

---

# QUAND LES PHILOSOPHES VOYAGENT... DÉPLACEMENTS RÉELS, IMAGINAIRES ET RHÉTORIQUES CHEZ QUELQUES PHILOSOPHES DU XVII<sup>E</sup> SIÈCLE

Anne Staquet  
Université de Mons

## Résumé:

Dans cet article, je me concentre sur les voyages philosophiques, tant réels qu'imaginaires ou rhétoriques, en mettant en évidence leurs enjeux sur le plan philosophique et en me concentrant sur quelques philosophes du XVII<sup>e</sup>. J'y traite plus spécifiquement de Descartes, de Hobbes et de Cyrano de Bergerac. Ce choix est en partie arbitraire: d'autres philosophes auraient certainement pu être appelés pour témoigner en faveur de l'importance des voyages à l'époque dans la littérature philosophique. Mais ceux-ci accordent au mouvement ou aux voyages un rôle particulièrement déterminant non seulement dans leurs rhétoriques ou dans leur vie, mais aussi dans leur philosophie.

## RESUMO:

Este artigo debruça-se sobre as viagens filosóficas, quer as reais, quer as imaginárias e retóricas. sublinhando as suas implicações filosóficas e concentrando-se em alguns filósofos do século XVII. Tratamos aqui especificamente de Descartes, Hobbes e Cyrano de Bergerac. Esta seleção é em parte arbitrária: sem dúvida, outros filósofos poderiam ser chamados à colação para demonstrarmos, na época, a importância das viagens na literatura filosófica. Mas estes autores concedem ao movimento e às viagens um papel particularmente determinante, não só enquanto experiência biográfica e estratégia retórica, como também enquanto tema filosófico.

## MOTS-CLÉS:

Descartes, Hobbes, Cyrano de Bergerac, voyage philosophique, mouvement, déplacement rhétorique, déplacement imaginaire

>>

## PALAVRAS-CHAVE:

Descartes, Hobbes, Cyrano de Bergerac, retórica, filosofia, viagem, transferência

Les nombreux bouleversements qui vont permettre de passer du Moyen Âge à l'époque moderne font la part belle aux voyages. On sait en effet combien les déplacements lointains et la découverte des peuples aux mœurs tout à fait différentes de celles de l'Europe, qui en sont une des principales conséquences, vont transformer non seulement la perception de l'espace et du monde en général, mais aussi la connaissance de soi-même. La relativisation qui en découle, la perception du caractère culturel de pratiques jusqu'alors considérées comme universelles et naturelles vont profondément modifier les mentalités, même si cela ne s'est pas fait du jour au lendemain et qu'il a parfois fallu plusieurs siècles pour intégrer les informations nouvelles et leurs enjeux. Personne n'ignore non plus les répercussions de ce qu'on a justement appelé la révolution copernicienne tant sur le plan cognitif que symbolique. Le mouvement et sa perception jouent un rôle si déterminant qu'ils peuvent constituer un des principaux indicateurs pour définir le passage à la modernité.

On sait que, dans la physique aristotélicienne, les corps sont composés de quatre éléments – l'eau, le feu, l'air et la terre – qui ont chacun leur lieu propre. Les mouvements des corps servent donc essentiellement à rejoindre leur lieu naturel: le feu monte et la pierre qu'on lance tente de rejoindre au plus vite le bas, son lieu naturel. Dans cette perspective, le mouvement n'est jamais valorisé; il est un moyen dont la finalité est le repos. L'état normal d'un corps est d'être immobile.

Cette conception, largement adoptée tant dans l'Antiquité que durant tout le Moyen Âge, se retrouve aussi dans la littérature. Ulysse, le héros antique par excellence, voyage certes, mais son désir, sans cesse contrarié il est vrai, ce qui constitue le moteur de l'action narrative, est toujours de regagner sa patrie et sa maison. Il se caractérise ainsi moins en tant que voyageur qu'en tant que celui qui cherche contre vents et marées à revenir chez lui. Le retour est son but ultime et le récit s'arrête d'ailleurs très rapidement après qu'il a pu s'accomplir pleinement, c'est-à-dire non seulement après le

retour effectif, mais après que le héros ait pu remettre la situation dans son ordre initial en chassant notamment les prétendants au trône.

La situation change radicalement dans la modernité. Le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme met doublement la Terre en mouvement: autour du Soleil et autour de son axe. On sait combien les mentalités ont résisté à ce renversement de perspective. L'enjeu était autant, si ce n'est davantage, symbolique que cognitif. En effet, si la Terre est en mouvement et que c'est le Soleil qui est immobile, c'est lui qui occupe la position centrale. Dans cette perspective, il devient bien plus difficile de concevoir l'humanité comme le but ultime de la création. En outre, avec le principe d'inertie, le mouvement cesse d'être considéré comme un accident transitoire pour devenir un état définitif: qu'un corps soit en mouvement ou au repos, à moins d'une force contraire, il conserve son état. Ce principe d'inertie, qui trouve sa formulation définitive chez Newton<sup>1</sup>, apparaît déjà chez Galilée sous une forme encore très approximative (principe circulaire du mouvement) mais où l'expérience joue déjà un rôle déterminant et, de manière moins expérimentée mais plus correcte, chez Descartes. Dans son *Monde*, son premier ouvrage, mais qu'il renonce à publier suite à la condamnation de Galilée et parce que sa physique ne peut se passer de l'héliocentrisme<sup>2</sup>, Descartes énonce déjà des lois du mouvement, dont la première correspond exactement au principe d'inertie.

La littérature du temps accompagne parfaitement ce changement de conception. On retrouve tant chez Galilée que chez Descartes l'image récurrente du bateau, et celui-ci, au lieu de permettre le retour, est présenté comme quittant le port ou s'éloignant de la rive.

D'ailleurs, l'image du vaisseau est aussi utilisée par Gassendi pour réfuter l'argument dit de la tour, lequel constituait l'argument d'ordre scientifique le plus embarrassant pour la théorie du mouvement de la Terre sur elle-même. Les défenseurs de la conception aristotélicienne faisaient en effet remarquer

>>

que, si la Terre était en rotation sur elle-même comme le prétendaient les partisans de la vision copernicienne, une pierre qui chutait du haut d'une tour ne devrait pas tomber au pied de la tour, mais plus loin, puisque durant le temps de sa chute la Terre avait tourné sur elle-même. Sans pouvoir expliquer ce phénomène, Cassendi parvient à réfuter l'argument en 1643 lorsqu'il fait lancer une pierre du haut d'un navire d'abord au repos, puis voguant à toute allure, car il fait apparaître que la pierre va tomber au pied du mât dans les deux cas, montrant de la sorte que le mouvement n'implique pas que la pierre termine sa course à une certaine distance horizontale de son lieu de départ.

Partant du concept de mouvement, je vais dans cet article me concentrer sur les voyages philosophiques, tant réels qu'imaginaires ou rhétoriques, en mettant en évidence leurs enjeux sur le plan philosophique et en me concentrant sur quelques philosophes du XVIIe. Je traiterai plus spécifiquement de Descartes, de Hobbes et de Cyrano. Ce choix est en partie arbitraire: d'autres philosophes auraient certainement pu être appelés pour témoigner en faveur de l'importance des voyages. Mais ceux-ci accordent au mouvement ou aux voyages un rôle particulièrement déterminant non seulement dans leurs rhétoriques ou dans leur vie, mais aussi dans leur philosophie.

## **1. *Les voyages réels***

Même s'il est à l'époque courant pour les philosophes de voyager, Descartes et Hobbes ont bien plus souvent bourlingué et vécu à l'étranger que la plupart de leurs contemporains, même parmi les intellectuels.

### **1.1. Descartes**

#### **1.1.1. *Éléments biographiques***

On sait que Descartes, bien que Français, a vécu la plupart de sa vie dans les Provinces Unies, mais il est loin d'avoir purement et simplement changé de pays de résidence et de s'être enraciné dans un autre lieu. Dès la fin de ses études de

droit, il quitte Poitiers pour Paris et, deux ans plus tard, il gagne la Hollande où il s'engage sous la bannière de Maurice de Nassau, prince d'Orange. A partir de ce moment, il ne cessera plus de voyager. L'année suivante, il quitte la Hollande pour le Danemark et l'Allemagne. Après avoir renoncé à la vie militaire, durant les années 1620-1622, il se promène dans diverses villes d'Allemagne et de Hollande, puis regagne la France, afin d'y régler des affaires de famille et des questions de succession. Une fois libre, il part pour l'Italie. Il oscillera jusqu'en 1629 entre la France et les Pays-Bas, où il s'établit alors de manière quasiment définitive. Mais il ne faut pas croire pour autant qu'il s'installe; loin de là. Il déménage sans cesse et, pour préserver sa solitude, en France généralement, seul Mersenne connaît ses véritables adresses (il lui arrive même de prétendre volontairement à ses correspondants être dans une ville alors qu'il vit dans une autre). A l'exception de trois voyages en France (en 1644, en 1647 et en 1648), il ne quittera la Hollande que pour répondre à l'invitation de Christine de Suède.

>>

Et la mort même ne parvient pas à immobiliser le philosophe. Si Stockholm sera le lieu où en février 1650 il s'éteindra, par contre, son corps n'y trouvera pas encore le repos et sa dernière demeure. Il est rapatrié en France en 1666, mais son premier biographe, Adrien Baillet, laisse entendre que le corps disparaîtra et réapparaîtra à plusieurs reprises.<sup>3</sup> L'ambassadeur de France en Suède, Hugues de Terlon, est chargé par Louis XIV de le ramener en France. Il en prélève lui-même l'index droit. Quant à son crâne, il semble avoir été volé par un officier de la garde de la ville de Stockholm. Ce crâne supposé être le sien (il en existe six en tout) passera par de nombreuses mains, comme la liste des propriétaires successifs, gravée directement sur les os eux-mêmes, en témoigne.<sup>4</sup>

### 1.1.2. *Éléments philosophiques*

Les mouvements physiques ne se limitent pas aux pérégrinations de la vie du philosophe. Le mouvement constitue aussi, avec l'étendue et la figure, un des trois principes de la matière. Et quand on pense que Descartes, selon ses propres dires<sup>5</sup>, s'intéresse davantage à la science qu'à la philosophie (au sens actuel des termes), on peut jauger de l'importance qu'il accorde au mouvement. Sa science est d'ailleurs d'ordre entièrement mécanique, ce qui fait donc bien du mouvement un des principes fondamentaux.

394>395

En outre, dans ses *Principes*, le philosophe utilise l'image du bateau pour présenter sa conception du mouvement, laquelle est uniquement de nature physique:

Or le mouvement (à savoir celui qui se fait d'un lieu en un autre, car je ne conçois que celui-là, et ne pense pas aussi qu'il en faille supposer d'autres en la nature) le mouvement donc, selon qu'on le prend d'ordinaire, n'est autre chose que l'action par laquelle un corps passe d'un lieu en un autre. Et tout ainsi que nous avons remarqué ci-dessus, qu'une même chose en même temps change de lieu et n'en change point, de même nous pouvons dire qu'en même temps elle se meut et ne se meut point. Car celui, par exemple, qui est assis à la poupe d'un vaisseau que le vent fait aller, croit se mouvoir, quand il ne prend garde qu'au rivage duquel il est parti et le considère comme immobile, et ne croit pas se mouvoir, quand il ne prend garde qu'au vaisseau sur lequel il est, pour ce qu'il ne change point de situation au regard de ses parties. Toutefois, à cause que nous sommes accoutumés à penser qu'il n'y a point de mouvement sans action..., nous dirons que celui qui est ainsi assis est en repos, puisqu'il ne sent point d'action en soi, et que cela est en usage.<sup>6</sup>

La parenthèse montre clairement que seul le mouvement physique existe, c'est-à-dire le passage d'un corps d'un lieu à un autre. En s'exprimant de la sorte, Descartes refuse indirectement la possibilité de la transsubstantiation: le mouvement est uniquement de nature mécanique et nullement

de l'ordre de la transformation.

Mais plus intéressant encore est la relativité du mouvement, qui se définit toujours par un point de référence. Elle est répétée lorsque le philosophe définit le mouvement proprement dit: "transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres".<sup>7</sup>

Cette manière de considérer les corps les uns par rapport aux autres et de jouer sur leur voisinage immédiat va permettre à Descartes d'intervenir dans la querelle entre l'Église et Galilée, puisque, bien évidemment, ce qui est aussi en jeu dans cette question du mouvement, c'est le mouvement de la Terre. Grâce à la relativité ici présentée, il va pouvoir dans la troisième partie de ses *Principes*, qui traite "du monde visible", affirmer que la Terre est en repos, tout en laissant entendre pourtant qu'il adopte le point de vue de Galilée. Il commence par affirmer que la Terre ne se meut pas. L'article 28 s'intitule précisément: "Qu'on ne peut pas proprement dire que la Terre ou les Planètes se meuvent, bien qu'elles soient ainsi transportées".<sup>8</sup> En effet, puisque le mouvement se détermine par rapport à ce qui le touchent directement, le mouvement de la Terre doit être considéré par rapport à l'atmosphère terrestre. Descartes semble ici adopter la position de l'Église et abandonner Copernic et Galilée à leur sort, même s'il rappelle malgré tout qu'on peut dire qu'une même chose, en même temps, se meut et ne se meut pas, selon le point de comparaison.

Et Descartes insiste apparemment sur sa position, en accord avec les dogmes religieux, dans l'article suivant qu'il intitule: "Que même en parlant improprement et suivant l'usage, on ne doit point attribuer de mouvement à la Terre, mais seulement aux autres Planètes". Le philosophe semble donc confirmer la position de l'Église. Cependant, l'image du marin sur son vaisseau va être rappelée et renverser la donne: "Que si néanmoins ci-après, pour nous accommoder à l'usage, nous semblons attribuer quelque mouvement à la Terre, il faudra

>>

penser que c'est en parlant improprement et, au même sens que l'on peut dire quelque fois de ceux qui dorment et sont couchés dans un vaisseau, qu'ils passent cependant de Calais à Douvres, à cause que le vaisseau les y porte".<sup>9</sup> Sur base des définitions proposées, il peut affirmer que c'est parler improprement que d'attribuer un mouvement à la Terre. Mais, l'exemple fonctionne en fait tout à fait à l'inverse de ce qu'il prétend. En effet, comment peut-on véritablement concevoir qu'il est inapproprié de prétendre que celui qui dort sur le navire ne se déplace pas, alors qu'il est transporté de Calais à Douvres?

396>397

Alors qu'il peut affirmer s'accorder avec la position religieuse, Descartes parvient par l'image du navire à montrer combien la Terre en fait se meut, puisque évidemment le point de référence pertinent n'est pas la couche atmosphérique mais le Soleil, tout comme le point de référence pour un passager d'un bateau n'est pas la poupe du navire, mais le rivage. On a ici un changement de point de vue tout à fait intéressant et aux implications religieuses et scientifiques déterminantes.

## **1.2. Hobbes**

### **1.2.1. *Éléments biographiques***

Les bateaux jouent aussi un rôle déterminant dans la vie du philosophe anglais et pas seulement parce que, d'origine insulaire, il les a beaucoup empruntés pour voyager d'Angleterre au continent et inversement. Son histoire avec les embarcations maritimes commence bien avant tout voyage, puisque sa naissance elle-même est déjà liée aux navires. Il semblerait en effet que sa mère ait accouché prématurément à cause de la terreur provoquée par l'annonce de l'arrivée imminente de l'Invincible Armada.

Les voyages vont aussi faire partie de sa vie, même s'il ne va pas continuellement se déplacer, comme ce fût le cas pour Descartes. Il a fait de nombreux voyages pour le plaisir, tels que ses deux "grands tours" avec ses élèves de la famille Cavendish, famille puissante au sein de laquelle il entra en tant que précepteur, puis

resta comme secrétaire particulier peu chargé de besogne. Mais il a aussi à plusieurs reprises dû fuir son lieu de résidence, que ce soit pour des raisons de pure politique – la guerre civile en Angleterre, la Fronde lorsqu'il séjourne en France – ou à cause de ses propres écrits. Même si, en 1640, ses *Elements of Law* circulent uniquement sous le manteau, Hobbes juge plus prudent de s'expatrier en France. Il jugera de même plus avisé de retourner en Grande-Bretagne après la parution, pourtant à Londres et en anglais, de son *Léviathan*, comme il le raconte lui-même dans son autobiographie en prose: "En 1651, quelques exemplaires de ce livre, alors récemment édité à Londres, furent envoyés en France, où des théologiens anglais accusèrent certaines doctrines qu'il contenait, tantôt d'être hérétiques, tantôt d'être contraires au parti du roi; et ces calomnies eurent longtemps assez de force pour qu'il soit écarté de la maison royale. De ce fait, privé de la protection du roi et craignant d'être maltraité par ceux auxquels il avait fait le plus de mal, les clercs romains, il fut contraint de se réfugier en Angleterre".<sup>10</sup>

>>

### 1.2.2. *Éléments philosophiques*

Si les vaisseaux revêtiront déjà une grande importance dans sa vie, le mouvement jouera un rôle encore plus fondamental dans sa pensée. Toute sa philosophie s'élabore en quelque sorte sur cette notion, puisqu'elle est à la base de sa physiologie, de son anthropologie et de sa théorie de la connaissance, qui constitueront les fondements de sa morale et de sa politique.

C'est d'ailleurs, en faisant intervenir le mouvement, que Hobbes sera le premier à réussir à expliquer en détail comment il n'est point besoin de recourir à un principe spirituel pour parvenir à la pensée et aux passions et comment la matière même peut penser.<sup>11</sup> La matière et le mouvement peuvent, selon lui, tout expliquer.

Les objets exercent une pression, directe ou indirecte, sur les organes des sens. Les nerfs propagent alors cette pression au cerveau ou au cœur. Cette pression provoquera un mouvement

contraire, de l'intérieur vers l'extérieur: c'est la sensation. La sensation n'est donc pas le seul fait des objets externes et n'est pas par conséquent un phénomène passif, mais elle est une réaction face à une pression externe et, de ce fait, elle implique une action du sujet.

Cette non-passivité est importante. Hobbes établit une continuité entre la sensation et l'imagination. Pour expliquer l'imagination, il recourt au principe d'inertie: "Une fois qu'un corps est en mouvement, il se meut éternellement, à moins que quelque autre chose ne s'y oppose".<sup>12</sup> C'est ce qui explique que les sensations perdurent même au-delà de la disparition des objets. L'imagination (*fancy*) est donc une sensation en voie de disparition. Plus le temps passe, plus l'imagination s'affaiblit. C'est exactement comme les ondes qui se produisent à la surface de l'eau quand on y jette une pierre:

Une fois qu'un corps est en mouvement, il se meut éternellement, à moins que quelque autre chose ne s'y oppose; et ce qui s'oppose à ce mouvement ne peut pas y mettre entièrement fin en un instant, mais seulement en quelque temps et par degrés. De même que dans l'eau nous voyons les vagues, même si le vent s'arrête, pendant longtemps encore ne pas cesser d'ondoyer, de même en va-t-il pour ce mouvement qui se produit dans les parties intérieures de l'homme lorsqu'il voit, qu'il rêve, etc., car après que l'objet a été ôté, ou l'œil fermé, nous gardons encore une image de la chose vue, moins distincte cependant que lorsque nous la voyons. Et c'est là ce que les Latins appellent *imagination* [...].<sup>13</sup>

Sous l'angle de la sensation, il est question de l'imagination, alors que du point de vue du phénomène de dégradation, le même phénomène se nomme souvenir. L'accumulation de souvenirs forme l'expérience.

Les passions vont également s'expliquer par le mouvement. Elles sont, tout comme la sensation et l'imagination, de l'ordre des mouvements de la matière et elles s'expliquent en

parfaite continuité avec les perceptions. Il s'agit en fait des mouvements internes ou du début des mouvements volontaires. Les animaux, hommes compris, ont essentiellement deux types de mouvements: les mouvements vitaux et les mouvements volontaires tels que la marche, la parole ainsi que tous les autres mouvements qui requièrent l'assentiment. Ceux-ci exigent aussi l'imagination dans la mesure où ces actions ont une intention. Avant d'aboutir à une action visible extérieurement, ces commencements de mouvements internes se nomment efforts (*endeavour/conatus*). Ce sont ces efforts ou petits mouvements qui constituent véritablement les passions. Concevoir les passions comme des mouvements est déterminant, dans la mesure où les affects sont ainsi véritablement considérés comme produits par la matière, dont le principe de fonctionnement est non pas la transformation, mais le mouvement.

>>

Quand on pense à cette définition fondamentale des passions, en tant que mouvements internes portant ou non à l'action, on comprend que la volonté fasse également partie des passions. En effet, les mêmes objets peuvent produire des mouvements de désir et d'aversion. Ainsi, la délibération est la somme totale de ces mouvements internes. On parle de délibération, précise Hobbes, parce que le choix met fin à la liberté. La délibération est donc commune aux hommes et aux animaux. Dans cette perspective, la volonté n'est plus une faculté proprement humaine. Elle est simplement le désir ou l'aversion venant en dernier lors de la délibération.

On a donc présents, à partir de la sensation et du mouvement qu'elle produit, tous les éléments nécessaires pour la pensée: sensation, imagination et volonté ou délibération. La pensée est donc, chez Hobbes, du même ordre que les sensations, car elle consiste en l'enchaînement de sensations ou d'images et de la volonté.

Comme on le voit, étant de nature passionnelle, la pensée – volonté et délibération comprises – est, chez le philosophe anglais, commune aux hommes et aux animaux. Puisqu'ils sont

aussi capables de sensations et d'affects, les animaux peuvent en effet exprimer leur volonté et penser. Mais cette pensée sera évidemment limitée. Le raisonnement, par contre, dans la mesure où il a besoin du langage, sera réservé aux hommes.

Mais ce qu'il importe ici de noter, c'est que les sensations, les affects et même la pensée, se conçoivent sur base de ces deux principes fondamentaux que sont la matière et le mouvement. Le mouvement recèle donc une importance capitale dans la philosophie de Hobbes.

400>401

## **2. *Les mouvements imaginaires***

Pour être complet, il faudrait bien sûr aborder aussi le thème des utopies parmi les voyages imaginaires à portée philosophique. Mais l'ampleur et l'importance du sujet empêchent d'en traiter de manière sérieuse.<sup>14</sup> Aussi, je me limiterai à rappeler ici leur pertinence dans ce cadre et je laisse au lecteur le soin d'aller par lui-même s'informer sur cette question.

### **2.1. *Cyrano de Bergerac***

Les voyages imaginaires sont véritablement la manière privilégiée par laquelle Cyrano remet en cause sa société. Il va, au moyen d'un changement de points de vue dans la réalité des personnages fictifs, provoquer une remise en cause critique dans les conceptions de son temps. Il est d'ailleurs étonnant de découvrir combien un simple changement de perspective peut ridiculiser et mettre à mal les idées habituellement admises.

Il imagine ainsi un héros, Dyrcona,<sup>15</sup> qui s'amuse à défendre l'idée selon laquelle pour les habitants de la Lune la Terre est une lune: "[...] je crois, sans m'amuser aux imaginations pointues dont vous chatouillez le temps pour le faire marcher plus vite, que la Lune est un monde comme celui-ci, à qui le nôtre sert de Lune".<sup>16</sup> Pour prouver ses dires face à ses amis incrédules, il va tenter de rejoindre la Lune, afin de prouver de la sorte sa croyance. Comme on le voit, le point de départ de l'histoire tient bien de l'inversion des points de vue.

C'est par un dispositif très amusant que le héros tente de réaliser son projet. Il attache à sa ceinture des fioles de verre remplies de rosée. Les rayons du soleil chauffant celle-ci vont permettre l'élévation (s'il s'était agit d'air on aurait presque l'invention de la première montgolfière) et lors que Dyrcona voudra redescendre, il lui suffira de casser quelques bouteilles.

Le fantasque appareillage fonctionne et Dyrcona s'élève à l'horizontal dans les airs et parvient de même à redescendre. Ne reconnaissant pas les paysages où il atterrit, il pense avoir réussi son pari, mais il apprendra rapidement qu'il est toujours sur la Terre, en Nouvelle France. On voit ainsi, Cyrano défendre mine de rien la position de Galilée, puisque le changement de position s'explique par la rotation de la Terre sur elle-même. Étant donné le contexte fantaisiste du récit, il importe en fait fort peu que la conception scientifique soit entièrement respectée, pas plus qu'il n'est important que le processus utilisé pour le voyage puisse dans la réalité permettre au héros de s'élever dans les airs. Il n'empêche que la prise de position cyranienne en faveur du mouvement de la Terre est incontestable, ce qui n'a en fait rien d'étonnant, puisque la relativité des points de vue que veut démontrer le personnage principal est déjà évidemment en accord avec le système copernicien et en désaccord avec la vision géocentrique, qui donne à l'être humain la place de finalité de toute la création et qui fait du repos l'état normal. On verra que l'idée selon laquelle l'homme est l'être en vue de quoi tout a été créé sera fortement mise à mal dans la suite du texte.

Cyrano, chez qui l'influence de la science cartésienne est connue<sup>17</sup>, va reprendre, dans un dialogue du roman inachevé, son exemple du navire pour expliquer comment le système de Ptolémée a pu être pris en considération durant tant de siècles, alors qu'il s'accorde en fait si mal avec la réalité:

Monsieur, lui répondis-je, la plupart des hommes, qui ne jugent que par les sens, se sont laissés persuader à leurs yeux; et de même que celui dont le vaisseau vogue terre à terre, croit demeurer immobile et que le rivage chemine, ainsi les

>>

hommes tournant avec la Terre autour du ciel, ont cru que c'était le ciel lui-même qui tournait autour d'eux. Ajoutez à cela l'orgueil insupportable des humains, qui se persuadent que la nature n'a été faite que pour eux, comme s'il était vraisemblable que le Soleil, un grand corps quatre cent trente quatre fois plus vaste que la Terre, n'eût été allumé que pour mûrir les nèfles et pommer ses choux.<sup>18</sup>

402>403

Après le détour par la Nouvelle France, le héros reprend son expédition vers la Lune à bord d'une curieuse machine. Son périple est cette fois doublement couronné de succès, puisque, sur la Lune, il obtient bien la confirmation recherchée: les habitants du satellite de la Terre considèrent bien que la Terre n'est qu'une lune. Le renversement des points de vue est accompli. Mais l'inversion n'aboutit pas à une ouverture, puisqu'il n'y a, là aussi, qu'une seule perspective, laquelle est simplement le parfait opposé de celle qui se trouve sur la Terre. La rigidité mentale provoquée par le point de vue unique est particulièrement illustrée par le fait qu'on fait un procès au héros, sous le prétexte qu'il vient d'une autre planète et se prétend pourtant homme. Il est clair que le renversement a en fait pour but de critiquer les manières courantes de voir de l'époque. Un exemple frappant de cette critique se trouve lorsque l'auteur montre la vanité des oiseaux qui se croient le centre du monde: "Hé quoi ! murmuraient-ils l'un à l'autre, il n'a ni bec, ni plumes, ni griffes, et son âme serait spirituelle? Ô Dieu quelle impertinence!" (*idem*: 264) Difficile en effet de ne pas voir le ridicule de l'anthropocentrisme lorsqu'il devient volatilocentrisme.

Et impossible d'imaginer que les habitants de la Lune seraient plus bornés et stupides que les terriens, car lorsque le héros revient sur Terre il est perçu comme un sorcier, ce qui rappelle la scène où un livre de géométrie est pris pour un ouvrage de sorcellerie à cause des figures qui y sont dessinées et qui sont considérées comme des pentacles.

Le caractère inachevé de l'ouvrage empêche de tirer des conclusions définitives sur la signification totale de l'œuvre,

mais il est clair que le retour ne peut être interprété sur le mode du retour d'Ulysse, d'autant plus que le héros serait reparti immédiatement si son ami ne l'avait convaincu de rédiger d'abord le récit de ses aventures.

## 2.2. Descartes

C'est sous des formes extrêmement différentes que les voyages imaginaires vont apparaître chez Descartes dans le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques*. D'ailleurs, malgré les points communs entre le début des deux œuvres, pour ce qui est de ces voyages effectués au moyen de l'imagination, les différences se marquent aussi fortement entre ces deux textes. >>

Dans le premier ouvrage, l'auteur raconte le parcours intellectuel d'un "je" déçu par ses études parce que, quoiqu'il ait étudié dans l'une des meilleures écoles de l'époque, ses professeurs ne sont pas toujours d'accord et que, par conséquent, il ne sait à quoi se fier et où se trouve la vérité. Il décide ainsi de tout remettre en question, afin de trouver des fondements sûrs et solides sur lesquels reconstruire l'édifice du savoir. Il n'est pas indifférent que le personnage dont on suit les considérations et les raisonnements soit fort peu caractérisé au point de n'apparaître que sous forme de "je", dans la mesure où cela incite le lecteur à se projeter à lui et à accompagner par la pensée ses pérégrinations philosophiques. Le voyage qui se fait par l'imagination est purement intellectuel, mais il s'agit bel et bien d'un voyage et on trahirait profondément la philosophie de Descartes à la réduire à une théorie désincarnée et indépendante de la forme du récit.

Dans les *Méditations*, le cheminement sera repris, mais l'auteur laisse de côté la forme du récit pur qu'on avait dans le *Discours*<sup>19</sup>, pour préférer celle de l'exercice spirituel méditatif, qu'il détourne d'ailleurs de la pratique religieuse en faveur de la philosophie:

Au contraire je ne conseillerai jamais à personne de le lire sinon à ceux qui pourront et voudront méditer sérieusement avec moi, détacher leur esprit du commerce des sens et le

délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés; lesquels je ne sais que trop être en fort petit nombre. Mais pour ceux qui, sans se soucier beaucoup de l'ordre et de la liaison de mes raisons, s'amuseront à syndiquer et épiloguer sur chacune des parties, comme font plusieurs, ceux là, dis-je, ne feront pas grand profit de la lecture de ce traité [...].<sup>20</sup>

Comme on le remarque, la différence d'approche n'est nullement due au hasard et un des principaux effets de ce changement de stratégie est que l'implication du lecteur va être différente. Alors que dans le *Discours*, c'est le jeu de reconnaissance, qui va fonctionner pour que les lecteurs se projettent dans le héros, ici il est expressément demandé aux lecteurs de méditer et de cheminer avec l'auteur, seule manière de tirer véritablement profit de la lecture.<sup>21</sup>

404>405

### 3. Mouvements rhétoriques

Parmi les diverses formes de déplacements, il faut aussi compter toutes les figures stylistiques pour autant qu'elles correspondent à des déplacements de sens. Et sur cette question, nos trois philosophes sont loin d'être en reste. Aussi, je me contenterai de présenter ici quelques exemples de ces pratiques et de ces mouvements philosophiquement significatifs.

#### 3.1. Descartes

S'il est un penseur qui nous semble étranger à l'utilisation de ces jeux rhétoriques, c'est sans doute Descartes. La signification même d'esprit cartésien témoigne de la distance énorme entre les pratiques discursives d'ordre stylistique et la rigueur d'une pensée accordant au raisonnement seul le rôle déterminant si ce n'est unique.<sup>22</sup> Et si cela ne suffisait pas à nous tenir éloigné de l'idée d'une utilisation d'un tel mode de lecture, son insistance sur les qualificatifs de "clair et distinct" indispensables à l'accès à la vérité devrait y parvenir. Pourtant, le style du philosophe est loin d'être aussi neutre ou dépouillé qu'on pourrait le soupçonner.<sup>23</sup>

### 3.1.1. Le palindrome

Un des plus éblouissants exemples de la palindromie conceptuelle se trouve chez Descartes. Et le cas est d'autant plus significatif qu'il s'agit de la première phrase de son premier livre publié. En effet, le début du *Discours de la méthode* est un excellent cas de démonstration réversible.

Ce livre, on s'en souvient, commence par l'affirmation du partage du bon sens entre les hommes: "Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont".<sup>24</sup> La justification donnée ici par Descartes est tout à fait paradoxale et ne peut que prêter à sourire. En effet, si l'on peut considérer que, parce que chacun s'estime satisfait en la matière le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, on pourrait aussi en déduire le contraire: si les hommes avaient suffisamment de bon sens, ils souhaiteraient en avoir bien davantage, car c'est déjà faire preuve de fort peu de bon sens que de s'en tenir à ce qu'on a sans désirer élever sa raison ou son bon sens au-delà. D'autant plus, que, comme le remarque Gilbert Boss, "[...] si la raison constitue notre essence, il est précisément naturel que nous désirions des raisons de tout, y compris de cette affirmation par laquelle cette faculté nous est également reconnue à tous; et nous les attendons d'autant plus que, dans ce discours, il s'agit de la méthode pour bien conduire notre raison. Mais la justification qu'en donne Descartes paraît plus propre à nous inviter au rire qu'à nous convaincre".<sup>25</sup>

L'incipit du *Discours* apparaît évidemment ironique, à cause du renversement possible du raisonnement. D'ailleurs, même sans remarquer la palindromie, la phrase a tendance à faire sourire, peut-être parce que, si nous sommes prêts à attribuer généralement le bon sens à tous les hommes, il est bien plus difficile de l'attribuer à chacun en particulier: car il vient alors immédiatement à l'esprit du lecteur toute une série de personnes qui constitueraient, de ce point de vue, des énigmes pour la science.

>>

Mais l'ironie de cet *incipit* implique-t-elle qu'on doive la comprendre à l'opposé de ce qu'elle précise? Nullement. D'autant que l'idée du partage du bon sens revient dans la suite du texte, quand l'auteur précise ce qu'il faut entendre par le bon sens: "[...] la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes".<sup>26</sup> Et dans ce cas, on ne trouve plus trace d'ironie. Descartes tient donc bien à l'idée d'un partage de la raison entre tous les hommes.

406>407

Mais pour quelle raison alors présenter le partage de la raison de manière aussi paradoxale? S'il y a bien partage de la raison ou du bon sens chez tous les hommes, cela ne signifie pourtant ni que le partage soit égal, ni qu'il n'y ait pas d'inégalité par ailleurs. En effet, la suite du paragraphe établit que la différence de jugement vient de la manière de conduire sa raison. On a donc, au départ, une situation où la raison est identique entre tous les hommes, mais où la façon de l'appliquer ne l'est pas. Cette manière de procéder prend tout son sens dans un discours *pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Il serait en effet impossible d'enseigner ou, plus exactement, d'amener à faire réfléchir à la manière de bien conduire sa raison si la raison elle-même n'était présente chez tous les hommes. Comme l'explique Boss, "A moins que, le but étant de conduire le lecteur à désirer connaître la vraie méthode, il ne s'agisse pas d'abord de le convaincre de l'insuffisance de sa raison, mais de lui suggérer que la véritable capacité de bien juger ne dépend pas seulement de la part de bon sens que chacun a reçue de la nature, une fois pour toute, mais d'une circonstance étrangère à la pure nature de cette faculté innée".<sup>27</sup> Puisque la raison est commune à tous les hommes, il faut en effet que la différence vienne d'ailleurs et, en conséquence, de la manière de l'utiliser.

### 3.1.2. *Le paradoxe*

Etant donné l'importance qu'il accorde à la raison et à l'intuition claire et distincte, on pourrait soupçonner que cette figure de style est absente chez Descartes. C'est d'ailleurs ce qu'il affirme à Mersenne à propos de son *Monde*: "Au reste, ceci m'est échappé et je n'écris pas volontiers semblables choses, pour ce qu'elles semblent paradoxes, et je n'en saurais mettre les raisons dans une lettre, encore que je les pense savoir par démonstration, et c'est l'endroit de mon *Traité* où je suis maintenant".<sup>28</sup> Non seulement Descartes évite les paradoxes, mais il évite même ce qui en pourrait avoir l'apparence. >>

Pourtant, à bien y regarder les paradoxes jouent un rôle important dans la philosophie cartésienne, au point que sa démarche même est profondément paradoxale. En effet, comment qualifier autrement un raisonnement qui choisit, plutôt que de rechercher la vérité et la certitude en progressant pas à pas vers elle, de remettre tout en question, pour autant qu'il puisse y avoir une raison, aussi faible soit-elle, de douter ? Rien ne heurte davantage le bon sens que douter de tout, même bien au-delà du raisonnable, pour atteindre à la vérité.

En outre, la philosophie cartésienne est aussi fondamentalement paradoxale au sens étymologique du terme, dans la mesure où elle se méfie de la doxa, de l'opinion toute faite, et ne veut accepter que ce dont la vérité est indubitable.

### 3.1.3. *Les images*

Descartes n'hésite pas non plus à recourir aux images pour exposer sa pensée. Nous avons vu comment il se sert de l'image d'un marin à la poupe d'un navire pour faire voir combien la Terre se meut, tout en affirmant pourtant, sur ce point, son accord avec la position officielle de l'Eglise. L'image du bateau va aussi lui servir pour expliquer l'union de l'âme et du corps tant dans le *Discours* que dans les *Méditations*:

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps.<sup>29</sup>

L'image sert ici à expliciter l'union du corps et de l'âme. Et le recours à l'image n'est pas simplement pédagogique, car Descartes prétend par ailleurs que l'union en question ne peut se concevoir clairement par l'entendement:

Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens.<sup>30</sup>

Pas de doute que, selon ce passage, la question de l'union ou de la séparation de l'âme et du corps dépend en fait du point de vue. L'union en question se conçoit clairement par les sens, mais impossible d'y recourir dans un livre. Aussi, pour faire comprendre au lecteur cette union, fait-il référence à l'entendement aidé de l'imagination. L'image joue ici un rôle

essentiel et qui dépasse certainement la simple illustration pour acquérir une fonction véritablement explicative.

### 3.2. Hobbes

Alors que le Descartes par son *larvatus prodeo*<sup>31</sup> pouvait donner à penser que, malgré sa revendication d'un langage clair, il ne renonçait pas à user des pratiques de nature dissimulatrice, on ne peut imaginer rien de tel chez le philosophe anglais, qui est au contraire connu pour affirmer très explicitement des positions d'une audace incomparable. Il semblerait cependant que cela ne l'empêche nullement d'avoir recours à certaines stratégies rhétoriques. >>

#### 3.2.1. Les attaques cachées derrière des défenses apparentes

On trouve dans le *Léviathan* une critique qui se dissimule et qui semble être une excuse ou une défense à l'égard des souverains. Hobbes montre que le pouvoir du pape a été toléré à l'origine, voire favorisé par les monarques, de sorte qu'ils ont eux-mêmes en quelque sorte ouvert la porte à la rébellion interne fomentée par les prêtres et le pape. Alors qu'aujourd'hui il est difficile de rejeter purement et simplement le pape ou ses représentants dans la mesure où ils ont pris une grande emprise sur les sujets des royaumes chrétiens, il en aurait été tout différemment au commencement quand leur pouvoir spirituel était encore vacillant. Il y a donc lieu d'excuser les souverains plus tardifs, la responsabilité en incombe aux papes et aux monarques précédents. Hobbes en excuse explicitement l'un deux, l'empereur Barberousse:

Je ne blâme donc pas l'empereur Frédéric d'avoir tenu l'étrier à notre compatriote le pape Adrien, car les dispositions de ses sujets, alors, étaient telles que s'il ne l'avait pas fait, il n'aurait vraisemblablement pas succédé à l'Empire. Mais je blâme ceux qui, au commencement, alors que leur pouvoir était entier, ont, en souffrant que de telles doctrines soient forgées dans les Universités de leurs propres empires, tenu l'étrier à

tous les papes suivants, tandis que ceux-ci se hissaient sur le trône de tous les souverains chrétiens, pour chevaucher et épuiser à leur gré ces souverains et leur peuple.<sup>32</sup>

Hobbes fait ici référence au fait que, en 1155, Frédéric Barberousse a d'abord refusé la soumission symbolique au pape, qui consistait à mener son cheval par la bride (et non à lui tenir l'étrier, comme le signale Hobbes), avant de se soumettre bien davantage par la suite au pouvoir du Vatican, afin de se faire nommer empereur. La référence explicite à l'empereur est étonnante, non seulement parce que de telles nominations explicites ne sont pas courantes dans l'ouvrage<sup>33</sup>, mais aussi parce qu'il n'y a pas lieu pour Hobbes de se protéger contre un souverain en fonction dont il faudrait ménager la susceptibilité.

Quelle peut donc être la raison pour laquelle le philosophe exprime explicitement que la critique qu'il fait ne vaut pas pour l'empereur Frédéric? L'anecdote à laquelle l'image de cet empereur est attachée peut en être une des raisons. Cette interprétation est d'ailleurs appuyée par l'image même utilisée par Hobbes de l'étrier. Certes, ce n'est pas là l'action symbolique à laquelle le souverain s'est d'abord soustrait, mais elle est rappelée par l'allusion au cheval. De plus, l'action de soumission demandée peut jouer symboliquement le rôle inverse de celui voulu, car tenir la bride du cheval du pape peut donner l'impression que celui qui véritablement exerce le pouvoir est celui qui tient les rennes, l'autre n'ayant pas les rennes en mains, devant alors se laisser conduire sans pouvoir décider du lieu où il ira ou de la route qu'il empruntera. Par contre, l'image hobbésienne est symboliquement tout à fait pertinente: celui qui tient l'étrier du pape non seulement est en dessous de lui, mais l'aide à se tenir plus haut et donc emblématiquement à avoir plus de pouvoir. Néanmoins, dans la perspective de Hobbes, il ne fait aucun doute qu'il aurait mieux valu que le roi Frédéric accepte de tenir la bride du cheval du pape, mais qu'il ne favorise pas le pouvoir réel du pape et qu'il ne joue la soumission que sur le plan symbolique, plutôt que l'inverse, même si, selon le philosophe,

celui-ci constitue aussi un pouvoir.<sup>34</sup> Cependant, l'anecdote à laquelle il est fait allusion pourrait malgré tout être la raison d'être de cette référence, puisqu'il s'agit de montrer qu'il était devenu indispensable au souverain de se soumettre au pouvoir du pape au risque de perdre lui-même sa fonction, étant donné l'endoctrinement dans lequel les sujets étaient tenus. Par là, Hobbes montre bien le pouvoir sur les esprits qu'exerce le pape par l'intermédiaire de ses sbires et le danger que cela représente pour les souverains, lesquels se trouvent à devoir faire acte d'allégeance pour pouvoir régner.

En outre, on pourrait voir dans ce passage une mesure de prudence de la part du philosophe. En effet, s'il excuse explicitement l'empereur Frédéric, cette excuse peut quasiment valoir pour tous les monarques de son temps, lesquels ne sont pas dans la situation des premiers souverains, à qui il était facile de contrer l'influence spirituelle du pape. Certes, cette interprétation n'est pas fautive, mais pourquoi dès lors ne pas excuser explicitement les souverains de son temps? >>

Si l'on y regarde attentivement, on peut percevoir qu'une critique assez forte se cache derrière cette excuse. En effet, Hobbes dit en fait que les souverains actuels ne peuvent être tenus pour les co-responsables de cette situation, parce qu'ils sont aujourd'hui trop faibles pour s'attaquer au pape. Or, dire d'un souverain qu'il est faible est sans doute la pire critique que l'on puisse lui adresser, parce que l'attribut par excellence de la souveraineté est la puissance et que la faiblesse apparaît donc comme un défaut inacceptable pour celui qui commande.

En outre, Hobbes enchaîne immédiatement en expliquant comment défaire le pouvoir du pape: "Mais les intentions des hommes se défont de la même manière qu'elles ont été tissées: le processus est le même, l'ordre seul est inversé".<sup>35</sup> Revenir à la situation originelle ne semble donc nullement compliqué. D'ailleurs, preuve en est que son pays l'a fait aisément en instaurant l'anglicanisme: "En conséquence, ce ne fut pas une chose bien difficile, pour Henri VIII et pour la reine Elisabeth,

de les chasser par leurs exorcismes”.<sup>36</sup> Si donc il n'est en fin de compte pas difficile de revenir à une situation où le pouvoir du pape est limité et tenu sous contrôle par le souverain, lequel veille sur les doctrines dont l'enseignement est autorisé, les souverains qui se soumettent au pape n'ont aucune excuse. Autrement dit, alors qu'il semble excuser l'empereur Frédéric Barberousse et avec lui les souverains de son temps, Hobbes montre qu'il s'agit là uniquement d'une preuve de faiblesse – défaut suprême chez les gouvernants – et nullement d'une réelle nécessité due aux circonstances. Tout en semblant les excuser, il attaque donc particulièrement violemment les monarques chrétiens. On peut donc comprendre que Hobbes ait pris le soin, ce qui se comprend étant donné sa violence, de voiler sa critique, laquelle met en cause directement les autorités politiques, d'autant qu'il ne s'est décidé à rejoindre l'Angleterre que peu après la publication du *Léviathan* et notamment suite aux dangers que la publication a entraînés.

### 3.2.2. *Les images et métaphores*

Hobbes est particulièrement méfiant à l'égard de l'usage des métaphores. Il n'hésite pas à les classer parmi les abus du langage: il y a notamment abus, “quand on use des mots métaphoriquement, c'est-à-dire en un autre sens que celui auquel ils sont destinés, et qu'ainsi on induit les autres en erreur”.<sup>37</sup> Néanmoins, cela ne l'empêche pas de recourir à des images. Ce n'est pas nécessairement contradictoire, Si on distingue entre les images et les métaphores, cela peut sans doute s'expliquer, puisque ce qui l'amène à condamner l'usage de métaphores vient de ce qu'il y a dans cette manière de s'exprimer une espèce de flou qui favorise les mécompréhensions. En effet, généralement, le transport de sens n'est pas explicité et il n'est non plus pas rare que les termes mêmes à l'origine de la comparaison soient implicites, ce qui fait que celui qui parle peut avoir en tête un élément alors que celui qui l'entend peut en imaginer un autre. Il n'en va pas de même des images, lesquelles

sont précises et claires, d'autant plus d'ailleurs que, chez Hobbes, elles ne se substituent jamais aux définitions mais les complètent.

En outre, Hobbes se sert aussi des images littéralement, notamment dans le frontispice qu'il fait graver pour débiter le *Léviathan*. On peut en effet y voir au-dessus un souverain dont le corps composé par un ensemble de personnes.

>> Foto I



>>

Cette image peut se comprendre de deux manières: soit comme une référence à sa théorie de la *persona*, soit comme un intérêt masqué envers la démocratie.

Selon la première conception, elle fait référence à l'idée selon laquelle le souverain apparaît comme l'acteur des actions de chaque sujet, lesquels sont en fait les véritables auteurs des actions et paroles que le souverain accomplit, mais nullement au nom des sujets.<sup>38</sup> S'il est composé d'un grand nombre de personnes, c'est en quelque sorte parce qu'il est le représentant – non pas tant au sens politique, mais au sens de la représentation d'un spectacle joué par des acteurs – des sujets qui composent aussi bien son royaume que, dans l'image, sa personne. Si la théorie de la personne, qui apparaît dans le *Léviathan*, est à n'en point douter une conception qui introduit

une révolution dans la manière de concevoir la souveraineté, par contre, on ne peut pas dire qu'elle soit exposée de manière uniquement, ni préférentiellement, métaphorique, puisqu'elle est explicitée au chapitre XVI. En ce sens, cette partie centrale de la vignette d'en-tête est une illustration d'une des conceptions importantes de l'ouvrage.

414>415

Il n'en va pas forcément de même de la seconde interprétation. Dans celle-ci, l'image du souverain est perçue comme une incitation à la démocratie. Certes, Hobbes précise en des termes on ne peut plus explicites sa préférence pour le régime monarchique, mais ces arguments sans être faibles n'ont pas non plus une puissance telle qu'ils puissent emporter l'adhésion des lecteurs qui n'en étaient pas *a priori* convaincus ou quasiment; d'autant plus qu'il affirme également que l'essentiel n'est pas dans la forme de régime du pouvoir et que sa conception de la souveraineté vaut aussi bien pour le monarchie que pour l'aristocratie ou la démocratie. Il précise d'ailleurs clairement qu'il vaut mieux ne pas modifier la forme du régime, quel qu'il soit. S'il y a donc bien ouvertement préférence pour la monarchie, Hobbes tolère à tout le moins d'autres formes de pouvoir. Or, comme il devait être particulièrement dangereux à l'époque de vanter les avantages de la démocratie sur la monarchie et comme, par ailleurs, ses principaux soutiens étaient des rois, Hobbes peut très bien avoir jugé plus prudent de proposer dans une image une idée qu'il n'était pas possible d'affirmer ouvertement, parce que trop nouvelle et révolutionnaire.<sup>39</sup> Selon cette seconde interprétation, le souverain est composé des sujets, parce que le pouvoir s'exerce par tous. Dans ce cas, l'idée de la démocratie est présentée uniquement dans une image.

Quelle que soit l'interprétation que l'on donne à cette image, on voit clairement que Hobbes n'hésite pas à recourir à des images. Il le fait à bien d'autres reprises, on l'a vu notamment à propos de l'étrier du cheval du pape. Cela n'est pas innocent et correspond à son idée que l'imagination est une aide précieuse et qu'il ne faut nullement négliger.<sup>42</sup>

### 3.3. Cyrano de Bergerac

On sera sans doute moins surpris de trouver des déplacements rhétoriques chez Cyrano, dans la mesure où il fait habituellement l'objet des études littéraires, qu'on a pu l'être chez Descartes et Hobbes. Mais j'espère avoir montré suffisamment ci-avant que les figures rhétoriques et stylistiques sont loin d'être absentes chez les philosophes et, qui plus est, qu'elles recèlent souvent une signification philosophique.

#### 3.3.1. *Déplacements entre le scientifique et le burlesque*

Si Cyrano connaît assez bien les derniers développements scientifiques de son temps et adhère totalement à la vision du monde véhiculée par la science moderne, il ne fait nullement figure de scientifique ou même de vulgarisateur de la connaissance à la pointe, dans la mesure où, on l'a vu avec l'atterrissage en Nouvelle France, il ne tient nullement à rester fidèle aux théories de son temps. Au contraire, il oscille sans cesse entre le scientifique et le burlesque ou donne souvent une coloration comique aux conceptions de l'époque. C'est notamment le cas, lorsqu'il explique la rotation de la Terre sur elle-même mais en en donnant une tout autre raison: "En effet, je m'imagine que la Terre tourne, non point pour les raisons qu'amène Copernic, mais pour ce que le feu d'enfer, ainsi que nous apprend la Sainte Écriture, étant enclos au centre de la Terre, les damnés qui veulent fuir l'ardeur de sa flamme, gravissent pour s'en éloigner contre la voûte, et font ainsi tourner la Terre, comme un chien fait tourner une roue, lorsqu'il court enfermé dedans".<sup>41</sup> On pourrait soupçonner ici qu'il se moque en fait de l'explication copernicienne et se demander si, dans une perspective sceptique, il ne renvoie pas sur le même pied les conceptions scientifiques et religieuses. Mais il me semble que cette interprétation serait erronée, dans la mesure où ce dont on rit ici n'est pas le fait que la Terre tourne sur elle-même, mais l'explication appuyée sur le feu de l'enfer et la

>>

tentative de fuite des damnés. Les modes d'explication diffèrent fortement dans la science et la religion et ce qui est visé ici sont les explications fantaisistes et les théories dénuées de tout fondement scientifique. Ce qui est la cible de Cyrano est donc moins la science nouvelle dans la mesure où ses explications n'ont rien à voir avec les histoires racontées, mais le mode d'explication religieux, qui tente d'expliquer les éléments physiques incontestables sur base de sa propre mythologie.

### 3.3.2. *Les équivoques et doubles sens*

416>417

Un des plus beaux exemples de double sens de l'époque est sans doute celui donné par Théophile de Viau à propos de Dieu: "Qui le craint ne craint rien". La phrase en question est intéressante, car elle est d'une ambiguïté parfaite. Elle peut parfaitement se comprendre aussi bien dans deux sens opposés, soit de manière orthodoxe: celui qui craint Dieu et donc qui lui obéit n'a rien à craindre, puisque Dieu le protège dans cette vie par la providence et lui offrira une place au paradis dans l'autre, soit de manière très subversive, puisqu'on peut aussi y voir que Dieu n'existe pas, étant l'équivalent du rien, du néant. On a donc une parfaite oscillation de sens, à la manière de ces composés chimiques instables qui passent sans cesse d'un état à l'autre.

La formulation a d'ailleurs été réutilisée à plusieurs occasions. Mais la reprise de Cyrano est particulièrement intéressante, puisqu'il la fait dire par deux personnages aux positions opposées en ce qui concerne la divinité et que chaque sens se voit ainsi explicité par le contexte:

TERENTIUS: Respecte et crains des dieux l'effroyable tonnerre.

SEJANUS: Il ne tombe jamais en hiver sur la Terre,

J'ai six mois pour le moins à me moquer des dieux,

Ensuite je ferai ma paix avec les Cieux

TERENTIUS: Ces dieux renverseront tout ce que tu proposes.

SEJANUS: Un peu d'encens brûlé rajuste bien des choses.

TERENTIUS: Qui les craint, ne craint rien.

SEJANUS: Ces enfants de l'effroi,

Ces beaux riens qu'on adore et sans savoir pourquoi,  
Ces altérés du sang des bêtes qu'on assomme,  
Ces dieux que l'homme a faits et qui n'ont point fait l'homme,  
Des plus fermes États le fantasque soutien,  
Va, va, Térentius, qui les craint, ne craint rien.  
TERENTIUS: Mais, s'il n'en était point, cette machine ronde...?  
SEJANUS: Oui, mais s'il en était, serais-je encore au monde?<sup>42</sup>

Dans ce passage où les principaux arguments contre la religion et la croyance en Dieu sont évoqués, Cyrano s'amuse à expliciter le sens double de la formule équivoque de son prédécesseur.

>>

### 3.3.3. *L'ironie*

Cyrano a sans cesse recours aux images. Mais, plus encore que l'usage abondant qu'il fait de cette figure de style, ce qui frappe davantage est sans doute le caractère désacralisant et ironique de celles-ci. Il s'amuse ainsi à prendre à la lettre les positions des religieux, tout en les détournant. C'est ce qu'il fait lorsqu'il se met à réfléchir à la manière des théologiens sur les préférences divines au sein des êtres de la création: "De dire pourtant que Dieu a plus aimé l'homme que le chou, c'est que nous nous chatouillons pour nous faire rire: étant incapable de passion, il ne saurait ni haïr ni aimer personne; et, s'il était susceptible d'amour, il aurait plutôt des tendresses pour ce chou que vous tenez, qui ne saurait l'offenser, que pour cet homme dont il a déjà devant les yeux les injures qu'il lui doit faire".<sup>43</sup> Comme on le voit, le but n'est évidemment pas de mener des raisonnements théologiques ou même simplement de se placer sur le même plan que les théologiens pour opposer d'autres arguments aux leurs. Il s'agit bien plutôt, par cette manière, de ridiculiser leurs positions. On le constate aussi dans la suite du passage où il parvient encore à pousser plus loin le sacrilège: "Si donc notre âme n'est plus son portrait, nous ne lui ressemblons pas davantage par les mains, par les pieds, par la bouche, par le front et par les oreilles, que le chou par ses feuilles, par ses fleurs, par sa tige, par son trognon et par sa tête".

L'ironie et la moquerie sont évidentes quand, par le rapprochement, il en vient à faire imaginer que Dieu, plutôt qu'un vieil homme barbu, pourrait avoir en fait une tête de chou. Le déplacement est tout autant manifeste, puisqu'il commence par sembler partager des raisonnements d'ordre théologique, mais qu'il conduit ceux-ci de telle manière que la religion – principale cible des écrits cyraniens – apparaît sous un jour peu flatteur.

418>419

## Conclusions

La notion de voyage n'a rien de fondamentalement philosophique, puisqu'on peut concevoir les déplacements en dehors de toute perspective spéculative. Mais cela ne veut pas dire que les voyages n'intéressent pas profondément les philosophes. A travers l'exemple de trois penseurs du XVII<sup>e</sup> siècle, j'espère avoir montré non seulement qu'il arrivent aux philosophes de voyager ou d'être obligés de le faire (sans doute bien davantage que la plupart des autres intellectuels, dans la mesure où ils se retrouvent par définition à s'opposer à la *doxa* et donc à prendre le contre-pied des opinions admises dans leur société), mais aussi qu'ils peuvent utiliser les voyages imaginaires ou rhétoriques comme des outils philosophiques indispensables à l'élaboration et à la transmission de leur pensée.

J'ai illustré ici ce propos à partir de seulement trois penseurs, mais il ne fait aucun doute que d'autres philosophes auraient pu être allégués pour cette démonstration. On peut d'ailleurs même se demander si les déplacements ne sont pas d'une certaine manière indispensables à toute philosophie, en tant que celle-ci requiert de changer de perspectives et d'aborder le monde sous des angles multiples. <<

## NOTES

---

[1] On le trouve exposé dès 1687 dans son œuvre majeure: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*.

[2] Cf. Lettre de Descartes à Mersenne, fin novembre 1633, AT I: 270-1.

[3] Cf. le chapitre XXIII du livre VII de Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Hortelmes, 1691, vol. 2. Le texte est accessible sur le site de la bibliothèque de France à l'adresse: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k7556ov/f624.image.r=Vie+de+Monsieur+Descartes.langFR>.

[4] Cf. à ce sujet l'ouvrage de Philippe Comar, *Mémoires de mon crâne - René Descartes*, Paris, Gallimard, 1997.

[5] Cf. notamment la fin de son *Discours de la méthode*, AT VI: 78.

[6] *Principes II*, Art. 24, AT IX-2: 75-76.

[7] *Principes II*, Art. 25, AT IX-2: 76.

[8] *Principes III*, Art. 28, AT IX-2: 113.

[9] *Principes III*, Art. 29, AT IX-2: 115.

[10] C'est ainsi que, dans sa *Vie* en prose, il raconte son retour en Angleterre. *Vie de Thomas Hobbes de Malmesbury par l'auteur lui-même* [texte rédigé entre 1677 et 1679, publié pour la première fois par R. Blackburne en 1681]; tr. fr. de Jean Terrel publiée dans son ouvrage *Hobbes. Vies d'un philosophe*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008: 174.

[11] Sur cette question, je me permets de renvoyer à mon étude "Hobbes. L'esprit est corps", sur le site du X congrès international de antropologia filosofica: [http://shaf.filosofia.net/Congresos/Congresos/ComTeruel/Comunicaciones\\_Teruel/Staquet.html](http://shaf.filosofia.net/Congresos/Congresos/ComTeruel/Comunicaciones_Teruel/Staquet.html)

[12] Hobbes, *Léviathan*, tr. fr. de François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999. Suivant en cela l'usage, j'indique la partie de l'œuvre en chiffre roman, puis le chapitre en chiffre arabe, ce qui donne ici: I, 2: 14.

[13] *Léviathan*, I, 2: 14-15.

[14] Sur cette question, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *L'utopie ou les fictions subversives*, Zurich/Québec, Éditions du Grand-Midi, 2003.

[15] On remarquera que les lettres composant le nom de Cyrano sont comprises dans le nom du personnage, ce qui accentue l'effet d'un simple changement de biais.

[16] *L'Autre Monde ou les États et empires de la lune*, in *Œuvres complètes I*, Madeleine Alcover (éd.), Paris, Champion, 2004: 6.

[17] Cela n'a rien d'étonnant puisque Descartes est un personnage qui apparaît à la fin du récit.

[18] *L'Autre Monde ou les États et empires de la lune*, *op. cit.*: 21.

>>

[19] J'ai développé l'analyse du rôle de la fiction chez Descartes dans mon ouvrage *Descartes et le libertinage*, Paris, Hermann, 2009, plus spécialement aux pages 237-259. Et dans mon article "Lire les *Principes* comme un roman", je m'interroge sur l'étrange demande du philosophe de lire son manuel comme on lit les romans. L'article est paru dans la revue *L'enseignement philosophique*, juillet-août 2010, n° 6, 60e année, Arras, 2010: 10-22.

[20] Descartes, "Préface de l'auteur au lecteur", in *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres*, Jean-Marie Beysade (éd.), Paris, Garnier-Flammarion, 1979: 43.

[21] L'éditeur insiste d'ailleurs aussi sur cette attitude à adopter, qu'il qualifie même de la clé de lecture: "Il le faut lire sans prévention, sans précipitation, et à dessein de s'instruire; donnant d'abord à son auteur l'esprit d'écolier, pour prendre par après celui de censeur. Cette méthode est si nécessaire pour cette lecture, que je la puis nommer la clef du livre, sans laquelle personne ne le saurait bien entendre". "Du libraire au lecteur", in *Méditations, op. cit.*: 48.

[22] J'ai analysé la distance entre l'esprit cartésien et la philosophie de Descartes dans mon article "Descartes, un philosophe fort peu cartésien", in Anne Staquet (éd.), *A l'émergence de la modernité: Histoire des idées au XVIIIe siècle*, Mons, Éditions de l'UMONS, 2011.

[23] Sur cette question, on pourra consulter l'étude de Pierre-Alain Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980 ainsi que le troisième chapitre de mon ouvrage *Descartes et le libertinage, op. cit.*: 201-341.

[24] Descartes, *Discours de la méthode*; AT VI: 1-2.

[25] Gilbert Boss, "Discours et méthode", in *Archives de Philosophie*, Paris, vol. 59, n° 3, 1996; repris dans *Lectures philosophiques. Abélard, Descartes, Hobbes, Spinoza*, Zurich/Québec, 2004: 29.

[26] Descartes, *Discours de la méthode*; AT VI: 2.

[27] Gilbert Boss, "Discours et méthode", *op. cit.*: 35.

[28] Lettre du 25 février 1630 à Mersenne; AT I: 119-120.

[29] *Méditations métaphysiques, op. cit.*: 191-193.

[30] Lettre du 28 juin 1643 à Elisabeth; AT III: 691-692.

[31] "Les comédiens, appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur sur leur front, mettent un masque. Comme eux, au moment de monter sur ce théâtre du monde où, jusqu'ici je n'ai été que spectateur, je m'avance masqué". René Descartes, AT X: 212.

[32] *Léviathan*, IV, 47: 705.

[33] Une exception notable est celle du cardinal Bellarmin, que Hobbes contre explicitement et longuement, mais cela s'explique par le fait qu'il est celui qui défend le pouvoir du pape sur tous les royaumes chrétiens. "Je n'en dirais pas plus au sujet du *pouvoir ecclésiastique*. J'aurais été plus bref sur ce sujet, s'il avait été ceux de Bellarmin, simple particulier, et non ceux du champion de la papauté contre tous les autres

princes et États chrétiens”. *Léviathan*, III, 42: 604.

[34] Cf. à ce sujet le chapitre 10.

[35] *Léviathan*, IV, 47: 705.

[36] *Léviathan*, IV, 47: 708-709.

[37] “A ces usages [de la parole] correspondent aussi quatre abus. Le premier se manifeste quand les hommes enregistrent incorrectement leurs pensées, à cause de la signification flottante des mots dont ils se servent, qui leur fait enregistrer comme étant leurs conceptions des choses qu’ils n’ont jamais conçues, et ainsi s’induire eux-mêmes en erreur. Le second, *quand on use des mots métaphoriquement, c’est-à-dire en un autre sens que celui auquel ils sont destinés, et qu’ainsi on induit les autres en erreur*. Le troisième, quand on se sert des mots pour donner comme étant sa volonté ce qui ne l’est pas. Le quatrième, quand les hommes se servent des mots pour se blesser les uns les autres [...]”. *Léviathan*, I, 4: 29. C’est moi qui souligne.

>>

[38] Cette théorie est, d’après Tricaud, une nouveauté du *Léviathan*: “L’originalité majeure de la doctrine politique du *Léviathan* par rapport aux travaux antérieurs de Hobbes, c’est la notion d’*autorisation*, qui permet d’expliquer qu’en vertu du pacte constitutif de la République chacun est désormais l’“auteur” des démarches dont le souverain est l’“acteur”. De ce fait, l’institution du souverain prend un caractère *positif* qu’elle n’a pas dans le *De Cive*, où l’on s’engage seulement à lui soumettre sa volonté. Du même coup, le *Léviathan* peut dire que le peuple ne devient une personne que dans la personne (individuelle ou collégiale) du souverain: “une multitude d’hommes devient *une seule* personne (are made *One Person*) quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne (by one man, or one Person, Represented)” [Chap. XVI, p. 166]. De cette conception du souverain comme “personne de la République”, comme centre et catalyseur de ce changement d’état qui transforme une foule en un corps politique, on ne trouve dans le *De Cive* que le pressentiment obscur, et seulement, nous semble-t-il, à condition de s’attacher aux notes de la réédition de 1647 plutôt qu’au texte de 1642”. François Tricaud, “Introduction du traducteur”, in *Léviathan, op. cit.*: XXVI-XXVII.

[39] Certes, Spinoza n’hésite pas à argumenter ouvertement en faveur de la démocratie, mais, d’une part, il vient un peu plus tard, il vit en Hollande et il a aussi certainement pris de gros risques ce faisant, mais, d’autre part, s’ajoute à cela que ses protecteurs ne sont pas des monarques. Par ailleurs, l’intention même de Hobbes de convaincre un roi de faire de son ouvrage l’enseignement officiel lui interdit toute considération en faveur du pouvoir du peuple au détriment du souverain.

[40] Il revient sur celle-ci dans ses conclusions: “Le jugement et l’imagination peuvent trouver place dans le même homme, mais tour à tour, selon ce que requiert la fin qu’il vise”. *Léviathan*, “Révision et conclusion”, *op. cit.*, p. 714.

[41] *L’Autre Monde ou les États et empires de la lune*, *op. cit.*: 20.

[42] Cyrano de Bergerac, *La mort d’Agrippine* [1647], en version électronique sur le site: [http://www.levraicyrano.fr/Essentiel/Oeuvres/La\\_Mort\\_d\\_Agrippine/](http://www.levraicyrano.fr/Essentiel/Oeuvres/La_Mort_d_Agrippine/).

[43] *Les États et Empires de la lune et du soleil*, Madeleine Alcover (éd.), *op. cit.*: 112.

---

## BIBLIOGRAPHIE ∨

Baillet, Adrien (1691), *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, Daniel Hortelmes, 2 vol. Le texte est accessible sur le site de la bibliothèque de France à l'adresse: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75560v/f624.image.r=Vie+de+Monsieur+Descartes.langFR>.

Boss, Gilbert (1996), "Discours et méthode", in *Archives de Philosophie*, Paris, vol. 59, n° 3; repris dans *Lectures philosophiques. Abélard, Descartes, Hobbes, Spinoza*, Zurich/Québec, 2004.  
-- (2004), *Lectures philosophiques. Abélard, Descartes, Hobbes, Spinoza*, Zurich/Québec.

422>423

Cahné, Pierre-Alain (1980), *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin.

Comar, Philippe (1997), *Mémoires de mon crâne - René Descartes*, Paris, Gallimard.

Bergerac, Savinien Cyrano de (2001), *L'Autre Monde ou les États et empires de la lune. Les États et empires du soleil. Fragment de physique*, in *Œuvres complètes I*, Madeleine Alcover (éd.), Paris, Champion.

-- (2001), *La mort d'Agrippine [1647]*, *Œuvres complètes III*, Madeleine Alcover (éd.), Paris, Champion, 2001 et en version électronique sur le site: [http://www.levraicyrano.fr/Essentiel/Oeuvres/La\\_Mort\\_d\\_Agrippine/](http://www.levraicyrano.fr/Essentiel/Oeuvres/La_Mort_d_Agrippine/)

Descartes, René (1979), "Préface de l'auteur au lecteur", in *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres*, Jean-Marie Beyssade (éd.), Paris, Garnier-Flammarion.

-- (data), *Œuvres complètes*, édition Adam et Tannery, Paris, Vrin, 11 vol.

Hobbes, Thomas (1999), *Léviathan*, tr. fr. de François Tricaud, Paris, Dalloz.

-- (2008), *Vie de Thomas Hobbes de Malmesbury par l'auteur lui-même [1681]*; tr. fr. de Jean Terrel dans *Hobbes. Vies d'un philosophe*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Mintz, Samuel I. (1962), *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, University Presse.

Newton, Isaac (1756), *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Londres, 1687; tr. fr. d'Emilie du Chatelet, *Principes mathématiques de la physique naturelle*, 1756. Une édition latine de l'œuvre originale est accessible à l'adresse <http://num-scd-ulp.u-strasbg.fr:8080/73/> et la

traduction française citée à cette adresse: <http://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-1743>.

Staquet, Anne (2003), *L'utopie ou les fictions subversives*, Éditions du Grand-Midi, Zurich/Québec.

-- (2009), *Descartes et le libertinage*, Paris, Hermann.

-- "Hobbes. L'esprit est corps", sur le site: [http://shaf.filosofia.net/Congresos/Congresos/ComTeruel/Comunicaciones\\_Teruel/Staquet.html](http://shaf.filosofia.net/Congresos/Congresos/ComTeruel/Comunicaciones_Teruel/Staquet.html)

-- (2010), "Lire les *Principes* comme un roman", *L'enseignement philosophique*, juillet-août 2010, n° 6, 60e année, Arras: 10-22.

-- (éd.) (2011), *A l'émergence de la modernité: Histoire des idées au XVIIe siècle*, Mons, Éditions de l'UMONS.

-- (2011), "Descartes, un philosophe fort peu cartésien", in Anne Staquet (éd.), *A l'émergence de la modernité: Histoire des idées au XVIIe siècle*, Mons, Éditions de l'UMONS: 191-211.

-- (2011), "Comment Hobbes tente de rendre son matérialisme acceptable par les appendices du *Léviathan*", édition électronique dans les dossiers du Grihl "Les limites de l'acceptable", Paris, EHESS: <http://dossiersgrihl.revues.org/4791>.

Terrel, Jean (2008), *Hobbes. Vies d'un philosophe*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Tricaud, François (1999), "Introduction du traducteur", in *Léviathan*, Paris, Dalloz.

>>