

Voyage et humanisme

Normand Doiron

Volume 35, Number 4-5 (208-209), August–October 1993

Partir

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/31544ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Doiron, N. (1993). Voyage et humanisme. *Liberté*, 35(4-5), 37–48.

NORMAND DOIRON

VOYAGE ET HUMANISME

Le voyage est une conception humaniste du déplacement dans l'espace. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, un érudit comme Juste Lipse propose une définition méthodique dans une épître intitulée *L'art de voyager avec profit*¹. Un voyageur infatigable comme Nicolas de Nicolay place en tête de ses récits une « louange des peregrinations et observations estranges² » qui s'avère l'une des plus brillantes histoires du voyage en tant que conception moderne du déplacement dans l'espace.

À la lumière de leur lecture de la philosophie morale de l'Antiquité, et notamment de la philosophie du Portique, les humanistes définissent le *voyage* comme un

1. *De ratione cum fructu peregrinandi*. Adressée au jeune Philippe de Lannoy se préparant à partir pour l'Italie, l'épître est datée du 3 avril 1578. En 1619, elle est traduite en français par Anthoine Brun, et paraît à Lyon dans un *Choix des épistres de Lipse*. Elle porte alors le titre : « Il enseigne que l'on doit voyager pour trois sujets ». C'est à Leyde, en 1631, qu'elle paraît dans l'édition originale latine sous le titre *De ratione cum fructu peregrinandi* (sigle RFP).

2. Nicolas de Nicolay, « Preface à la louange des peregrinations et observations estranges declarant l'intention de l'auteur », *Les quatre premiers livres des navigations et peregrinations orientales*, Lyon, 1568. Nous citerons l'édition critique préparée par Marie-Christine Gomez-Géraud et Stéphane Yérasimos, *Les navigations, pérégrinations et voyages faits en Turquie*, Anvers, 1576, *Dans l'empire de Soliman le Magnifique*, Presses du CNRS, 1989.

déplacement « bien ordonnée et réglée³ », qu'ils opposent à l'*errance*. L'épître de Juste Lipse propose une formule frappante, dans le style même de Sénèque : « Vagabonder, visiter, courir çà et là, n'importe qui peut le faire ; mais rare est celui qui découvre, qui s'instruit, c'est-à-dire qui voyage vraiment⁴. » Cette opposition qui fonde la poétique et la rhétorique du récit de voyage sera continuellement répétée : car « il faut bien prendre garde de n'*errer* pas au lieu de voyager⁵ ».

La méthode du déplacement raisonné repose sur une métaphysique du tour, qui est le produit d'une synthèse du platonisme et du stoïcisme de la Renaissance. Dès l'épître dédicatoire du *Brief recit*⁶ (1545), on trouve l'image du soleil qui se lève et qui se couche, tournant d'une manière apparente autour de la terre. C'est Aristote sans doute qui dans l'Antiquité, et pour toute la philosophie médiévale, a le mieux formulé cette perfection de la forme ronde : « *Figura sphaerica et rotunda est nobilissima omnium figurarum*⁷ ». Mais les perspectives platoniciennes de la pédagogie humaniste transcendent le naturalisme aristotélicien. « Achever le cercle », commente Érasme, « c'est rendre une chose de tous points et absolument parfaite (...) à l'instar du monde se roulant

3. Yves Dugué, *Brief Discours de la maniere de voyager*, Bourges, 1638, p. 6.

4. « Vagari, lustrare, discurrere quivis potest : pauci indagare, discere ; id est, vere peregrinari ». Nous traduisons.

5. Sieur de Gerzan, *L'art de voyager utilement*, 1650, p. 22.

6. Le *Brief recit* relate le deuxième voyage de Jacques Cartier au Canada (1535-1536).

7. « La figure sphérique et ronde est la plus noble de toutes les figures ». Nous citons le texte latin d'un florilège médiéval d'Aristote, les *Auctoritates Aristotelis* (c. 1267-1325), édition par Jacqueline Hamesse, Louvain et Paris, 1974, p. 163. Cf. Arist., *De caelo et mundo*, B4, 286 b 21-24, et le *Commentaire* de saint Thomas, II, lect. 5, n. 345. Voir Georges Poulet, *Les métamorphoses du cercle*, Paris, Plon, 1961.

en boule » (*Adages*, II, VI, 86). De même, l'encyclopédisme de Pierre Ramus est une véritable roue de Savoir⁸. Juste Lipse le remarque dès l'ouverture de son épître, le voyageur doit conformer son parcours au modèle du cercle que décrivent les dieux, c'est-à-dire les astres qui tournent dans l'éther⁹. Nicolas de Nicolay rappelle que l'art de naviguer résulte de la « connaissance des lumineux et réguliers corps supérieurs célestes¹⁰ ». Le vocabulaire renaissant de la révolution des empires, de la translation du pouvoir et du savoir, reste encore très proche de cette louange des orbites sidérales qui figurent à la fois l'idée platonicienne et la nature stoïcienne. Dans la théorie du tour, même le « droit chemin » est un moyen de circulation. S'inspirant d'ailleurs d'une même cosmologie, le platonisme et le stoïcisme, l'idéal du cercle et la rectitude de la voie se rejoignent dans l'interdiction éthique des mouvements déréglés¹¹. Dès les premiers dialogues, Platon ne conçoit pas de meilleure définition de l'ignorance qu'une perpétuelle errance de l'esprit : « (...) j'erre çà et là (πλανῶμαι) dans une incertitude sans fin » (*Hipp. maj.*, 304 c) ; « (...) ainsi lorsque quelqu'un ignore une chose, son âme ne peut que varier (πλανῶσθαι) de sentiment » (*Al cib.*, 117 b). Dans les grands dialogues métaphysiques de la maturité, l'influence pythagori-

8. Pierre Ramus, *Pro philosophica disciplina Oratio*, Paris, 1557, p. 21 : « nonnulli completum quendam velut orbem disciplinæ encyclopedeia vocant ».

9. Juste Lipse, *RFP* : « illa diviniior est, quæ cælum imitatur, et gaudet motu ».

10. Nicolas de Nicolay, « Preface à la louange des pérégrinations », dans *Les navigations*, 1576, *op. cit.*, p. 46.

11. Un exemple de ce « stoïcisme » avant la lettre chez Platon, *Ménexène*, 248 a : « voilà l'homme sage, voilà l'homme brave et sensé ; qu'il acquière richesses et enfants ou les voie disparaître, c'est lui qui obéira pleinement au proverbe : il ne montrera ni joie ni douleur excessives, parce qu'il ne se fie qu'à lui-même ».

cienne est manifeste, l'observation des cycles de la nature, du retour périodique des saisons, des équinoxes et des solstices conduit à l'invention du nombre. La rectitude de la raison ne fait qu'exprimer l'exactitude des rythmes cosmiques auxquels l'homme participe. Toutefois, la cosmologie antique distinguait nettement la translation régulière de la sphère indéformable des étoiles fixes, et la course irrégulière des « astres errants », c'est-à-dire des planètes qui dans leurs mouvements relatifs, parfois même rétrogrades en apparence, président aux perturbations, aux vicissitudes de la destinée humaine :

Ayant étudié à fond ces mouvements célestes, participant à la rectitude naturelle des raisonnements, imitant les mouvements divins qui ne comportent absolument aucune erreur (ἀπλανής), nous pourrions stabiliser les nôtres, qui ne cessent point d'errer (πεπλανημένους).

Platon, *Timée*, 47 c.

L'errance héroïque

De ce point de vue, *L'Odyssée*, de même que *L'Énéide*, chante la grandeur de l'errance. Qu'Ulysse ou qu'Énée soient devenus au XVI^e siècle les ancêtres mythiques des voyageurs, c'est dire tout le travail d'interprétation des humanistes. Car loin que ces antiques héros suivent un déplacement raisonné, leur course n'est qu'une suite d'« erreurs » par lesquelles se vengent les dieux. Non pas récits d'un progressif aménagement du monde suivant les lois de la cité, mais poèmes de l'expiation où les héros affrontent directement le chaos d'avant la fondation, se perdent dans la démesure et la déraison. Platon avait déjà bien vu jusqu'où conduisait cette philosophie du mouvement sans règles : à l'impossibilité de toute définition, comme à l'impossibilité

du déplacement même, absorbé dans le flux universel. Dans le *Cratyle*, puis dans le *Théétète*, il en indique les sources mythologiques, il en dénonce les chantres, Orphée, Homère, Hésiode, « voilant de poésie, pour la foule, leur pensée, que les générateurs de tout le reste des choses, Océan et Téthys, ne sont qu'ondes fluentes, et que rien n'est immobile » (*Théétète*, 180 d). Surtout, il assimile la poésie d'Homère à la philosophie d'Héraclite (179 e).

Au lieu du verbe *πλανάω* et de ses dérivés que nous avons trouvés chez Platon, Homère utilise le verbe *πλάζω*, qui a peut-être la même origine et, de toute manière, à peu près la même signification : « errer » ou « faire errer », « (s')écarter du droit chemin, (s')égarer ». Dès le deuxième vers de l'épopée, Ulysse est présenté comme « celui qui tant erra » (*πλάγχθη*). Le même verbe, cette fois à l'actif, se trouve derechef quelques lignes plus loin, dans un passage où le poète nomme Celui qui s'acharne à torturer le héros : « Poséidon, l'Ébranleur de la terre, sans mettre Ulysse à mort, le fait errer loin de sa patrie » (*πλάζει* : I, 74-75). On ne saurait dénombrer les occurrences. Dans le même sens, Homère utilise encore le verbe *άλάομαι* : « errer, aller de tous côtés, aller au hasard ». On traduit souvent le participe par « naufragé », ce qui nous éloigne de la racine *άλύω* (« être éperdu, dans l'agitation, hors de soi »), laquelle suggère une relation directe entre la vie morale et le mode de déplacement. Pour Nausicaa, pour la reine Arété, Ulysse n'est pas seulement un « naufragé » (*άλώμενος* : VI, 206 ; VII, 239). Il est « perdu », avec la responsabilité que cela implique pour des hôtes qui se doivent d'accueillir les étrangers et les mendiants comme des envoyés de Zeus, il a perdu la maîtrise de son âme et de sa vie. Bien sûr, c'est l'Océan qui a provoqué ce désordre. C'est Poséidon qui écartèle ce pauvre corps jeté de rivage en rivage. Mais l'errance du héros n'est que l'expression

le nom grec du héros (*Odysseus*) et un verbe qui signifie : « s'irriter contre, garder rancune » (ὠδύσσαο : I, 62).

Les souffrances d'Ulysse qui a tant erré avant de goûter aux joies du retour, l'ironie de Socrate en quête d'un Être invariable et permanent, les recherches éperdues d'Énée qui veut s'arrêter dans un lieu stable (*sedes*) expriment certes les désirs d'une civilisation sédentaire. Dans le *De republica* (I, XXV), comme partout ailleurs dans son œuvre, Cicéron affirme que « le genre humain n'est pas fait pour l'isolement ni pour la vie errante (*solivagum*) ». Mais, sous la forme d'une allégorie à peine voilée, elles expriment encore la philosophie archaïque de l'immobilité de l'âme, la morale de l'« aplanissement » du chemin. Étudiant la colère, passion par excellence pour les Anciens qui ne cessent de s'étonner de ses mouvements dévastateurs, Sénèque reprendra la définition socratique de l'erreur : « Lorsque quelqu'un erre à travers champs faute de savoir son chemin, mieux vaut le remettre dans la bonne voie que de le chasser » (*De Ira*, I, XIV, 3). Si les malheurs d'Ovide dépassent même ceux d'Ulysse, c'est qu'il subit la colère du plus grand des dieux : « (Ulysse) a erré (*erravit*) de longues années dans un cercle étroit entre les demeures de Dulichie et d'Ilion : moi, j'ai parcouru des mers que séparent tous les astres et la colère de César m'a déporté sur les côtes des Gètes » (*Tristes*, I, 5, 59-62).

De même chez Virgile, il existe une étroite relation, de cause à effet, entre l'ire de la puissante Junon et l'errance du héros troyen (*L'Énéide*, I, 25). Tout comme le carnage que décrivent dans le détail les derniers chants, la chute de Troie résulte d'une catastrophe cosmique, d'un dérèglement des âmes célestes qui cèdent à la colère (I, 11 : « *Tantæne animis cælestibus iræ !* »). Énée est ballotté au rythme même de l'odieuse passion qui emporte la Saturnienne (I, 668). Sa course folle exprime le courroux qui agite le cœur de la déesse. Il est expulsé

de sa patrie, exilé sur la mer, ainsi qu'elle est hors d'elle-même. Les déplacements désordonnés du héros, les mots *errare*, *jactari*, *vagari*, ne représentent que les manifestations visibles d'un drame qui secoue de l'intérieur les âmes divines.

Dans une perspective stoïcienne, la recherche d'une demeure fixe (*sedes*) n'est que l'aspect extérieur d'une recherche spirituelle du calme et de la tranquillité (*sedatio*). Déjà, dans la première *Bucolique*, Virgile opposait le bonheur sédentaire de Tityre aux malheurs de Mélibée qui avait perdu sa patrie¹². Dès l'ouverture de *L'Énéide*, le poète explique ainsi la situation des Troyens : « Depuis de longues années ils erraient de mer en mer » (I, 31). Puis Énée se confie à sa mère, Vénus : « Ignorant et ces lieux et leurs habitants, nous errons par ici » (I, 332). Didon, qui est elle-même une reine vagabonde, suscitera le récit des courses errantes de son amant (I, 755 : « *errores* »). Ici commence la tragédie comme telle, car la colère se transforme en pitié dans le cœur d'une femme qui aime alors qu'elle ne devrait pas. La nuit même où surviendra le sac de la citadelle, Énée reçoit en rêve la visite d'Hector qui lui confie les Pénates sacrés : « va chercher pour eux ces murs superbes, que tu élèveras enfin après avoir longtemps erré sur la mer » (II, 294-295). Au milieu des cris, la chère épouse, Créüse perd la lumière pour s'être trompée de chemin (II, 739 : « *Erravitne via* »).

Mais c'est surtout dans le troisième livre, qu'on appelle traditionnellement « Les voyages d'Énée », que Virgile revient avec le plus d'insistance sur le terme *errare*. Il exprime la souffrance dans la supplication adressée à l'Apollon de Délos (III, 101), l'épuisement

12. Nous empruntons à Madeleine Bonjour, « L'errance », dans *Terre natale. Études sur une composante affective du patriotisme romain*, Paris, « Les Belles Lettres », 1975, p. 284-296.

dans la prière faite à la Sibylle de Cumès (VI, 68). Les tempêtes donneront l'occasion de rappeler dans toute sa cruauté le destin des Troyens : « nous errons sur les ondes aveugles » (III, 200), « nous errons sur la haute mer » (III, 204). Aux enfers, Palinure, le pilote happé par la vague, aurait continué d'errer parmi les ombres pendant plus d'un siècle sans la générosité du héros (VI, 329). On ne compte pas les figures de vagabonds, d'exilés qui fugitivement passent dans ce poème : Anténor, Andromaque, Diomède et, précédant Énée dans la terre du Latium, Saturne lui-même et le triste Évandros qui sacrifiera son fils. La terre sacrée où le demi-dieu recevra la révélation de sa destination, Délos « errait d'une côte et d'un rivage à l'autre » (III, 75), avant que Celui qui tient l'arc ne la fixât. Par son ambiguïté, la prophétie du prêtre de Phébus est elle-même source d'erreur. Anchise croit que c'est en Crète que s'élèveront les murailles qui doivent protéger son peuple. Il faut pour le détromper le nouvel oracle des Pénates apparaissant en songe à Énée : « Il reconnaît notre race ambiguë, nos doubles ancêtres, et l'erreur qui l'a abusé concernant notre antique berceau » (III, 180-181).

Victime de la colère de Junon, livré aux éléments déchaînés, le fils de Vénus subit l'épreuve de l'errance. Son déplacement n'est pas une philosophie du déplacement réglé, mais une pratique expiatoire. De même, saint Jérôme mêle les souvenirs de Virgile, les tourbillons et les bourrasques, à l'évocation d'un itinéraire à travers le Moyen-Orient, qui ne saurait servir de modèle aux voyageurs : « après mes pérégrinations incertaines et errantes » (*Épîtres*, III, 3). Les périple que retracent les Pères de l'Église et les plus grands poètes épiques de l'Antiquité se distinguent donc nettement de la méthode que développeront les humanistes de la Renaissance¹³.

13. Nous avons considéré que l'interprétation patristique d'Homère dé-

L'errance chevaleresque

De manière plus évidente encore, le voyage se démarque de l'errance du chevalier médiéval. En définissant systématiquement le voyage comme l'antithèse de l'errance, les arts de voyager laissent d'ailleurs supposer que ce nouveau mode de déplacement s'insère dans la stratégie globale d'un humanisme renaissant qui s'invente dans son opposition au Moyen Âge. Probablement le voyage n'est-il d'abord que le refus des modes médiévaux de déplacement. L'humaniste construit son idéal de sagesse et de connaissance sur les ruines de l'errance chevaleresque. Au XVI^e siècle, la longue tradition d'une satire de l'héroïsme guerrier, l'évolution même du mot *errer* l'y invitaient. Ce verbe, issu du bas latin *iterare*, « faire route », fut au XII^e et au XIII^e siècles l'exact synonyme du verbe « aler ». Il marque tout simplement le mouvement par opposition à l'immobilité. Il suggère l'idée d'un déplacement pour l'exercice des armes. A une date qu'il est impossible de préciser, dans la prose plus rapidement que dans les œuvres en vers d'inspiration religieuse, le sens du verbe *errer* est cependant contaminé par un homonyme issu du latin *errare*, « aller çà et là, s'égarer » :

Le Tristan en prose, d'esprit laïque, dans les parties qui traitaient de la chevalerie errante, privilégiait, lui, un idéal de l'aventure pour l'aventure, exerçant au milieu des passions aristocratiques, les qualités guerrières et le courage ; dès lors la dénomination de chevalier errant pouvait bien s'imposer, avec des nuances venues plutôt

bordait le cadre de notre réflexion, mais on peut consulter avec profit Jean Damiélou, « Homère chez les Pères de l'Église », dans *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai, Desclée & C^o, 1961, p. 73-101.

*de l'homonyme errare, voyager à l'aventure, ne pas suivre une route assurée*¹⁴.

Il n'y a pas toutefois de rupture brutale entre l'errance chevaleresque et le déplacement réglé du voyageur. Qui plus est, les règles de l'art de voyager s'inspirent certainement des codes compliqués des ordres de chevalerie. De même, le mot *pérégrination* reste chargé des connotations religieuses du pèlerinage médiéval, alors qu'il commence à désigner un nouveau mode de déplacement laïque. Dans le style élevé, le mot *erreur* continue d'assurer une transition entre l'errance chevaleresque et le voyage humaniste. C'est lui qu'utilise Jacques Peletier, alors qu'il choisit de « prendre (Virgile) pour (s)on principal guidon », comme si les valeurs de la chevalerie avaient besoin d'être purifiées à la flamme de la nouvelle poésie avant de parvenir au voyageur : « il fait qu'Énée après souper, à la table lui raconte (à Didon) la prise de Troie et ses erreurs ensuivies » (*Art poétique*, I, iv). C'est encore lui qu'utilise Nicolas de Nicolay quand il veut parler du « sage Prince Grec en Homere, / Qui Troye prise, après en ses erreurs, / De maintes gens vit les villes et les mœurs¹⁵ ». Ce sont les premiers vers de *L'Odyssée*, auxquels Juste Lipse accordera tant d'importance, les citant en grec et les commentant à la lumière de la sagesse du Portique. C'est encore, au XVIII^e siècle, le mot *erreur* qu'utilisera Lafitau, évoquant lui aussi l'ouverture de *L'Odyssée*, cette référence s'avérant un rituel constitutif du genre :

La science des Mœurs & des Coûtumes des differens Peuples a quelque chose de si utile & de si interessant,

14. Marie-Luce Chênerie, « Des origines et des significations de la chevalerie errante », dans *Le chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XII^e et XIII^e siècles*, Genève, Droz, 1986, p. 17.

15. Nicolas de Nicolay, *op. cit.*, p. 51.

qu'Homere a cru devoir en faire le sujet d'un Poëme entier. Le but en est de faire connoître la sagesse d'Ulyse son Heros, lequel après le siège de Troye se voyant sans cesse éloigné d'Ithaque sa patrie par la colere de Neptune, profite des differentes erreurs de ses Navigations pour s'instruire des Mœurs des Nations, (...) & pour prendre de chacune ce qu'elle a de bon & de loüable¹⁶.

Ce dernier exemple est exceptionnel. Car lorsque paraissait la traduction libre de Nicolay (1568), cet emploi du mot *erreur* était déjà presque désuet. Il s'agissait d'un latinisme archaïque ou, comme chez Montaigne professant l'ignorance sceptique, d'une claire conscience des enjeux philosophiques du déplacement dans l'espace :

Ce qu'on remarque pour rare au Roy de Macedoine Perseus, que son esprit, ne s'attachant à aucune condition, alloit errant par tout genre de vie et representant des mœurs si essorées et vagabondes qu'il n'estoit cogneu ny de luy, ny d'autre quel homme ce fust, me semble à peu près convenir à tout le monde.

Essais, III-xiii

Au niveau non seulement du vocabulaire, mais des images les plus profondes qu'il exprime, l'idéal de l'errance chevaleresque pénètre le culte renaissant du héros, dont le voyageur n'est qu'un avatar. Ainsi le duc d'Urbin est-il représenté dans un célèbre portrait en pied (1477) attribué à Pedro Berrugete¹⁷. Il est assis, mais on pourrait

16. Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, t. I, ch. 1, p. 4. Nous soulignons.

17. Une bonne reproduction dans *L'Europe humaniste*, catalogue de l'exposition du Palais des beaux-arts de Bruxelles (déc. 1954 – fév. 1955), Éditions de la connaissance, 1954.

presque le croire debout tant sa posture est noble et majestueuse. On discerne clairement son nez cassé par un accident survenu lors d'un tournoi. Le condottiere porte l'armure, il est ceint de l'épée, son heaume de guerre est à ses pieds, à l'avant-plan. Il se repose, mais reste prêt au combat. Il est absorbé dans la lecture d'un pesant in-folio qu'il tient avec le plus grand respect dans ses grosses mains charnues. Il puise dans les livres la sagesse qu'il appliquera dans sa vie. C'est là un idéal, le parfait équilibre des valeurs féodales et des valeurs humanistes, de l'action et de la contemplation. Mais, le plus souvent, « l'illusion d'une société basée sur la chevalerie contrastait curieusement avec la réalité¹⁸ ». C'est alors que l'errance chevaleresque prend toute sa signification morale négative, et retrouve les connotations péjoratives du latin *errare*, *error*. Le chevalier « fait fausse route », égaré par des rêves esthétiques insensés, par un égoïsme de caste qui n'a plus rien à voir avec la sagesse antique telle que la répandent les humanistes. La dénonciation des chimères chevaleresques conduit, au XVII^e siècle, à la plus extraordinaire figure de la dérision, à Don Quichotte de la Manche traversant le Monde, et finalement le Livre, sur le dos de sa vagabonde Rossinante. Le voyageur reste seul à savoir comment se déplacer.

18. Johan Huizinga, *L'automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1975, p. 79 sq.