

INTRODUCTION

Des Liens : désir, variation et philautie

Thomas BERNIS

La question de la relation est constante, et même à première vue centrale, dans la pensée philosophique. Que ce soit au travers d'une focalisation sur l'idée, sur la substance, sur la finalité, sur la subjectivité ou même sur l'identité, le philosophe ne cesse apparemment de questionner ce qui les relie ou ce qu'elles relient. Et pourtant force est de constater aussi que ces focalisations typiques de la démarche philosophique ne cessent elles-mêmes de renvoyer le champ de la relation tantôt, dans une perspective idéaliste, vers un arrière-monde ou vers un monde des fins, voire vers une sorte de prérequis intersubjectif, tantôt, dans une perspective plus « réaliste », vers un espace secondaire, ou plus précisément *relatif*. Il faudrait même sans doute aller un pas au-delà pour montrer que c'est précisément l'aller-retour entre une posture idéalisante et une posture relativisante qui est le reflet le plus juste de la dynamique philosophique traditionnelle aussi bien que de son échec à questionner la relation.

De manière assez surprenante, et toujours en nous limitant à des considérations extrêmement générales, le symptôme le plus typique de cet échec est sans doute l'anthropocentrisme partagé par les différentes démarches évoquées ci-dessus. Ce n'est alors pas un hasard si les quelques pensées philosophiques échappant à l'échec de la question de la relation se nourrissent avant tout du projet de parvenir à penser hors de toute réduction anthropocentrique, voire en se nourrissant de la dénonciation de tout privilège de l'homme par rapport aux autres modes finis, et du refus de concevoir « l'homme dans la Nature comme un empire dans l'empire »¹. Et en effet, une approche qui ne soit explicitement ni relativisante, ni idéalisante de la relation peut être trouvée, prioritairement, chez des auteurs qui s'attachèrent aussi à réfléchir

¹ B. SPINOZA, *Ethique*, trad. Ch. Appuhn, *Œuvres III*, préface, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 133.

des entités non humaines pour elles-mêmes – la cité, ou tout autre être collectif, le système, la machine, le cristal – ou encore le devenir sujet plutôt que le devenir du sujet – des auteurs aussi qui furent précisément repoussés comme « anti-humanistes », et avant cela comme libertins² pour leur atteinte à l'autonomie du sujet humain.

L'œuvre de Giordano Bruno est sans doute parmi les tentatives les plus représentatives de penser le monde à partir des relations, en assurant à celles-ci une sorte de primauté ontologique par rapport à ce que les relations relient. Et ceci vaut en particulier pour son traité *De vinculis*, texte mineur certes, mais en parfait accord avec les grandes thèses métaphysiques de Bruno tout en nourrissant le projet de se concentrer exclusivement et de manière totale sur les relations entre les êtres, quels qu'ils soient, au point de se présenter à la fois comme une synthèse de la philosophie de la nature du Nolain, et comme un traité à vocation pratique. Outre une défiance par rapport à toute réduction anthropocentrique, on y constate en effet un processus de dérelativisation des relations, qui amène Bruno à suivre les relations jusqu'à leur singularité la plus radicale (le lien lie toujours de manière diverse ce qui est différent, ou mieux, ce qui diffère ainsi), tout en saisissant cette dynamique du lien en ce qu'elle structure l'univers dans sa totalité, c'est-à-dire aussi en ce que le lien est lui-même l'expression de l'esprit du tout ou encore de l'unité de la substance, mais une unité et un esprit qui restent parfaitement immanents à chacune de ses expressions singulières. Ce traité manifeste à la fois une dimension radicalement pratique et une dimension profondément métaphysique. Après avoir cerné ces deux dimensions dans toute leur radicalité et dans leur caractère en apparence exclusif l'un de l'autre, nous nous attacherons à montrer sur quel mode elles dialoguent, ce dialogue étant, nous semble-t-il, à la fois spécifique à la pensée de Bruno, et ce qui assure la réussite d'une pensée du lien.

La dimension métaphysique du traité, en résonance parfaite avec le reste de l'œuvre du Nolain et en particulier avec *De l'infini* et avec *De la cause*, s'affirme en particulier dans les paragraphes centraux (11 à 15) de la troisième partie : les choses, dans l'univers, doivent être pensées depuis leur « coordination », comme par un « flux continu », de telle sorte qu'une « progression » de l'une à l'autre est possible, qu'elle soit directe, ou qu'elle réclame de transiter par des intermédiaires (III, 11, 70 ; OL III, p. 691)³. La « force divine » par laquelle chaque chose peut être ainsi liée, est l'amour : celui-ci est la « substance » même de chaque chose, et il est l'objet de « la doctrine

² Voir sur ceci mon article « L'averroïste et le machiavélien : dimensions collectives du libertin », in T. BERNS, A. STAQUET et M. WEIS (dir.), *Libertin ! Usage d'une invective aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 265-274.

³ G. BRUNO, *Des liens*, III^e partie, § 11. Nous citons le texte en français en nous inspirant de la traduction de Danielle Sonnier et Boris Donné parue aux Éditions Allia (Giordano BRUNO, *Des liens*, Paris, Allia, 2010) et en revoyant celle-ci quand nous estimons qu'elle s'éloigne trop d'une transposition littérale du texte latin tel que consulté dans l'édition Tocco & Vitelli (Iordani Bruni Nolani, *De vinculis in genere*, in *Opera Latine Conscripta*, vol. III, Florentiae, Le Monnier, 1891). Les références au traité *Des liens* seront désormais placées directement dans le texte en reprenant la partie du traité concernée, le paragraphe, la page de l'édition Allia, et enfin la page de l'édition Tocco & Vitelli, c'est-à-dire, pour ce qui est de la présente citation : III, 11, 70 ; OL III, p. 691.

du lien ». La substance (ou « constitution », ou même « hypostase », dit Bruno) de chaque chose est donc le lien lui-même (III, 12, 72 ; OL III, p. 692) et est donc unique. En effet, par cet amour ou ce lien unique, toutes les choses sont unes. Mais ce même lien unique prend des « visages différents » et donc « lie différemment » dans la diversité des choses (III, 13, 72 ; OL III, p. 692). Nous reviendrons sur cette question essentielle de l'unité de la substance ou de l'être, dont seraient toutefois multiples les expressions, la surface, ou encore les « conditions et circonstances »⁴.

Le lien lui-même, comme mise en connexion des choses, n'est donc ni bon ni beau, mais il est ce par quoi chaque chose dans sa singularité, et toutes les choses dans leur unité, recherchent le bon et le beau. Sur cette base, Bruno peut revenir, dans le § 14, à la question classique du manque propre à la matière : si son appétit pour le beau et le bon témoigne d'une privation de ceux-ci à la mesure de cet appétit, cette privation ne signifie pas pour Bruno que la matière est pour autant laide ou mauvaise, c'est-à-dire une pure privation⁵, comme le considèrent selon lui Aristote et les péripatéticiens, puisqu'elle a l'appétit pour le bien. Comme il dit l'avoir développé ailleurs (dans *De la causa*, II), « la matière a en son sein l'inchoationes de toutes les formes », dont elle peut tirer toute chose ; bref elle n'est pas une pure privation, une pure exclusion de la forme : « hors du giron de la matière, il n'est nulle forme », toutes « sont latentes » en elle, toutes en « émanent » (III, 14, 75 ; OL III, p. 694).

Le § 15 poursuit encore ce refus de raisonner à partir de la privation et du manque : si rien n'est sans lien, de même que sans nature, ce n'est pas pour autant qu'il faut considérer que le lien ou l'amour sont simplement imperfection⁶, si on se place du point de vue de la matière : Bruno entend ici se détacher avec force de l'idée que ce qui se parfait est imparfait, que ce qui se lie ou aime est donc manque. Au contraire, il doit y avoir une certaine participation à la perfection dans ce qui veut se parfaire et est donc imparfait : c'est précisément cela la matière, « hors de laquelle n'existe aucune forme », « ce principe qui veut devenir toutes choses, et qui ne se porte pas vers une forme particulière et vers une perfection particulière, mais vers la forme universelle et la perfection universelle », pour de la sorte accueillir « en ses parties, successivement, par quelque vicissitude, toutes les formes ». Bref, si la forme est divine, la matière l'est tout autant ; il s'agit même de se les représenter comme reposant sur « un seul fondement indivis », au même titre que « pouvoir faire » et « pouvoir être fait » sont une même chose. La puissance absolue est une, car « ce qui peut tout faire » et « ce qui peut être fait tout » « se donnent », mais aussi, ajoute immédiatement Bruno, « se dérobent en même temps ». Et en cela, « donner à la matière le nom de « Dieu » », comme l'ont fait David de Dinant et Avicébron, et comme il l'a lui-même montré dans *De l'infini* et dans *De la cause*, n'est « point stupide » (III, 15, 77-78 ; OL III, p. 695-696).

⁴ G. BRUNO, *De la cause, du principe et de l'un*, ŒC III, p. 287.

⁵ Sur ceci, voir avant tout *De la causa*, IV.

⁶ On trouve la même discussion, et le même souci d'assurer à l'amour et au désir une force dynamique, dans le *Commentaire au Banquet de Platon* de Ficin, et en particulier au chapitre 10 du VI^e discours, où il qualifie l'amour de magicien, sans jamais aller jusqu'à accepter par ailleurs de considérer ultimement le caractère indivis de la matière et de la forme.

La dimension pratique ou appliquée du traité *Des liens* est attestée – plus encore que par le caractère toujours extrêmement concret des exemples qui sont donnés et par sa structure qui témoigne de la tentative de réfléchir la question du lien successivement selon ses multiples perspectives (Bruno analyse la question de la relation d’abord du point de vue du lieu, ensuite du point de vue du liable, avant d’en venir enfin au lien lui-même) –, par le fait qu’il annonce d’entrée de jeu que son traité a pour fin une « réflexion d’ordre civil » (*civili speculatione*, préambule, 8 ; OL III, p. 654), par l’usage régulier de l’expression « *civiliter* »⁷ et de celle de « liens civils », parfois en insistant sur leur évidente analogie avec les liens amoureux⁸, ou encore par son affirmation qu’une « spéculation » sur l’amour n’est pas étrangère à « l’institution civile »⁹.

Entre ces deux niveaux, métaphysique et pratique, il y a à première vue un gouffre que pourtant Bruno traite comme si son franchissement était évident. Ainsi, à la fin du § III, 14, il insiste sur le fait que de fortes conséquences à un niveau « *civiliter* » peuvent être tirées du fait que tous les germes de forme sont présents, de manière latente, dans les profondeurs de la matière de chaque être particulier. En conséquence, par des « artifices habiles », tous les liens et donc toutes les transformations pourraient lui être appliqués : bref, toute transformation est toujours possible (III, 14, 75 ; OL III, p. 694). De même, il annonce dès les premières lignes de son traité qu’il est primordial que celui qui veut « lier un homme » ait une « connaissance universelle des choses » (préambule, 7 ; OL III, p. 653), ce qu’il répète au début du § I, 11. Or c’est justement ce qui assure le caractère profondément universel de la connaissance des choses ainsi revendiquée, à savoir le fait qu’elle est toujours l’expression d’une seule force, d’un seul amour, mais qui se déploie singulièrement de manière toujours absolument spécifique et variée, qui semble à première vue paralyser sa vocation à être aussi appliquée et transposée dans le champ civil. Pour le dire de la manière la plus simple, cette connaissance universelle qui signifie que le monde est abordé du point de vue des liens qui le constituent semble mener irrémédiablement à la définition de ceux-ci à partir de leur indétermination, de leur « indéfinition » (titre de II, 12 ou III, 3), ou encore de leur caractère toujours spécifique selon lequel ce qui lie un être peut aussi toujours être ce qui délie un autre être, voire ce qui délie ce même être d’un autre point de vue ou à un autre moment. S’il s’agit, dans le chef de Bruno de révéler un monde de liens, déterminé par les liens, c’est toujours pour conclure que « des êtres divers sont liés diversement » (III, 5, 64 ; OL III, p. 688 ; voir aussi III, 7 pour des affirmations définitives de cette diversité indépassable des liens).

Ce mouvement d’indétermination de cela même qui détermine est constant et multiple, je n’en citerai que quelques aspects. D’abord, Bruno ne cesse de montrer la diversité et même l’ambivalence des liens qu’il tente de cerner : ils sont changeants

⁷ Voir II, 15 (45 ; OL III, p. 676), II, 27 (54 ; OL III, p. 682, où les liens civils et les liens magiques sont évoqués côte à côte), III, 2 (61 ; OL III, p. 686), III, 5 (65 ; OL III, p. 688), III, 8 (67 ; OL III, p. 689), III, 14 (75 ; OL III, p. 694).

⁸ Voir I, 21 (25 ; OL III, p. 65), III, 1 (60 ; OL III, p. 685), III, 3 (62 ; OL III, p. 687), III, 10 (70 ; OL III, p. 691).

⁹ Dans la préface de la partie III, il insiste sur l’importance de la question du « lien de Cupidon » pour « l’institution civile » (58 ; OL III, p. 684).

(I, 7), évolutifs (II, 7), passagers et amenés à « migrer » sans cesse (II, 11), ils peuvent être simples ou composés voire paradoxaux (II, 15, III, 2 ou 4 et surtout III, 9 où Bruno définit le lien comme « une tristesse gaie, une gaîté triste ») et concerner une partie des êtres liés ou leur totalité, relever de l'esprit ou du corps, de la raison ou de l'imagination et de l'opinion (de I, 17 à I, 30 ; de II, 8 à II, 10), être naturels ou artificiels, essentiels ou accidentels, agir de manière directe ou transiter par des intermédiaires. Bref, si Bruno engage le lecteur dans une connaissance universelle des choses, en abordant celles-ci depuis leurs liens, jamais ces mêmes liens ne peuvent avoir eux-mêmes, en tant que tels, une forme universelle, sous peine de réintroduire une rupture entre forme et matière et d'accepter la pure passivité de cette dernière, ou encore sous peine de réintroduire une transcendance de Dieu par rapport à l'univers. Ceci est connu, mais c'est précisément ce qu'un traité général des liens ne cesse de faire vivre à son lecteur.

En effet : jamais universels, ni parfaitement simples et uns (I, 14), ni absolument bons, beaux ou vrais (même s'ils sont toujours mus par l'appétit du beau, du bon et du vrai : I, 12), les liens sont donc toujours particuliers, dépendants des contextes et même des « occasions » (I, 14 ; I, 26) ou encore du « temps juste » qui, par la « disposition adéquate des sujets », permet aux liens de se développer de manière efficace (III, 17, 80 ; OL III, p. 697). Comme chez Machiavel¹⁰, le fil des déterminations multiples et variables ne peut mener au final qu'à une connaissance de l'occasion.

L'analyse de la temporalité et de l'évolutivité des liens donne aussi lieu, dans le chef de Bruno, à une perception fine des phénomènes de réciprocité (II, 29 ; III, 2), d'interdépendance du lieur et du liable, prenant acte des « effets retours », selon lesquels « le lieur aussi peut être re-lié par celui qu'il a lié » (I, 21, 25 ; OL III, p. 664, l'exemple étant ici celui de la joie et de la gloire éprouvées par le lieur, *a fortiori* quand le lié a de l'excellence). Bref, si le monde tient véritablement en ce qu'il est universellement déterminé par le désir, et s'il s'agit toujours de le comprendre à partir de ce désir pour agir, c'est toujours moins en ce que le désir et les liens qu'il meut seraient disponibles et maîtrisables (comme si le chemin était simple d'une métaphysique à une science pratique) et toujours plus en ce que les variations infinies du désir étaient ce dans quoi les êtres étaient pris, ce par quoi ils étaient constitués sans jamais pouvoir s'en extirper (comme si dès lors toute tentative de penser sur le plan le plus pratique devait être ce qui mène nécessairement à une métaphysique de l'unité immanente de la substance), et ce, en brouillant toutes les ruptures à partir desquelles sont habituellement réfléchies les actions humaines¹¹.

De même, en montrant que les liens peuvent être à la fois naturels et artificiels, mais aussi relever de la vérité et de l'apparence ou de l'opinion, il s'agit dans le chef de Bruno, non pas de séparer ces dernières, mais de révéler que « l'imagination sans

¹⁰ Voir mes articles « Knowing the Occasion : Rome and Fortune in Machiavelli », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, The New School for Social Research, 28/2, 2007, p. 89-102, et « Penser le politique depuis le caractère expansif de la liberté », *Historia Philosophica*, 11, 2013, p. 35-45.

¹¹ Et en particulier en refusant, comme plus tard Spinoza (*Ethique*, II, 48-49), l'existence de toute forme d'autonomie d'une volonté libre et absolue (*Des liens*, II, 18), quelle que puisse être par ailleurs la force de cette volonté (voir *Eroici Furori*, I, 3).

la vérité peut lier véritablement », au même titre que même si l'enfer n'existe pas, l'imagination peut faire « véritablement un vrai enfer » (II, 30, 56 ; OL III, p. 683, où Bruno scande merveilleusement quelques lignes sur l'apparence à l'aide d'une série de dérivés de *verum*).

Dès lors, derrière cette diversité et ces variations, dont témoignent les longues énumérations qui parsèment le texte de Bruno, c'est toujours une même « intelligence » (*ingenium* ; I, 3, 10 ; OL III, p. 655) qu'il faut chercher et admirer. Si la diversité des liens amène Bruno à réfléchir les choses les plus intellectuelles dans un vocabulaire fondamentalement érotique et à réfuter toute forme de discontinuité et de rupture entre le sensible et le spirituel, entre l'humain et l'animal (II, 25), c'est aussi en ce que c'est toujours le même « esprit de l'univers » qui agit dans chaque élément de la nature (II, 25, 53 ; OL III, p. 680). Mais le caractère déterminé de l'enchevêtrement mouvant des liens face auquel Bruno place son lecteur n'efface jamais le fait que ceux-ci agissent au final de manière occulte (I, 23 ; II, 24). S'il s'agit ainsi, pour agir, d'accepter les variations infinies d'un monde animé ultimement et « uniment » par le désir, c'est toujours en ce que cette unité ultime par le désir, c'est-à-dire aussi cette unité de la forme et de la matière, du pouvoir faire et du pouvoir être fait, ou encore la « puissance absolue et simple », se « donne » et se « dérobe » en même temps (III, 15, 78 ; OL III, p. 696).

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

Au § II, 13, Bruno mobilise la notion aristotélicienne de *philautie*, soit l'amour de soi. Aristote (*Eth. Nic.* IX, iv et viii) considère l'amour de soi comme nécessaire à l'amitié pour autrui. De la sorte, la philautie est entendue comme la traduction d'une cohérence morale, d'une unité et d'une honnêteté de celui qui l'éprouve ; au contraire, les êtres vicieux sont par définition divisés, et ne peuvent s'aimer eux-mêmes. Dans la tradition aristotélicienne, l'amour ou l'amitié réclament donc l'amour de soi, quitte à devoir distinguer dès lors différentes manières, bonnes ou mauvaises, cohérentes ou divisées, de s'aimer soi-même, corrélées à différentes manières de se reporter à autrui. A l'opposé d'une telle perspective, la pensée chrétienne non aristotélicienne, dès Augustin, considérera que le véritable amour – exemplairement bien sûr l'amour de Dieu – se distingue radicalement de toute forme d'amour de soi, et se définit même en opposition à celui-ci. A la Renaissance, et de la manière la plus visible depuis Erasme (*Adages* 292 et *Eloge de la folie* XXII), l'amour de soi avait revêtu une acception globalement péjorative¹² (ce n'est qu'un aveuglement menant à l'illusion et à la folie)¹³.

¹² Voir J. MESNARD, « Sur le terme et la notion de *philautie* », in *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier. Travaux d'Humanisme et de Renaissance*, CCII, Genève, Droz, 1984, p. 197-214.

¹³ A l'exception cependant de Charles de Bovelles (*De sapiente*), mais aussi, bien sûr, de Montaigne, qui tout en critiquant l'affection inconsidérée vis-à-vis de soi, ne cesse par ailleurs de montrer l'utilité de nourrir une amitié envers soi-même (voir par exemple *Essais* III, 10).

Le paragraphe II, 13 du *Traité des liens*, tout en s'inscrivant incontestablement dans une veine aristotélicienne, se distingue radicalement de toutes ces acceptions, et rompt donc tout aussi incontestablement avec le rejet de l'amour de soi qui s'imposait à son époque. La question n'est plus en effet de distinguer entre bon ou mauvais amour de soi, et encore moins bien sûr d'opposer amour de soi et véritable amour : l'amour de soi, quelle qu'en soit la nature, est le principe à partir duquel se pense la liabilité des êtres. Pourquoi cela ? En ce que son extinction, nous dit Bruno, permettrait une liabilité totale, une liabilité qui lierait le liable absolument au gré du pouvoir (*potens*) du lieu, c'est-à-dire une forme de liabilité qui échapperait précisément à l'art du lien que Bruno cherche à développer¹⁴. Au contraire, attisée, la philautie permet de développer des liens d'autant plus naturels, mais aussi d'autant plus forts, avec l'être lié. L'espace pratique, aussi bien politique qu'amoureux, est ainsi très précisément borné : il nous mène d'une liabilité que Bruno ne cherche jamais à limiter mais au contraire à approfondir, en insistant constamment dans son traité sur le fait que les êtres les plus imaginatifs et les plus cultivés sont aussi toujours d'autant plus liables, au danger d'une liabilité absolue (laquelle, me semble-t-il, rejoindrait l'idée, que Bruno ne cesse de refuser, d'une matière parfaitement définie par le manque et la passivité), avec ce paradoxe, aussi étrange que parfaitement pratique, qui est que le plus liable est aussi le plus éloigné de la liabilité totale.

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

¹⁴ Nous sommes ici exactement face à la même limite que celle que Spinoza ne cesse de questionner, dans le *Traité théologico-politique*, quand il évoque la possibilité d'une violence qui ferait des sujets des « esclaves inutiles à eux-mêmes » (*Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, *Œuvres II*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, XVII, p. 281), des « bêtes brutes », des « automates » (*TTP XX*, p. 329), et qu'il reconnaît devoir « concevoir » qu'un homme puisse être « suspendu à la parole » d'un autre « à ce point qu'on peut dire justement qu'il appartient à cet autre, en tant qu'être pensant » (*TTP XX*, p. 327). Voir à ce sujet le très bel article de Laurent BOVE, « Spinoza, le « droit naturel propre au genre humain », une puissance commune de revendiquer des droits », in J. ALLARD et T. BERNIS (dir.), *Humanités*, Bruxelles, Editions Ousia, 2005, p. 171-190 ; et plus globalement L. BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, ou encore T. BERNIS, « Le droit naturel spinoziste et ses chimères », in Q. LANDENNE et T. STORME (éd.), *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2014, p. 189-200.

profond de lui-même, et c'est toujours à ce titre qu'être lié à autrui met en jeu par principe un amour de soi.

On retrouve exactement la même dynamique dans le paragraphe III, 13. Ici, après avoir affirmé l'unité de toute chose au nom de l'unique lien d'amour qui les unit malgré la diversité de ses manifestations et donc aussi malgré la diversité des manières d'être lié propres à chacune de ces manifestations qu'est chaque être particulier, Giordano Bruno s'arrête longuement sur le fait que cet unique amour est ce qui fait que les diverses choses « demeurent en elles-mêmes » et assurent ainsi la « pérennité de leur espèce ». Mais ce même amour, « pour la vicissitude des êtres particuliers, (...) fait en sorte que, d'une certaine manière, individuellement, elles s'écartent d'elles-mêmes », c'est-à-dire que par rapport à elles-mêmes, elles se « délient, s'entr'ouvrent, s'ouvrent ». Bref, le lien est ce qui fait que les choses « veulent être là où elles sont » mais aussi « veulent être *partout*, et avoir ce qui leur manque » en se déliant d'elles-mêmes. Mais Bruno va plus loin, en rétablissant ici aussi un enjeu universel (déjà dessiné dans le fait que vouloir ce qui manque signifie vouloir être *partout*) : mélange de « contentement » et « d'appétit pour ce qui est éloigné », le lien, précise Bruno est toutefois toujours aussi un « amour pour *toutes choses* », dès lors que l'appétit et l'intellect particulier ne se peuvent assouvir au travers d'un « bien et d'une vérité particuliers et finis » sinon en regardant « leurs objets en vue du *bien universel et du vrai universel [qui ad universum bonum et universum verum respiciunt obiecta]* » (III, 13, 73 ; OL III, p. 692, je souligne).

Comment surgit, au sein de l'amour particulier pour ce qui manque particulièrement, l'amour universel pour toute chose ? La question de savoir si Bruno retombe ici dans une forme de finalisme semble parfaitement légitime¹⁵, d'autant plus que Bruno reconnaît dans le § III, 13¹⁶, que c'est bel et bien depuis une dynamique qui lie le particulier au particulier que s'impose un enjeu universel. Or ce qui est impressionnant à la lecture du traité *Des liens*, c'est que précisément une telle lecture finaliste ne s'impose jamais. Si l'unité de la substance se joue incontestablement dans chaque lien et est à rechercher en lui, représentant donc comme tel l'horizon universel à partir duquel s'articulent et même se coordonnent les choses particulières comme dans un flux continu (III, 11), ce n'est pas au nom d'un processus d'universalisation du particulier, lequel reste pris dans sa spécificité, mais seulement au nom d'une unité ultime de la puissance, du pouvoir faire et du pouvoir être fait, unité dont la doctrine des liens est certes l'expression, mais qui ne se donne qu'en se déroband, c'est-à-dire dans le fait même que c'est par un seul et même mouvement de « constriction » et de « desserrement, morcellement et dispersion » (III, 13, 73 ; OL III, p. 692) que se constitue ou se manifeste chaque être singulier.

*

¹⁵ L'idée donc de la perfection de la nature comme cause finale, qui consisterait à vouloir assurer à la matière « toutes les formes possibles, pour que toutes aient une existence actuelle », comme l'affirme Eric NAMER, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Paris, Félix Alcan, 1926, p. 60 (et plus globalement p. 58-62), en estimant qu'une « explication téléologique » est nécessaire pour comprendre Bruno.

¹⁶ Sur lequel toutefois Eric Namer ne s'arrête pas.

C'est ce mouvement que nous pourrions suivre dans les contributions du présent volume, en suivant la question du lien et de la relation dans différentes facettes de l'œuvre de Bruno, et en partant des questions les plus métaphysiques et les plus structurelles pour nous attacher ensuite à des suggestions du Nolain relatives à des enjeux plus politiques, anthropologiques ou éthiques. Ainsi, Antonella Del Prete affronte directement le problème central de la relation entre la puissance et l'acte, ou encore entre Dieu et l'univers, pour dégager sur cette base la spécificité de la conception brunienne de la relation. En s'appuyant sur les grandes répartitions historiographiques de Rombach, et sur l'invention d'une ontologie fonctionnelle à la Renaissance par laquelle la relation acquerrait enfin son autonomie par rapport à la substance, Jean-Michel Counet montre les apports spécifiques de Bruno et du philosophe qui l'a sans doute le plus inspiré dans cette direction, à savoir Nicolas de Cues. Sébastien Galland se penche sur la question de la puissance imaginative, comme principe de liaison ou de médiation, et rapproche sur cette base la pensée de Bruno de la pensée arabe.

Pour nous installer ensuite à la lisière d'une question politique, qu'on aurait pu croire absente de la pensée du Nolain, Luca Salza s'arrête lui aussi sur l'importance de la question de la relation dans l'ontologie brunienne, mais pour montrer sur cette base la spécificité du concept de *vinculum* mobilisé par Bruno, lequel devrait être compris comme l'événement qui réalise l'individualité des étants et les fait entrer en relation entre eux. Les enjeux plus politiques de sa pensée affleurent alors, tels qu'ils apparaissent entre autres au travers de l'idée d'une « nouvelle religion » et d'une « loi d'amour », évoquées dans la *Lettre de Giordano Bruno à l'empereur Rodolphe II* dont Salza propose ici la première traduction française. Fabio Raimondi s'intéresse lui aussi à la portée politique de la métaphysique mais aussi de la mnémotechnique brunienne, comme art de construire des liens, en partant plus particulièrement de la question du serment dans la pensée magique de Bruno.

Saverio Ansaldi aborde pour sa part la signification « civile » de la notion de relation, en croisant la question de la pratique poétique et la question de la relation amoureuse, de Dante à Bruno en passant par Ficin. De son côté, Enrico Nuzzo se focalise sur l'anthropologie brunienne, pour tenter de démêler la complexion matérielle des destinées individuelles à partir des liens entre les caractères des peuples et les déterminations naturelles de type géographiques et naturelles.

On le voit, la grammaire des liens ouverte par Bruno permet véritablement de traverser sa pensée, en saisissant la complexion de chaque niveau de réalité à partir de ce par quoi et ce à quoi il est lié. C'est ce qu'indique Eugenio Canone en conclusion, en insistant sur le fait que cette centralité et ce caractère premier de la relation chez Bruno ouvrent sur le relativisme moderne et font de Bruno un des fondateurs du perspectivisme.

