trouve exprimées dans le *Souper* quelques-unes des principales propositions cosmologiques attribuées à Bruno. Mais le texte contient aussi l'esquisse d'une théorie de l'interprétation, l'ébauche d'une histoire et d'une sociologie de la connaissance, le récit d'une étrange équipée dans les rues de Londres — pimenté de remarques sur la société anglaise —, ainsi qu'une attaque globale des savants d'Oxford, de leur science et de leur rhétorique aristotéliennes, de leur langage truqué et de leur étroitesse d'esprit. Métaphysique, philosophie de la nature, épistémologie, éthique, herménéutique : toutes sortes de doctrines s'ébattaient et se combinent, en un style tour à tour grotesque et grandiose, pour former ce que Bruno lui-même décrit comme un mélange :

(...) devant la multiplicité et la diversité des propositions cousues ensemble dans ce livre, vous avez moins l'impression qu'il s'agit là de science que d'une mixture de dialogue, de comédie, de tragédie, d'éloquence — qui tantôt loue, tantôt blâme, tantôt démontre et enseigne ; qui touche tantôt à la physique et tantôt à la mathématique, tantôt à la morale et tantôt à la logique ; bref, qui attrache un lambeau à toutes les sortes de science (p. 18).

2. Le cercle comprenait aussi, entre autres, Sir Walter Raleigh, le poète George Chapman, le médecin et musicien Matthew Gwynne.

Au XIX^e siècle, quand historiens et philosophes ont entrepris de relire Bruno et de lui assigner une place dans le contexte de la philosophie et de la science modernes, cette composition particulière a fait obstacle à l'interprétation ; aussi a-t-on souvent réduit l'œuvre à un ou deux de ses éléments. La cosmologie brunienne, telle qu'elle s'exprime ou affleure dans le *Souper* — une Terre en mouvement, un univers infini, un espace homogène et peuplé d'innombrables mondes —, a imposé le portrait de Bruno en héroïque pionnier de la science moderne à ses débuts ; selon cette perspective, on a fièrement inséré le philosophe dans un progrès continu de la raison, entre Copernic et Galilée. Or, on trouve aussi dans ses textes une conception animiste des corps célestes, ainsi qu'une géographie surprenante, selon laquelle toute terre émergée a jadis fait partie d'un océan, et vice versa. Thèmes pythagoriciens, allusions mystiques, références et emprunts à divers écrits néoplatoniciens et hermétiques, tout cela peut conduire à placer le *Souper* dans une tout autre continuité : celle des traditions occultes, que les interprétations tributaires de la philosophie ou de l'histoire des sciences ont tendu à négliger.

Pour qui voit un fait accompli dans la nette coupure entre raison et déraison, entre scientifique et occulte, ou entre science et rhétorique, ces deux courants semblent irréconciliables. Ainsi, lorsque Frances Yates ouvrit la voie à une relecture de Bruno dans le contexte de la « tradition hermétique » du Moyen Âge et de la Renaissance, non sans contribuer puissamment au repérage des sources et des sens possibles de bien des passages obscurs de l'œuvre brunienne, il lui fallut négliger ou sous-estimer certains aspects du *Souper*, afin de donner sens aux autres. Ne pouvant venir à bout de la

plus souvent le rôle de bouffon. La majeure partie de l'entretien, toutefois, se présente comme le compte rendu d'une autre conversation : celle-ci s'est tenue entre « le Nolain » et deux rhéteurs aristotéliens au cours d'une réception chez Sir Fulke Greville, ami intime du poète-courtsan Philip Sidney et membre de son cercle intellectuel².

On trouve exprimées dans le *Souper* quelques-unes des principales propositions cosmologiques attribuées à Bruno. Mais le texte contient aussi l'esquisse d'une théorie de l'interprétation, l'ébauche d'une histoire et d'une sociologie de la connaissance, le récit d'une étrange équipée dans les rues de Londres — pimenté de remarques sur la société anglaise —, ainsi qu'une attaque globale des savants d'Oxford, de leur science et de leur rhétorique aristotéliennes, de leur langage truqué et de leur étroitesse d'esprit. Métaphysique, philosophie de la nature, épistémologie, éthique, herméneutique : toutes sortes de doctrines s'ébauchent et se combinent, en un style tour à tour grotesque et grandiose, pour former ce que Bruno lui-même décrit comme un mélange :

(...) devant la multiplicité et la diversité des propositions cousues ensemble dans ce livre, vous avez moins l'impression qu'il s'agit là de science que d'une mixture de dialogue, de comédie, de tragédie, d'éloquence — qui tantôt loue, tantôt blâme, tantôt démontre et enseigne ; qui touche tantôt à la physique et tantôt à la mathématique, tantôt à la morale et tantôt à la logique ; bref, qui arrache un lambeau à toutes les sortes de science (p. 18).

2. Le cercle comprenait aussi, entre autres, Sir Walter Raleigh, le poète George Chapman, le médecin et musicien Matthew Gwynne.

Au XIX^e siècle, quand historiens et philosophes ont entrepris de relire Bruno et de lui assigner une place dans le contexte de la philosophie et de la science modernes, cette composition particulière a fait obstacle à l'interprétation ; aussi a-t-on souvent réduit l'œuvre à un ou deux de ses éléments. La cosmologie brunienne, telle qu'elle s'exprime ou affleure dans le *Souper* — une Terre en mouvement, un univers infini, un espace homogène et peuplé d'innombrables mondes —, a imposé le portrait de Bruno en héroïque pionnier de la science moderne à ses débuts ; selon cette perspective, on a fièrement inséré le philosophe dans un progrès continu de la raison, entre Copernic et Galilée. Or, on trouve aussi dans ses textes une conception animiste des corps célestes, ainsi qu'une géographie surprenante, selon laquelle toute terre émergée a jadis fait partie d'un océan, et vice versa. Thèmes pythagoriciens, allusions mystiques, références et emprunts à divers écrits néoplatoniciens et hermétiques, tout cela peut conduire à placer le *Souper* dans une tout autre continuité : celle des traditions occultes, que les interprétations tributaires de la philosophie ou de l'histoire des sciences ont tendu à négliger.

Pour qui voit un fait accompli dans la nette coupure entre raison et déraison, entre scientifique et occulte, ou entre science et rhétorique, ces deux courants semblent irréconciliables. Ainsi, lorsque Frances Yates ouvrit la voie à une relecture de Bruno dans le contexte de la « tradition hermétique » du Moyen Âge et de la Renaissance, non sans contribuer puissamment au repérage des sources et des sens possibles de bien des passages obscurs de l'œuvre brunienne, il lui fallut négliger ou sous-estimer certains aspects du *Souper*, afin de donner sens aux autres. Ne pouvant venir à bout de la

complexité et de l'instabilité du texte, elle a préféré une lecture allégorique qui le réduit à sa dimension religieuse et occultiste³. Dans le vif débat qu'a suscitée par elle « thèse », ses adversaires ont pris le plus souvent la direction opposée, en s'attachant à reconstruire strictement les arguments philosophiques, au détriment d'autres choix de lecture et d'autres passages moins « scientifiques » que « littéraires »⁴.

Mais chez les lecteurs « postmodernes » s'est développé un goût tout différent pour les collages ; ils répugnent moins à l'anarchie des disciplines, ils hésitent moins à appliquer les instruments et les stratégies de la théorie littéraire à des textes qui relèvent officiellement de l'histoire des sciences ou

3. Voir en particulier F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964 (tr. fr. par M. Rolland, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, 1988). Sur les deux interprétations opposées de Bruno, cf. H. Gatti, *The Renaissance Drama of Knowledge : Giordano Bruno in England*, Londres-New York, 1989, p. 49-50 ; pour une lecture du *Souper* influencée par F. Yates, voir l'introduction de E. A. Gosselin et L. Lerner, *Giordano Bruno's Ash Wednesday Supper*, 1977. Récemment, avec de bonnes raisons, J. Bossy (*Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1991, p. 121-124 en particulier) a proposé une lecture allégorique de certains passages du deuxième dialogue, mais sans s'appuyer sur le contenu philosophique ou scientifique du texte. Voir *infra*.

4. Dans son attaque systématique de Yates, R. S. Westman (« Magical Reform and Astronomical Reform : The Yates Thesis Reconsidered », in R. S. Westman et J. E. McGuire, *Hermesism and the Scientific Revolution*, Los Angeles, University of California, 1977) lui reproche d'oublier la percée scientifique de Bruno, son originalité vis-à-vis de la tradition théologique, ses écarts par rapport au Cusain. Pour sa part, E. McMullin (« Bruno and Copernicus », *Isis*, 78, 1987) a réexaminé les arguments de Westman et rendu compte plus équitablement de la thèse, sans rester prisonnier d'une dichotomie simpliste entre le contenu et le contexte ; mais il n'a pas fondamentalement modifié les reproches adressés à Yates. À ses yeux, elle ignore de surcroît les passages les plus scientifiques de Bruno ou, pis encore, elle les lit comme des allégories.

de la philosophie. Les lecteurs d'aujourd'hui peuvent apprécier le *Souper* en son entier, sans éliminer ses marges ni supprimer ses étranges recoins⁵. Une lecture scrupuleuse, attentive, permet de reconstruire l'événement que fut le *Souper* à son époque et dans son contexte — en évitant, bien entendu, de plaquer anachroniquement sur le texte les images du savoir actuel de l'interprète, et sans lui imposer les lignes de démarcation qui de l'occulte séparent la science et des sciences naturelles les sciences humaines. Ces frontières, et avec elles tout l'ordre du savoir, voilà justement ce que Bruno mettrait en jeu en écrivant le *Souper* et en tentant, sans grand succès finalement, de le diffuser⁶. Pour montrer en quoi Bruno a polémiqument contribué à déconstruire l'ancien ordre du savoir, avec l'espoir de lui en substituer un nouveau, on ne saurait se passer de considérations rhétoriques et littéraires.

Je verrais volontiers dans le *Souper* une triple réflexion et une triple rêverie : sur l'état de l'univers, sur l'état de l'Angleterre (ou de l'Europe, dont l'Angleterre est la couronne et le modèle) et sur l'état du discours. Cosmologique, le texte libère l'univers de toute limite et multiplie à l'infini le

5. Voir par exemple N. Ordine, *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Naples, 1987 (tr. fr. *Le mystère de l'âne. Essai sur Giordano Bruno*, Paris, 1993).

6. Bruno eut certes l'occasion d'offrir à Elizabeth un élégant recueil de ses ouvrages écrits en Angleterre, incluant le *Souper* et trois autres dialogues (R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Florence 1987, p. XXIV-XXV ; J. Bossy, *cit.*, p. 127) ; il est aussi vraisemblable que certains au moins de ses associés anglais achetèrent un exemplaire du *Souper* (cf. F. Yates, *A Study of Love's Labor Lost*, Cambridge 1936, p. 94). Mais l'accueil immédiat fut défavorable, comme l'indique Bruno lui-même dans la préface du dialogue suivant, *De la Causa*. Suivit un long silence, qui à quelques exceptions près devait durer deux siècles.

nombre de mondes qu'il contient, en avançant une foule d'arguments de toute sorte qui, pour la plupart, n'ont convaincu que l'auteur⁷. Politique, le *Souper* en appelle à la reine pour réformer l'ordre socio-politique de l'Angleterre : non seulement Sa Majesté est réputée prête à réaliser ces réformes, mais la sagesse politique du régime ainsi amendé doit rayonner sur tout le globe. (Notons que l'auteur de ce plaidoyer est un nomade au passé fort suspect, un intellectuel déraciné et constamment en quête d'un généreux protecteur, ou d'une source de revenus, ou des deux). Enfin, le *Souper* est une « fantaisie » discursive, dans la mesure où il met en scène un homme dont l'autorité philosophique et scientifique n'est guère reconnue par ses contemporains, et qui imagine un nouvel ordre du discours susceptible de produire la vérité absolue sur la nature de l'univers, comme sur la morale des hommes. De surcroît, ce sage auto-proclamé se rêve seul détenteur du savoir et seul responsable de sa transmission. Sans expliquer à personne comment il a pu être éclairé, il exige de voir son autorité

7. Une distinction provisoire s'impose ici entre les propositions cosmologiques de Bruno et son argumentation. L'accueil qu'on a fini par réserver à l'idée d'un univers infini, peuplé d'innombrables mondes, ne peut être attribué aux arguments du *Souper*, ni même à l'argumentation plus systématique proposée ailleurs par Bruno, dans *De l'infinito* en particulier. La principale raison en est que cette argumentation, lorsqu'elle se fait systématique, est fondamentalement aristotélicienne. Les propositions cosmologiques de Bruno, quant à elles, ont exercé une influence immédiate sur certains intellectuels anglais, en particulier Thomas Harriot et Martlowe à travers lui, comme le montre H. Gatti (*The Renaissance Drama of Knowledge*, cit. : « Giordano Bruno : the Texts in the Library of the 9th Earl of Northumberland », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XLVI, 1983, p. 63-77). Comme A. Koyré avant elle, Gatti repère des traces d'« influence », mais non la reprise ni la persistance d'un discours commun.

reconnue et appréciée au même titre que celle des Anciens, qu'il peut même surpasser et remplacer : *Quid, si ego philosophorum protoplastas ? quid si nec Aristoteli nec cuiquam magis concedam, quam mihi ipsi concesserint ?* (p. 204).

La plupart des interprètes n'ont pris en compte que le premier aspect du *Souper*. On peut les classer en deux groupes, selon que leur orientation est philosophique ou scientifique. Dans le premier se rangent des philosophes et des historiens des idées tels Lovejoy, Cassirer et plus tard Blumenberg : ils ont insisté sur l'importance de la cosmologie brunienne dans l'histoire de la philosophie, ils ont marqué ses affinités avec des penseurs antérieurs comme le Cusain ou postérieurs comme Spinoza, ils ont même décelé en Bruno un héritage des Temps modernes⁸. Dans le second groupe se trouvent des historiens des sciences, tels Nanner, Michel et Koyré, qui ont tenté d'interpréter la cosmologie de Bruno dans le contexte de l'astronomie moderne, en insistant sur la contribution brunienne à l'émergence de ce qu'on appelait alors la philosophie « expérimentale » ou « naturelle » ; aussi ont-ils prêté attention aux affinités entre Bruno et des astronomes qui l'ont précédé, comme Hasdai Crescas, ou des coperniciens contemporains, comme Thomas Digges. Au même groupe appartiennent des historiens des sciences plus récents, tels Westman et McMullin, à ceci près qu'ils tiennent compte de

8. Pour les interprétations à dominante philosophique, voir en particulier A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1936 ; E. Cassirer, *Individual et cosmos dans la philosophie de la Renaissance* (1923), tr. fr., Paris, Minuit, 1983 ; H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenanschauung : Casaner und Nolander*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982 et *The Legitimacy of the Modern Age*, tr. angl., Cambridge, Mass., 1985, IV^e partie.

l'« hermétisme » de Bruno et de la thèse de Frances Yates⁹.

L'interprétation de cette dernière, en ouvrant une brèche, a permis d'entrevoir le second aspect du *Souper*. De manière plus ou moins insistante selon les années, Yates et certains de ses disciples ont reperçé, dans presque tout ce que Bruno a écrit en Angleterre, des traces de son souci d'amener l'élite anglaise au pouvoir à coopérer avec le roi de France, en vue de réformes politiques et religieuses¹⁰. Il s'agissait de mettre un terme aux guerres de religion et aux conflits politiques qui avaient déchiré l'Eu-

9. Pour les interprétations à dominante scientifique, voir A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1957, p. 39-55 (tr. fr. 1962) ; P. H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, Hermann, 1962 ; M. Hesse, contribution aux *Minnesota Studies in the History of Science*, 5 (1970), p. 132-164 ; E. Namer, compte rendu de la traduction anglaise du *Souper*, *Revue d'histoire des Sciences et de leurs applications*, 29 (1976), p. 274-276. McMillin, *cit.*, distingue trois étapes dans le débat sur l'enseignement scientifique de Bruno, et sur son copernicanisme en particulier, en donnant à la thèse de Yates un rôle de pivot. En un premier temps, avant Yates, le débat oppose des lectures plutôt philosophiques (Lovejoy) à des lectures plutôt scientifiques (Michel, Namer) ; en un second temps, il oppose Yates à Westman ; en un troisième temps, auquel appartient McMillin lui-même, le débat s'organise entre les successeurs de Yates (Gosselin, Lerner) et ceux qu'elle n'a pas convaincus. Nous espérons, en toute modestie, suggérer qu'une quatrième étape est envisageable.

10. Voir F. Yates, *op. cit.*, et « The Religious Policy of Giordano Bruno », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, III (1939-40), p. 181-207 ; E. A. Gosselin et L. Lerner, *op. cit.*, 1977 ; E. A. Gosselin, « 'Doctor' Bruno's Solar Medicine », *The Sixteenth Century Journal*, XV, 8 (1984), p. 209-224. Ce qui fait la force de la lecture de Yates, c'est qu'elle associe d'un côté le religieux au politique, de l'autre le métaphysique à l'occulte, avant de présenter de manière convaincante les raisons intellectuelles et politiques qui ont pu conduire un auteur comme Bruno à exceller dans les arts de mémoire, à étudier les néoplatoniciens et à citer abondamment les écrits hermétiques.

rope tout au long du XVI^e siècle : aux yeux de certains, les traditions occultes pouvaient offrir un terrain d'entente aux diverses factions. Aussi fait-on valoir que ces traditions étaient souvent invoquées par Bruno, comme par d'autres intellectuels proches de la Cour d'Henri III et disposés à reconnaître au roi un tempérament de conciliateur. Mais en insistant sur les thèmes néoplatoniciens et kabbalistiques, en déchiffrant l'hermétisme dans les textes de Bruno, Yates et ses disciples ont amenuisé, en contrepartie, le contenu scientifique du *Souper*¹¹. De manière significative, l'orientation copernicienne de Bruno devient « un hiéroglyphe, un sceau hermétique dissimulant de grands mystères divins dont il a pénétré le secret », ou un message codé désignant « l'Unité [religieuse et politique] qu'il espère faire aboutir »¹². C'est récuser la prétention de Bruno à la véridicité, telle que l'exprime son argumentation physique et astronomique, pour se placer sur un plan symbolique et tenter d'extraire, de ses raisonnements confus et denses, un message politique crypté.

La thèse de Yates soulève aussi d'autres pro-

11. Blumenberg s'accorde sur ce point avec Yates, pour des raisons différentes. L'un et l'autre invoquent les dépositions du Nolaïn devant l'Inquisition, telles que les rapporte le *Sommario*, pour prouver que ni Bruno, ni ses lecteurs catholiques n'accorderaient guère d'importance à son intérêt pour Copernic. Mais on peut objecter que l'intérêt pour Copernic s'est manifesté en Angleterre avant l'arrivée de Bruno, et d'autre part que le *Sommario* ne constitue nullement une source digne de foi (voir V. Spampinato, *Vita di Giordano Bruno*, Messine, 1921 (rééd. Rome 1988), p. 121-122 ; L. Firpo, « Il processo di Giordano Bruno », *Rivista storica italiana*, IX (1948), rééd. 1993 ; M. Gentile, « Rileggendo il Bruno », *Humanitas*, III (1948) ; J. Bossy, *cit.*, p. 181-183).

12. F. Yates, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, *op. cit.*, p. 288 ; E. A. Gosselin et L. Lerner, *op. cit.*, p. 41.

blèmes, moins liés au texte et davantage au contexte. Dans une récente et très discutable étude de la vie tant publique que clandestine à l'ambassade de France en 1583-1585, c'est-à-dire pendant les deux dernières années que Castelneau passa à Londres, John Bossy parvient à une surprenante conclusion. Selon cet auteur¹³, pendant la majeure partie de son séjour en Angleterre, Bruno fut chargé par Sir Francis Walsingham, le Secrétaire d'Etat d'Elizabeth, d'espionner pour la Couronne. Bossy intègre au corpus brunien un lot de documents qu'il a trouvés au British Public Record Office et à la British Library ; ceux qui ont trait à la maison de l'ambassadeur ont été adressés à Walsingham signés du pseudonyme de l'espion, « Fagot ». Les renseignements transmis par Bruno semblent parfois inventés, mais la plupart du temps dignes de foi et même utiles à l'occasion, puisqu'ils ont abouti à l'arrestation et à l'expulsion de quelques éminents Anglais et Espagnols impliqués dans des intrigues papistes ou dans certaines affaires plus équivoques. Si Bruno a trahi Castelneau et travaillé pour Elizabeth, selon Bossy, ce n'est pas seulement par besoin d'argent, mais par admiration pour la reine et pour ce qu'elle représentait politiquement : il aurait fait tout son possible pour « détruire la mission catholique en Angleterre », et pas seulement en Angleterre.

Si le « scandaleux » récit de Bossy est exact, tout le contexte invoqué par Yates s'écroule : en tant qu'agent secret d'Elizabeth, Bruno pouvait difficilement jouer le rôle d'agent secret d'Henri III

13. J. Bossy, *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1991.

auprès de la reine¹⁴. Mais même sans l'apport de Bossy, les raisons d'ordre littéraire mentionnées plus haut suffiraient à écarter l'interprétation de Yates et de ses critiques : elle est trop réductionniste et fait violence au texte¹⁵. Une troisième possibilité s'offre toutefois : prendre Bruno au sérieux lorsqu'il imagine un nouvel ordre du discours. Et se demander, ensuite, dans quelle mesure ce discours nouveau a donné sens et raison d'être au *Sonper*, dans ses dimensions philosophico-scientifique et politico-religieuse, tout en rendant le texte difficilement communicable et en le vouant à un long oubli. De fait, comme dit Bruno lui-même dans son

14. Dans ses premiers essais, Yates insiste beaucoup sur les entrées qu'aurait eues Bruno à la Cour de France et sur ses contacts avec les intellectuels qui la fréquentaient. Découvrant par la suite les nombreux emprunts du Nolain à Hermann Trismégiste, elle atténue le rôle de ces auteurs français : pour comprendre l'enchaînement des idées de Bruno, ce ne sont pas leurs œuvres qui importent, mais plutôt les textes qu'il a pu connaître par leur intermédiaire (*Giordano Bruno et la tradition hermétique*, *cit.*, p. 347 sq). La mission secrète en Angleterre qu'Henri III aurait confiée à Bruno est, du même coup, présentée de manière plus hésitante et égayée par d'autres faits ou documents : les lettres d'introduction de Bruno auprès de l'ambassadeur de France, qui ne nous sont connues que par sa déposition devant l'Inquisition ; son long séjour chez l'ambassadeur ; le fait qu'il ait pu publier sa critique de la société et de la politique anglaises sans être inquiété ; l'assurance qu'il donne d'avoir été connu de la reine, en raison de ses visites à la Cour en compagnie de l'ambassadeur ; enfin, un passage du *Spaccio (Dialoghi italiani)*, éd. G. Gentile. G. Aquilicchia, Florence 1958, p. 826) consacré aux trois couronnes que portait l'emblème du roi. Mais Bossy lui-même reste tributaire de Yates sur d'autres points, malgré ses réserves (*op. cit.*, p. 22-27, 69, 122-123, 162-163).

15. Seul Gosselin, à ma connaissance, a tenté de lire le *Sonper* comme un texte autonome, sans chercher son sens dans la totalité présupposée de l'œuvre de Bruno, dans la prose narrative ultérieure ou dans la science moderne à ses débuts. Mais comme sa lecture allégorique confine Bruno dans la tradition de l'hermétisme, sa lecture n'en est que plus réductrice.

Épître liminaire, le *Sonnet* fut une fête hors du commun, un événement intellectuel qui devait sortir de l'ordinaire et qui en est sorti en effet. Ce banquet étant « à la fois grandiose et humble, magistral et estudiantin, sacrilège et religieux, allègre et colérique, âpre et enjoué (...), tragique et comique » (p. 6-8), il a fallu un discours nouveau pour contenir toutes ses violentes oppositions, ses absurdités voulues, son ironie, sa drôlerie et ses audacieuses intuitions¹⁶.

UNE RÉFLEXION SUR LE DISCOURS : QUI PARLE, ET OÙ ?

L'organisation du *Sonnet* est assez simple, quoique inhabituelle. L'entrelien ayant duré cinq jours, le texte se compose de cinq dialogues (ou plutôt « tétralogues ») entre Teofilo, Smitho, Prudenziio et Frulla¹⁷. Le premier dialogue met en scène « Le Nolain », présenté comme plus avisé que les sages

16. Le rôle d'espion à mi-temps joué par Bruno auprès de la reine, si Bossy a raison, n'a nullement diminué son intérêt pour le discours : il n'a pu qu'enflammer son imagination. Mais Bruno n'est pas un rêveur : ce qu'il imagine est toujours tempéré par des démentis ironiques, et des interlocuteurs pédants, vulgaires ou ignorants le ramènent toujours sur terre.

17. Il semble vain de chercher, derrière le nom des personnages de Bruno, des personnes réelles. Certains l'ont tenté de manière peu convaincante (telle D. W. Singer, *Bruno. His Life and Thought*, Londres, 1950, rééd. New York, 1968, p. 35). Bossy est plus heureux, mais seulement quand il s'agit de personnages secondaires. Dans le cas du *Sonnet*, le « malcontento » du sonnet liminaire serait Henry Howard, l'un des plus lettrés parmi les courtisans d'Elizabeth, auteur d'un célèbre ouvrage contre les prophéties ; Fagot fut à l'origine de son arrestation. Avec plus de réserve, Bossy suggère que les deux bateliers décriés du deuxième dialogue seraient ce même Howard et son neveu Philip, comte d'Arundel. De notre point de vue, cela importe peu.

tant anciens que modernes, et rapporte le débat qu'il eut avec deux aristotéliens chez Fulke Greville, à Londres. Tout au long du texte, l'interlocuteur principal est Teofilo, qui se dit « aussi proche du Nolain que je peux l'être de moi-même ». Secondé dans une certaine mesure par Prudenziio et Frulla, il tourne en ridicule la manière qu'ont les rhéteurs de débattre et sape leur autorité académique, tout en exaltant les bonnes manières du Nolain et sa façon de parler. Dans le deuxième dialogue, il raconte dans quelles étranges circonstances le Nolain se rendit chez Greville, à travers la foule et la boue londoniennes. D'une manière « que tout un chacun, peut-être, jugera poétique et tropologique plutôt qu'historique » (p. 10), il relève quelques traits caractéristiques du cadre dans lequel le débat eut lieu, tout en jetant un coup d'œil critique sur la société anglaise contemporaine. Dans les troisième et quatrième dialogues, Teofilo rend compte de la discussion entre les deux aristotéliens et le Nolain, présente l'opinion de ce dernier sur l'héliocentrisme de Copernic, sur le mouvement de la Terre et sur l'infinitude de l'univers, puis répond à une série d'objections à la thèse copernicienne présentées par les aristotéliens ; il traite aussi d'herméneutique et de philosophie de la nature. Dans le cinquième dialogue, de manière à présent très directe, Teofilo commente la pensée du Nolain sur le mouvement des corps célestes, sans oublier la Terre.

Mais à y regarder de plus près, cette structure n'est ni simple ni stable. Un lecteur attentif est bientôt conduit à se poser au moins trois questions : où se déroule le dialogue ? qui parle ? et de quoi ? Je reprendrai ces questions une par une.

Le lieu du discours

Le premier dialogue, qui met en place le cadre d'ensemble et annonce le débat chez Greville, n'a pas de lieu propre. La théâtralisation n'a pas de théâtre. À cet égard, le *Souper* ressemble aux derniers dialogues de Platon (le *Sophiste*, le *Timée*), qui désignent un autre lieu que celui où ils se déroulent¹⁸. Qui que soient les interlocuteurs du *Souper*, Frulla, Prudenzio et Smitho, ou quelles que soient les personnes historiques qu'ils représentent, leur conversation de cinq jours n'a jamais « eu lieu ». En ce sens au moins, nous avons affaire à une fiction. Ce discours sans lieu propre, qui pourrait se tenir dans une Académie, chez un gentilhomme ou dans une Université¹⁹, ne s'insère pas moins dans un paysage géographique, que précise l'*Épître liminaire* : il faut le situer quelque part entre la résidence de l'ambassadeur à Salisbury Court (Michel de Castelnauf, dédicataire de l'œuvre, étant le bienfaiteur de Bruno et son hôte) et l'« éminente demeure » de Sir Fulke Greville, probablement située à Whitehall (Bossy, *op. cit.*, p. 40). Dans le deuxième dialogue, où Londres est décrite, la ville n'apparaît pas comme théâtre du discours, mais comme un espace périlleux qu'il faut franchir et

18. Les premiers dialogues de Platon, au contraire, comme les dialogues intermédiaires (*Charmide*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Phédon*, *République*) décrivent en détail le lieu où l'on parle. Cf. A. Ophir, *Plato's Invisible Cities : Discourse and Power in the Republic*, Londres, Routledge, 1991, ch. 4. Certains commentateurs ont cru que la conversation se tenait chez Smitho (tel Bossy, *op. cit.*, p. 42) ; mais rien ne l'indique dans le texte. Les dernières répliques de chaque tétralogie (« revenez demain... ») peuvent suggérer tout au plus que Smitho joue le rôle de l'hôte.

19. Cf. S. Shapin et A. Ophir, « The Place of Knowledge : A Methodological Survey », *Science in Context*, vol. 4 (1991), p. 3-21.

dont il faut s'écarter avant de trouver un lieu propice à l'exercice de la parole.

Ce lieu est la demeure de Fulke Greville (1554-1628), éminent poète et homme politique anglais, qui accueillait volontiers des intellectuels. C'est là qu'est censée se tenir la conversation qui rapporte les propos « scientifiques » dont il est question dans les troisième et quatrième dialogues. Teofilo donne maint détail sur la voie d'accès à cette demeure, sur son entrée, et note en particulier la disposition des convives autour de la table : détails triviaux qui peuvent paraître dénués de sens, mais qui font d'autant plus ressentir l'absence de toute précision sur le tétralogue lui-même. Autre bizarrerie digne de remarque : Teofilo prend soin de dire qu'il s'installe près du Nolain, ce qui préserve l'écart fictif entre les deux personnages, mais déséquilibre le plan de table (p. 118)²⁰. En tout cas, la fiction dramatique rend impossible l'identification de Teofilo au Nolain. Certes, au même titre que « le Nolain », « Teofilo » (« celui qui aime Dieu ») ressemble à un surnom de Bruno ; cela a conduit la plupart des interprètes à identifier les deux person-

20. Il est, pour le moins, difficile de voir dans le *Souper* le compte rendu fidèle d'une conversation réelle chez Greville, contrairement à ce que dit le texte (p. 77). Voici ce que l'on peut conclure du récit de Teofilo : Florio, qui accompagnait le Nolain, s'assied à un bout de la table, en face d'un chevalier non nommé qui s'installe à l'autre bout ; Teofilo est en face de Greville ; le Nolain en face de Nundinio ; Torquato ne doit avoir en face de lui qu'une chaise vide. Si l'on ne tient pas compte de Teofilo, le Nolain est en face de Greville, son hôte, et les deux aristotéliens, Torquato et Nundinio, se font face (p. 118). Dans ce jeu de « chaises musicales », Blumenberg voit une allégorie : il n'y a plus de hiérarchies spatiales dans l'espace homogène de Bruno (H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, tr. angl., Cambridge Mass., MIT Press, 1987, p. 368-369).

nages au philosophe ²¹. Or, nous devrions d'ores et déjà être attentifs au fait que « Teofilo » et « le Nolain » peuvent avoir le même référent, mais n'ont certainement pas le même sens. Ou plutôt, les deux noms ont des cadres de référence différents ; c'est dans des mondes différents qu'ils se déplacent, apparaissent et disparaissent.

Autre problème, plus sérieux. Devant l'Inquisition, Bruno lui-même a déclaré que le souper a bien eu lieu, mais à l'ambassade ²² ; la conversation chez Greville pourrait alors être une fiction que Bruno aurait écrite après un entretien réel, mais en prenant quelque distance. Selon *l'Épître liminaire*, les épisodes rapportés sont soumis « au rigoureux jugement des quatre interlocuteurs [fictifs] », mais l'ouvrage « peut à juste titre aborder, chemin faisant, tous les sujets » (p. 20). Le dialogue a donc beau se présenter comme « historique », certains détails sur sa localisation ont pu être modifiés « à juste titre », sans que nous sachions encore pourquoi.

Un autre détail encore, bien connu celui-là, empêche de lire le *Souper* comme le compte rendu d'un débat auquel Bruno aurait réellement participé à Londres. Frulla, qui joue souvent le rôle du bouffon, parle dans le quatrième dialogue d'une visite du Nolain à Oxford, où il participa à un

21. Gosselin et Lerner (*op. cit.*, p. 128, n. 8) affirment sans fournir d'arguments que Teofilo et le Nolain « étaient en réalité la même personne » ; comme la plupart des critiques, ils ne font aucun cas de la différence entre la personne historique et le personnage dramatique. Bossy (*op. cit.*, p. 39) assure que Teofilo est l'« alter ego » de Bruno : c'est confondre le personnage dramatique de la fiction et le sujet imaginaire du discours. Voir *infra*.

22. Cf. V. Spampinato, *Vita di Giordano Bruno, op. cit.*, p. 121 et E. McMullin, *cit.*, p. 91.

« débat public avec certains docteurs en théologie, devant le prince polonais Laski et divers nobles anglais » (p. 214). Laski s'était rendu à Oxford ²³ en juin 1583. Le *Souper* mis à part, on ne connaît qu'un compte rendu direct de cet événement, ou d'une visite ultérieure à Oxford : Bruno y est tourné en dérision, pour avoir été honteusement défait au cours d'une discussion savante, tenue en l'honneur de Laski sur le système de Copernic. Selon ce document, il fut même surpris à utiliser à deux reprises et « presque verbatim » une œuvre de Ficin, en faisant passer pour siennes les idées de ce dernier ²⁴. La discussion fut interrompue et l'on apporta le livre de Ficin, pour prouver le plagiat de Bruno ²⁵. Le quatrième dialogue du *Souper* évoque lui aussi un incident, mais c'est l'ouvrage de Copernic que l'on consulte — et, cette fois, pour conforter le Nolain. Bruno ne reconstruit-il pas un débat « historique » pour compenser les effets

23. Cf. W. A. Camden, *The History of the Most Renowned and Victorious Princess Elizabeth, Late Queen of England*, Chicago, Chicago University Press, 1970.

24. L'auteur de ce document, tardivement découvert (R. McNulty, « Bruno at Oxford », *Renaissance News*, 13 (1960), p. 300-305), est Abbot, étudiant du Balliol College à l'époque et futur archevêque de Canterbury (1604). Abbot fait état de deux visites et associe Laski à la première ; mais il assimile Bruno aux papistes et n'a peut-être pas compris la nature du débat. Gabriel Harvey (cf. G. C. Smith, *Marginalia of Gabriel Harvey*, Stratford, 1913, p. 156) mentionne aussi une visite de Bruno. La plupart des spécialistes distinguent deux visites consécutives à Oxford (cf. F. Yates, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, *op. cit.*, ch. XII ; H. Gatti, *The Renaissance Drama of Knowledge*, *cit.*, p. 26 sq. et J. Bossy, *op. cit.*, p. 23-24). Dans une biographie déjà ancienne (1903), reprise sur ce point par Gosselin et Lerner (*op. cit.*, p. 18), L. McIntyre se trompe probablement en parlant d'une seule longue visite, qui aurait duré trois mois.

25. Cf. McNulty, art. *cit.* ; F. Yates, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, *op. cit.*, p. 250-251.

désastreux d'un autre, pour maquiller dans son texte un douloureux épisode de sa vie ?²⁶

Cette question n'est pas sans importance, lorsqu'on s'attache à comprendre les passages astronomiques du *Souper*. Si Bruno a effectivement cité Ficin (à Oxford), on peut douter, avec Frances Yates, qu'il connût bien le système de Copernic : en toute rigueur, Ficin ne pouvait être considéré comme une autorité en la matière ; son héliocentrisme est métaphorique et non astronomique. Voilà qui conforterait l'interprétation de Yates, tendant à minimiser l'importance de la doctrine copernicienne dans l'œuvre de Bruno en général et dans le *Souper* en particulier. En d'autres termes, la question de savoir « où parlent les personnages » est directement liée à la question de savoir « de quoi ils parlent ». Pour comprendre cette dernière, il faudrait prudemment reconstituer les différentes phases de localisation du discours dans le texte, et voir l'impossibilité d'unifier ces divers espaces, de les rassembler dans le même tableau : non-lieu fictif du dialogue dominé par Teofilo ; dialogue fictif, mais situé,

26. Pour D. W. Singer (*Bruno : his Life and Thought*, *op. cit.*, p. 32-33), il va de soi que le *Souper* rapporte le débat d'Oxford. Cette question a toutefois donné lieu à une abondante littérature (cf. par ex. V. Spanpanato, *op. cit.* ; R. McNulty, art. cit. ; A. D. Inerti, *Introduction to Giordano Bruno's « The Expulsion of the Triumphant Beast »*, New Brunswick, 1964 ; F. Yates, « Giordano Bruno's Conflict with Oxford », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, II (1938-1939), p. 227-242 ; R. S. Westman, *op. cit.* ; Gosselin et Lerner, *op. cit.*). Pour une récente mise au point, voir E. McMullin, « Giordano Bruno at Oxford », *Isis*, 77 (1986) : selon cet auteur, Bruno n'a pas plagié Ficin à propos de la doctrine copernicienne, mais dans ses leçons de *quadruplici sphaera* ; McMullin conclut que le *Souper* ne fut pas écrit après le débat d'Oxford, mais après des débats à Londres. Toutefois, il n'explique pas l'étonnante ressemblance entre ces deux incidents : à Londres comme à Oxford, au beau milieu d'une discussion, on apporte un livre pour éclaircir un point contesté.

enchaîné dans les troisième et quatrième dialogues, ou Teofilo présente « le Nolain » comme l'interlocuteur principal ; lieux historiques — il y en a deux — de l'événement auquel a participé « le Nolain » ; enfin, espace conjonctif de Londres, dont Teofilo dresse en quelque sorte la cartographie sociale²⁷.

Quoi qu'il en soit, le Bruno historique, auteur « réel » du texte, s'est déjà divisé ou séparé en trois personnages au moins. En quatre, si Giordano Bruno est bien celui qui, sous la signature de « Fagot », adressait des lettres secrètes à la reine par l'entremise de Walsingham ; l'ajout de ce quatrième masque n'affecte pas directement notre lecture du *Souper*, mais peut confirmer que Bruno pratiquait avec aisance l'art de changer de personnalité.

Qui parle ?

Ainsi le lecteur est-il placé devant trois ou quatre scènes différentes, situées en trois ou quatre lieux différents : Oxford, qui est à peine évoqué et maintenu à l'arrière-plan, est le cadre de l'évène-

27. S'il est impossible de reconstruire l'espace, il est envisageable de reconstituer la chronologie. Bossy s'y emploie, en distinguant le temps de la composition, le temps de la fiction dans le téralogue, le temps du débat fictif et celui du débat historique qui sert à Bruno de prétexte. La chronologie est pour Bossy décisive, car elle lui permet de relier les informations recueillies par Fagot sur des événements ou des personnes à certains événements ou à certaines personnes que le *Souper* évoque ou mentionne explicitement. Pour être cohérent, il lui faut admettre que la fiction suit l'ancien calendrier : selon Bossy, le débat historique s'est tenu à l'ambassade le 15 février, mercredi des Cendres selon le calendrier nouveau ; le débat fictif date du 14 mars, mercredi des Cendres selon l'ancien calendrier ; le téralogue commence le 28 mars ; la composition s'étend entre fin mars et fin avril. Mais ces détails sont pour nous sans grande conséquence.

ment historique ; chez Castelnuovo, si l'on se fie au témoignage de Bruno, se déroulent les débats historiques ; chez Greville se tient le débat londonien qualifié d'« historique », mais fictif, au cours duquel le personnage de Nolain est présenté à travers le compte rendu de Teofilo ; un cadre général « enveloppe » les entretiens, qui se prolongent pendant cinq jours dans une sorte de non-lieu et au cours desquels Teofilo se présente comme le plus proche compagnon du Nolain.

Cette diversité scénique crée une situation complexe. Tout d'abord, un personnage *historique* est vaincu lors d'un débat à Oxford, ou vainqueur à Londres (si l'on prête quelque crédit aux archives de l'Inquisition), ou les deux. Il s'identifie à l'auteur qui rédige l'*histoire* d'un débat à Londres. Cette *histoire* est elle-même contée par un personnage fictif, Teofilo, qui est censé présenter le point de vue de l'auteur. Le héros de l'*histoire* est quelqu'un qu'on désigne toujours comme « le Nolain », dont le point de vue est également censé coïncider avec celui de son auteur, et dont on sait que l'auteur utilise le nom comme partie de son nom propre (Giordano Bruno Nolain). La *persona* de Giordano Bruno, l'auteur, se divise donc en trois : 1/ Bruno, l'auteur historique (l'intellectuel qui résidait chez Castelnuovo et qui s'est probablement rendu au moins une fois à Oxford) ; 2/ le Nolain, *persona* discursive de Bruno (et héros du débat londonien) ; 3/ Teofilo, figure dramatique et fictive qui sert en quelque sorte de médiateur entre l'auteur historique et sa *persona* discursive.

L'écart entre dramatique et discursif revêt une grande importance : il permet de valider la prétention du Nolain à une autorité discursive. Tout au long du texte, une sorte de division du travail

s'institue entre le Nolain et Teofilo. Au Nolain incombe la responsabilité de toutes les propositions fondamentales : la Terre se meurt, l'univers est infini, les corps célestes sont des vivants, etc. Pour sa part, Teofilo fournit des arguments à l'appui de ces thèses, réfute les arguments des adversaires, tourne en dérision leur caractère et leur comportement, mais en se gardant d'ordinaire d'attribuer explicitement au Nolain les propos qu'il peut tenir. Les arguments de Teofilo, en général, ne sont pas des « preuves » en faveur des thèses du Nolain ; ils illustrent, ils donnent sens aux propositions du Nolain et privent de sens celles des adversaires. Aussi Teofilo semble-t-il se mouvoir dans un cercle vicieux : il affirme l'autorité du Nolain, puis, par une série d'arguments, la défend et la démontre ; il s'appuie sur cette autorité pour convaincre son auditoire de la validité de son argumentation.

Ce qui fait problème, toutefois, ce n'est pas que le cercle soit vicieux ; c'est qu'à maintes reprises, et en toute innocence semble-t-il, Bruno supprime l'écart entre l'un et l'autre personnages. Deux exemples suffiront. Dans le deuxième dialogue, Teofilo semble se demander à lui-même : « As-tu oublié, Nolain, ce qui est écrit dans ton livre... » (première rédaction ; cf. Appendice II, p. 320). De même, vers la fin du cinquième dialogue, Prudenziro répond en ces termes à Teofilo : « Je t'en conjure, Nolain, par les espoirs que tu places dans l'unité suprême et infinie... » (p. 282). Non seulement Teofilo tend à se confondre avec le Nolain, mais la Londres réelle, *historique* (à moins qu'il ne s'agisse d'Oxford) et la Londres *fictive* se mêlent dans l'espace neutre des propos de Teofilo. De même encore, Bruno (l'auteur) et le Nolain (le héros de

(l'histoire) se rencontrent en Teofilo. Ce dernier n'occupe aucune position précise dans un discours déterminé, pas plus que ses propos ne sont précisément situés. Il n'est ni l'auteur, ni le protagoniste d'aucune des scènes ; mais il lui revient d'incarner l'autorité du Nolain et de conférer cette autorité à l'homme réel, originaire de Nola, qui cherche à se faire reconnaître par les élites politiques et intellectuelles anglaises ; son rôle est peut-être aussi de réhabiliter celui qui fut humilié à Oxford et qui, cherchant une légitimation nouvelle, est aussi l'auteur du texte et le créateur de ce Teofilo qui peut le légitimer.

Situation paradoxale. L'écrivain historique, Bruno, qui occupe une position mineure aux marges de divers champs de discours — arts de mémoire, poésie, philosophie, astronomie —, est censé revêtir le Nolain discursif de l'autorité du plus sage des hommes ; mais le Bruno historique doit au préalable occuper une position privilégiée dans un champ de discours que seul le Nolain fictif peut constituer, et auquel il peut seul lui donner accès. Bruno ne sera reconnu comme l'auteur qu'il veut être que si le Nolain est reconnu comme le sage que Bruno veut qu'il soit ; mais le sage ne sera reconnu que si son auteur est reconnu au préalable.

Dans tout champ discursif, un tel problème est résolu par la reconnaissance qu'accordent les autres, c'est-à-dire les savants qui occupent des positions clés en ce domaine. Les positions discursives sont d'ordinaire préétablies : telles la position d'astronome du prince, ou celle de professeur de philosophie, mais aussi celle d'éminent copernicien, ou d'aristotélicien entêté. La marche à suivre pour obtenir et préserver une position de ce genre, les stratégies de conquête et de consolidation, tout cela

est plus ou moins institutionnalisé²⁸. La plupart des discours scientifiques et théologiques du xvi^e siècle suivait encore, à cet égard, la règle générale de l'autorité formulée au xiii^e par saint Bonaventure, qui distinguait quatre positions d'écriture :

Un homme peut écrire les œuvres d'autrui, sans rien ajouter ni changer, auquel cas on l'appelle simplement *scribe* (*scriptor*). Un deuxième écrit l'œuvre d'autrui avec des ajouts qui ne sont pas de lui ; on l'appelle compilateur (*compilator*). Un troisième écrit à la fois l'œuvre d'autrui et la sienne, en ajoutant du sien à des fins explicatives ; on l'appelle commentateur (*commentator*)... Un quatrième écrit à la fois son œuvre et celle d'autrui, mais en donnant à son propre travail la place principale et en ajoutant un texte d'autrui à des fins de confirmation ; celui-là devrait être appelé auteur (*auctor*)²⁹.

Cette classification, à quelques exceptions près bien sûr, a caractérisé le discours aristotélicien aussi bien que néoplatonicien et l'« épistémé de la Renaissance », ainsi que la science médiévale. Thomas n'a été que le commentateur d'Aristote ; Agrippa, le meilleur des mages, n'a été que l'interprète d'Herms Trismégiste³⁰. L'autorité de certains auteurs

28. Je me permets de faire ici un libre usage de P. Bourdieu (*Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, p. 113-120 et 207-221) et de M. Foucault (« Qu'est-ce qu'un "auteur" ? », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 63 (1969) ; *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971).

29. Cité par E. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge Mass., 1979, p. 121.

30. Parmi les écrivains qui participent réellement de l'épistémé de la Renaissance, certains se révoltent déjà contre l'ancienne institution de l'autorité. Le discours hermétique s'appuie en général sur la tradition ; mais Paracelse semble transférer l'autorité de la tradition à la nature ; John Dee, proche de Bruno à cet égard, semble vouloir incarner une raison supérieure. Ces écrivains hors du commun, en quête d'un nouveau modèle d'autorité, ne peuvent appartenir à une tradition dont ils ne

était préétablie, « toujours-déjà-là », pour qui pénétrait dans leur domaine. En tentant de s'autoriser lui-même, Bruno a dû entrer en conflit non seulement avec l'autorité de tel ou tel auteur, mais avec l'institution auctoriale ; du coup, sa propre autorité a dû changer de nature.

Bruno n'est pas Descartes. Chez lui, pas d'« ego » universel prétendant incarner l'autorité de la raison ; sa rupture avec la tradition ne se traduit pas par une rhétorique de l'incommensurabilité entre l'ancien et le nouveau. En examinant de près l'*Épître liminaire*, on peut voir émerger, encore fragile, une structure inédite de l'autorité, qui sans plus relever du discours traditionnel n'appartient pas encore au discours scientifique de Galilée, de Boyle ou de Descartes. L'*Épître* suppose deux positions d'auteur bien distinctes. L'une, extérieure au texte, est occupée par Bruno ; l'autre est revendiquée dans le texte par une série d'annonces, d'avertissements, de plaisanteries et de remarques comiques adressées par un « je » (qui parfois se change en « nous ») à un cercle restreint de personnes qui semblent connaître « notre Nolain ». Toutefois, le statut d'auteur n'appartient pas au « je » qui parle, mais à quelqu'un d'autre, « plus proche de lui » qu'il ne l'est de lui-même. L'unique source d'autorité est le Nolain, et non Teofilo ; ce dernier est tout au plus une fragile représentation de l'autorité, son miroir transparent. Du rapport per-

reconnaissent pas les auteurs ni les modes de légitimation (même s'ils peuvent donner naissance à une nouvelle tradition, comme celle des paracelsiens). La remarque vaut pour Bruno, qui s'écarte (en dépit de F. Yates) de toutes les traditions connues, y compris celle de l'hermétisme. Sur d'autres formes de l'autorité chez les auteurs du xv^e siècle, voir par exemple R. M. Durling, « The Ascent of Mont Ventoux and the crisis of Allegory », in *Italian Quarterly*, n^o 18, 1974, p. 7-28.

sonnel au Nolain dépend désormais une représentation fidèle de l'autorité. Le système d'autorisation se trouve ainsi inversé : ce n'est plus une position dans un domaine qui fonde et soutient des entités discursives (prétendant à la vérité), c'est au contraire une entité discursive (la figure du Nolain) qui fonde et soutient le statut d'auteur. L'auteur Bruno est une fonction de l'entité discursive du Nolain, mais le Nolain a besoin de son auteur, ainsi que du personnage dramatique qu'il joue, pour leur confier le rôle d'ambassadeurs. Après tout, étant semblable à Dieu, il lui faut des étoiles, des « coureurs, courtiers, ambassadeurs, nonces de la magnificence de l'Unique et du Très-Haut » (p. 238).

La présentation du Nolain, dans l'*Épître*, oscille entre une re-présentation par un ambassadeur digne de foi, qui le loue au-delà de toute mesure, et une auto-présentation de l'auteur lui-même, sous forme de confession agressive. Dans cette explosion d'agressivité, de colère et d'auto-satisfaction, on décèle une affirmation de soi qui n'a guère d'exemple dans l'ancien mode du discours, et sans quoi on pourrait difficilement imaginer la formation du nouveau. Celui qui se présente ainsi demande à être reconnu pour ce qu'il est, et pas seulement pour ce qu'il écrit ; la place est toute prête pour un individu susceptible de s'auto-affirmer, de s'auto-déterminer, qui bientôt se considérera comme seul responsable de son texte et prétendra en être la source aussi bien que l'agent unificateur. Mais cette place apparemment transcendante reste encore vide ; aucune autorité ne peut émaner d'elle, puisque l'autorité est le monopole du Nolain — c'est-à-dire d'une créature créée par le texte de Bruno, non par l'homme qui le crée. Reste que le statut de Bruno ne

va pas de soi. Le rôle du *Souper* est de produire l'image de lui-même que Bruno souhaite imposer au public ; mais pour qu'il devienne ce qu'il prétend être, c'est-à-dire un auteur d'un type nouveau et un homme d'une rare sagacité, il faut que soit déjà établi le discours susceptible de légitimer une telle prétention.

Le *Souper* ne s'efforce pas seulement d'imposer un auteur ou une œuvre ; il traduit une ambition que seuls un Platon ou un Marx ont réalisée : donner naissance à un nouveau discours, avec ses positions diverses, ses connexions, ses rapports de pouvoir. Si bien que la question de l'autorité ne peut être résolue que suivant des règles discursives qui attendent encore d'être établies³¹ : l'extraordinaire ambition de Bruno et son échec sont tout entiers pris dans ce paradoxe.

Dans un célèbre essai, E. Cassirer écrit que chez Giordano Bruno domine « la passion de l'affirmation de soi, élevée au niveau de l'héroïque et du titanique »³². Pour Bruno, « c'est précisément la dignité intellectuelle et morale de l'homme, son concept de la personne, qui exige un nouveau concept du monde (...). L'accent véritable est mis

31. En paraphrasant la distinction qu'opère Jakobson entre « sujet de l'énonciation » et « sujet de l'énoncé », nous distinguons ici l'auteur en tant que position particulière dans un champ de discours et l'auteur en tant que « stratégie textuelle ». Le premier est le sujet de l'acte de parole lui-même (l'énonciation) ; c'est un rôle, une stratégie d'écriture, une autorité déclarée, une relation établie entre un écrivain et son public. Le second est le sujet de l'énoncé, c'est un produit du texte. Dans le cas de Bruno, c'est-à-dire avant l'émergence d'un nouveau mode de discours, avec ses institutions et ses techniques, la stratégie textuelle qui constitue l'auteur dans le texte est censée créer la nouvelle position discursive de « l'auteur ».

32. E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, tr. cit., p. 126.

bien moins sur l'univers que sur le moi qui instaure en soi cette vision de l'univers »³³. Mon interprétation consiste, en quelque sorte, à tenter d'orienter l'interprétation métaphysique de Cassirer vers une analyse du discours : c'est le concept ou la position d'auteur qui, dans ma perspective, joue le rôle principal ; une telle position exige quelque chose comme l'auto-affirmation de l'ego moderne, qui pourtant n'a pas encore fait son apparition. Et cet auteur rend possible la vision d'un univers infini, laquelle le rend possible à son tour.

Pour l'intellectuel nommé que fut Bruno, la question de la légitimation et de l'autorité discursive n'est pas moins décisive que pour certains éminents penseurs du XVII^e siècle, tels Paracelse, Rabelais ou Montaigne, soucieux de transformer l'ordre du savoir contemporain. À ce rôle d'auteur d'un type nouveau, Bruno s'est préparé bien avant son arrivée en Angleterre. À Genève et à Paris, il pratiquait déjà trois genres de discours : dans certaines universités, il enseignait en qualité de commentateur scolastique traditionnel de la philosophie naturelle ; à la Cour de France, il se présentait comme un expert en arts de mémoire ; et il s'est fait aussi, non sans succès, dramaturge et poète. En 1581, il a donné à Paris une série de trente leçons consacrées aux *predicamenti di Dio* (aujourd'hui perdues), afin de « se faire connaître » ; dans une lettre au vice-chancelier d'Oxford, jointe à un ouvrage écrit à Paris et publié à Londres peu après son arrivée, il promet d'ajouter « des propositions nouvelles » à

33. *Ibid.*, p. 239. Blumenberg (*op. cit.*, dernier chap.) insiste aussi, mais d'un point de vue tout différent, sur le thème de l'affirmation de soi. Sans sortir de la philosophie brunienne, il complète l'analyse conceptuelle par une interprétation symbolique du dernier geste de Bruno sur son bûcher.

l'enseignement des auteurs anciens et se proclame « Giordano de Nola, aimant dieu, docteur en haute théologie, pur et sans malice, professeur de sagesse », « connu dans les principales universités d'Europe, approuvé et honorablement reçu comme philosophe » (*Opera latine conscripta*, II, II p. 76-78)³⁴ : en se dotant ainsi d'un nom « plus long que son corps », selon l'expression de George Abbot, il se donne pour l'un des rares penseurs susceptibles de rivaliser avec les sages de l'Antiquité ; mais cette revendication, à peine esquissée dans les œuvres latines, c'est dans le *Souper* qu'elle trouve sa formulation la plus complète.

Teofilo, le médiateur, permet de mettre en œuvre une double stratégie poétique qui tend à valoriser le personnage de Bruno, à établir son autorité, à lui conférer une aura inhabituelle, tout en laissant le Bruno historique disparaître à l'arrière-plan. D'une part, Teofilo peint le Nolain comme un homme d'une noblesse et d'un raffinement exemplaires, dont n'a pu faire preuve le Bruno historique (certains de ses traits, toutefois, sont repris dans le portrait : telle l'ignorance de l'anglais) ; d'autre part, Teofilo verse au crédit du Nolain et de son extraordinaire sagesse des éloges que le Bruno historique n'aurait pu recevoir de son auditoire, tout en faisant allusion à des travaux d'écriture

34. Bruno a commenté le *De sphaera* de Sacrobosco à Noli en 1576 et à Toulouse en 1581 ; entre 1579 et 1581, il a commenté à Toulouse le *De anima* d'Aristote. Ses commentaires ont été publiés, mais sont perdus (D. W. Singer, *op. cit.*, p. 14-16, 204-205). Son *De predicamenti di Dio* est peut-être un commentaire de Thomas d'Aquin (A. D. Imerti, *op. cit.*, p. 6). Sa comédie du *Chandelier* date de 1582. Sur la lettre au vice-chancelier d'Oxford, voir L. Limentani, « La lettera di Giordano Bruno al Vicecancelliere della Università di Oxford », *Sophia*, 1 (1933) ; H. Gatti, *op. cit.*, p. 27.

dont, sans doute, cet auditoire n'a jamais entendu parler³⁵. En citant Tansillo (1510-1568), l'un des poètes favoris de Bruno, Teofilo évoque les deux cas où il est permis de se faire le héraut de sa propre gloire : « répondre à la critique, ou s'attacher au bien d'autrui » (p. 42). Bien entendu, Bruno se trouve dans l'un et l'autre cas : le Bruno historique veut échapper à un blâme injuste (cf. le sonnet *À celui qui n'est pas content*, p. 4) ; le Bruno discursif a besoin qu'autrui vole à son secours.

Aussi Teofilo fait-il du Nolain un sage qui surpasse Copernic, héraut d'un nouveau système du monde, en vantant tout à la fois ses aptitudes intellectuelles et son travail au service de la Vérité : Copernic n'indique que l'aurore d'une époque nouvelle, dont le soleil resplendissant sera bientôt ce Nolain qui a « redécouvert le moyen de monter au ciel, de parcourir la circonférence des étoiles », qui a « libéré l'esprit humain » et « mis à nu la nature, que des voiles enveloppaient », qui a « donné des yeux aux taupes et rendu la lumière aux aveugles » (p. 44-48). Hissé par Teofilo au sommet d'une hiérarchie de héros culturels, qui va de Tiphys à Colomb, le Nolain diffère d'eux tous : car leurs interventions violentes n'ont fait qu'aggraver le désordre d'un monde déjà turbulent, tandis qu'il va, quant à lui, apporter l'ordre et l'intelligibilité. Ainsi le texte réclame-t-il pour le Nolain une position unique dans deux ordres distincts, celui de la connaissance et celui de l'action, que seul il peut

35. C'est à propos de l'éloge de soi, au début du premier dialogue (p. 42), que commence à apparaître la tension dramatique entre Teofilo et le Nolain : « Que dire à présent du Nolain ? Sous prétexte qu'il est aussi proche de moi que je peux l'être de moi-même, va-t-on juger inconvenant que j'entrepreneue son éloge ? ».

réconcilier. Sa position toute particulière dans l'ordre de la connaissance permet ou exige une transformation pacifique du monde des hommes ; la puissance supposée de son discours, son pouvoir de transformation, change la nature et le statut de ce discours même, hissant le Nolain jusqu'à une position qu'ont revendiquée bien peu d'auteurs, tant anciens que contemporains.

La solitude du Nolain, à un tel niveau, n'est comparable qu'à celle de Dieu. Non-auteur d'un discours qui n'existe pas encore, Giordano Bruno a dû créer une figure quasi-divine pour en faire émaner un nouveau mode discursif et asseoir sa propre autorité.

Une fois admis que Bruno, dans le *Somper*, tente de donner naissance au discours, et non simplement d'y prendre part, il devient possible de reconstituer la structure du texte, en formulant sur de nouvelles bases la question de savoir « de quoi l'on parle ». Il devient possible de proposer une lecture guidée du *Somper*, en suggérant un lien plausible entre les cinq dialogues. Le premier, dans cette perspective, a pour rôle d'annoncer le discours nouveau et d'en établir la pragmatique (qui doit-on considérer comme un interlocuteur autorisé ? Qui écoute, qui doit être exclu, qu'est-ce qu'un acte de parole légitime, quel est l'enjeu du discours ?, etc) ; dans ces pages se déploie la vision discursive de Bruno 36. Le deuxième dialogue peut désormais s'interpréter comme un compte rendu, certes ironique et désabusé, des conditions socio-historiques — tant actuelles qu'escomptées — du discours en forma-

36. Il n'empêche qu'on trouve tout au long du texte, notamment dans le quatrième dialogue, des mentions, des exemples, des rejets de pratiques discursives. Voir p. LIX-LXII.

tion : Bruno précise ici sa vision politique. Déployant enfin une vision cosmologique, les trois dialogues suivants présentent les objets et les objectifs du nouveau discours, ainsi que les objections qu'il suscite, et mettent en lumière quelques pratiques discursives fondamentales ; ils montrent, en particulier, comment s'opposent les lectures mathématique et allégorique des phénomènes célestes, comme les lectures littérale et allégorique de certains textes privilégiés. En étudiant le texte de la sorte, on n'en élimine ni l'apport politico-religieux, ni le contenu strictement philosophique et scientifique ; on les contextualise bien plutôt.

LE PREMIER DIALOGUE : POUR UN NOUVEAU DISCOURS (suite)

Le premier dialogue établit les règles principales du nouveau discours : règles d'autorité et d'autorisation, d'exclusion des locuteurs non autorisés, d'échange des « produits discursifs ». Teofilo précise qui doit être tenu à l'écart, depuis la « foule » jusqu'aux auditeurs qui ne suspendraient pas leur jugement. Les principaux produits discursifs sont la vérité d'une part, l'« assentiment et l'amour » d'autre part (p. 56). Seul le Nolain peut offrir la Vérité et seul Teofilo peut la transmettre ; aucun autre interlocuteur impliqué dans ce discours ne peut formuler de prétentions à la vérité qui soient dignes de considération : « Pour être digne de s'opposer à lui sur de pareils sujets, il faut au moins... qu'on souscrive à la plupart des points essentiels qu'il développe ; et que, faute d'en reconnaître la vérité, on en admette la vraisemblance » (p. 56). Ce que le Nolain s'attend à recevoir

en retour, tout au moins sur le plan discursif, est l'accord sans réserve de ses disciples ³⁷.

Sont également mises en place, dans le premier dialogue, les règles de l'échange avec d'autres écrivains : jamais dialogique, cet échange se limite à une série de jugements formulés avec violence par celui qui parle, à l'intention des sujets qui l'écourent. Qu'il s'agisse d'Aristote ou de Pythagore, de Nicolas de Cuse ou d'Osiander, les autres auteurs — dont les écrits restent en suspens — gagnent et perdent en autorité selon la manière dont Teofilo les représente, en sa qualité de médiateur de l'autorité. Même celle de Copernic ne va pas de soi : elle se réduit à l'autorité d'un observateur digne de foi, qui sait exposer ce qu'il a vu, et qui se situe quelque part entre la pure ignorance et le savoir spéculatif. Quant aux ouvrages d'Aristote et à l'Ancien Testament — textes privilégiés —, ils deviennent des matériaux bruts dont le discours use et abuse pour miner toute autorité autre que celle du Nolain ³⁸.

Car la question centrale, dans ce dialogue, est bien celle de l'autorité : émanant du Nolain, l'autorité est accordée (ou refusée) aux autres parties prenantes à la manière dont la lumière émane du soleil, ou dont le souverain octroie des droits à ceux qui le servent. De fait, l'émanation est le seul principe de communication, dans le champ discursif du Nolain ; se trouver près de la source est signe de vérité comme d'autorité. Le Nolain irradie celle-ci

37. Sur l'exclusion dans le discours, voir M. Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.* ; sur l'échange dans le discours, voir P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, *op. cit.*

38. On notera que le *Nouveau Testament* n'est guère cité. — L'usage critique d'Aristote est le plus patent ; mais cf. aussi l'hostilité envers Érasme, les pointes contre Sénèque ou les sarcasmes contre Osiander, l'« huissier » de Copernic.

parce qu'il irradie celle-là, la diffusant parmi ses interlocuteurs comme le soleil diffuse et communique la force vitale parmi les astres. Et comme il ne demande en retour qu'« assentiment et amour », aucun dialogue critique n'est possible ; son discours est l'unique source de vérité, et la vérité qu'il produit désigne l'erreur tout comme une source de lumière délimite des zones d'ombre.

Cette prétention à la vérité est sans limite. Sur la base d'une autorité auto-proclamée, l'intelligence du Nolain est censée remplacer tout code d'interprétation ³⁹, toute règle de méthode, tout critère permettant de choisir entre des prétentions divergentes ou de guider la transmission du savoir à des disciples ; codes et règles ne sont plus présentés que comme des contraintes arbitraires, plaquées par des esprits rigides sur l'infinité variée des sens et des phénomènes. Le rejet de tout code caractérise le discours du Nolain ; on l'observe dans l'interprétation de la nature, des textes, de la société. Au début du dialogue par exemple, lorsque Frulla poursuit la liste donnée par Teofilo des choses qui vont deux par deux, il emprunte ses paires à des textes de toute sorte, sacrés et profanes, anciens et modernes, mais en les tirant toujours de contextes où le nombre binaire n'est doté d'aucun sens particulier (telles les oreilles droite et gauche d'un âne) : le stupide Frulla apparaît ici comme un lecteur qui donne arbitrairement à des textes un sens qu'il faudrait, en fait, tirer de la nature.

39. J'entends ici par code, au sens général que donne U. Eco à ce mot, un mécanisme permettant des transformations entre deux systèmes, une garantie de cohérence structurale et de communication entre systèmes différents (U. Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1976, p. 168 ; simultanément publié en italien, *Trattato di semiotica generale*, Milan, Bompiani).

Mais Teofilo, lui non plus, n'établit pas de distinction claire entre les interprétations respectives de la nature et des textes : sa liste se réfère à l'une (matière et forme, mouvements rectiligne et circulaire) aussi bien qu'àux autres (les catégories pythagoriciennes ; les deux Amours) ; il mêle le conceptuel au sensible, le mythologique au logique. Quelle différence, dès lors, entre les deux person-nages ? Pourquoi prendre Teofilo plus au sérieux que Fruilla ? Teofilo sait donner sens aux oppositions binaires ; il offre des oppositions qui sont à la fois exhaustives et inclusives (*fini/infini*), ou du moins exhaustives à certains égards (*soleil/terre*). Mais comment savoir qu'une opposition est exhaustive et inclusive ? Il faut connaître le domaine dans lequel elle s'exerce, tel le système du ciel, la nature du mouvement, ou le « principe essentiel des choses ». Les distinctions ne peuvent prendre un sens, et l'on ne peut repérer de ressemblances significatives, que sur la base d'un savoir déjà établi ; et seul ce savoir antérieur permet de faire le départ entre les distinctions dotées de sens et celles qui en sont dépourvues. Le savoir est impliqué ou déclaré à partir de l'autorité reconnue à un auteur absent, mais dont la présence supposée éclaire tout le *Somper*.

Or, si le monde est plein d'« une foule de gens persuadés de détenir le savoir », qui néanmoins répandent partout de « pernicieuses folies » (p. 66-68), comme le remarque intelligemment Smitho⁴⁰, un critère s'impose pour distinguer le

40. Dans tout ce passage, Smitho rend assez finement compte de la manière dont les hommes acquièrent leurs croyances et suscitent les adversaires qu'ils veulent détruire : il y a là l'esquisse d'une sociologie de la connaissance (celle-ci dépendant de la naissance et de l'éducation), ainsi qu'un classement des

charlatan d'un vrai sage : Smitho a besoin d'un guide, qui l'aide à sortir de l'état chaotique du savoir, à s'orienter dans la guerre de tous contre tous que se livrent les sages dans leur prétention à la vérité. À quoi Teofilo répond que le guide n'est pas difficile à trouver, mais il ne propose rien d'autre que le « don des dieux » offert à l'homme assez chanceux pour suivre un sage véritable ; sans doute une telle chance est-elle rarement accordée, mais la rareté est une condition nécessaire, sinon suffisante, d'accès à la vérité. Seul le véritable sage sait comment interpréter la rareté comme signe du vrai. La question majeure, poursuit Teofilo, est de savoir « si nous sommes dans la lumière du jour et si le soleil de la vérité s'est levé sur notre horizon, ou sur celui des adversaires qui sont nos antipodes ; si nous sommes dans les ténébres, ou si c'est eux qui le sont » (p. 62) ; mais les vicaires du vrai sont si éminents qu'il n'est pas difficile d'en décider.

Le nouveau discours s'organise autour de la figure et de l'autorité du Nolain, mais serait structurellement valable pour tout autre sage qui aurait les mêmes prétentions à la vérité et revendiquerait une autorité du même genre. Le Nolain n'est pas un sage qui enseigne à lire des textes ou à observer la nature ; il n'enseigne que le sens de ce qu'on lit ou observe. Apprendre ne consiste pas à maîtriser et à suivre quelques règles, mais à suivre un maître qui règle notre esprit : la vérité qui émane du Nolain est l'index d'elle-même et du faux. Seule la sagesse peut distinguer le sage du charlatan, seul le sage a raison dans sa prétention au vrai, et il faut

de la naissance et de l'éducation), ainsi qu'un classement des sources de légitimation. Peut-être Bruno nous dit-il ici comment lui-même a acquis les croyances pour lesquelles il est prêt à se sacrifier.

avoir de la chance pour suivre un sage : voilà qui jette à bas toutes les hiérarchies établies, tant scolastiques qu'ecclésiastiques et politiques.

LE DEUXIÈME DIALOGUE : UNE VISION POLITIQUE

Couplé au rejet des codes, le concept révolutionnaire d'auteur omniscient bouleverse aussi bien le domaine politique que le domaine du discours. Dans l'entreprise de Bruno est incluse, nécessairement, une réflexion sur les rapports entre savoir et pouvoir, entre autorité politique et institutions discursives : d'où le sens politique du *Souper*. Telle est la perspective suivant laquelle je suggère de lire, dans le deuxième dialogue, la bizarre équipée de Nolain à travers les rues fangeuses de Londres, au cours de laquelle est tracée la « topographie morale » de l'espace social londonien⁴¹. Tout en décrivant la structure politique anglaise, le dialogue propose à grands traits une réforme, qui améliorerait quelque peu le monde social⁴² ; à la fois descriptif et

41. Nombre d'interprètes ont précédemment relevé des implications politiques dans le *Souper*, notamment F. Yates (« The Religious Policy of Giordano Bruno », art. cit.) et ceux qui ont suivi ses indications (E. A. Gosselin et L. Lerner, *op. cit.*, p. 44 et suiv.) ; comme je l'ai signalé plus haut, les travaux de Bossy l'on se défie de Bossy, il faut admettre qu'aucun passage du *Souper* ne confirme explicitement le bien-fondé de la lecture allegorique que propose Yates (dans *Giordano Bruno et la tradition hermétique, op. cit.*), selon laquelle le deuxième dialogue serait un système mnémotechnique occulte, par lequel Bruno rappellerait les thèmes débattus lors du banquet. Yates ne peut expliquer la confusion du texte, ni son lien avec la discussion sur l'astronomie qui occupe les dialogues suivants.

42. Il ne faudrait pas confondre ici discours réformiste et discours utopique. Bruno ne s'attache nulle part à restructurer de

critique, il expose ce qui, aux yeux de Bruno tout au moins, devait permettre sur le plan social l'émergence du discours du Nolain.

(Une précision s'impose au préalable. Les activités politiques de Bruno ont laissé des traces dans le texte, de même que l'aspiration du Nolain à une position d'auteur absolu a dû marquer sa démarche politique ; néanmoins, autant et même plus que Bossy, je voudrais séparer les deux plans : les implications politiques du nouveau discours ne sauraient se réduire aux actions ou intentions politiques de Bruno, non plus que celles-ci ne sauraient servir de guides pour comprendre celles-là. La signification politique du *Souper* est bien plutôt à chercher dans ses pratiques discursives, dans leur nature révolutionnaire, dans la tentative de les utiliser pour adapter la réalité aux conditions sociales qu'elles-mêmes requièrent).

En racontant l'équipée à travers Londres, Teofilo se lance dans une digression sociologique, qui l'amène à distinguer deux échelons de la société anglaise : la reine et son cercle d'une part, les gens du commun de l'autre. Ce n'est pas formellement le statut social qui fonde cette distinction, mais la haine à l'égard des étrangers. Le Conseil de la reine est présenté en termes louangeurs : il aide la souveraine à résister fermement « à la violence des flots, à la colère des vagues, à la multiplicité des tempêtes déchainées contre elle par l'orgueil et la folie de cet Océan qui l'entoure de toutes parts »⁴³.

fond en comble la société anglaise (ni aucune autre), pas plus qu'il n'évoque de non-jeu où mettre en œuvre ses réformes.

43. Cf. *Appendice II*, p. 306. Dans sa « topographie morale », Bruno mentionne des personnages célèbres, tels Walsingham, Sidney, Robert Dudley. Les modifications de cette liste, dans la seconde version du *Souper*, sont interprétées par G. Aquilecchia

De l'autre côté se tient la « foule des gens du peuple : si les autres n'y mettaient le ho!à, ce cloaque dégagerait assez de puanteur et de fumées malodorantes pour ternir la réputation du peuple entier » (cf. *Appendice II*, p. 308).

Chemin faisant, Teofilo décrit aussi un autre ordre social, fictif celui-là, qui reflète déjà la réforme brunienne⁴⁴. Au cours de son équipée réalistico-imaginaire à travers Londres, observant et interprétant toutes sortes de marques tant physiques que vestimentaires, il a pour principal souci de repérer les stratifications sociales : ainsi distingue-t-il quatre niveaux dans la société des serviteurs (p. 106-108). Plus le niveau est élevé, plus le serviteur dépend de son maître, et plus l'ordre social est stable. Marquée par des différences de vêtement et de comportement, cette hiérarchie repose fondamentalement sur une opposition binaire : acception ou refus de l'autorité, obéissance ou désobéissance, le premier terme étant hautement valorisé et le second sévèrement critiqué. Au couple obéissance/désobéissance correspondent les couples zèle/paresse, utilité/inutilité, politesse/agressivité, ordre/désordre.

comme un geste destiné à ménager le parti protestant, alors que Bossy y décèle une tentative pour masquer les liens de Fagot avec le Conseil et complaire davantage à la reine. L'une et l'autre interprétations laissent non analyse inchangée.

44. Que l'environnement social imaginé par Teofilo n'existe pas encore, pas même dans la Londres fictive, c'est ce qui apparaît clairement lorsque Teofilo raconte l'arrivée à la résidence de Fulke Greville, où le débat s'est tenu et où le Nolain est accueilli par des serviteurs, sans doute du rang social le plus bas : « Nous trouvâmes au rez-de-chaussée une foule de gens de toute sorte, une foule mêlée de serviteurs qui sans s'interrompre et sans incliner la tête, ni donner le moindre signe de respect — leurs gestes ne traduisaient que le mépris — eurent la bonté de nous indiquer l'entrée » (p. 118).

L'agressivité critiquée ici, pour l'essentiel, est celle qu'exerce envers les étrangers — quels que soient leurs mérites, leur sagacité, l'autorité de leur discours — une populace dans laquelle se rangent aussi les adversaires du Nolain, les pédants, et quiconque refuse son enseignement⁴⁵. Le *Souper* ne proteste pas contre cette violence au nom d'un principe de justice abstrait, ni par simple haine de la force brutale (Teofilo lui-même admet la nécessité d'éliminer les gens du commun) ; ce qui importe bien plutôt, semble-t-il, c'est d'assurer un environnement social paisible qui favorise l'émergence du nouveau discours, centré autour d'un étranger dont l'autorité ne peut être que suspecte aux yeux des « indigènes ». Un tel environnement ne peut être créé sans l'appui d'une autorité politique incontestée, dans un système social stable et bien ordonné. D'où l'idée d'un ordre fortement hiérarchique, dans lequel l'autorité émanant de la reine descend du Conseil aux gentilshommes — simples serviteurs, en fait —, puis aux dociles serviteurs de moindre rang⁴⁶. Si Bruno en appelle à une vigoureuse monarchie, ce n'est pas seulement pour flatter la reine et demander une protection personnelle ; c'est aussi parce qu'il tente de mettre en place un nouveau type de discours sur une terre étrangère.

45. Dans le premier dialogue, Bruno associe explicitement l'aveuglement et la colère à la foule, cf. p. 53.

46. En ce sens, Bruno n'est pas le rebelle ni l'utopiste que certains ont voulu voir en lui. On l'a souvent rangé avec Campanella, Bacon, Harthig, Comenius, parmi ceux qui ont rêvé d'améliorer la vie des gens du peuple en domestiquant la nature et en orientant ses forces dans le sens des intérêts humains ; mais l'analyse du *Souper* montre qu'il tourne la foule en dérision et n'envisage le bien-être du peuple que dans le cadre, socialement stable, d'une monarchie absolue.

Pour qu'existe le Nolain, il faut que se noue l'alliance entre Bruno et Elizabeth.

La reine, nous dit le texte, a une raison supplémentaire d'aider le Nolain. Dans une longue digression sur le pouvoir qu'ont les souverains d'« exalter d'humbles sujets » (p. 94), Frulla souligne que leur intérêt est de favoriser des hommes de basse extraction, plutôt que des grands, qui attribueront leur fortune moins « à la courtoisie ou à la magnanimité du prince qu'à la justice et à la raison » (p. 96). En d'autres termes, c'est de l'autorité que découlent la justice et la raison, non l'inverse, et elle se renforce de l'appui prêté aux inférieurs. C'est précisément parce que le Nolain ne peut se faire recommander que par lui-même (et par ses représentants fictifs), c'est parce qu'il n'est rien politiquement, que la reine a tout avantage à légitimer son discours : en exaltant Bruno, la souveraine confirme avec éclat son autorité.

Dans le paragraphe suivant — du moins selon la première version du dialogue : cf. *Appendice II*, p. 302-304 — tout se renverse, lorsque Frulla cite le premier *Livre de Samuel* : c'est le prophète, le sage, qui dans l'histoire de Saül légitime le prince, lequel demeure son obligé. Sur la lancée de Frulla, Teofilo présente un long panégyrique d'Elizabeth, « cette divinité descendue sur terre, cette Dame extraordinaire et sans pareille » (p. 304), impliquant qu'en quelque sorte la reine a besoin de la reconnaissance du Nolain pour asseoir son extraordinaire réputation : sont ici suggérés les termes d'un échange entre les domaines de la politique et du discours. Aux aspirations de la reine, le Nolain peut offrir — outre une loyauté sans limite — sa conception d'un univers illimité ; pour la tranquillité politique de la souveraine, il propose une société bien réglée par

une stricte hiérarchie. En retour, Bruno espère voir légitimés son discours et sa propre position. L'autorité politique, dit Frulla, « l'emporte sur le mérite », même sur le mérite du discours, et « les mérites n'ont de valeur que dans la mesure autorisée » (p. 302).

Du point de vue discursif, il est tout naturel que le Nolain, cherchant à occuper une position sans équivalent dans le domaine intellectuel, s'adresse au pouvoir politique suprême pour se faire légitimer socialement ; la légitimation sociale du discours ne peut venir que du prince et de son entourage, non de la foule coléreuse des savants. Du point de vue politique, il est tout naturel que cet appel d'un sage au souverain soit formulé dans l'Angleterre d'Elizabeth, c'est-à-dire dans le seul pays d'Europe où l'autorité royale censure ou approuve et légitime les positions discursives, tant dans le domaine séculier et humaniste des lettres que dans le domaine religieux.

Un discours qui fait de la vérité un privilège du sage, et qui se transmet par une sorte d'émanation spirituelle, ne peut fleurir que dans une société où l'on « sert » les supérieurs et où l'autorité émane d'un seul. Les régimes discursif et politique sont homologues : à la relation entre le disciple et le sage correspond, très exactement, la relation entre le sage et le pouvoir politique. Entre le sage et le souverain, il ne saurait y avoir de médiation institutionnelle : unique source de l'autorité discursive, le sage doit être parfaitement indépendant de toute institution susceptible de contraindre son discours. Mais pour garantir cette indépendance, il doit dépendre entièrement du souverain, conçu comme l'unique source de l'autorité politique. Bruno, dont les ambitions intellectuelles n'avaient pas de limite,

pouvait difficilement aboutir à une position politique plus vulnérable : précarité qu'a (peut-être) traduite d'emblée son rôle d'agent secret de la reine.

LE TROISIÈME DIALOGUE : UNE VISION COSMOLOGIQUE

Le *Souper* ne contient aucune présentation systématique d'une théorie ou d'une doctrine ; il ne rend pas entièrement compte de la thèse de Copernic, et c'est seulement dans le cinquième dialogue que sont fournis, de manière ordonnée, quelques uns des éléments de ce qu'on pourrait appeler une cosmologie brunienne. Les propositions les plus originales⁴⁷ (sur le mouvement de la Terre, sur l'infinitude de l'univers) sont énoncées parmi bien d'autres, qui semblent aujourd'hui moins excitantes, sur les corps célestes en tant qu'êtres vivants et aimants ou sur l'émanation de la lumière ; les unes

47. Il est difficile de préciser l'originalité de Bruno à cet égard. Nul n'a poussé si loin l'idée d'un univers infini, mais on la trouve chez d'autres penseurs de la Renaissance ; si Pétrarque la considère comme « le sommet de la folie » (dans *Ma propre ignorance et celle des autres*, cf. E. Cassirer, *Individa et Cosmos*, tr. cit. p. 239), Nicolas de Cuse la réhabilite à sa manière (sur la différence entre ce dernier et Bruno, cf. R. S. Westman, *op. cit.*, p. 20-22). Parmi d'autres, Blumenberg (*op. cit.*, 1987, p. 359) évoque à ce propos Thomas Digges ; selon P. Duhem (*Études sur Léonard de Vinci*, Seconde série, Paris, 1909, p. 90 sq.), la pluralité des mondes était discutée parmi les nominalistes parisiens aux xv^e et xvi^e siècles. Pontus de Tyard, Batif, de Brues évoquent la possibilité du mouvement de la Terre et son statut d'étoile. Mais sur deux points au moins, les idées de Bruno sont sans précédent : l'homogénéité de l'espace et le caractère épocal d'une part R. S. Westman, *op. cit.*, p. 21-24 ; d'autre part H. Blumenberg, *op. cit.*

et les autres sont prises en charge par un récit retors, qui nous conte le violent affrontement entre des représentants de l'ancien ordre du savoir (l'académisme aristotélicien, ou sa caricature) et l'incarnation d'un discours nouveau (ou d'un discours rêvé, celui du Nolain). Mais, comme on l'a déjà noté, c'est surtout à Teofilo qu'il revient de développer toutes sortes d'arguments, géométriques, métaphysiques ou rhétoriques, pour convaincre ses trois partenaires et surtout l'intelligent Smitho de la vérité de certaines propositions attribuées au Nolain et disséminées assez arbitrairement dans le texte. En tentant de reconstruire l'astronomie et l'optique brunniennes à partir de tels passages, comme l'ont fait les lecteurs les plus « scientifiques » du *Souper*, de Koyré et Michel à Westman et McMullin, on perd de vue ou néglige cette situation « littéraire »⁴⁸ ; au contraire, en lisant le texte comme le compte rendu dramatique d'un conflit entre des discours, on découvre que « ce dont parlent les protagonistes » fait partie de « ce qu'ils font », de leur « manière d'agir », et se distingue de « ce dont traite le texte ». Le texte traite d'un nouveau mode de discours ; ce que font les interlocuteurs, dans les trois derniers discours, consiste

48. Cette distorsion résulte, me semble-t-il, d'une double et discutable démarche. D'une part, on lit le *Souper* à la lumière d'œuvres ultérieures de Bruno (notamment *De la causa, De infinito, De minimo, De monade, De immutabilitibus*) ; d'autre part, on situe Bruno à mi-chemin d'un « progrès » qui conduit de Copernic à Galilée. Ce qui revient : 1) à faire de Bruno un auteur moderne, alors que le statut d'auteur est précisément l'enjeu du dialogue ; 2) à lire rétrospectivement dans le *Souper* les acquis d'auteurs ultérieurs, en faisant de Bruno le pionnier d'une histoire des sciences racontée par les vainqueurs. Or Bruno est un perdant, une victime de cette histoire, et dans son texte ne peut se lire le texte à venir.

surtout à illustrer, « sur la scène », quelques pratiques discursives.

Dans le troisième dialogue, Teofilo reprend la thèse de Copernic, en l'étayant sur des arguments empruntés tant à l'optique et à la géométrie qu'à l'astronomie et à la métaphysique ; il balaise vigoureusement l'interprétation d'Osiander⁴⁹, examine et rejette diverses objections à Copernic⁵⁰, déclare que l'âme est le « principe intrinsèque » qui meut les corps célestes, puis reprend à sa manière, pour prouver le mouvement de la Terre, la célèbre expérience de la pierre jetée du mât d'un navire⁵¹. Mais, ainsi résumée, cette série d'interventions est bien abstraite : si l'on se garde de les extraire de leur contexte, si l'on tient compte de leurs modalités d'énonciation, elles prennent un sens assez différent. Ce qui intéresse les interlocuteurs, par delà la théorie de Copernic, c'est la place et le rôle que peut avoir dans le nouveau discours l'argumentation mathématique : c'est-à-dire une argumentation opposée à celle que l'on associe d'ordinaire à l'épistémé de la Renaissance, ou aux sciences

49. Pour Osiander, Copernic présente une hypothèse mathématique qui sauve mieux les phénomènes que la thèse de Proclème (voir aussi *infra*, p. 354, note 8). Bruno est sans doute le premier à combattre cette interprétation et à séparer le *De revolutionibus* de son introduction.

50. Pour un examen récent et approfondi du rapport de Bruno à Copernic, cf. E. McMullin, « Bruno and Copernicus », *Istis*, 78 (1987).

51. Imaginaire, bien entendu, cette expérience a souvent servi à penser la relativité du mouvement. Buridan, par exemple, Pinvoquant pour rejeter le mouvement diurne de la Terre ; Copernic évoque le navire, mais non l'expérience elle-même, à propos de la relativité du mouvement ; Digges comble cette « lacune » dans sa traduction en anglais du chapitre 2 du livre I du *De revolutionibus* (cf. R. S. Westman, *op. cit.*, p. 35-57). Bruno a pu emprunter ce lieu commun à n'importe laquelle de ces sources.

occultes, et qui repose sur l'analogie et la similitude⁵².

L'astronomie mathématique, avant comme après la révolution copernicienne, isole un cadre bien défini de relations spatiales ; elle s'efforce de rapporter les astres et les transformations observables dans ce cadre à des modèles de mouvement invisibles, ou à des distances effectives, ou à la taille des corps célestes. S'il faut en croire Osiander et une longue tradition médiévale d'astronomie mathématique, la relation est purement instrumentale : l'astronome cherche le meilleur modèle géométrique (invisible) pour rendre compte de l'organisation (observable) du ciel. Plus précisément, le langage mathématique contient les signifiants dont les mouvements célestes observés (ou supposés) sont les signifiés. Quand on tire toutes les conséquences de la révolution copernicienne, cette relation s'inverse : l'astronome est toujours à la recherche du modèle géométrique qui rende le mieux compte des phénomènes célestes, mais le ciel devient un texte, le mouvement visible est le signifiant, les modèles géométriques sont les signifiés. À l'interprétation des textes astronomiques se substitue l'interprétation du texte de la nature, et c'est cette interprétation que donnent désormais les textes des astronomes⁵³.

Mais l'interprétation de Bruno échappe à ces

52. La similitude comprend la proximité spatiale, l'« analogie », l'« émulation », la « sympathie » ; ma dette envers Foucault est évidente (*Les mots et les choses*, chap. 2). Sur l'importance du raisonnement analogique à la Renaissance, voir B. Vickers, « Analogy versus Identity : the rejection of occult symbolism, 1580-1680 », dans *Oculti and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, 1984.

53. La remarque ne vaut pas pour les astrologues, qui ont toujours interprété les phénomènes célestes comme signes d'événements terrestres et comme traces de forces invisibles.

deux modèles. Pour notre philosophe, comme le réseau des relations spatiales est sans fin, indéterminé, indéfini, il paraît à la fois arbitraire et futile d'isoler un cadre particulier. Lorsque le Nolain propose l'interprétation d'un phénomène isolé, il ne s'attarde guère à explorer le cadre des relations dans lequel ce phénomène est pris (ainsi ne s'attarde-t-il pas à situer une étoile par rapport aux autres) : un tel travail est rendu inutile par le principe de similitude qui gouverne les phénomènes célestes. (Principe que Bruno affirme souvent, et plus explicitement que jamais dans le troisième dialogue de *l'Infini* : « Pourquoi vouloir affirmer une différence entre ces corps célestes et le nôtre, si nous constatons qu'ils se ressemblent en tout ? Pourquoi vouloir nier leur *convenienza*, si aucun argument ni aucun sens ne nous conduit à en douter ? »). Dans le *Sopber*, toute l'argumentation de Teofilo présuppose la similitude ; et celle-ci prend son plein sens lorsqu'elle s'applique à la relation entre l'invisible et un visible particulier, parce qu'elle permet d'inférer (*to abduct*, dirait Peirce) celui-là de celui-ci. Aussi est-il vain de vouloir préciser les positions des corps dans l'espace, de les situer et de mesurer leurs distances. Proportions et mesures perdent leur sens et sont reléguées à l'arrière-plan, non seulement parce qu'il n'y a pas dans la nature de mouvement régulier susceptible d'être décrit géométriquement, mais aussi parce que le réseau à mesurer est infini et homogène. De fait, l'homogénéité de l'espace peut être comprise comme le résultat d'une logique de la similitude poussée à l'extrême ; on pourrait dire encore que la similitude, guidée par le principe de raison suffisante ou associée à lui, se mue en homogénéité. Qu'il n'y ait pas de raison suffisante de rompre les similitudes, cela signifie qu'il n'y a

aucune raison suffisante d'établir des hiérarchies ni des différenciations permanentes⁵⁴. D'où ce paradoxe : l'espace infini, homogène, qui permet une approche géométrique des phénomènes physiques, est aussi ce qui paraît rendre assez arbitraire cette approche. La logique (ou la métaphysique) de la similitude, qui récuse l'emploi de la géométrie dans le discours astronomique, s'insère parfaitement, au contraire, dans l'ensemble de règles discursives qui gouvernent les codes d'interprétation et l'autorité de l'interprète, telles qu'on les a examinées plus haut. À la foule des interprètes traditionnels, à leurs modes d'interprétation bien établis mais soudain privés de toute validité, s'oppose l'esprit pénétrant du Nolain, qui ne compte que sur sa raison pour interpréter ses propres observations (et plus encore celles des autres).

C'est à la recherche d'un statut d'auteur, ou aux contraintes qui en résultent, qu'il faut peut-être attribuer l'usage particulier, difficilement compréhensible (et souvent tourné en ridicule) que fait Teofilo du raisonnement géométrique. Le recours au langage de la géométrie lui permet d'évacuer tous les codes, y compris ceux de la géométrie, tout en « communiquant » avec les principaux arguments pour et contre la thèse copernicienne. Je vais tenter de préciser ce point, en me bornant à l'analyse d'un raisonnement sur la luminosité de la Terre (et, plus généralement, sur le rapport entre les variations de distance et les variations d'éclat) : passage intéressant en ce qu'il montre bien à quel point le discours du Nolain diffère tant de l'astronomie moderne (copernicienne) que de l'astronomie ancienne (ptoléméenne).

54. Cf. R.S. Westman, *cit.*, p. 31-32.

Dans le débat sur le système de Copernic, la question du rapport distance/éclat joue un rôle crucial. Pour Bruno, il s'agit de nier qu'on puisse établir la distance d'une étoile à partir de son diamètre apparent (qu'il identifie, par erreur, à son éclat apparent) ; il s'agit ensuite de retirer toute valeur philosophique aux concepts de taille ou de distance apparentes, couramment utilisés par les astronomes, pour les remplacer par une variante plus « fondamentale » : les degrés de luminosité ou d'« intensité de la lumière » (p. 134). Teofilo prend l'exemple de lanternes placées sur un bord de la mer ionienne et observées depuis le rivage opposé : si l'on augmente dans les mêmes proportions leur éloignement et leur éclat, la taille de ces corps lumineux (identifiée à leur éclat apparent) demeurera inchangée. Autrement dit, des variations de distance ne se traduisent pas nécessairement par des variations significatives de l'éclat apparent ; cela veut dire aussi que la variable essentielle, pour déterminer le rapport entre éclat apparent et distance, est ce que Teofilo appelle « la qualité et l'intensité de la lumière ».

Le calcul est faux, bien entendu (l'éclat n'étant pas inversement proportionnel à la distance, mais à son carré) ; reste que Teofilo recourt à un raisonnement mathématique, ou du moins physique, et se fonde sur des proportions pour réfuter la thèse de son adversaire. Mais à y regarder de plus près, le contexte est moins précis qu'il ne semble, et il infléchit l'usage du langage mathématique :

SMITHO. De sorte qu'on ne pourra, d'après ce que vous dites, et bien qu'elle soit fausse, démentir par des arguments géométriques l'opinion d'Héracite d'Ephèse, selon laquelle le soleil a les dimensions mêmes qu'il offre à nos yeux (...).

THEORIO. Vous avez raison de le dire : c'est en vain qu'avec des arguments ordinaires et bien à eux les tenants de la géométrie et de la perspective iront débattre avec des épicuriens (p. 136-138).

Ici comme ailleurs, Teofilo est tout aussi soucieux que les coperniciens de réfuter le géocentrisme ; mais sans faire siens leurs arguments, et en tentant de confirmer que « le Nolain, pour sa part, déduit [le mouvement de la terre] d'autres principes plus solides, qui lui sont propres » (p. 132). Teofilo ne nie nullement la force convaincante du raisonnement mathématique ; ce qu'il prétend, c'est que géomètres et astronomes, en isolant certains paramètres essentiels (à leurs yeux) pour comprendre les phénomènes astronomiques, ne vont pas au fond des choses. La géométrie, les mathématiques, sont dans ce contexte des outils rhétoriques plutôt que des moyens de déchiffrer les vérités de la nature : elles ne peuvent même pas démontrer que la taille apparente du soleil n'est nullement sa taille réelle. Plutôt que de réfuter en général la démarche des mathématiciens, Teofilo cherche donc à montrer qu'elles ne servent en rien sa recherche de la vérité : s'il recourt à la géométrie, c'est à seule fin de miner les arguments des « experts », et non pour étayer les principes qu'il croit vrais. Fondé sur la similitude, et présupposant un système de relations entre le visible et l'invisible (en même temps qu'une sorte de réciprocité entre les choses), le discours brunien exclut, de fait, l'usage du raisonnement mathématique comme moyen d'accès à la vérité.

Stratégie parfaitement adaptée aux conditions discursives de Bruno. D'une part, il doit recourir à la géométrie pour communiquer avec l'astronomie traditionnelle, comme avec les coperniciens ; d'autre

part, pour établir son autorité dans le nouveau discours, il lui faut montrer qu'il maîtrise les règles de l'ancien : ce n'est pas par ignorance qu'il cherche un nouveau domaine intellectuel, mais parce qu'il ne connaît que trop les limites du précédent. Aussi argumente-t-il volontiers sur deux plans : après avoir mathématiquement réfuté une proposition mathématique, il recourt à la similitude pour proposer une autre approche.

Imaginons, dit Teofilo, un observateur qui s'éloigne de la Terre. À mesure que décroît la taille apparente de la partie visible de notre planète, « cette diminution de l'horizon s'accompagne de la vision confuse de ce qui se trouve au-delà de l'horizon déjà embrassé par le regard » (p. 138-140 et fig. 1) ; à un certain moment, l'observateur verra la Terre « avec les mêmes accidents que présente la lune, dont les parties nous apparaissent tantôt brillantes, tantôt sombres » (p. 142). De plus, à mesure que diminue le diamètre (la partie visible), la source lumineuse se fait plus compacte, de sorte que « si nous nous éloignons de la lune, ses taches deviendraient de plus en plus petites et nous ne verrions plus pour finir qu'un corps de petite taille et entièrement lumineux » (*ibid.*). La conséquence qui en résulte, Teofilo l'avait déjà formulée : comme la lune, la Terre est en partie lumineuse, en partie opaque.

Suit une argumentation géométrique (incorrecte), destinée non pas à prouver ce que l'on sait déjà — la luminosité de la Terre en certaines de ses parties —, mais à répondre aux sens qui suggèrent le contraire (p. 146 et suivantes) : il s'agit d'expliquer pourquoi, sur la Terre, la luminosité de celle-ci n'est pas perceptible. À juste titre, Teofilo soutient que ce n'est pas une loi de nature qui nous

empêche de la percevoir, mais notre position continue dans l'univers ; si nous nous éloignons suffisamment de notre planète, nous devrions en percevoir la luminosité. Conclusion que viennent corroborer deux remarques supplémentaires : tous les corps célestes tirent leur lumière du soleil ; et un corps opaque, placé entre deux corps lumineux, n'en empêche pas nécessairement la « vision réciproque » (p. 150).

Il devient désormais clair que Teofilo, en se faisant « géomètre », n'entend pas calculer un rapport entre les variations de distance et de la lumière apparente : il utilise la géométrie pour écarter un obstacle, pour réfuter les objections au principe fondamental de similitude entre les corps célestes, Terre comprise. La similitude est bien plus compréhensive, bien plus générale, que tel ou tel rapport mathématique entre des grandeurs, invoqué par les coperniciens pour nous apprendre quelque chose sur la mobilité de la Terre. À partir de là, Teofilo peut faire valoir, avec une absolue certitude et sans guère se soucier d'observer davantage le ciel, que la Terre est en mouvement et qu'elle est lumineuse — même s'il ne peut dire *comment* elle se meut, ni *combien* elle brille. Pour établir la similitude entre la lune et la Terre, il lui suffit d'affirmer qu'à une certaine distance, tous les corps célestes apparaissent de petite taille et entièrement lumineux ; qu'ils tirent tous leur luminosité du soleil ; et qu'ils Péchantent entre eux, sans interférence ni variation perceptible de leur éclat.

Si « irrationnels » qu'ils paraissent du point de vue tant procléméen que copernicien, les arguments astronomiques de Bruno sont parfaitement cohérents *dans le cadre discursif qui est le leur*. L'intérêt porté par le philosophe au mouvement et à la

luminosité de la Terre est relation étroite avec son ontologie de la similitude, qui implique la visibilité et la réciprocité : de la similitude entre la Terre et la Lune, qui n'est qu'un cas particulier de la similitude universelle, Bruno infère le mouvement et la luminosité de la Terre. Ainsi s'écarte-t-il des coperniciens, chaque fois qu'ils appliquent arbitrairement (selon lui) une grille d'interprétation mathématique aux phénomènes spatio-temporels ; et chaque fois que leurs pratiques discursives menacent le Nolain, son discours propre et ses principes d'autorité.

LE QUATRIÈME DIALOGUE :
PETITE DIGRESSION SUR L'HERMÉNÉUTIQUE

Pour s'instruire, l'autorité discursive du Nolain exige un cadre épistémologique assez particulier : la transmission du savoir est un processus imprévisible. Le sage n'enseigne pas à lire les textes ni à observer la nature, il enseigne le sens de ce que l'on observe ou lit ; point de règles de méthode, ni de codes d'interprétation ; la démarche intellectuelle du Nolain ne peut être codifiée ni transmise ; seuls comptent les résultats auxquels aboutit sa quête de la vérité.

De son point de vue, les codes sont autant de contraintes arbitraires que font peser sur le sage la vulgarité et l'ignorance de la foule. Tel est l'objet de la discussion au début du dialogue IV. Dans le domaine social, les codes de conduite sont pour l'élite un inutile fardeau (les lois, note Smitho p. 192, sont faites pour la multitude des inférieurs) ; dans le domaine du discours, il est vain de vouloir distinguer le sens littéral du sens métaphorique (p. 196-200). Cela signifie, notamment, que la

nature peut toujours être lue comme un texte et qu'un texte peut être interprété comme référant à la nature. Non que la distinction entre nature et texte soit abandonnée (Teofilo en rappelle l'importance à diverses reprises) ; mais c'est le privilège du sage que d'établir les distinctions pertinentes. Voilà qui peut sembler arbitraire à ceux qui ne sont pas initiés à son nouveau discours ; mais c'est qu'ils n'ont pas assez de patience ni d'intelligence pour le suivre. On se trouve ainsi devant un jeu à somme nulle : les initiés gagneront sur tous les tableaux, ils verront la lumière ; ceux qui refusent d'écouter le Nolain, c'est-à-dire de suspendre leur propre jugement, resteront à jamais dans les ténèbres.

Au début du dialogue, Smitho demande à Teofilo d'étayer la thèse copernicienne par une lecture appropriée des Écritures. Teofilo commence par rejeter toute lecture littérale de la Bible, du moins sur des sujets scientifiques, arguant que les mots ordinaires, les expressions courantes, ne véhiculent qu'un message moral. La distinction entre le métaphorique et le littéral, ajoute-t-il, n'est pas accessible à tous ; puis il entreprend de lire, de manière très métaphorique en vérité, divers passages du *Livre de Job*. Le passage de la Vulgate où il dit « *qui facit concordiam in sublimibus* » devient ainsi : « Dieu maintient la paix entre ses créatures éminentes, autrement dit entre ses sublimes enfants qui sont les astres, les dieux, dont les uns sont de feu, les autres d'eau » (p. 198) ; « air » signifie « firmament » ; la division entre les « eaux supérieures » et les « eaux inférieures » vaut pour la distinction entre « notre globe » et « les autres globes » (*ibid.*)⁵⁵.

⁵⁵. De même, un peu plus loin, Teofilo lira allégoriquement un passage du *Livre de Daniel* (cf. p. 210 et n. 36).

Lecture plutôt libre de la Bible ! Pourtant, platoniciens et aristotéliens se voient aussitôt accusés de « signifier tout ce qu'ils veulent », avec leurs métaphores (p. 200) ; et l'allégorèse scolastique est taxée non seulement d'arbitraire, mais d'incohérence et d'instabilité, puisqu'il y a autant de lectures possibles que de « sectes », qui savent toutes « détecter la thèse qu'elles préfèrent et qui leur convient le mieux » (*ibid.*).

La question de l'herméneutique n'est pas étrangère au grand débat sur la cosmologie. C'est ce qui apparaît clairement à la fin du dialogue, lorsqu'on apporte le livre de Copernic : interprétant un diagramme contesté du système copernicien, le Nolain prétend résoudre, comme en se jouant, une contradiction entre ce que l'on pourrait appeler le sens littéral et le sens figuré. Dans la lecture que Teofilo donne du diagramme, la Terre est dessinée sur le même épicycle que la lune ; mais dans l'original de Copernic, « la Terre n'était pas inscrite, comme la lune, sur la circonférence de l'épicycle », et ce que le Nolain interprète ainsi semble n'être qu'une marque indiquant la Terre. D'où le recours à une lecture figurée, probablement tributaire d'une erreur héritée de Pontus de Tyard : « la Terre et la lune étaient comme contenues dans un même épicycle » (p. 228). Quant à la lecture littérale, elle est inventée pour les besoins de la cause : la marque contestée « n'était rien d'autre que la trace laissée par le compas, quand on a dessiné l'épicycle de la Terre et de la lune, qui est exactement le même pour l'une et l'autre » (*ibid.*). Si bien que, dans l'ingénieuse lecture du Nolain⁵⁶, le signe textuel se

⁵⁶. Lecture ingénieuse, mais fautive : cf. les notes 65 et 66, p. 372-374.

dédouble : lu littéralement, c'est une trace maladroite de la main de Copernic ; lu métaphoriquement, à partir d'un passage ambigu du *De revolutionibus*, il devient la représentation « fiable » d'une idée novatrice. L'interprétation est toujours l'art des doubles messages ; et seul un véritable maître sait les manipuler, sans les prendre l'un pour l'autre ni les confondre.

LE CINQUIÈME DIALOGUE : DE LA VISION COSMOLOGIQUE À L'IMAGINAIRE GÉOGRAPHIQUE

Dans le dernier dialogue, le débat londonien passe à l'arrière-plan ; Teofilo se lance dans une conférence, presque ininterrompue, sur les idées du Nolain touchant le mouvement des corps célestes en général et les « quatre mouvements de la Terre » en particulier. Deux arguments seulement sont empruntés à la géométrie ; quelques-uns sont tirés des *Météorologiques* d'Aristote, qui conduisent à une courte digression sur la géographie ; presque tous les autres s'appuient sur le principe de similitude. Ces diverses propositions, qui aboutissent notamment à une rude critique de la physique aristotélienne, de la notion de « lieu naturel » en particulier, ne suscitent guère d'objections : Teofilo peut jouer désormais un rôle de locuteur indépendant, de sujet autorisé du nouveau discours. L'autorité du Nolain n'est invoquée qu'une fois, par Smitho, tout à la fin du dialogue : « J'aimerais connaître l'ordre et la règle que suivra le Nolain pour nous faire comprendre ces mouvements » (p. 280). Le vœu restera sans suite ; Teofilo promet en revanche d'adresser à Smitho un « dialogue du Nolain intitulé *Purgatoire de l'enfer* », qui a été perdu ou n'a jamais existé (c'est l'une des deux occasions où Teofilo parle du

Nolain comme d'un auteur dont les œuvres sont déjà sur le marché). Désormais, le Bruno discursif et le Bruno historique peuvent fusionner ; le médiateur Teofilio peut disparaître, sa tâche est accomplie. Et Prudenziio peut s'adresser directement au Nolain, pour lui débiter l'éloge ironiquement solennel qui clôt le *Souper*.

Si l'on tient à trouver une doctrine brunienne, c'est dans le cinquième dialogue qu'il faut la chercher : il offre une remarquable argumentation sur le mouvement, dans le cadre d'un discours de la similitude. Le monde du Nolain est régi par un réseau de similitude infini ; c'est elle qui cimenter l'univers, telle la causalité dans le discours scientifique antérieur et ultérieur. Elle agit à la manière d'un réseau de relations réciproques, qui s'étend indéfiniment dans le temps et l'espace, et dans lequel toute chose peut être décrite comme potentiellement liée à toute autre. Que ce réseau n'ait pas de limites, ni spatiales ni temporelles, signifie que tout ce qui est actuellement invisible est apparu ou devra apparaître un jour quelque part, entrant ainsi (ou devant entrer) dans un rapport de similitude avec d'autres éléments visibles.

Tout est visible en principe dans le réseau, sauf la similitude elle-même. La nature d'un corps et sa position dans l'espace, si l'on sait les déterminer adéquatement et en effectuant les comparaisons qui conviennent, sont des traits physiques interchangeables ; les différences sont gommées entre l'intrinsèque et le superficiel, entre le nécessaire et le contingent. Par exemple, la force vitale qui émane du soleil est la combinaison des mouvements des planètes, telle que « chaque partie [de la Terre, en l'occurrence] entre avec le soleil dans toutes les relations qu'ont avec lui les autres, afin que chacune

participe de chaque forme de vie, de génération, de félicité » (p. 270). L'essentiel est qu'en temps et lieu, toute composante d'un corps céleste est appelée à faire surface : « Il n'y a pas, au centre et à l'intérieur de l'étoile, de partie qui ne se porte à la circumference et à l'extérieur ; ni de fragment périphérique et extérieur qui ne doive parfois pénétrer intimement et demeurer à l'intérieur » (p. 256).

Dire qu'un corps a une certaine nature, c'est dire qu'il se meut dans une certaine direction, à une certaine vitesse, relativement à d'autres et vers certains autres corps. Pour établir des termes de comparaison, qui ne sont jamais donnés d'avance, il faut interpréter des signes de similitude. Une chose se meut vers sa semblable et s'éloigne de son « ennemie » ; mais si les choses sont semblables à leurs « amies » et diffèrent de leurs « ennemies », c'est en raison de leur manière de se mouvoir les unes par rapport aux autres. La similitude ne s'exprime jamais en termes quantitatifs de relations dans l'espace ; à la surface de la Terre, par exemple, si tout corps prend à tour de rôle la place de tous les autres corps, on peut dire aussi de deux positions dans l'espace qu'elles ont été ou seront, un jour, occupées par ce même corps.

Mouvement et similitude sont pris dans un cercle herméneutique, le premier étant la manifestation explicite de la seconde aux yeux de celui qui sait lire : le mouvement est le signe de la similitude, mais il faut savoir différencier les semblables et les « ennemis » pour comprendre ce qu'un mouvement est en réalité. Les quatre mouvements de la Terre, par exemple, sont suggérés par cela même (la régularité des changements) qui leur donne l'apparence de ce qu'ils ne sont pas ; seul le Nolain sait que ces mouvements traduisent l'irrégularité avec

laquelle chaque partie de la Terre change de place avec toutes les autres.

On entrevoit ici comment Bruno a été conduit à rompre avec la pensée traditionnelle, pour ouvrir la voie au nouveau concept de progrès de la raison. Alors que la science aristotélicienne écartait ce qui est irrégulier, pour n'observer que ce qui est habituel, la similitude procède à l'inverse. Dans un système infini de relations réciproques, on ne peut attribuer à la nature un comportement régulier, on ne peut lui assigner ni habitudes ni modèles. Ce n'est pas le cours naturel qu'il faut observer, mais les irrégularités, les nouveautés, dont chacune illustre une relation « inattendue » entre deux phénomènes passés jusque là inaperçus. D'où un moindre respect pour les interprétations traditionnelles de la nature, en même temps qu'un goût accru pour le nouveau, dans le domaine de la théorie comme dans celui de l'observation.

Toutefois, si chaque élément de la nature doit devenir un jour visible, le temps joue un rôle décisif dans la quête du savoir ; ce qui sauve en partie la tradition. La rupture avec le passé ne peut être totale : les observations des Anciens (Aristote compris) ne sont pas inutiles, pour peu qu'on sache les interpréter. En accumulant des informations nouvelles, les modernes garantissent une sorte de progrès du moins dans l'observation, sinon dans la connaissance et la compréhension. Pour comprendre ce qui a été vu, il faudra toujours le pouvoir d'interprétation des sages ; lesquels apparaissent et disparaissent dans l'histoire des sciences avec la même irrégularité dont fait preuve l'histoire de la nature. C'est pourquoi il est capital de se demander dans quelle période historique l'on vit, et s'il s'agit d'une aube ou d'un crépuscule.

Un système de signes se met ainsi en place, qui exige l'autorité du sage pour interpréter quoi que ce soit. Sur ce sage ne pèse que le système le plus général de la similitude : visibilité foncière de tout ce qui existe, relations réciproques entre les choses. C'est la similitude qui rend compte de tout mouvement ou, plus généralement, de tout changement dans le domaine du visible ; elle permet d'expliquer le mouvement du fer vers l'aimant, ou même la différence de vitesse entre l'air vaporeux et l'air embrasé : « ainsi l'air qui est plus semblable au feu apparaît-il plus mobile que l'air ressemblant davantage à la terre », et « le feu s'efforce davantage de fuir une région qui a plus d'affinités naturelles avec le corps doté de qualités contraires » (p. 252). La proximité spatiale est elle-même un genre de similitude, laquelle à son tour régit la disposition naturelle d'un corps : la place naturelle du fer, par exemple, est près de l'aimant, en « n'importe quel point du lieu qu'il occupe » (p. 246).

Le rejet de tous les codes, modèles et méthodes de raisonnement, comme le refus de la tradition, exigeait que le sage fût doté d'une autorité sans limite. La logique et la métaphysique de la similitude rendaient possible une épistémologie particulière, fondée sur un sage irradiant la vérité, et cette épistémologie exigeait l'institution d'une nouvelle figure de l'auteur. Cette revendication d'une autorité suprême, dans le cadre d'un discours de la similitude, a permis d'énoncer quelques-unes des propositions physiques et métaphysiques discutées ci-dessus, en même temps qu'elle a incité Bruno à envisager une réforme politique : le héraut d'un univers infini, l'homme qui tentait d'établir la position discursive susceptible d'incarner la connaissance absolue de cet univers, appelait aussi

de ses vœux un monarque absolu dont le régime terrestre permet de diffuser une telle connaissance.

*

Le monarque absolu n'a pas tardé à surgir, mais la philosophie naturelle a pu se dispenser de son patronage. La thèse de l'infinité de l'univers n'a plus eu besoin de protection politique ; la sagesse incarnée a été remplacée par un sujet abstrait, en perpétuelle quête des fondements et des limites de sa connaissance. Peut-être Bruno est-il le héraut de l'univers infini, voire de l'historicité de la connaissance et du caractère « épocal » de l'histoire moderne, comme le veut Blumenberg, mais il l'est pour de mauvaises raisons : il n'a pas vu venir l'autonomie de la science, ni le sujet moderne, ni l'autre modèle d'autorité qu'il implique, et à cet égard il semble appartenir encore à un ancien ordre du discours : le confirmeraient son usage du langage mathématique, sa conception animiste de la nature, le mélange qu'il opère entre les genres comme entre les modes d'argumentation, ainsi que son discours de la similitude. Reste qu'une autre perspective est possible, si de manière plus critique l'on accepte de remettre en question les débuts de la science moderne et le déclin de ses rivales : de ce point de vue, tant en ce qui concerne le sujet que l'objet de la connaissance, Bruno semble se séparer radicalement de la tradition. Seule l'histoire des vainqueurs peut dire qu'il s'est fourvoyé 57.

57. Cette lecture du *Souper des Cendres* doit beaucoup à M^{me} Rivka Feldhay, de l'Université de Tel Aviv. Je tiens à lui exprimer ici ma plus vive reconnaissance.

JEAN-JACQUES PAUVERT. Nouveaux (et moins nouveaux) visages de la censure. 270 p. 105 F

ROBERT LOUIS STEVENSON. Veillées d'Océanie. 190 p. 75 F

ALEXANDRE VIALATTE. Salomé. Roman. 253 p. 120 F

DOCUMENTS

JEAN BOTTÉRO. Babylone et la Bible. Entretiens avec Hélène Monsacré. 320 p. 125 F

JEAN-PIERRE BRULÉ. L'informatique malade de l'État. 384 p. 135 F

Œuvres de GIORDANO BRUNO

Tome I : Le Chandelier. 512 p. 215 F.

Tome VI : La cabale du cheval pégaséen. 288 p. 175 F

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
(682 titres)

ARISTOTE. Problèmes. Tome III, sections XXVIII-XXXVIII. 328 p. 330 F

DION CASSIUS. Histoire romaine, livres 48 et 49. 480 p. + 3

planches en coul. 360 F

ESOPE. Fables. 162 p. 170 F

FIRMICUS MATERNUS. Mathésis, Tome II, livres III-V. 558 p. 340 F.

NONNOS DE PANOPOLIS. Dionysiaques. Tome VIII, chants XX-XXIV. 408 p. 305 F

OVIDE. L'art d'aimer. 96 p. 135 F

PÉTRONE. Le Satiricon. 218 p. 215 F

TITE-LIVE. Histoire romaine, Tome XIX, livre XXIX. 400 p. 285 F.

SORANOS D'ÉPHÈSE. Maladie des femmes, Tome III, livre III. 224 p. 245 F.

STACE. Thébaïde, Tome III, livres IX-XII. 368 p. 265 F.

Éditions SORTILÈGES (12 titres)

PIERRE LOUÏS. L'Œuvre érotique. Présenté et préfacé par Jean-Paul Goujon. 1120 p. relié toile. 295 F

LAURENCE PYTHOUD. Homme marié, je vous aime. 132 p. 79 F

Théâtre érotique du XIXe siècle. 632 p. 195 F

EN VENTE EN LIBRAIRIE

Société d'édition Les Belles Lettres
95, boulevard Raspail 75006 PARIS
Tél : 45.48.70.55.— Fax : 45.44.92.88