

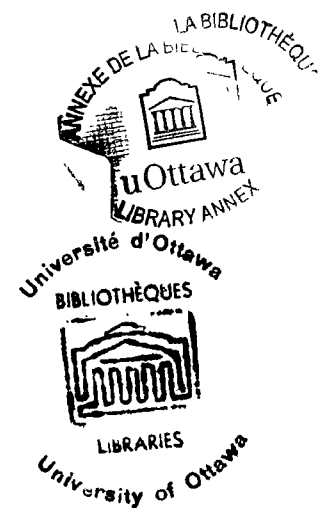
Denis-Claudy VANNIER

ESSAI SUR LA CURIOSITE

Thèse de maîtrise, présentée
au département de philosophie
de l'université d'Ottawa

Ottawa

1986



UMI Number: EC55732

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI Microform EC55732
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

TABLE DES MATIERES

Table des matières

Introduction.....	p. 1
-------------------	------

PREMIER CHAPITRE

Phénoménologie du voir et de la curiosité.

- Voir.....	p. 9
- Le choc du monde ou l'étonnement.....	p.15
- Pathologie de l'étonnement.....	p.16
- L'étonnant.....	p.21
- Synergie de la curiosité et de l'étonnement..	p.24
- Le <u>cur</u> de la <u>curiositas</u> ?.....	p.29

DEUXIEME CHAPITRE

<u>La curiosité chez l'animal.....</u>	p.34
--	------

TROISIEME CHAPITRE

Génèse et finalité de la curiosité chez l'enfant.

- Le jeu comme expression de la curiosité.....	p.54
- Evolution du jeu et de la curiosité.....	p.58
- Le langage comme expression extériorisée de la curiosité épistémique.....	p.61

QUATRIEME CHAPITRE

La curiosité théorétique.

a. La curiosité chez les primitifs.....	p.72
b. La curiosité chez les Grecs.....	p.79
c. La curiosité au Moyen Age.....	p.84

CONCLUSION.....	p.97
-----------------	------

NOTES ET REFERENCES.....	p.109
--------------------------	-------

BIBLIOGRAPHIE.....	p.126
--------------------	-------

INTRODUCTION

La curiosité, voilà le thème que nous nous proposons d'étudier. D'emblée, la question que nous devons soumettre à notre regard inquisiteur est celle-ci : est-il réaliste d'enquêter sur le sérieux de la curiosité d'un point de vue philosophique, puisque de tout temps, le phénomène de la curiosité n'a jamais été tenu en très haute considération ? Que ce soit par les théologiens médiévaux qui le considéraient comme un vice, un péché (ce que nous verrons dans le quatrième chapitre), ou bien par certains philosophes qui voyaient en lui une distraction (Pascal) ou une fuite (Heidegger) - nous dirons quelques mots de la position de Heidegger dans le premier chapitre - , ou tout simplement par l'opinion publique qui le concevait (à la suite des théologiens et philosophes) comme un comportement erratique de l'homme.

Et pourtant, sans la curiosité, que serait la vie de l'être vivant !

Nous croyons qu'il est grandement temps de réhabiliter la curiosité. Car le moteur de l'exercice du savoir est cette curiosité, qui pourtant est rarement soulignée dans

les comportements épistémologiques. Ce moteur est le ce-sans-quoi aucun savoir n'existerait, puisqu'à la source de tout comportement vital, le savoir étant lui-même comportement vital, est le besoin de savoir, que l'on désigne habituellement par le vocable curiosité.

En réalité, la mauvaise réputation qui afflige la curiosité provient du fait que nous avons toujours conçu cette dernière sous un angle négatif (un peu comme l'image de la femme associée au péché), en omettant de la prendre pour ce qu'elle est vraiment : une tendance innée que la vie a élaborée pour protéger et parfaire l'être vivant.

Certes, il y a un angle négatif : c'est cette curiosité malade de la nouveauté dont Montesquieu nous dresse un tableau dans les Lettres Persanes, laquelle n'est pas une curiosité pour le Beau, la Perfection ou la Vérité, mais plutôt un attachement à ce qui est de mode, à ce qui est couru. C'est ce trait de caractère humain que La Bruyère illustrera dans sa fameuse étude sur les Caractères. Mais la curiosité n'est pas que cela. Elle est la tendance à voir du vivant et, conséquemment, à se construire et à s'achever.

Voir. Ou plus exactement la tendance à voir, c'est ce que nous identifierons et appellerons la curiosité originelle appartenant aux êtres vivants. Nous la nommerons aussi curiosité à la première puissance. Sur cette dernière se greffera une curiosité plus réflexive chez l'homme :

curiosité à la deuxième puissance ou, en d'autres termes, un voir de l'esprit. C'est la même tendance à voir, la même curiosité originelle, mais prenant ou évoluant dans la direction de la réflexivité.

Nous ne voulons pas minimiser, ni exclure l'importance des autres sens comme lieu de la curiosité. Nous savons que la curiosité chez certains animaux, tel que le chien, s'exerce plus par le sens olfactif que le sens visuel, ou bien les ruminants par le sens auditif(1). Mais ce que nous avons voulu montrer, c'est que ... "l'espèce humaine, - l'homo-sapiens qui regarde droit devant lui, - est avant tout, ... l'espèce qui, de plus en plus, a tendu à faire prédominer la vue sur tous les autres sens et s'est constitué une représentation visuelle de l'ensemble des états qui sont rapportés à une cause externe"(2). Et que la curiosité s'exerce, en l'occurrence chez l'homme, par le sens du voir principalement.

Il nous semblait que la méthode la mieux appropriée est celle de la phénoménologie au sens large du mot. Dans le premier chapitre, il sera question d'une phénoménologie au sens rigoureux, i.e. d'une description de la curiosité humaine, telle que livrée à mon expérience vécue du point de vue noétique et noématique (l'intentionnalité de la curiosité vécue) et telle aussi que confirmée par les dires de certains auteurs classiques. Dans les chapitres suivants, nous considérerons le terme phénoménologie

dans un sens moins rigoureusement ou directement rattaché au vécu. En fait, nous ferons état des observations contrôlées par des spécialistes de diverses disciplines.

Le premier chapitre, intitulé Phénoménologie du voir et de la curiosité, a pour but de montrer que sans la tendance à voir (curiosité innée), et bien sûr sans l'actualisation de ce voir, il n'y a pas de science, pas de philosophie et aucun art possible. De ce voir naîtra l'étonnement, soit devant le monde, soit devant un aspect particulier du monde. Une deuxième curiosité sera constatée, celle-là plus réflexive et élicite. Elle se greffe sur l'étonnement et tente de répondre aux questionnements suscités par la vue du monde. En l'occurrence, il s'agira, premièrement, de montrer que la connaissance est tributaire de l'affectivité; les émotions et les passions étant le support de l'étonnement et de la curiosité qui agissent de façon synèrgique. Deuxièmement, la curiosité sera envisagée d'une façon euristique, et donc thérapeutique, puisqu'elle permet de résoudre des conflits provoqués par la vue de l'incongru.

Dans le deuxième chapitre, la curiosité chez l'animal, nous essayerons de comprendre ce qu'est la finalité du comportement exploratoire (la curiosité) chez les animaux. A cet égard, il est important de comprendre que la curiosité n'est pas que le lot de l'homme. En effet, plus on avance dans l'échelle des animaux non-spécialisés, non-asservis à des tâches spécifiques, plus la curiosité

augmente. Ainsi, il y a une curiosité du voir chez l'animal, mais chez certains mammifères supérieurs, tels que les singes, on rencontre une trace de pré-réflexivité (ce n'est pas malgré tout une conscience de la conscience) lorsque par exemple des singes s'adonnent, par simple plaisir, non par ennui ou par peur de subir le châtement du psychologue, à la reconstruction réussie d'un casse-tête.

Le troisième chapitre est consacré à la Genèse et Finalité de la curiosité chez l'enfant. Nous tâcherons alors de montrer que la curiosité est le fondement du développement de la pensée de l'enfant. Que ce soit dans ses contacts quotidiens avec les choses qu'il voit, qui l'étonnent et auxquelles il doit donner un sens, ou à travers le jeu, lequel semble être un prétexte pour chercher. Car, généralement, dans le jeu, il y a quelque chose à découvrir. C'est, à notre avis, une recherche pré-scientifique. En effet, il y a chez l'enfant qui démonte un jouet, qui le brise en mille morceaux, une curiosité exploratrice. L'enfant veut voir au-delà... Dans ce même chapitre, nous examinerons les différentes positions des psychologues et psychanalystes sur la naissance et la finalité de la curiosité chez l'enfant.

Enfin, un dernier chapitre portera sur la curiosité théorétique. Nous explorerons successivement trois modes d'expressions de la curiosité correspondant chacun à trois périodes de l'histoire : la curiosité chez les primitifs, chez les grecs et chez les spiritualistes du Moyen Age.

Ce qui nous est apparu, c'est que cette curiosité, au cours de ces trois époques, en tant que recherche explicative des choses du monde, est toujours orientée vers une cause finale. Le but semble être une contemplation théorétique, car l'homme de ces époques est avant tout un homo-admirans.

Il va sans dire que cette étude revêt la forme de l'essai, i.e. qu'elle est de facture très libre, comme l'est un essai. Malgré tout, pour nous éviter de nous engager dans des vues trop personnelles sinon arbitraires, nous avons cherché, avant tout et partout, à nous appuyer sur les écrits d'auteurs classiques.

PREMIER CHAPITRE

PHENOMENOLOGIE DU VOIR ET DE LA CURIOSITE

C'est de la vue que
nous tenons la
philosophie...(3)

VOIR.

Si nous avons privilégié la vue aux autres sens pour débiter ce petit essai sur la curiosité, ce n'est pas par pur arbitraire (que nous l'avons choisie), mais plutôt par simple bon sens philosophique et scientifique, car c'est ainsi que commence la vie de l'être humain. Ses yeux sont grands ouverts, et il regarde, même s'il ne voit pas. Puis, peut-être sécurisé par ce qu'il a vu, il referme les yeux et s'endort.

Il est certes vrai que la vue, comme les autres sens, fut mise à l'index par Descartes au début des Temps Modernes. En effet, elle fut jugée comme trompeuse et aucune science digne de ce nom ne pouvait se fonder sur elle(4). Par ailleurs, même si la science moderne et contemporaine a fait sienne une bonne partie du cartésianisme purificateur des sens, il n'en reste pas moins que tout progrès de la connaissance humaine a résidé et résidera dans la substitution de la vue aux autres sens.

Il va sans dire que, sans le voir, il n'y aurait aucune passion possible pour la recherche de la vérité scientifique. Le biologiste travaillant sur les cellules n'aurait, sans son regard pénétrant, aucune possibilité de découvrir les éléments constitutifs de la cellule. Il ira jusqu'à utiliser un microscope, appareil prolongeant son oeil, qui lui permettra d'aller au-delà de ses propres possibilités visuelles. Sans le voir, pas de biologiste. Il en va de même pour l'astrophysicien qui observe les étoiles. Il utilise une lunette astronomique, toujours un prolongement de l'oeil, qui lui donnera la possibilité de découvrir au-delà de ses limites visuelles. Sans le voir, pas d'astrophysicien.

Nous pourrions continuer la liste des différents champs scientifiques, laquelle nous donnerait à penser que l'oeil est l'organe privilégié de la science.

Disons simplement que, sans le voir, la passion pour la vérité n'existe pas, pas plus que celle pour la beauté. En effet, le peintre a besoin de voir, il a besoin de se laisser toucher et pénétrer par l'univers qu'il regarde afin d'être capable de le projeter ensuite sur sa toile. Sans cette vision, de facto, il n'y a donc pas d'artiste.

Sans le voir, encore, pas de métaphysique, c'est-à-dire pas de recherche explicative du sens à donner à la vie et à la mort des choses et des vivants, et pas de tentatives de la part du philosophe d'unifier cette pluralité de choses en un tout ordonné ayant une raison d'être.

Cette primauté de la vue sur les autres sens a, de tous temps, été soulignée par les philosophes qui en ont fait la prémisse de la connaissance. Platon, dans le Timée, affirmait :

La vue est pour nous, à mon sens, la cause du plus grand bien, en ce sens que pas un mot des explications qu'on propose aujourd'hui de l'univers n'aurait jamais pu être prononcé, si nous n'avions pas vu les astres, ni le soleil, ni le ciel. Mais, en fait, c'est la vue du jour et de la nuit, des mois, des révolutions des années, des équinoxes, des solstices qui nous a fait trouver le nombre, qui nous a donné la notion du temps et les moyens d'étudier la nature du tout(5).

Il avait bien compris que, sans le voir, aucune explication mythique (et), ou rationnelle de l'univers n'eût été concevable.

Son disciple, Aristote, va le suivre sur cette voie et réaffirmer la primauté du voir sur les autres sens.

Ainsi dit-il :

Tous les hommes désirent naturellement savoir; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. En effet, non seulement pour agir, mais même lorsque nous ne nous proposons aucune action, nous préférons, pour ainsi dire, la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous nos sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissances, et nous découvre une foule de différences(6).

Mise à part une restriction, en raison du rôle de l'ouïe dans l'apprentissage(7), Aristote reconnaît dans la vue le sens privilégié de la connaissance. Car c'est par ce sens, nous dit-il, que sont perçus les sensibles communs tels que les figures, le mouvement, la magnitude et le nombre(8).

En effet, toute notre science et notre logique constituent une logique des solides et, la condition intrinsèque de possibilité de cette logique, c'est que le solide soit vu. C'est la perception visuelle qui nous donne la notion de collection, de nombre cardinal et nous fait percevoir des formes(9). C'est toujours par la vue que la division et l'addition des parties d'un ensemble sont rendues possibles. On peut dire que la vue apprécie des formes et des contours, donc mesure et géométrise, i.e. différencie des figures : triangle, cercle, carré, etc.(10) Comme le fait remarquer Abel Rey, "l'expérience humaine, l'expérience du sens commun est en grande partie visuelle"(11). L'expérience scientifique elle-même n'aurait-elle pas son fondement dans l'expérience visuelle(12)? Par ailleurs, ce n'est pas le fait du hasard, qu'une foule de termes désignant les diverses "opérations intellectuelles sont d'anciennes métaphores visuelles : intuition, prévision, théorie, démonstration, clarté, distinction, vue de l'esprit..."(13) En ce qui a trait à l'universalité de la science, elle doit s'établir sur le consensus de l'expérience visuelle.

En fait, ce qu'on nomme vérification objective, n'est-ce-pas essentiellement une vérification visuelle(14) ? Car, c'est bien "la vue qui permet à une prévision individuelle, comme celle d'une éclipse, d'être contrôlée par tous et de s'imposer à tous"(15).

Par ailleurs, on a fait pendant longtemps de la main, l'organe privilégié de l'homo-faber. L'homme qui fabriquait devait utiliser sa main pour façonner un objet. Mais comment pourrait-on utiliser la main si elle n'était justement guidée par l'oeil(16) ? On peut alors réaffirmer que sans le voir, il n'y a pas d'homo-faber.

Certes, l'oeil est l'organe de la vision. Toutefois, il se substitue parfois aux autres sens dans le langage oral et désigne ce que les autres sens connaissent. Saint-Augustin avait remarqué que nous formulions fréquemment des phrases telles que "Vois comme cela résonne, vois comme cela sent, vois comme cela a du goût, vois comme c'est dur(17)", alors que nous devrions dire entends ce son, sens cette odeur, sens cette saveur, ou touche comme c'est dur. Il s'agit là d'une substitution qui est devenue le lot de notre quotidien et qui nous donne à penser qu'il y a une sorte d'inflation du sens de la vue par rapport aux autres organes du connaître.

En outre, l'oeil est ce qu'on peut appeler la mesure de nos sentiments. Nous voulons dire par là qu'une foule d'expressions utilisant l'oeil comme centre de référence

sont formées pour exprimer ce que nous ressentons lors de nos contacts quotidiens avec autrui. Si l'autre est la personnification de ce que l'on aime, on dira : je l'aime comme la prune de mes yeux. S'il ne correspond pas à notre idéal d'amitié mais représente plutôt ce que nous haïssons le plus, on dira de lui : je ne peux pas le voir en peinture.

Dans le même sens, on peut relever une multitude de verbes exprimant la relation du sujet au monde par le voir. Ainsi, la plupart des verbes se terminant par "voir" expriment la rencontre avec le monde : percevoir, revoir, recevoir, prévoir, etc. Il est possible que le verbe savoir (sous toute réserve) soit la conjugaison de deux verbes : les verbes sapere, qui signifie goûter, et voir. On aurait alors ceci : savoir, c'est goûter ce que l'on voit.

De tout ce que nous venons de dire, deux éléments percent et retiennent l'attention. Premièrement, le "il y a" et, deuxièmement, la tendance ontologique à voir. Il y a et il y a quelque chose à voir. La vue résulte, non pas comme certains hommes pourraient le penser, de ce que l'homme donne un objet extérieur à ses impressions ou encore que la vue provient d'un besoin psychique de l'individu d'échapper à la solitude. Non, la vue résulte tout simplement du fait qu'il y a quelque chose à voir. La chose et l'oeil se compénètrent et expriment une réalité. Voir, (comme entendre, toucher, sentir) c'est rencontrer le réel. Par l'oeil, l'homme est touché par le réel

assujetti à la lumière. Pour le dire autrement, voir, c'est découvrir par la rencontre de l'oeil et de la réalité, une signification qui exprime une réalité(18). Lorsque je regarde un animal, un végétal ou un homme, je vois. Je suis touché par quelque chose de réel. Dans cette expérience primordiale, dans cet acte de voir, je reconnais le vrai. C'est sans nul doute l'expérience primordiale de la connaissance(19).

Enfin, voir semble bien être la loi constitutive du monde vivant et de l'évolution. La vue est bien une tendance ontologique qui pousse le vivant à voir ou à périr. Et l'homme n'échappe pas à cette tendance ontologique, car toute la vie est là(20). Cette tendance innée qui pousse le vivant à voir ou à périr, nous l'appellerons curiosité naturelle et, puisque chez l'homme une curiosité plus réflexive se montrera, nous dirons que cette première curiosité, curiosité du voir, est à la première puissance.

Tout au long des pages qui vont suivre, nous tenterons de montrer que la curiosité n'est pas que ce pôle négatif que tout le monde connaît, mais, bien au contraire, qu'elle est un principe vital du vivant, liée fondamentalement à la structure du vivant comme vivant dans un monde.

Le choc du monde ou l'étonnement.

C'est donc par la vue que nous entrons en contact avec le monde et que nous sommes étonnés, ce qui faisait

dire à Platon que "celui qui avait fait d'Iris la fille de Thaumás n'était pas un mauvais généalogiste"(21). C'est bien lors de cette rencontre avec le monde que les premiers philosophes ont été conduits à affirmer l'Etre. Cette "naïveté" de Parménide peut être comparée à celle du jeune enfant qui, dès ses premiers mois, va subir le choc du monde à la vue des choses qui l'environnent. Ce choc psychologique, c'est l'étonnement. D'emblée, nous pouvons affirmer que le premier étonnement est un étonnement ontologique, une évidence apodictique que quelque chose existe plutôt que rien.

Pathologie de l'étonnement.

Si l'on se réfère au Robert, le verbe étonner tire son origine du latin extonare, signifiant : frapper du tonnerre. Le résultat en est un état de commotion(22). Donc, un état d'ébranlement sera causé à la vue de quelque chose d'extraordinaire et de singulier, et la conséquence en est l'hébétement. Il faut souligner que cet état de commotion peut être engendré par la vue de quelque chose de merveilleux ou bien de menaçant. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que ce choc est produit par quelque chose de singulier, d'incongru, par ce à quoi nous ne nous attendions pas.

En anglais(23), avec le verbe astonish, on trouve le même sens qu'en français; l'astonishment, c'est la perte

de sens ou de l'esprit. Il semble, par ailleurs, que le terme amazement soit plus fort que celui d'astonishment, signifiant ainsi un étonnement plus intense. Dans la même veine que amazement, il y a le maze (le labyrinthe) qui est l'instrument privilégié des psychologues travaillant sur les animaux. Ce dispositif place l'animal dans un constant état d'étonnement et d'éveil. Par ailleurs, c'est le verbe grec Thaumazein (24) qui nous révèle la bipolarité de ce phénomène, i.e. les aspects négatif et positif de l'étonnement, mélange de merveilleux et d'étrangeté. Merveilleux qui nous fascine et dans le même temps que nous craignons par son aspect inconnu. Il est remarquable aussi que le latin d'admiration soit mirari, signifiant "considérer quelque chose avec étonnement"(25), et que de mirari nous allons avoir le français miracle(26).

Pour terminer cette énumération sémantique à travers différentes langues, mentionnons que dans les langues sémitiques, les mêmes racines peuvent avoir des significations différentes. Ainsi, le mot voir signifie également "craindre"(27). Significations différentes certes, mais qui révèlent le lien entre les deux termes. Nous avons commencé à le percevoir en examinant le sens du mot étonnement dans les différentes langues.

Nous pouvons donc, dès à présent, dire que l'étonnement est l'expression d'une réaction émotive à la suite de la rencontre de quelque chose qui sort de l'usuel, de

l'accoutumé et, que cet objet étonnant recèle des qualités particulières pour le "voyeur", qualités que nous examinerons plus loin.

Cet hébètement de l'esprit, la commotion que provoque la vue de cet étonnant, a comme conséquence l'éveil de la conscience et, pour mieux dire, de la curiosité à la deuxième puissance. En d'autres termes, le passage d'un voir sensible à travers lequel nous est donné quelque chose, à une conscience réflexive sur l'acte et le contenu du voir. Cette conscience réflexive, c'est la curiosité de la curiosité, que nous avons appelée par analogie mathématique : curiosité à la deuxième puissance. En outre, n'est-ce pas en ceci que consiste la maïeutique socratique, dont la fonction est d'engendrer l'étonnement et la curiosité, i.e. la réaction "inhibitoire" marquant un embarras(28) et, en second lieu, la stimulation à la recherche ? C'est dans le Ménon (29) que Socrate est comparé à une torpille (animal qui engourdit à son approche). Mais tel est le but avoué de Socrate : embarrasser les autres afin que des questionnements nouveaux soient découverts.

Il y a , certes, une graduation dans l'étonnement, i.e. qu'une inhibition trop forte pourrait empêcher la curiosité de se manifester, tout au moins momentanément. Nous avons, pour exemple, l'enfant qui a eu très peur de quelque chose de nouveau et qui va se réfugier sous les jupes de sa mère, au lieu d'aller à la découverte de cet

incongruité. Cependant, il est intéressant de constater qu'en dépit de la frayeur occasionnée à la vue de cette chose singulière, la réaction physiologique en sera une de fascination envers l'objet, envoûtement caractérisé par l'ouverture anormale des yeux. L'expression de cet étonnement sera la même chez l'homme et chez l'animal. Les yeux et la bouche seront grands ouverts. Pour Darwin, ces caractéristiques majeures de l'étonnement, mises au jour dans son ouvrage sur l'Expression des émotions chez l'homme et chez les animaux, correspondraient à une finalité d'adaptation : si les frontaux sont contractés et les sourcils relevés, c'est afin d'ouvrir plus largement les paupières et de faire face plus aisément au danger. Si la bouche est ouverte, c'est afin de faire une forte inspiration préluant à l'effort nécessaire pour affronter la situation imprévue(30).

Pour le psychologue Dumas, la composante majeure de l'étonnement est l'inhibition, instant où la conscience est entièrement absorbée par la nouvelle représentation. Dès lors, l'ensemble des centres moteurs et psychiques est le siège d'inhibition :

des phénomènes de révolution paralytiques se développent de toutes parts, la bouche s'entrouve abandonnée à son propre poids, les bras retombent, les jambes fléchissent, les mouvements du coeur lui-même sont ralentis, et ce ralentissement peut aller jusqu'à la syncope(31).

D'une part, la peur paralysante semble être un mécanisme qui nous donne la possibilité de nous échapper de la vue de cet objet, puisque cet évanouissement momentané éliminera l'objet de ma conscience ou, pour mieux dire, supprimera la conscience elle-même. Ce moyen d'échapper à l'objet favorisera donc sa négation et son oubli.

A ce propos, Sartre dit :

le véritable sens de la peur...
c'est une conscience qui vise à nier
à travers une conduite magique, un
objet du monde extérieur et qui va
jusqu'à s'anéantir pour anéantir
l'objet avec elle(32).

D'autre part, comme cet objet étonnant, en dépit de l'étonnement comme commotion, peur paralysante, possède un aspect fascinateur qui fait qu'on l'admire et qu'il nous attire, il s'ensuivra que cette fascination provoquera la libération de la peur par le moyen d'une réflexion purificatrice.

Ici entre en jeu la curiosité seconde qui, à son tour, éliminera la situation émotionnelle qui annihilait l'objet et la conscience de l'objet. Et cet aspect fascinateur qui provoque l'éveil de la conscience est plus fort que l'aspect inhibitif. En effet, le seul fait qu'une exploration s'ensuive montre bien la puissance de cet objet sur nous.

Examinons maintenant cet objet singulier que nous avons appelé "l'étonnant" et essayons de découvrir toutes les qualités qu'il supporte et qui sont la cause de tant de troubles pour celui qui le rencontre, entre autres choses la paralysie et la fascination.

L'étonnant.

Si on relit le merveilleux petit livre de Rudolf Otto sur Le Sacré(33), on s'aperçoit que la personne placée en face du sacré a les mêmes réactions psychologiques et physiologiques que celle placée en face d'un objet singulier; bref, un objet étonnant tel que nous venons de le décrire dans les pages précédentes. Regardons cela de plus près.

Rudolf Otto nous dit que l'homme face au sacré a essentiellement deux réactions. La première est celle du tremendum, du latin tremor, qui signifie la peur de l'homme face au mystérieux, ce terme n'ayant qu'une valeur analogique, puisqu'en réalité, cette peur est bien autre chose que le fait d'avoir peur(34). la deuxième, se passant dans le même temps et en rapport avec la première, en est une de fascination. C'est le mysterium du sacré qui est tremendum et fascinans, et qui captive l'esprit. En résumé, le mystère que représente le sacré a un aspect répulsif, et c'est le tremendum; conjointement, le fascinans attire et exerce un attrait particulier. Par la suite, Otto utilisera d'autres catégories pour signifier le sacré, comme le sublime, l'énorme, le tout autre, l'auguste, etc. Pour l'homme expérimentant le sacré, c'est un "sentiment de l'état de créature (35)", de dépréciation de soi-même, que l'on peut certainement retrouver dans la phrase devenue célèbre de Pascal : "le silence éternel de ces espaces infinies m'effraie(36), qui montre à l'homme sa petitesse.

Le but que nous nous proposons en relisant Otto, était de retrouver une analogie entre sa description du sacré et la description de l'état d'étonnement et de mise en éveil favorisée par la vue d'un aspect particulier du monde. Dans ces deux descriptions, le sentiment qui prévaut en est un de tremendum-fascinans. Nous l'avons vu, d'une part l'enfant ou l'adulte faisant face à quelque chose d'insolite éprouve de la crainte et de la fascination (sentiment de tremendum-fascinans) envers ce quelque chose. D'autre part, Otto nous dit que l'expérience du sacré, que l'on peut tout aussi bien vivre dans un endroit profane : la forêt, le désert, etc. que dans un endroit religieux tels qu'un temple ou une église(37), s'exprime par un sentiment de tremendum-fascinans, i.e. de crainte et de fascination. On peut dire alors que le tremendum-fascinans est le sentiment qui exprime la relation au monde. La peur (tremendum) est peur de quelque chose et ce quelque chose doit être assez énorme dans le sens de mystérieux, pour s'emparer de la conscience et faire naître ce sentiment de fascination.

Tout ce que nous avons voulu faire, que l'on accepte ou non la thèse de la sacralité de notre monde quotidien, c'est de mettre au jour l'une des qualités de cet étonnant : le mystère. Il faut entendre ce terme dans le sens courant de chose cachée, qui paraît, a priori, inaccessible à la

raison humaine et par le fait même apparaît comme énorme et sublime. Regardons maintenant si l'on peut découvrir d'autres qualités sur cet étonnant.

Lorsque l'étonnant sourd dans notre champ visuel et crée l'émotion que nous connaissons maintenant, il n'apparaît nullement dans le tissu de relations causales que nous aurions pu établir auparavant. Il n'appartient pas à notre monde d'explication. Il est en dehors des lois générales connues de l'étonné. Il est appréhendé, dénué de liens. En fait, il est inexplicable, du moins à l'instant présent, et nous devons le considérer comme un élément du hasard. C'est le cas de l'enfant devant un animal qu'il n'a pas encore eu la chance de connaître ou d'un adulte en face de l'aspect insolite d'un problème.

Ce que l'on ressent à la vue de cet étonnant, c'est que quelque chose nous a été donné. L'étonnant reflète la dynamique du don où une sorte de causalité supérieure semble intervenir. Il y a là, l'irruption d'un monde inintelligible dans notre monde réel réglé par les habitudes du quotidien, du monde que l'on connaît. L'étonnant que l'on reçoit nous apparaît alors avec toute sa gratuité, puisque nous ne l'avons pas cherché. Il nous est livré gratuitement. D'ailleurs, si nous essayions de nous placer intentionnellement dans un état d'étonnement, nous n'y réussirions pas.

Synergie de la curiosité et de l'étonnement.

Jusqu'alors, notre curiosité primitive, notre tendance à voir, nous a poussé à voir, à ressentir le monde et à nous arracher à nous-mêmes, i.e. à nous libérer de notre pensée pour nous tourner vers l'extérieur grâce à la fascination exercée par l'objet sur nous et qui nous poussait vers lui. C'est donc cet objet, en tant que mystère, qui va favoriser "l'éclosion de la connaissance, comme celle du soleil permet la croissance d'un arbre ou l'épanouissement d'une fleur"(38).

Dans un premier temps, l'étonnement engendre la mort du connaissant, par la "crucifixion" du moi. Dans un deuxième temps, la fascination exercée par l'objet va se muer en questionnements afin de se dégager de l'emprise de l'aspect numineux et traumatique de l'étonnant. C'est ici qu'entrera en fonction notre deuxième curiosité, que l'on a appelée élicite, i.e. une curiosité réflexive ayant une finalité : la connaissance de l'étonnant. Cette curiosité seconde, c'est la même curiosité, mais évoluant dans la direction de la réflexivité. Ce qui permettra la rationalisation dans un champ d'explication causale de cet objet singulier ayant une valeur surnaturelle. Donc, il faut voir la curiosité élicite comme ayant une valeur heuristique.

La curiosité est ainsi la réponse à l'embarras que l'étonnement a suscité. Elle se manifeste par la recherche ou l'explication. Cette quête de connaissance débute par la formation de questions. C'est pour cette raison que nous

l'avons appelée curiosité réflexive et élicite, car elle utilisait le raisonnement pour son exploration. Mais pour que cette curiosité s'éveille et commence à nous questionner, il faut qu'elle se dégage de l'étonnement en tant que commotion, qu'elle fasse fi, si l'on peut dire, du mystère en tant que fascinant. En d'autres termes, il faut qu'elle exerce l'objet étonnant pour pouvoir s'actualiser elle-même par le questionnement.

En fait, jusqu'ici, nous avons montré que la venue à l'existence d'un problème passait par la vie sentimentale. Par vie sentimentale, il faut entendre selon la division de Ribot : i. les états affectifs; ii. les émotions et iii. les passions(39).

Les états affectifs, nous dit Ribot, expriment les appétits et les tendances inhérents à notre organisation psycho-physique(40). Ainsi, la curiosité du voir, ou la tendance à voir peut être définie comme un état affectif; l'étonnement est à ranger dans l'ordre des émotions alors que la curiosité de la curiosité, ou curiosité à la seconde puissance, appartient au registre des passions. Voyons cela de plus près.

L'émotion, dit Ribot, est caractérisée "par un choc brusque, souvent violent, intense, avec augmentation ou arrêts des mouvements : la peur, la colère, le coup de foudre en amour, etc. En cela, je me conforme à l'étymologie du mot "émotion" qui signifie surtout mouvement..."(41)

Le psychologue Paulhan, dans la même ligne que Ribot, affirme que "l'un des principaux caractères que nous trouvons dans l'émotion, c'est la force et la soudaineté de l'arrêt des tendances; nous éprouvons surtout une émotion quand quelque chose vient à l'improviste mettre un obstacle à la continuation de nos habitudes d'esprit et désorganiser les tendances les plus profondément ancrées dans notre cerveau"(42). La force et la soudaineté de l'arrêt des tendances résument le choc psychologique qu'est l'étonnement. Lorsque par l'actualisation de la tendance à voir, nous rencontrons un aspect insolite du réel, une émotion sous la forme d'un choc psychologique et physiologique annihile la tendance. Ce choc, cette émotion-choc anéantit le processus intellectuel. "La connaissance consciente n'apparaît qu'à mesure que le trouble émotionnel disparaît"(43).

L'étonnement en tant qu'émotion, a comme conséquence de faire disparaître la connaissance consciente. Pour que la connaissance consciente apparaisse, il faut que l'émotion trop intense se dissipe et que l'idée ou l'image de l'objet étonnant se fixe et acquiert une stabilité et une durée pour que le questionnement puisse se faire. Si l'image fuyait sans cesse, il serait bien difficile d'enchaîner et de créer des relations causales entre les différentes idées. Nous avons tous fait l'expérience du manque de concentration ayant pour conséquence l'impossibilité de poursuivre un cheminement causal, car l'idée originale nous échappait sans cesse.

Si l'émotion se caractérise par une rupture d'équilibre, tant physiologique qu'intellectuelle, la passion s'opposera " à l'émotion par la tyrannie ou la prédominance d'un état intellectuel (idée ou image); par sa stabilité et sa durée relatives... La passion est une émotion prolongée et intellectualisée"(44). A cet égard, un passage de Dumas (lequel fait corps avec les thèses de Ribot) tiré de son traité de psychologie, résume bien la différence entre l'émotion et la passion.

Tandis que l'émotion est un état primaire et brut, un mouvement instinctif, une réaction brusque et soudaine, tandis qu'elle est caractérisée par la brièveté et la violence, qu'elle est un état aigu, la passion est de formation secondaire et complexe, elle est la pensée au service de l'instinct et des tendances; elle est faite en partie de réflexe et de calcul, de volonté froide raisonnée, systématique : elle est caractérisée par "sa stabilité et sa durée", c'est un état chronique(45)

En d'autres termes, si la passion est "un mouvement de l'âme, qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. Si j'ai faim, je cherche avec passion la nourriture nécessaire; si je suis brûlé par le feu, j'ai une forte passion de m'en éloigner"(46); on peut aussi affirmer que si nous avons soif de la Vérité, une forte passion, la curiosité, nous incitera à aller vers elle. Si la passion est au service des instincts et des tendances, la curiosité comme recherche d'explication est donc bien une passion que l'on appelle le désir de savoir ou la passion de savoir.

Ce qui est très significatif et explicatif par rapport à ce que nous venons de dire plus haut, c'est lorsque la curiosité et l'étonnement s'expriment verbalement. Ainsi, lorsque nous sommes émus et étonnés, nous disons : je suis étonné. Nous employons la voix passive, ce qui révèle qu'il n'y a pas encore de réflexion sur l'image vue, cause de notre émotion. Mais il en est tout autrement quand nous affirmons : je m'étonne. Dans cette phrase, on reconnaît l'activité du sujet qui, peu à peu, découvre l'objet étonnant et qui se questionne. D'ailleurs, la forme réflexive n'est-elle pas la forme utilisée pour signifier la réflexion commencée chez l'individu(47) ? En fait, la conjugaison pronominale traduit le passage de la conscience spontanée, irréfléchie, à la conscience réflexive "qui introduit comme un dédoublement, un intervalle ou un espace dans sa représentation"(48).

Dans la langue anglaise(49), la voix active va être signifiée par I wonder, voulant dire : je m'étonne. Par ailleurs, le verbe to wonder peut aussi bien être traduit par étonnement que par curiosité. Certes, son premier sens est : s'étonner, s'émerveiller, s'ébahir, mais sa deuxième signification donne : vouloir savoir, être curieux de, se demander... Par exemple, la phrase I wonder whether he will come donne en français : je voudrais savoir s'il viendra.

En résumé, il se dégage de cette analyse sémantique non exhaustive, que dans l'étonnement rencontré, le sujet

est premièrement passif, alors que dans la relation analytique éveillée par la curiosité, le même sujet deviendra actif. L'étonnement et la curiosité, travaillent toujours de concert et sont liés dans la recherche de la connaissance.

Le cur de la curiositas ?

Nous avons dit que l'étonnant était mystérieux, sacré et gratuit. Pour synthétiser ces différentes qualités qu'il supporte, il faudrait dire qu'il est surtout, pour l'esprit étonné qui le considère, une source d'ignorance. Il est inconnu et nous le craignons en tant que non connu. Ici, le mal apparaît sous la forme de l'ignorance. Il est la crainte de cet inconnu, source d'inquiétudes(50). Comme "l'étonnement est crainte et souffre de la présence de l'ignorance"(51), une passion va sourdre afin de dissiper cette ignorance. Cette passion, c'est la curiosité de la curiosité, qui sera le facteur motivant la recherche et la connaissance.

Cela semble être la fonction de la curiosité : pousser l'être à connaître le non connu, potentiellement dangereux. On veut parler ici de dangers psychiques causés par l'ignorance, dangers qui peuvent revêtir la forme d'objets visibles mais inconnus tels que certaines bactéries qui feront travailler le biologiste; mais aussi et surtout de choses invisibles comme la crainte de la mort, la peur de l'infini, du vide, du noir, etc. Enfin, de toutes les formes d'inquiétude dont nous avons tous fait l'expérience en un jour donné et qui se résument en un traître mot : l'inconnu.

Par ailleurs, les questions des anciens philosophes étaient essentiellement reliées à l'homme et, globalement, elles étaient centrées sur un aspect important de la vie que représente la mort. Nous voulons dire par là qu'une réponse à cette présence terrifiante que représente la mort devait être trouvée. Si Parménide n'accepte pas le vide, c'est que ce dernier signifie l'inconnu et la présence de cette mort. Il en est ainsi pour le problème de l'au-delà, clairement identifié à la mort et à son inquiétude.

Ce choc représenté par la mort coïncidant avec l'inconnu va forcer l'homme à répondre à la question suscitée par la vue de cet inconnaissable. L'homme est conscient qu'il vit et qu'il est fait pour vivre; mais dans le même temps, il sait qu'il vit et qu'il peut mourir. Toute cette angoisse de l'inconnu va susciter une curiosité, nécessité vitale pour surmonter cette angoisse de la mort. Dès lors la curiosité prendra fin lorsque se rétablira dans l'esprit une cohérence suffisante et se dissipera cette inquiétude fondamentale, jusqu'au moment où d'autres questionnements surgiront.

Si nous nous penchons sur le mot curiositas qui est à l'origine de notre vocable curiosité, on retrouvera, inséré au sein de ce mot, toute la tentative de réponse à une inquiétude particulière. Regardons cela de plus près.

Heidegger, dans l'Etre et le temps(52), avait très bien vu que le mot cura, à l'origine de curiositas, traduit

par le "souci", révèle l'angoisse existentielle du da-sein. (en français : l'être-au-monde) et désigne un phénomène ontologico-existential et fondamental(53), ce dernier étant l'inquiétude fondamentale de l'homme.

Selon Heidegger, "l'angoisse révèle le néant"(54); or le néant "se présente d'un seul et même coup avec l'existant"(55); dès lors, le néant et l'existant se trouvent dans un état d'indivision. C'est ainsi que dans l'angoisse, il y a "un recul devant..."(56), "un repos sous une fascination"(57). Si l'angoisse s'angoisse devant le néant, c'est-à-dire le rien, c'est qu'avec l'angoisse disparaît le monde et les objets de ce monde en tant que connus et ayant un sens. L'angoisse entraînera dans l'insignifiance tous les êtres avec lesquels l'homme est en contact. Le néant se révélera donc lors de cette expérience évanouissante(58).

Nous avons vu plus haut que l'étonnant était mystérieux, sacré et gratuit. On pourrait aussi affirmer qu'il est un néant dans la mesure où il n'est pas relié à notre monde connu. Plus encore, l'étonnant, comme non connu, a tendance à faire disparaître notre monde ordonné puisqu'il le remet en cause. Dans cette perspective, notre analyse de l'état d'étonnement a quelque analogie avec celle du sentiment d'angoisse tel que décrit par Heidegger.

Si l'on poursuit l'analyse du vocable curiositas et plus particulièrement de cura, on découvre que de cura,

on tire le nom et, plus exactement, la conjonction interrogative cur; laquelle donne en français le pourquoi bien connu de tous les curieux : enfants et scientifiques avertis.

Notre vocable français curieux est tiré du latin curiosus(59) qui signifie :a soin de... ou, a souci de... Pour sa part, le terme "soin" a été longtemps employé dans le sens d'inquiétude sous la plume de nos classiques. Racine ne disait-il pas : "Seigneur, tant de prudence entraîne trop de soin(60) ? Toujours dans le même veine, Baudelaire faisait du soin une préoccupation dans la phrase "le soin de notre salut nous suspend à l'avenir(61)". Dans ces deux citations, c'est l'angoisse identifiée par Heidegger qui est traduite par le mot soin (cura). Mais nous savons que Heidegger ne donnera pas la même considération à la curiosité que nous voulons lui en donner. En effet, selon lui, la curiosité comme le bavardage sont des modalités inauthentiques de l'existence. La curiosité se caractérise par "l'incapacité de demeurer dans le monde de la préoccupation"(62), par la dispersion et l'agitation incessante(63). Le curieux ne veut pas pénétrer les choses; il se contente de voir et de sauter, sans arrêt, d'une apparence à l'autre(64). Le curieux veut le nouveau pour le nouveau, pour se distraire à la manière dont Pascal l'entendait; bref, la curiosité mène à l'oubli et à la perte de soi-même(65).

Heidegger a sans aucun doute raison de rejeter ce type de recherche qu'il nomme la curiosité. Mais la curiosité n'est pas que cet angle négatif, elle est, fondamentalement, une tendance innée à voir, à s'étonner et à approfondir la cause de cet étonnement. C'est pourquoi nous avons voulu mettre en évidence dans cette analyse du mot curiositas, le cur, i.e. le pourquoi inhérent à tout être avide de savoir. Le mot même curiosité, recèle dans son fondement, la recherche, le désir de savoir sans préjugé de positivité ou de négativité.

Nous, nous voyons dans la curiosité, comme positivité, une cure, dans le sens étymologique de thérapie, qui signifie : soigner, avoir cure, en ce sens que la curiosité, comme tendance à l'explication, va redonner à l'esprit sa sérénité et nettoyer les plaies laissées par les angoisses de l'inconnu.

DEUXIEME CHAPITRE

LA CURIOSITE CHEZ L'ANIMAL

Ce qu'il s'agira de montrer dans ce chapitre c'est, tout d'abord, que la curiosité existe bel et bien chez l'animal et, en outre, que l'on retrouvera les deux curiosités décrites plus haut. Nous avons affaire à une même curiosité, mais prenant ou évoluant dans la direction de la réflexivité. Premièrement, une curiosité visuelle, soumise à la simple satisfaction de l'instinct chez les animaux hyperspécialisés. Ici, il faut entendre le terme de spécialisation dans le sens d'asservissement de l'animal à une tâche spécifique. Curiosité visuelle qui, peu à peu, se détachera de la simple satisfaction de l'instinct, à mesure que l'animal sera moins spécialisé, et qui se manifestera par un désir de voir tout ce qui est nouveau, sans autre but que de voir. Deuxièmement, cette curiosité visuelle prendra une direction plus réflexive chez certains mammifères supérieurs. Ce n'est pas, malgré tout, comme chez l'homme, une conscience au deuxième degré, une conscience de la conscience, mais plutôt la capacité de solutionner certains problèmes après réflexion; impliquant, finalement, la conscience, si rudimentaire soit-elle.

La grande découverte que les psychologues spécialisés en psychologie animale ont faite(66), c'était d'abord, de mettre au jour la curiosité ou le comportement exploratoire (ce qui est la même chose) chez les animaux et, ensuite, d'affirmer qu'il (le comportement) était le fondement de la plupart des activités animales. Ce qui était une évidence pour tout le monde fut confirmée et érigée en lois scientifiques par les dits savants. Et pourtant, il suffit d'observer le chien qui trotte à travers champs. Ses sens en alerte, il explore chaque pouce de terrain à la recherche d'une piste. Encore, l'abeille franchit des distances astronomiques à la recherche de pollen. Enfin, pour le simple badaud, qui veut voir, il ne fait aucun doute que ces comportements exploratoires sont présents chez ces animaux, qu'ils sont à la base de leurs comportements et qu'ils sont vitaux pour la survie de ces derniers. Bref, c'est une évidence que tous les animaux explorent.

Mais ce qui l'est moins, c'est de découvrir la véritable fonction de la curiosité, ou sa finalité. C'est entendu que, souvent, la curiosité est orientée vers la satisfaction des fonctions vitales. Toutefois, l'exploration est, avant tout, le fait d'une tendance innée à rechercher la nouveauté, qu'on nomme curiosité. Dans les pages suivantes utilisant différentes recherches réalisées

en psychologie animale, nous tâcherons d'apporter des preuves de ce que nous avons avancé, en affirmant que la curiosité est une tendance spécifique comme les autres tendances ont chacune leur spécificité. Si à la faim correspond la nourriture, à la soif le boire, à la sexualité la procréation, à quoi va correspondre la curiosité ? Autrement dit, quelle en sera sa finalité chez l'animal ?

Commençons par les animaux spécialisés. Ces derniers ont des organes corporels et des comportements innés pré-adaptés à une ou des tâches spécifiques. C'est dire que leur faculté d'apprentissage sont limitées. Même s'il a des aptitudes à l'apprentissage, l'animal spécialisé n'a aucune possibilité de modifier ses données héréditaires spécifiques, ni son environnement propre, du fait qu'il est spécialisé. Le crabe, le fourmilier, l'abeille, sont des modèles frappants de l'hyperspécialisation. Ces animaux possèdent une curiosité visuelle. Ils doivent voir ce qui est bon à manger, ce qui est bon à boire, ou voir ce qui est menaçant pour leur survie. Mais cette tendance à voir s'arrête où finissent les instincts vitaux. Chez tous les êtres spécialisés et surtout hyperspécialisés, la curiosité visuelle n'est pas différenciée des instincts. Elle est au service des instincts et se confond avec eux. Le comportement exploratoire joue un rôle important pour la survie de l'espèce, puisqu'il permet à l'animal de découvrir l'objet à manger, l'eau à boire, ou la femelle

utile pour la procréation. Il est adapté à des exigences particulières telles que les fonctions primaires. Il n'est pas vraiment séparé de ces dernières chez les espèces inférieures; il n'est pas encore exploration pour l'exploration, juste pour le plaisir de voir. Il deviendra une tendance distincte des autres tendances chez les animaux non-spécialisés.

Ce qui va caractériser l'animal non-spécialisé, c'est premièrement le fait qu'il ne sera pas tributaire, ou très peu, d'instincts spéciaux. En d'autres termes, il ne sera pas assujetti à certaines tâches particulières. Deuxièmement, ce qui en est la conséquence, il ne sera pas géographiquement déterminé et n'aura pas de mode de vie déterminé. Cet animal non-spécialisé, dont l'homme est la digne représentation, est "dépourvu de toute adaptation spéciale particulière⁽⁶⁷⁾". Lorentz, a noté que ces "êtres-du-manque sont doués d'une curiosité et d'une aptitude à apprendre poussées à l'extrême⁽⁶⁸⁾" et ce, surtout pendant leur jeunesse. Arrive la vieillesse et la curiosité semble s'estomper peu à peu ⁽⁶⁹⁾.

Attardons-nous d'abord aux études effectuées sur le rat, animal très proche de l'homme, géographiquement parlant, qui a suivi ce dernier à travers toute son histoire et ses déplacements en s'adaptant sans cesse à tous les milieux et conditions de vie les plus extrêmes.

Les rats semblent posséder des caractéristiques de curiosité assez poussées lorsque l'on note

qu'ils préfèrent emprunter des chemins difficiles et chargés d'obstacles (barrières à sauter) plutôt que des chemins faciles et libres, lorsque les deux débouchent indépendamment sur la même boîte de nourriture(70).

Certes, on peut aussi bien dire de ce comportement qu'il est relié à une forte propension du rat à jouer, tout autant qu'à un phénomène de curiosité. Bien que le jeu et la curiosité ne soient pas si éloignés, puisque l'un comme l'autre nous font découvrir le monde, nous penchons pour une seconde hypothèse, du moins dans ce cas :

les rats apprennent à faire jouer le levier qui ouvre une porte, pour obtenir une seule récompense; d'explorer le petit compartiment de couleur différente qui se trouve de l'autre côté; et l'apprentissage est nul, si après avoir actionné le levier, la porte s'ouvre non sur un compartiment, mais sur une cloison(71).

La motivation du rat n'est donc pas dans l'acte de manipuler le levier, mais indubitablement dans l'exploration de la cage et, en l'occurrence, dans la recherche du nouveau. Ces animaux n'ont aucune hésitation "à franchir une barrière électrique, dans le seul dessein d'explorer un labyrinthe inconnu(72)".

Cette curiosité du rat ne serait donc pas provoquée par une simple réaction de mouvements à divers stimuli extérieurs, comme le voudraient les behavioristes, mais

bien plutôt par une tendance fondamentale de l'organisme. En ce sens, tous les objets nouveaux vont être des éléments stimulants pour les rats, car ces derniers, répétons-le, ont une préférence, vérifiée, pour les parties non explorées et pour "un accroissement du temps consacré à explorer ces parties nouvelles par rapport à celui qui est déjà dépensé pour les régions déjà parcourues(73)".

Pour notre chien qui trotte par monts et par vaux, il en est de même que pour notre rat qui fréquente nos demeures : sa curiosité lui permet d'aller à la découverte de son environnement, de le connaître. Alors, on peut dire que c'est cet environnement "qui conditionne ses capacités d'apprentissages(74)". Cette connaissance de l'entourage qu'il aura acquise lui fournira une maîtrise de son milieu (maîtrise acquise par la mémorisation des différentes voies à suivre ou à éviter) lui évitera par conséquent bien des erreurs.

A ce propos, il est important de souligner que la mémoire doit être postérieure à la curiosité, et même qu'elle en dérive. En effet, c'est par les comportements exploratoires, c'est-à-dire les expériences acquises au sein du milieu, et auxquelles l'animal aura porté une attention toute particulière, que ce dernier pourra faire face à certaines situations nouvelles. Nous avons, pour exemple toujours, notre rat, lequel, après avoir parcouru tous les chemins du labyrinthe, renonce à tous ceux qui

ne conduisent à rien(75). A cet effet, il est intéressant de constater qu'en modifiant "le lieu où se trouve la nourriture, il s'avère que l'animal n'a aucunement oublié ce qu'il avait mis en archive(76)". Que ce soit chez les insectes, les abeilles, la blatte(77) ou les animaux aussi différents que le surmulot, le rat ou le corbeau(78), il y a manifestation de curiosité. Et il faut qu'il y ait curiosité pour qu'il y ait mémorisation et apprentissage de situations relationnelles.

En bref, la curiosité chez l'animal est un universel du comportement ayant une valeur de survie ou, pour le dire autrement, c'est ce comportement exploratoire qui va tisser des liens entre l'animal et son milieu. Nous sommes en présence d'un comportement exploratoire, qui est une tendance innée, et qui joue "un rôle fondamental dans la plupart des autres comportements. En particulier, il est préliminaire et obligatoire de l'apprentissage(79)".

Cet universel du comportement qu'est la curiosité est-il engendré par la faim, la soif ou la recherche de l'assouvissement sexuel. Plus précisément, est-il en relation étroite avec ces besoins fondamentaux ? ou bien, est-il une tendance spécifique détachée de ces autres tendances innées que sont la soif, la faim, etc.?

Afin d'établir la spécificité de la curiosité comme tendance à part, détachée des autres tendances, il faudrait montrer que l'animal, peu importe son degré de faim ou de

soif, va à la recherche du nouveau ou est fasciné par quelque objet. Ces expériences furent réalisées, mais les résultats restent contradictoires et dépendants de l'espèce étudiée. D'après certaines de ces expériences, il semblerait que la curiosité comme comportement exploratoire soit plus forte que les autres pulsions (faim, soif, etc.) et que

si l'on fait parcourir à des rats affamés un labyrinthe plein d'attraits pour eux, ils vont vers la nourriture, puis ils y renoncent sans la consommer pour pouvoir explorer (80).

Somme toute, toute conduite d'exploration chez le rat dépendrait d'un besoin primaire, désigné en terme psychologique par besoin d'exploration, et s'actualiserait malgré le fait que l'animal soit affamé ou non. Un autre scientifique, Konrad Lorentz, de son côté, expérimentant la curiosité chez le corbeau, affirme que la recherche "cesserait dès que l'animal se trouve affamé, et dans ce cas, il se tourne aussitôt vers une source de nourriture connue de lui (81)". Certes, il nous parle d'un corbeau très affamé, mais si le volatile ressent une faim très modérée, l'objet nouveau exerce un attrait plus puissant que le plat de nourriture (82). De notre côté, nous avons tous pu voir le chien de chasse, alors qu'il était repu, continuer à chercher, les sens aux aguets, à l'affût du nouveau. Cette curiosité était donc bien indépendante de sa pulsion de faim ou de soif.

Si l'on regarde maintenant du côté des mammifères supérieurs que sont les singes, on découvre une curiosité poussée à son extrême. Par exemple, il s'avère que le singe "malgré sa gourmandise légendaire... préfère la satisfaction visuelle(83)", c'est-à-dire le spectacle de quelque chose qui le satisfera :

car n'importe quel spectacle ne les intéresse pas. Si la porte qu'ils ont à ouvrir donne sur une enceinte vide, ils le font (ouvrir des portes) beaucoup moins fréquemment que lorsque cette enceinte est garnie d'images de fruits... ou s'ils peuvent voir un train électrique en mouvement(84).

Si la curiosité du voir semble évidente chez les animaux, la curiosité pré-réflexive, avec pour corollaire la solution de certains problèmes, n'appartient en propre qu'à certains mammifères supérieurs. Nous préférons parler de pré-réflexivité, car la réflexivité impliquerait vraiment la prise de conscience du "je". Nous ne croyons pas que les grands singes soient parvenus à ce stade.

Selon Lorentz, une "certaine vision" expliquerait l'étape la plus importante qui séparerait l'animal de l'homme, en d'autres termes, le champ de passage entre l'homme et l'animal(85). Par ailleurs, certains scientifiques considéraient que l'absence d'adaptation à un milieu défini, avec pour conséquence l'ouverture au monde, à tout le monde, présidait à la naissance de l'intelligence. L'être doit se construire lui-même un monde(86). Ou d'autres pensaient encore que "certains phénomènes de néoténie ainsi

que le ralentissement de son ontogenèse formaient les caractères les plus constitutifs de l'homme(87)".

Mais deux critères fondamentaux peuvent nous servir pour définir, brièvement, ce qu'est un animal intelligent. En tout premier lieu, l'animal ne doit pas être assujéti à des mouvements instinctifs spécifiques pour une situation donnée. Dans cette catégorie, nous devons faire entrer tous les animaux asservis à des tâches particulières, i.e. tous les animaux spécialisés. En deuxième lieu, l'animal doit être capable de faire face, de dominer une situation donnée, aussitôt qu'elle est perçue, et cela, sans essai, ni erreur, ni aucun processus d'apprentissage(88). Et Lorentz de remarquer que seuls les animaux vivant dans les arbres sont contraints de maîtriser les structures spatiales les plus complexes(89). Plus exactement, il s'agit des animaux qui utilisent leurs mains pour grimper ou sauter de branche en branche, puisque

la main préhensible doit se refermer dans une situation spatiale bien définie et exactement au moment qui convient; elle ne peut saisir ni quand elle est ouverte ni lorsqu'elle est refermée le poing serré(90).

La deuxième constatation de Lorentz, c'est que ces animaux grimpeurs à mains préhensibles "ont des yeux dirigés vers l'avant(91)", alors que des "grimpeurs munis de griffes ont des yeux situés sur le côté(92)".

Certes, nous dit Lorentz, chez certains poissons, "l'impression d'intelligence apparaît lorsque l'orientation

précède dans le temps le mouvement comme une sorte de prévision, de telle sorte que le déplacement apparaît comme une solution déjà prête à un problème spatial(93)". Mais chez les mammifères les plus intelligents, "ce n'est pas un acte de locomotion simple et unique, mais... toute une série de mouvements complexes orientés vers une fin(94)".

Le haut niveau

d'élaboration de la représentation centrale des objets dans l'environnement propre, dans toutes leurs structures spatiales et leur rapport mutuel, permet à ces mammifères peu nombreux de résoudre des problèmes spatiaux non seulement par le déplacement du corps, mais aussi par le déplacement d'objets du monde environnant(95).

Nous avons pour exemple les expériences réalisées sur les singes. Ces derniers doivent aller décrocher une banane suspendue au plafond, plus haute que leur capacité de l'attraper. Pour y parvenir, ils doivent aller chercher une caisse en bois ou tout autre objet sur lequel ils pourront grimper. Ensuite, ils monteront sur cet objet pour enfin réussir à décrocher la banane(96). Le singe Anthroïde, nous dit Lorentz,

agit réellement lorsqu'il regarde autour de lui dans l'espace, mais il ne le fait que dans la représentation centrale des objets. Il introduit dans son espace de représentation la représentation centrale de la caisse et la représentation centrale de la banane, et il utilise un "modèle central d'espace" d'une façon qui économise au plus haut point l'énergie,

pour exécuter en quelque sorte
l'ensemble de l'opération "au brouillon"
sans mettre en branle son activité
motrice. Et c'est là le commencement
de la pensée(97).

L'homme, avec sa pensée propre et bien développée,
aurait ses racines dans ces

opérations détachées de l'activité
motrice et situées dans l'espace
représenté, et même que cette fonction
originelle constitue la base irrempla-
çable de nos actes de pensée les plus
élevés et les plus complexes(98).

En conclusion, tout ce que nous avons dit, dans le
premier chapitre, sur le voir comme sens privilégié de
l'homme dans la construction de son monde logique ou dans
la nécessité pour l'homo-faber d'utiliser l'oeil pour
façonner, trouve sa raison d'être aussi chez les animaux.
La vue(99), comme perception de l'ensemble donnée, ici et
maintenant, est à considérer comme un élément majeur dans
l'élaboration de l'intelligence chez l'animal, puisque
l'espace doit être vu pour être représenté(100). La vue
est importante, car l'animal doit voir pour se nourrir,
se protéger, se reproduire et c'est le cas pour tout animal.
Mais elle prime également dans la curiosité pré-réflexive.
Lorentz nous l'a montré : c'est par la représentation
centrale de l'espace, qui doit être vu, que les problèmes
sont résolus et que l'intelligence naît. Par ailleurs,
comment ne pas reconnaître une intelligence à ces singes
qui tentent de résoudre des casse-tête avec, comme unique

récompense, la réussite de ces derniers(101) et non pas, comme pourraient le penser les behavioristes, une banane pour toute récompense ?

Il y a deux curiosités chez l'animal, ou une même curiosité évoluant dans le sens de la réflexivité et trouvant sa réussite chez l'animal raisonnable qu'est l'homme. D'une part, une curiosité visuelle faisant corps avec les besoins primaires et dont la finalité n'aura pas d'autre objet que la satisfaction de l'instinct. Et, d'autre part, une curiosité appartenant aux êtres non-spécialisés et dépourvus d'environnement spécifique. Cette dernière curiosité aura pour fonction ou finalité un "effet d'objectivation ; et par l'apprentissage issu de cette curiosité, des objets naissent dans le monde environnant de l'animal aussi bien que dans celui de l'homme(102)".

TROISIEME CHAPITRE

GENESE ET FINALITE
DE LA CURIOSITE CHEZ L'ENFANT

La curiosité des enfants
est un penchant de la
nature qui va comme au
devant de l'instruction;
ne manquez pas d'en
profiter. Fénelon.(103)

Deux curiosités : l'une du voir sensible et l'autre du voir réflexif; ou plus exactement, la même curiosité du voir mais, qui prend une orientation plus intellectualisée avec la venue de l'homme au sein de l'évolution. Autrement dit, un voir sensible qui appartient aux espèces animales, douées de ce sens, et un voir réflexif chez l'homme. Ces deux formes du voir se retrouvent chez l'enfant. De la naissance ou à partir du moment où l'enfant ouvre les yeux jusqu'à ses premiers questionnements, c'est la curiosité du premier voir qui prime, l'admiration et la fascination du monde. C'est l'étonnement cosmique dans lequel tout paraît avoir un ordre en soi. Avec les questions, débutent la formation et la construction de sa pensée, puis la reconstruction du monde donné par la vue. C'est la curiosité réflexive et épistémique.

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que l'animal non-spécialisé avait très peu d'instincts innés et pas de territoires auxquels il était lié, qu'il bénéf-

ficiait par conséquent d'une très grande liberté de mouvements lui permettant d'aller à la découverte du monde. Comme animal non-spécialisé, l'enfant en représente pour ainsi dire le type achevé. D'une part, il a très peu de réflexes inconditionnés, encore moins de savoir-faire nécessaire à sa survie et à son développement; d'autre part, il n'a pas de géographie spécifique. La preuve, c'est qu'il y a des hommes sous toutes les latitudes et sur des territoires très diversifiés allant des savanes et des forêts à la plaine et à la montagne.

La réflexologie ou science des réflexes(104) a dénombré trois réflexes inconditionnés ou innés chez l'enfant. Il s'agit des réactions posturales(105), du réflexe de succion et celui de préhension(106). En outre, il y a une quatrième série de réflexes qui unifie et englobe les trois autres, et sans laquelle les trois autres ne pourraient s'actualiser. Ce sont les réflexes visuels(107), lesquels permettent de percevoir les objets, de les prendre, les toucher et les admirer.

Sont donnés dès la naissance la perception de la lumière et par conséquent les réflexes assurant l'adaptation de cette perception... Or les conduites relatives à la perception de la lumière impliquent, comme la succion,... une sorte d'apprentissage réflexe et de recherche proprement dite... vers la fin du premier mois,... l'enfant commence "à regarder réellement,

au lieu de contempler vaguement" et le visage revêt "une expression certainement intelligente" : C'est le moment où le bébé cesse de crier pour regarder devant lui de longues minutes de suite, sans même succer à vide...
 Comment caractériser de tels comportements ? Il ne saurait être question... d'un intérêt de l'enfant, pour les objets eux-mêmes qu'il cherche à suivre des yeux, ils ne constituent... que des taches qui apparaissent, remuent et disparaissent sans rien de solide ni de volumineux...
 Quel est donc le moteur de la conduite de l'enfant ? Il ne reste que le besoin même de regarder qui puisse jouer ce rôle.(108)

Nous voyons donc qu'il s'agit d'un véritable besoin de regarder qui se transmuera plus tard en véritable besoin de "sa-voir".

Ainsi est le monde de l'enfant : une ouverture totale sur le réel qu'il veut voir, toucher, sucer et s'approprier. L'enfant est là, confondu d'admiration devant ces choses qui se meuvent, et rien ne lui échappe. Il veut tout voir, constamment satisfait par ce qu'il voit et constamment insatisfait parce qu'il veut en voir plus. Si, subitement, un son nouveau retentit derrière lui, il tourne brusquement la tête pour regarder cette nouveauté. Tout est nouveau dans ce monde enfantin et tout est merveilleux. Ce monde qu'il regarde doit être particulièrement fascinant pour créer un tel émerveillement chez l'enfant, que ce soit le visage d'un proche, un oiseau qui passe en volant, ou bien un serpent qui se chauffe au soleil; enfin, tout ce qui existe relève du prodigieux, du sublime.

D'ailleurs, il nous semble à nous adultes que toutes les catégories que nous puissions inventer pour décrire ce monde vécu de l'enfant, n'épuiserait en aucune façon son expérience et ne réussiraient à l'exprimer dans sa totalité quelles que soient les catégories utilisées. En fait, nous avons le sentiment que seul le mystique peut entrer en communion avec ce monde de l'enfant, mystique qui a une vision de cette harmonie cosmique et qui fait corps avec elle. Il est intéressant de constater que dans ces deux expériences : celle que fait le jeune enfant du monde et celle du mystique, on retrouve deux éléments identiques. Premièrement, lors de cette expérience, l'enfant comme le mystique sont dans un état passif et deuxièmement le mode de connaissance ne se fait pas par l'intermédiaire de concepts. L'enfant vit dans un état d'étonnement et est "touché" par le monde. Il est passif, il subit ce monde et ne tente pas de ranger les différentes choses qui lui apparaissent sous des classes ou des genres. De même, le mystique dans son expérience du monde, "perçoit en raison de cette passion actuellement subie... c'est pourquoi les mystiques le découvrent comme une passivité et un non-agir... Et elle est...immédiate en ce sens qu'elle n'a lieu par l'intermédiaire d'aucune image des créatures, puisqu'elle dépasse le mode des concepts et de l'analogie"(109).

En outre, puisque l'enfant n'est pas spécialisé, comme certains animaux peuvent l'être, il peut toucher ce monde, tout prendre, tout voir et aller à la découverte de ce Tout.

L'enfant immergé dans ce monde, son monde, ne fait qu'un avec ce dernier : il n'y a pas de césure entre l'objet (le monde) et lui-même. C'est un monde sans sujet ni objet, car la distinction entre le moi et le monde n'est pas encore réalisée. Par ailleurs, c'est aussi un monde sans personne bien définie. Effectivement, il y a des êtres, le père, la mère qui lui apportent la sécurité dont il a besoin et qu'il reconnaît, mais ils ne sont que des éléments privilégiés de son monde; ils font partie du délicieux que représente l'immensité déployée devant lui.

Lorsque nous disions, dans le premier chapitre, que le monde de l'étonné était considéré comme un don pour celui qui subissait l'étonnement, il est clair que l'enfant plus que l'adulte (puisque ses capacités intellectuelles, i.e., sa capacité d'objectivation, ne sont pas encore développées) vit la réalité qu'il regarde comme un cadeau délicieux. Même dans des situations où se jouent des drames, des atrocités comme les guerres et dont l'enfant est témoin, l'instinct ludique se manifeste; nous voyons des enfants de cinq ans jouer avec des armes et simuler une défense contre un ennemi.

En résumé, ce qu'il faut retenir jusqu'ici, c'est que le monde de l'enfant est sans espace, sans lois. L'étonnement perpétuel dans lequel vit l'enfant, c'est le monde "de la nouveauté plus que de la loi, du délice plus que de l'obligation, du présent plus que du futur(110)". C'est un monde "fluide sans personnes, espace, temps ou causalité, sans organisation, ni frontières(111)".

Le jeu comme expression de la curiosité.

Nous avons dit plus haut que l'enfant considérait le monde comme un jouet. Reprenons cette idée et allons plus loin en essayant de montrer qu'il y a beaucoup d'analogie entre le jeu et l'exploration (là curiosité)(112); puisque "dans l'un et dans l'autre nous trouvons la même recherche du nouveau, le même développement de la personnalité, très souvent le même exercice(113)". Lorsque l'enfant donne de multiples formes à la pâte à modeler, il joue; quand il essaie de tirer des sons de son harmonica, il joue; ou bien lors de sa tentative d'ouvrir une porte, il joue encore. Certes il joue, mais il explore aussi. Prenons l'exemple de l'enfant qui découvre un insecte, lui enlève les pattes et l'examine sous toutes ses formes. En fait, il joue avec ce dernier et, même s'il n'y a pas encore de réflexion, il y a un examen en profondeur, une recherche d'on ne sait quoi... Il y a là un mystère à élucider, et cela semble être le propre de l'homme que de vouloir percer le secret des choses. C'est le désir de

regarder à l'intérieur des choses...
qui... rend la vue perçante, la vue
pénétrante. Elle fait de la vision
une violence. Elle décèle la faille,
la fente par laquelle on peut violer
le secret des choses cachées(114).

Si l'on désire maintenant voir une analogie entre la recherche et le jeu de l'enfant, il nous faut découvrir des caractères identiques dans le jeu et l'exploration.

Jean Chateau résume les trois caractères du jeu : "Il est jouissance, il est exercice, il est nouveauté(115)". Tel l'enfant qui tente et réussit à monter sur la chaise qui va lui donner accès à l'armoire pour la première fois. Lors de cette expérience parmi tant d'autres, son quotidien étant meublé de ce type d'expérience, il joue; i.e., qu'il éprouve du plaisir lors de cette activité. Il y a une exercice physique et psychologique et l'expérience est nouvelle. Mais ce jeu est aussi de l'exploration. Il est même avant tout un désir de découvrir quelque chose de nouveau, ce qui l'attire, et il s'exprime par le jeu. La raison en est que " le jeu naît de l'exploration(116) ".

Sans doute que toute exploration n'est pas un jeu, tel l'enfant qui essaie en pleurant d'ouvrir la porte du cabinet noir où le nourrisson à la recherche du sein maternel. Il semble évident que ces enfants ne jouent pas dans ces moments de peur et de faim extrême. Mais s'ils ne jouent pas, on ne peut nullement affirmer qu'ils explorent. En effet, d'une part, nous l'avons vu dans le premier chapitre, une très grande frayeur va annihiler toute curiosité; d'autre part, si l'on prend le verbe "explorer" dans son sens étymologique, qui est celui d'examiner un objet ou un problème abstrait(117), il n'y a pas dans ces deux exemples pré-cités d'exploration proprement dite. Il s'agit plutôt de la recherche intense d'un objet connu alors que l'exploration ou la curiosité (même chose), comme le jeu, sont orientées vers la nouveauté. L'enfant affamé ou apeuré n'a aucun lien avec le joueur.

Alors que, de la naissance à l'âge de un an, les jeux sont surtout fonctionnels : jouissances manifestées à l'actualisation des fonctions élémentaires comme l'acte de gigoter, de ramper ou de se retourner, ou encore de voir des objets inconnus(118), à ce stade, la curiosité est dans une certaine mesure passive. Alors, on voit, on admire et on est étonné. Avec la fin de la première année, il ne s'agit plus

d'une curiosité passive qui attend des spectacles étonnants, mais bien d'une curiosité agressive étymologiquement inspectrice. Et voilà la curiosité de l'enfant qui détruit son jouet pour aller voir ce qu'il y a dedans... Si cette curiosité d'effraction est vraiment naturelle à l'homme, ne faut-il pas s'étonner, pour le dire en passant, que nous ne sachions pas pardonner à l'enfant un jouet en profondeur, un jouet qui paie vraiment la curiosité profonde?... Nous ne retenons que le besoin de briser, oubliant que les forces psychiques en action prétendent quitter les aspects extérieurs, pour voir autre chose, voir au-delà, voir au-dedans, bref, échapper à la passivité de la vision(119).

Ce besoin de savoir plus, qui revêt la forme du jeu, est une véritable activité exploratrice, laquelle entraîne l'enfant à découvrir tous les aspects les plus cachés de la réalité.

Les nouvelles méthodes d'éducation, du type Montessori, ou celles en vigueur dans les écoles dites parallèles, utilisent la capacité de jouer de l'enfant pour exacerber

sa curiosité, et le pousser à la découverte des différentes lois de son milieu. Les découvertes ne sont pas imposées par le maître à la grande baguette rigide et menaçante, mais faites par l'enfant lui-même, car le jeu est une activité qui possède tout son être. En fait, le jeu de l'enfant normal ressemble "à une exploration jubilante et passionnée qui tend à faire l'épreuve de la fonction dans toutes ses possibilités(120)". L'unique rôle de l'éducateur est de susciter la dynamique du jeu comme celle de la curiosité qui ne font plus qu'un.

Nous avons voulu montrer qu'il y a beaucoup d'analogie entre le jeu et la curiosité, puisque dans les deux il y a quelque chose à découvrir. Que ce soit le visage de Mickey dissimulé dans les pièces du casse-tête ou le camarade à découvrir dans le jeu de cache-cache, jeu et curiosité recherchent quelque chose. Il y a un secret à percer, un mystère à découvrir et à dévoiler, et la curiosité comme le jeu peuvent aller à une découverte. En outre, le passage entre l'activité sensori-motrice, laquelle est curiosité regardante, et la pensée symbolique ou stade représentatif, va s'effectuer par une mutation de la curiosité et du voir. Ce sera une vision supérieure, puisque c'est une vision des choses immanentes. C'est le même voir, la même curiosité, mais qui s'élève dans le domaine de la représentation. C'est ce que nous allons voir maintenant.

Evolution du jeu et de la curiosité.

De la naissance à l'âge de 18 à 24 mois s'exprime l'activité sensori-motrice. c'est l'âge où la curiosité regardante, en tant que recherche de la nouveauté, subit le choc du monde donné; c'est l'étonnement devant la réalité découverte lors de cette curiosité regardante et ludique. C'est une réalité sentie à travers les émotions et excitations diverses qui seront le fruit de cette recherche. Vers l'âge de 18 à 24 mois, selon le schéma Piagétien(121), toute la réalité objectale vécue émotivement sera donnée sous le mode représentatif, amenant l'enfant à distinguer peu à peu le sujet de l'objet.

En effet, la représentation est l'évènement psychique par excellence. Elle "fait le pont entre l'activité sensori-motrice précédant la représentation et les formes opératoires de la pensée(122)" qui, selon Piaget constitue le sommet du développement rationnel. Sans la représentation, aucune culture n'est possible parce qu'aucune pensée ne s'actualise, faute de symboles et de signes qui sont ses outils essentiels. L'univers des activités sensori-motrices, ou de l'intelligence intuitive, est un univers présent parce qu'il est proche, donné dans l'immédiat de la perception et construit par les activités sensori-motrices d'assimilation et d'accommodation qui sont l'expérience de son milieu par l'enfant entre 12 et 18 mois(123). Cet univers de l'enfant ne possède, au cours des 18 premiers mois, aucune

représentation. C'est un monde "sans objets ni permanence substantielles, à espaces sensoriels multiples et centrés sur le corps propre et sans autre temps que l'instant vécu par l'action propre...(124)

C'est lors du dernier stade de l'intelligence sensori-motrice, que la "coordination des schèmes(125) s'affranchit suffisamment de la perception immédiate et de l'expérience empirique pour donner lieu à des combinaisons mentales(126)". Ainsi l'enfant a la capacité "d'imiter intérieurement une série de modèles donnés à l'état d'images ou d'esquisses d'actes, l'imitation atteint les débuts de la représentation(127)". Cette représentation-imitation intériorisée est ce que Piaget appelle représentation symbolique, i.e. l'imitation d'un modèle, ou copie d'un réel extérieur fourni par la perception.

Au stade sensori-moteur, et dès le second mois, il existe une imitation sporadique d'ordre sonore ou phonique; la voix d'autrui excite la voix de l'enfant, qu'il s'agisse de pleurs ou de sons quelconques. Ou encore, l'enfant imite sa propre voix sans exercices préalables et fait effort pour s'y adapter. Il y a donc une imitation phonique. On trouve aussi une imitation provenant de la vue ainsi que des mouvements de préhension(128). En fait, cette imitation permet à l'enfant " d'assimiler les gestes d'autrui à ceux de son corps, même lorsque ces derniers demeurent invisibles pour lui(129)".

Lors de la dernière phase de l'intelligence sensori-motrice, apparaît l'imitation représentative : "On constate alors l'apparition d'imitations différées, c'est-à-dire que la première reproduction du modèle ne se fait plus en présence de celui-ci, mais en son absence et après un temps plus ou moins long. Autrement dit, l'imitation se détache de l'action actuelle... et l'enfant devient capable d'imiter intérieurement une série de modèles donnés à l'état d'images ou d'esquisses d'actes...(130)".

La vie propre des images dans le psychisme de l'enfant est à son service. D'une part, ces images vont lui procurer une certaine sécurité intérieure nécessaire à son équilibre et, d'autre part, donner à l'enfant un immense royaume d'images dans lequel il pourra puiser pour satisfaire sa curiosité, son plaisir de jouer, apprendre et comprendre la raison d'être de ces images l'habitant. Cette pensée symbolique est ce que Piaget appelle un jeu symbolique(131).

Regardons un enfant parmi tant d'autres, à ce stade du jeu symbolique. Il prend les vêtements qu'il doit porter et s'amuse à les mettre à l'envers. S'il mange sa soupe, il s' imagine que les morceaux de vermicelle sont de petits poissons baignant dans le liquide et il s'amuse avec "eux". Il joue au médecin, simule une piqûre à donner, imagine un scénario au téléphone en créant des personnages fictifs et passe toute la journée à toucher à tout ce qu'il voit et à créer toutes sortes de situations fictives qui seront pour lui sources d'un véritable travail de croissance.

Plus l'enfant joue, plus il croît; plus il croît, plus il découvre de nouveaux objets et associe ces différents objets les uns aux autres. Grâce à cette activité ludique, l'enfant apprend à utiliser ses muscles, à coordonner ce qu'il voit et ce qu'il fait. C'est donc par l'intermédiaire de ce jeu imaginaire qu'il a le pouvoir de devenir toute chose et toute personne(132). La fonction de cette activité ludique est d'acquérir des connaissances de plus en plus grandes sur des objets ou des situations nouvelles et complexes, d'élargir sa compréhension et son savoir-faire et d'intégrer la pensée à l'action(133).

Bien entendu, la façon de jouer d'un enfant dépendra de son développement, ou en langage piagétien, de son développement cognitif, i.e qu'un enfant au stade sensori-moteur jouera d'une façon plus concrète, en bougeant son corps et en manipulant des objets concrets. Alors qu'un enfant qui a accédé à la pensée symbolique ou stade représentatif, pourra imaginer qu'une chose existe bien qu'elle n'existe pas. En ce sens, il joue plus avec son esprit qu'avec son corps(134).

Le langage comme expression extériorisée de la curiosité épistémique.

Si l'étonnement signifie, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'ébahissement et la désorientation

physique et psychologique, il est en outre un vide, l'absence d'un système de réponses appropriées pour faire face aux changements survenus lors de la rencontre de quelque chose d'incongru et de nouveau.

La curiosité, avec la venue du langage, prendra la forme de questionnements, ou pour le dire autrement, se manifestera par le jeu des interrogations. L'enfant s'étonnera et quètera une information par le moyen du langage.

On a remarqué que les premiers besoins d'explication font leur apparition à l'âge de trois ans. Il est fort vraisemblable que ce besoin d'explication soit concomitant à l'apparition du langage. Car il semble difficile de "concevoir une phase antérieure où le besoin d'explication serait vécu dans le silence de la conscience(135)". En effet, ce désir de l'enfant à l'explication implique d'une part un dédoublement du moi et d'autre part un appel à l'aide(136). L'enfant n'étant pas capable d'introspection, fait appel à autrui, car il n'est justement pas apte à rechercher une explication dans le silence de la conscience. C'est pour cette raison qu'il faut placer l'apparition du langage et des premières questions comme contemporaines à la pensée explicative.

Avant les premiers pourquoi ? et les comment ?, il y a un stade caractérisé par des questions au sujet du lieu ou de la dénomination : où ? qu'est-ce que ? (137), dans lesquelles apparaissent déjà des préoccupations métaphysiques,

et ce dès l'âge de trois ans; ce souci métaphysique va se traduire à travers des questions telles que : "Où j'étais avant ?"... "Où c'est qu'on va quand on est mort ?"(138). Ce que l'on a constaté, et que tout parent peut constater, c'est que l'enfant préfère entendre une réponse à partir d'une fable, telle que la cigogne par exemple, plus qu'une explication technique. Bien que l'on puisse croire que les "où" de l'enfant traduisent un souci de localisation au premier abord, ces questions traduisent plutôt un "authentique besoin" d'explication : "le besoin d'une continuité, d'une pérennité, de savoir qu'il y a un avant semblable au maintenant : je suis venue ici ... avant ... j'étais ailleurs... je devais sûrement être ailleurs, même si je l'ai oublié(139)". Si la fable de la cigogne répond mieux à l'attente de l'enfant, qui ne l'oublions pas n'a pas encore une idée précise de l'espace et du temps, c'est qu'il a le sentiment à travers elle d'une continuité et d'une familiarité dont il a besoin, qui le rassurent et justifient son existence(140). Les questions sur le comment viendront quand les préoccupations techniques prendront le pas sur les préoccupations affectives(141).

Dans les premiers qu'est-ce que ? il faut certainement voir un authentique besoin d'explication. Bien sûr qu'il y a de la part de l'enfant un jeu verbal qui le pousse à questionner sans cesse; mais très souvent, les questions à partir de qu'est-ce que ? traduisent un grand besoin d'explication, face à l'objet insolite qui l'étonne. Ce besoin

d'explication est un besoin de savoir qu'il existe un mot pour le nommer, i.e. qu'il est recensé et inscrit au répertoire(142).

Les pourquoi vrais (car il y a aussi des pourquoi qui sont une forme de communication ludique où l'enfant questionne pour le plaisir d'entendre les autres parler) traduisent déjà une orientation de recherche et "la déception produite par l'absence d'un objet souhaité(143)". Quand une enfant de quatre ans s'arrête devant un geai bleu sur sa route et demande brusquement : Pourquoi il est bleu l'oiseau, c'est rigolo! c'est le manque d'explication, devant ce fait insolite qui suscite l'étonnement et le questionnement. Cette oiseau bleu crée une faille dans l'univers connu de l'enfant et ne s'insère donc pas dans son monde.

Au cours de la seconde enfance (3-7 ans), ces étonnements purs vont peu à peu disparaître pour faire place à une curiosité intellectuellement orientée(144). Ce besoin d'explication va devenir besoin de motivation, de justification, besoin de précision technique sur la production artificielle des choses et d'explication mécanique. A cet égard, Piaget a classé les principaux types de pourquoi d'enfants en trois groupes. I. les pourquoi d'explication causale (y compris l'explication finale. II. les pourquoi de motivation. III. les pourquoi de justification (145).

Les pourquoi d'explication causale seront reconnaissables au fait que la réponse attendue implique l'idée de cause ou de cause finale. "Pourquoi ça (les corps) tombent toujours ?". "la foudre... Papa dit que ça se fait tout seul dans le ciel. Pourquoi (ça se fait ainsi) ? ... (146)

Par les pourquoi de motivation, la recherche n'explique pas un phénomène matériel comme dans les pourquoi d'explication causale, mais bien plutôt une action ou un état psychologique. L'enfant n'est pas à la recherche d'une cause matérielle, mais à la recherche d'une intention, d'un motif qui a guidé l'action; parfois aussi d'une cause psychologique. Telles les questions : " Vous partez ? Pourquoi ? - Pourquoi papa la sait pas (la date) ? il est pourtant un grand monsieur (147)".

Enfin, les pourquoi de justification sont des pourquoi qui font appel à un motif d'ordre particulier, le motif non d'une action quelconque, mais d'une règle : "Pourquoi dit-on : ... etc." - Café noir, pourquoi noir ? tous les cafés sont noirs" ... (148). Tels sont les trois grands types de pourquoi que Piaget a établis.

Si la fin de la seconde enfance voit mourir les intérêts métaphysiques que la naissance du langage avait exprimés, (149) au profit d'une recherche orientée vers des intérêts multiples, la puberté verra la renaissance du "souci métaphysique". Les années précédentes ont permis de réaliser un équilibre dans un univers concret structuré dans l'espace

et dans le temps. L'habitude a supplanté la capacité de s'étonner et envahit l'affectivité qui ne se préoccupe que d'activité pratique. Mais l'affectivité de l'adolescent va peu à peu ressurgir, et avec elle réapparaîtra le goût pour la contemplation(150). Ce monde structuré, spatio-temporellement, où chaque chose à sa place, perdra peu à peu de son sens; c'est comme si cet univers structuré, "implacablement logique", manquait d'âme. C'est alors qu'apparaîtra l'interrogation métaphysique; certes qui ne sera pas l'apanage de la majorité des adolescents, majorité qui oubliera ces questionnements en pratiquant le sport, s'abandonnera dans des aventures de toute nature. Mais pour celles et ceux pour qui l'interrogation métaphysique envahira leur affectivité, ce sera l'âge qui verra l'apparition des questions sur la nature du monde, sur Dieu, bref, toutes les grandes questions métaphysiques qui oppressent l'homme.

La curiosité enfantine vue par la psychanalyse.

Dans un de ses premiers et plus importants ouvrages: Trois essais sur la théorie de la sexualité, dans lequel il expose sa théorie en grande partie, Freud nous parle de la pulsion de savoir (la curiosité) au chapitre intitulé "Les recherches sexuelles de l'enfant". On a déjà là une légère indication de l'orientation que va prendre le désir de savoir(151)

Comme nous l'avions pressenti, le désir de voir revêt une importance considérable pour l'émergence de la curiosité épistémique(152). Freud lui-même, considère que le désir de voir est le réservoir énergétique de toute activité orientée vers la connaissance(153). A ce désir de voir "va s'ajouter la pulsion de maîtriser(154)".

C'est entre trois et cinq ans que vont se situer les prémisses "d'une activité provoquée par la pulsion de recherche et de savoir(155)". Période qui correspond au premier épanouissement de la vie sexuelle de l'enfant(156). Et contrairement à l'image que nous pourrions nous faire d'un Freud radical, ce dernier ne considère pas la curiosité comme entièrement dépendante de la sexualité.

La pulsion de savoir ne peut pas être comptée parmi les composantes pulsionnelles élémentaires de la vie affective et il n'est pas possible de la faire dépendre exclusivement de la sexualité(157).

Pour Freud, l'activité de la pulsion de savoir correspond d'une part à la sublimation du besoin de maîtriser, et, d'autre part, elle utilise comme énergie le désir de voir(158). Même si la curiosité n'est pas entièrement dépendante de la sexualité, Freud considère que "les rapports qu'elle présente avec la vie sexuelle sont très importants(159)". C'est la tâche à laquelle Freud va s'atteler : montrer les rapports entre curiosité et sexualité.

Pour Freud, même si le sens du toucher a une fonction importante pour la réalisation de l'acte sexuel(160); ici on pense aux sensations produites par les contacts entre deux épidermes, "c'est l'impression visuelle qui éveille le plus souvent la libido...(161)" D'ailleurs, pour Freud, la coutume dans les civilisations de cacher son corps a comme effet de tenir en éveil la curiosité sexuelle(162). Ce désir de voir qui devient un plaisir de voir est normal s'il n'est qu'un moyen, qu'un intermédiaire dans la sexualité. Ce désir de voir devient perversion, lorsque "a) il se limite exclusivement aux parties génitales, b) quand il ne connaît pas le dégoût (voyeur des fonctions de défécation); c) quand, au lieu de préparer l'acte normal il en détourne(163)". La perversion peut être une inflation du désir de voir tourné sur lui-même. De même, une autre orientation de la curiosité peut se "transformer dans le sens de l'art, (sublimation) lorsque l'intérêt n'est plus uniquement concentré sur les parties génitales, mais s'étend à l'ensemble du corps(164)".

Pour Freud, la curiosité d'un enfant de 3 à 5 ans, est éveillée et motivée par la naissance d'un jeune frère ou d'une jeune soeur(165). L'enfant se sent menacé " par l'arrivée réelle ou supposée d'un nouvel enfant dans la famille (166)" et cette menace, qui peut être représentée par la perte de l'affection parentale, oblige l'enfant à "réfléchir et son esprit commence à travailler(167)".

De là, dérivent les questions de l'enfant à saveur métaphysique sur l'origine de la naissance, à savoir "d'où viennent les enfants ?(168)".

C'est dans Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, que Freud nous montre les trois destins possibles de la curiosité. Trois voies ou fins s'offrent à la curiosité intellectuelle, et ceci "de par son lien primitif avec la curiosité sexuelle(169)". Dans la première voie, la curiosité partage le sort de la sexualité, i.e. le refoulement(170), ce qui donne des enfants dénués de curiosité. Dans la seconde voie, l'intelligence de l'enfant a su résister au refoulement sexuel et elle va aider la curiosité infantile à se dégager du refoulement sexuel(171). En ce qui a trait à la troisième voie de la curiosité, l'intelligence a la capacité de se libérer par l'intermédiaire de "dispositions particulières aussi bien à l'innhibition qu'à l'obsession intellectuelle. Le refoulement sexuel aura bien eu lieu, mais il ne réussit pas à entraîner dans l'inconscient une partie de l'instinct et du désir sexuel. Au contraire, la libido se soustrait au refoulement, elle se sublime dès l'origine en curiosité intellectuelle et vient renforcer l'instinct d'investigation déjà puisant par lui-même(172)".

A l'appui de leur thèse voulant que la curiosité ait une origine et orientation sexuelles, à tout le moins au départ, les psychanalystes utilisent la tradition juive

du mot connaître pour confirmer leur thèse. Ainsi, nous savons que le mot connaître a, en hébreu, une double signification : l'acte de connaître la femme dans l'acte sexuel et l'acte de connaître en tant que tel. D'où l'accent mis d'une part sur l'aspect sexuel et "pénétrant" de la curiosité et, d'autre part sur la similitude de la jouissance tant sexuelle qu'intellectuelle.

Mais toute curiosité, à notre avis, n'est pas nécessairement à connotation sexuelle, n'est pas une recherche de secrets sexuels. Même s'il y a une similitude entre le désir de voir (au plan sexuel) et ce même désir de voir (et plaisir) de l'enfant lors de sa découverte du monde. Ou encore s'il y a similitude entre la jouissance sexuelle et la jouissance intellectuelle lors de la quête et la résolution d'un problème.

Nous avons vu que Piaget avait reconnu trois types de pourquoi. Si dans ces groupes de questions, il y en a à caractères sexuelles, elles ne le sont pas toutes. Ainsi, la question : Pourquoi il vente ? ou bien encore : Pourquoi l'eau coule du torrent ? n'ont à notre avis, de loin et de proche, rien de sexuel. Et dans Barbe-Bleu, quand une des épouses, à qui on avait interdit l'accès d'une certaine pièce sous peine de mort, avec force tremblements, oriente sa recherche spécifiquement vers cette chambre, elle n'est sans doute pas à la recherche du secret de la sexualité, comme le pensent certains interprètes freudiens des contes

de fées, mais peut-être " de l'interrogation suprême sur
la vie ou la mort(173)," qui l'inquiète au plus haut point.

QUATRIEME CHAPITRE

LA CURIOSITE THEORETIQUE

La participation...
 est bien la manière
 de penser primitive...
 Elle est un prélude
 à la pensée logique...(174)

a. La curiosité chez les primitifs.

La "participation mystique(175)", voilà sans aucun doute ce qui définit le plus précisément la vie du primitif. Cet état d'âme résumera l'étonnement cosmique dans lequel il est plongé à la vue de son univers familier. Dès lors, la curiosité épistémique et théorétique se révèle à travers les mythes explicatifs du monde.

Commençons par l'étonnement cosmique. Nous pensons qu'il n'est pas nécessaire de revenir sur la sacralité de l'univers du primitif. Des ouvrages d'envergure tels que Aspects du mythe ou Mythes, Rêves et mystères de Mircea Eliade ou L'Anthropologie structurale de Claude Lévy-Straus pour ne citer que ceux-là, nous ont livré suffisamment d'informations en ce sens(176). Disons simplement que la sacralité fait du primitif un homme étonné. Chez cet être, l'étonnement est à la fois crainte et fascination.

Nous avons dit, plus haut, que le mot voir, dans les langues sémitiques, révélait aussi la crainte. Ainsi, le primitif, à la vue de son monde quotidien, qu'il ne connaît pas et ne maîtrise pas, le craint. Cet univers est quelque chose d'extraordinaire, d'énorme et de mystérieux que le primitif craint et qui le fascine. C'est le mysterium-tremendum-fascinans tel que défini par Rudolf Otto (177).

Tout cet univers senti comme énorme, extraordinaire et mystérieux, est reçu comme un cadeau, un don. Les rites d'offrandes et de sacrifices matériels et humains peuvent avoir des fonctions de remerciement ou d'apaisement. Remerciement pour la récolte qui fut un franc succès, apaisement du courroux des dieux ou des forces de la nature, car les éléments déchaînés ont entravé la bonne pousse des semis.

Ce qu'il est important de retenir, c'est qu'il y a un échange entre l'homme et la nature, sous la forme du don. Grâce au sentiment d'appartenance au Tout, vécu par le primitif, quelque chose lui est donné et, en retour, il va donner quelque chose de lui-même. Si l'univers est vécu comme quelque chose d'énorme, c'est qu'il porte en lui une valeur surnaturelle. Il est inexplicable. C'est la raison pour laquelle le primitif vit ce sentiment d'étonnement continu. Il a affaire à quelque chose de démesuré, de surprenant sur lequel il n'a aucune prise et il se voit

comme une partie du Tout, un microcosme. Mais un besoin de savoir et de comprendre (la curiosité) va peu à peu surgir dans l'esprit du primitif. A ce propos, la construction de cosmogonies ou de théogonies n'est rien d'autre qu'une tentative de réponse à cet étonnement :

C'est bien l'esprit mythique qui a développé le besoin qu'a l'homme d'être satisfait par une réponse à ses étonnements (178).

Quand nous voyons l'enfant démonter le jouet et fouiller à l'intérieur, à la recherche d'on ne sait quoi, on ne peut douter qu'il cherche à comprendre ce jouet, la manière dont il a été fait. C'est une curiosité pour la curiosité qui le pousse à agir ainsi. Mais pour les primitifs, créateurs de mythes, de la magie et de la religion, on a voulu voir, dans ce processus de création, un désir d'annexer les forces de la nature. Cependant, il nous semble plus vrai de dire que ces constructions mythiques ont avant tout une fonction explicative des phénomènes naturels, tout en les rattachant à des divinités ou à une force immanente à la nature : la mana. Et c'est certainement un trait caractéristique de l'homme, que de ne pas pouvoir accepter un fait isolé, de rattacher chaque fait à un autre afin de lui trouver une explication et un sens.

Par la création de mythes explicatifs de l'univers, du cosmos, dans lequel il vit, le primitif donne un sens à son monde. Effectivement, on peut dire qu'il se l'approprie, si l'on entend par ce mot une certaine maîtrise rationnelle par son pouvoir explicatif. Mais c'est plus une participation cosmique qu'une appropriation de la nature, telle que les scientifiques modernes la vivent. Ces derniers considèrent la nature comme leur propriété. Alors que pour le primitif,

les rites magiques "cour-circuitaient"
 en quelque sorte le processus d'appropriation, dans la persuasion d'une communion foncière établie par le rite; celui-ci partait de l'idée que le corps humain était l'instrument de cette sympathie et participation cosmique...(179)

On voit là le véritable besoin de savoir, à travers les mythes explicatifs, mais corrélativement, le besoin d'être rassuré et sécurisé. Prenons, pour exemple, les mythes sur la fin du monde que l'on peut retrouver dans la plupart des religions primitives et modernes(180). Ce qui est vital dans ces mythes, ce n'est pas la fin du monde, mais plutôt "la certitude d'un nouveau commencement(181)". Par ce recommencement, une origine du monde et l'élaboration d'une cosmogonie ou théogonie sont possibles, donc, une recherche, tout à fait logique, de la cause première.

Avec la connaissance acquise de chaque chose et de la place de chaque chose dans son ordre cosmogonique, le primitif obtient une certaine "maîtrise magique(182)" sur cette chose et un sentiment de sécurité en découle. Tout a une place dans son Tout et lui-même peut se reconnaître dans ce Tout.

„ Nous le voyons, il y a déjà chez le primitif, par la recherche des causes, une attitude qui annonce l'esprit scientifique. "La technique moderne tend aussi au même but, mais avec une tout autre efficacité, résultant d'une lente et laborieuse exploration des lois naturelles par la recherche scientifique..., c'est partout la même recherche d'une causalité, d'une intelligibilité du réel, qui est à l'oeuvre, d'un côté par la médiation d'un rite de communion anthropo-cosmique, de l'autre par une technique exploitant les lois de la nature elle-même(183)".

Il a été suffisamment démontré avec force exemples par Levi-Straus, Leroi-Gourhan, Hubert ou Mauss(184), que les primitifs utilisaient la notion de causalité, dont ils faisaient un usage dans les mythes, la magie, la religion ou même dans la classification des plantes ou la prévoyance de la température(185). A cet égard, nous faisons nôtre la remarque d'Abel Rey, philosophe spécialisé dans la philosophie des sciences, qui dit :

la notion de causalité s'étale dans la mentalité magique. La magie l'applique et l'élabore dans la direction où elle deviendra petit à petit la causalité scientifique(186).

En résumé, nous avons voulu vérifier et établir dans cette section sur la curiosité des "primitifs" ou des "peuples inférieurs" que, premièrement, il y a bien une curiosité chez ces derniers, une curiosité réflexive, i.e. un besoin de savoir et de comprendre le monde auquel il participe. C'est chez ces peuples dits primitifs, "dans les monuments anciens de leurs religions, que nous trouvons une cosmogonie, un effort explicatif, une pensée du monde(187)". Bref, tout un effort intellectuel pour comprendre le monde. La construction de cosmogonies en est l'expression. Deuxièmement, cette curiosité "imaginative" est orientée vers un principe premier, représenté par des dieux ou des forces régissant la nature. C'est une curiosité théorétique, c'est-à-dire une recherche explicative orientée vers la contemplation. En outre, dans certains mythes qui sont des représentations de la genèse de l'univers, que l'on peut qualifier "d'effort synthétique pour rendre compte de l'apparition ou de la succession de tout ce qui existe(188)", il y a une tendance que l'on peut qualifier de pré-philosophique ou pré-métaphysique avant la lettre. Il s'agit pour le primitif d'expliquer comment le monde a été produit, qui le dirige et où il va ? Ce sont les grandes questions philosophiques déjà présentes chez le primitif, et auxquelles les mythes répondront.

b. La curiosité chez les grecs.

Quelle est la différence essentielle entre l'esprit du primitif et celui du Grec? C'est le même esprit présent chez les deux, une même curiosité qui pousse, d'un côté, les primitifs à élaborer des mythes et de l'autre, les Grecs à rationaliser et à expliquer(189).

Il n'y a pas de rupture radicale entre ces deux formes de pensée, puisque les philosophes tel que Platon ont raconté des mythes. Pour Platon, le mythe est un jeu, mais qui n'a pas pour objet de tromper; "c'est un délassement sérieux(190)". Le mythe est en quelque sorte pour Platon un intermédiaire pour préparer les âmes à la vérité. C'est une propédeutique qui fait appel plus à l'imagination qu'au raisonnement(191), et qui "décrit donc une situation ou raconte une histoire, transportant dans l'espace et dans le temps les relations que la pensée conçoit, mais que, pour des raisons accidentelles ou profondes, elle est encore incapable de présenter sous une forme scientifique(192)".

Même si le Grec se libère progressivement du mythe, il reste étroitement lié à la nature par le sentiment esthétique qu'il vit intensément. Or, on peut certainement rapprocher l'expression de sentiment esthétique de celle de participation mystique.

C'est de cet étonnement dans lequel est plongé le Grec à la vue du spectacle de la Nature, que naîtra la recherche des premiers principes. La curiosité du Grec devient un véritable besoin et doit être satisfaite. L'esprit se met en quête d'explications et part à la découverte de la Vérité. Cette curiosité chez les Grecs engendre les théories philosophiques des premiers philosophes à la recherche d'un principe premier à substituer aux dieux des primitifs. Il est intéressant se constater que le mot theoria est l'équivalent du mot thaumazein qui signifie l'étonnement. La théorie, littéralement, c'est la vision du spectacle de la nature.

Nous avons vu dans le premier chapitre, que le spectacle de la nature est donné par la vue. C'est la tendance à voir ou la curiosité du voir qui nous poussait vers le monde. La curiosité seconde, curiosité épistémique, aboutira à une vision supérieure de la nature. C'est la théorie scientifique, au sens grec, ou en d'autres termes, la contemplation cosmique. Tel semble être le but de la recherche philosophique chez les Grecs : recherche de la sagesse qui permet de voir à l'intérieur des choses. D'ailleurs, toute la philosophie platonicienne n'a d'autre but que la contemplation. On sait que Platon fait "du sentiment de l'étonnement la marque du vrai philosophe... la philosophie n'a pas d'autre origine...(193)"

Sa philosophie sera un mouvement allant de l'étonnement à la réponse à cet étonnement. Cette exploration a pour terme la contemplation théorétique, qui est la plus haute forme de connaissance philosophique.

Chez Platon, on peut noter deux types de recherche de la vérité, l'une négative, celle du curieux, et l'autre positive, qui est celle du seul philosophe. Pour lui, "les curieux sont les amateurs de spectacles et n'ont que l'apparence du philosophe(194)". C'est la curiosité du voir qui pousse les Grecs à assister à des spectacles. Les choses belles que le curieux voit ne sont que des participations à la Beauté en soi. Par contre, la recherche du vrai philosophe le porte à contempler la Vérité(195), et là est son seul but : contempler les choses en soi. De cette dernière recherche, plus positive selon Platon, nous dirions que c'est une curiosité épistémique et théorétique qui motive le philosophe à la recherche.

Cette curiosité, comme besoin de savoir, qui anime les Grecs, n'a aucun but pratique. Mais bien au contraire, la nourriture de cette recherche est la connaissance. Tel semble être le but et l'impératif de la raison : connaître. On peut parler d'une curiosité non pas intéressée et ordonnée au faire, comme c'est le cas dans la science orientale(196), mais d'une curiosité de la raison, évolution de la raison, dirions-nous, vers la connaissance ultime.

Aristote, reprenant le thème platonicien de l'étonnement comme moteur de la spéculation philosophique, va lui donner une valeur de principe universel puisqu'il dit :

C'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, leur étonnement porta sur les difficultés qui se présentaient les premières à l'esprit; puis s'avancant ainsi peu à peu, ils étendirent leur exploration à des problèmes plus importants... Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance...(197)

La raison de la quête philosophique, ce besoin de savoir comme le nomme Aristote(198), sera d'échapper à l'ignorance et à "l'inintelligibilité qui accompagne nécessairement toute contradiction vécue par l'âme dès qu'elle est incapable de la dissiper...(199)" Ce besoin de savoir, cette curiosité, n'a d'autre fin pour Aristote que "la seule connaissance et non pas une fin utilitaire(200) . La science aristotélicienne "a elle-même sa propre fin(201)".

Lorsque l'on dit que la science des Grecs ou, plus exactement, que la curiosité était désintéressée, il faut entendre par là que la curiosité scientifique n'était pas ordonnée au faire, en d'autres termes, qu'elle n'était pas d'ordre utilitaire. Ce que Platon nous prouve lorsqu'il parle de la géométrie, laquelle science "n'a toute entière d'autre objet que la connaissance(202)". Aristote va dans le même sens en disant qu'il existe un savoir dont l'objet ne peut être ni l'agrément ni le besoin(203) , savoir dont font partie les mathématiques. Bref, le besoin de savoir

manifesté par la recherche scientifique n'est pas ordonné au praktos, mais à la seule connaissance, ayant sa propre fin en soi.

Mais que signifie le mot connaissance pour ces auteurs représentant la pensée philosophique de la Grèce ? Il faut souligner que la science ou, plutôt les sciences, étaient couronnées par la science royale qu'était la philosophie. Cette dernière science, ou ultime science, représentait pour celui qui l'atteignait la connaissance suprême, science de l'universel et connaissance de la raison du Tout. En langage platonicien, il s'agit de la vision des Idées en soi ou, pour Aristote, la vision du premier moteur.

En bref, ce besoin de savoir a certes un but explicatif de la marche du monde. Mais ce désir de voir, et de savoir, chez les Grecs, est un désir de voir plus, un besoin de contempler et de se fondre dans le premier principe.

En disant, au début de cette section, que c'était le même esprit qui poussait les primitifs et les Grecs à expliquer, chacun le faisant à sa manière, les primitifs à travers des mythes, les Grecs au moyen de concepts, nous sous-entendions que le but visé était d'ordre contemplatif et que ces deux époques étaient marquées par la contemplation théorétique. C'est certainement pour cette raison que la curiosité, chez Platon surtout qui voulait que l'homme se dégageât du sensible, était considérée comme une passion négative, car elle entraînait l'homme à se laisser absorber

par le monde sensible, l'empêchant d'accéder de ce fait à la recherche dialectique puis, finalement, à la contemplation des Idées en soi. C'est cet aspect de la curiosité comme négativité qui sera retenue tout au long du Moyen Age.

c. La curiosité au Moyen Age.

Le Moyen Age latin, c'est l'ère du christianisme! la vie quotidienne à cette époque est fondée sur un modèle chrétien, transmis par la bible, qui est lue par une minorité, faute de moyen de diffusion élargi, et surtout, parachevé et édifié par les Pères de l'Eglise. C'est pourquoi la notion de curiosité est centrée sur le paradigme du péché originel, donc considérée comme quelque chose de répréhensible et vicieux.

Pour le Moyen Age latin, l'histoire de la curiosité tire son origine de l'Eden, image archétypale de la connaissance du bien et du mal. Rappelons brièvement les faits du second récit de la création. Dieu crée Adam et Eve et les place dans le paradis en leur interdisant de manger du fruit de l'arbre se trouvant au milieu du jardin. C'est alors que le mal, sous la forme du serpent, entraîne Eve à goûter de ce fruit avec force arguments : "Le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des Dieux qui connaissent le bien et le mal(204)"; et Eve vit que l'arbre était séduisant à voir(205) et désirable pour acquérir l'entendement. Eve en mangea, Adam fit de même et leurs s'ouvrirent sur le monde sensible.

C'est ainsi que les premiers hommes avaient choisi de vivre sur la terre au lieu d'être éternellement dans le monde du Père. Et toute la dynamique de la curiosité au Moyen Age (et déjà chez Platon) consistait dans le choix entre ces deux mondes : monde de la matière et monde de l'Esprit. Ce choix entre ces deux mondes , générera la division médiévale entre la scientia et la sapientia.

Plutarque, philosophe pré-chrétien, déjà avait fait une distinction entre la bona curiositas et la mala curiositas. Il était conscient de ce qui était bon et mauvais dans la recherche de la connaissance. Si la curiosité conduit à se poser des questions au sujet du travail du voisin, à écouter et répéter des nouvelles, des histoires, à rechercher le mal ou l'anormal, nous avons affaire à : la mala curiositas(206). Pour Plutarque, le remède, c'est la connaissance de soi-même et la curiosité de l'apprentissage et de la science. La curiosité au sujet des affaires privées des gens est répréhensible et la curiosité au sujet du monde doit être encouragée(207).

Durant tout le Moyen Age chrétien jusqu'à la renaissance où la sagesse sera sécularisée(208), les penseurs médiévaux divisaient la connaissance en deux sphères : la sapientia et la scientia.

Chez Saint-Augustin, l'opposition entre scientia et sapientia répond à la distinction entre les deux fonctions de la Mens : l'une supérieure, par laquelle l'âme va

s'adonner à la contemplation des réalités éternelles, et l'autre, inférieure et subordonnée à la première, par laquelle l'âme s'adonne à la connaissance des réalités temporelles. La sapientia est ordonnée à la contemplation, la science à l'action(209). En réalité, si l'on regarde bien ce que nous dit Saint-Augustin dans le De trinitate, la sciencia n'a pas qu'un rôle spéculatif. Elle semble avoir un rôle de médiateur entre la pure contemplation et l'expérience sensible; son ambiguïté réside en ceci : elle peut être au service de la sapientia comme elle peut déchoir en ne s'orientant que vers la connaissance du temporel.

La sciencia peut être définie de différentes façons.

- 1) elle ne désigne pas le savoir lui-même, mais le comportement coupable de l'âme qui se détournerait de Dieu pour s'orienter aux choses d'ici-bas, ordonnant sa fin à ce qui n'est qu'un moyen(210). En l'occurrence, la sciencia n'étant pas ordonnée à la sapientia, elle se complait dans le sensible et à une vaine curiosité nourrissant l'orgueil.
- 2) Ce désordre de l'âme n'est pas lié intrinsèquement à la possession du savoir. La science n'est pas mauvaise en soi, elle est même nécessaire au salut; puisque l'homme ne peut atteindre son salut qu'en vivant dans le temps, donc en réglant l'usage des biens de ce monde par la lumière de la raison(211). Voilà pour l'aspect normatif de la sciencia qui règle l'expérience, 3) La sciencia désigne aussi le rôle de l'histoire. En effet, la sciencia

désigne l'ordre des connaissances qui relèvent du témoignage et qui sont impliquées dans la foi(212). 4) en dernier lieu, la scientia désigne toute connaissance qui fait naître, nourrit, défend et fortifie la foi salutaire par laquelle on parvient à la béatitude(213). Elle devient alors une connaissance rationnelle du contenu de la foi. Voilà pour la sciencia, qui, comme on le voit, implique plusieurs définitions, et est étroitement liée à la sapientia.

La sapientia, n'est qu'une participation dans l'homme à la sagesse de Dieu en qui elle trouve son origine et sa fin. La sapientia va désigner l'activité supérieure de la mens qui s'adonne à la contemplation de Dieu et des vérités éternelles. Voilà pour une définition globale et assez élevée de la sapientia. Mais il faut, sans aucun doute, pour saisir les différents aspects de la sapientia, descendre vers les formes les plus basses ou les plus humbles. A) Au sens plein, la sagesse est donc la possession de la vérité béatifiante, i.e. de Dieu, dans la vision(214). B) La sapientia est aussi la connaissance de Dieu qui résulte de la participation à la vie divine par la grâce. C'est l'envahissement de la présence de Dieu dans la vie; se traduisant par le respect et l'amour(215). C) La sapientia peut désigner le mode de vie qui favorise cette recherche de la sagesse ou qui en découle, i.e. la vie contemplative par opposition à la vie active(216); si cette recherche de la sagesse est intellectuelle, elle n'est pas dénuée aussi de prière ni d'amour(217). D) Sous sa forme la plus

basse, la sapientia peut désigner la recherche intellectuelle qui ordonne l'âme à la connaissance des vérités éternelles. Elle est alors synonyme de philosophia (218). Toutefois, il faut préciser que pour Saint-Augustin, la philosophia, dans le sens de sapientia, n'est pas la recherche de l'obtention d'un savoir universel, mais une orientation vers Dieu et les vérités éternelles(219).

Pour Thomas-d'Aquin, toute science dont l'objet est la première cause est appelée sagesse. Mais il y a deux types de sagesse légitime : l'une, métaphysique, qui est une connaissance du divin acquise sans l'aide de la grâce et, l'autre, la théologie ou doctrine sacrée, qui est une connaissance révélée des choses divines.

Dans la théologie, ou science sacrée, la connaissance de Dieu n'est pas révélée par la nature, mais par Dieu lui-même(220). Même si la métaphysique enquête sur la cause suprême de tout l'univers, i.e. Dieu, comme la théologie, cette dernière sagesse est plus noble(221). La connaissance de Dieu dans la théologie n'est pas dérivée de la connaissance des créatures, elle est donnée par Dieu lui-même qui se révèle(222). Cette sapientia qu'est la doctrine sacrée est aussi appelé scientia par Thomas d'Aquin au même titre que la géométrie ou l'arithmétique qui sont des sciences. La doctrine sacrée est une scientia parce qu'elle part de principes comme les autres sciences. A la différence des autres sciences, elle part de principes établis par la Science de Dieu(223). La théologie, ou doctrine sacrée,

est donc bien une scientia, mais elle est aussi une sapientia, une sagesse au-dessus de la sagesse humaine, i.e. une sagesse divine(224).

La métaphysique qui a aussi pour objet les plus hautes causes est encore appelée sapientia, mais à un degré moindre. Cette sagesse du métaphysicien est une vertu intellectuelle, naturelle, qui est acquise, un habitus, par lequel l'intellect spéculatif se perfectionne lui-même dans la connaissance de la vérité(225). La scientia est aussi une vertu intellectuelle dont le rôle est de mettre la raison en état de juger sainement des choses connaissables(226). Mais la sapientia porte sur les dernières causes et sur l'objet à la fois le plus parfait et le plus universel; et puisqu'il n'y a qu'une sorte de connaissable de cette nature, il n'y a qu'une sagesse, alors qu'il peut y avoir une multitude de sciences(227).

Nous le voyons, la science n'était ni bannie, ni considérée comme un mal, puisqu'elle devait conduire à la sapientia. Le mal ne consistait pas dans la recherche scientifique en tant que telle, mais plutôt dans la crainte que l'homme oriente sa recherche sur le monde sensible, qui peu à peu se substituerait à Dieu. Il n'y aurait plus d'harmonie entre scientia et sapientia, entre monde terrestre et monde céleste; le monde terrestre deviendrait le lieu de contemplation. C'est pourquoi lorsque les philosophes médiévaux parlent de la curiosité, ils ont communément à

l'esprit l'idée du péché, du vice, caractérisé par un fastidieux divertissement dans les choses et les hommes et qui n'a rien à voir avec la sciencia ou la sapientia.

Les penseurs médiévaux regroupaient cette recherche excessive du monde terrestre sous trois chefs d'accusation ou, en langage chrétien sous trois tentations : la gloutonnerie, identifiée au désir de la chair, la curiosité, au désir des yeux et la vaine gloire à l'orgueil de la vie, i.e. au désir d'être comme Dieu(228). Trois tentations symbolisées par le modèle du péché originel :

...Il le tentait avec gloutonnerie
quand il lui montrait le fruit
défendu de l'arbre et le persuadait
de le manger. Il le tentait avec la
vaine gloire quand il lui dit : vous
serez comme Dieu(229).

C'est dans la même veine, celle des trois tentations originant du péché originel, que Saint-Augustin élabore autour du thème de la curiosité, qu'il va identifier comme une recherche purement négative. La première tentation pour ce dernier, est celle de la convoitise charnelle, i.e. le fait de poser son regard sur les choses de la création ou bien sur les objets d'art créés par les artistes; en fait, tout ce qui peut satisfaire et entraîner la jouissance des sens. Mais il y a une autre forme de tentation, plus complexe dans ses dangers(230) :

...une autre sorte de convoitise,
qui porte non pas sur une délecta-
tion prise dans la chair mais sur
une expérience faite par la chair :
c'est une vaine curiosité qui s'affu-
ble du nom de connaissance et de science

Et comme elle réside dans le désir
de connaître et que les yeux sont
parmi les sens les principaux agents
de la connaissance, l'oracle divin
l'a nommée concupiscence des yeux(231)

Cette convoitise des yeux entraîne l'homme à savourer la vision sensible, le distraire et l'éblouir du spectacle d'un caméléon qui tâche de gober des mouches ou bien d'une araignée en train de tisser sa toile(232). Ce spectacle, cette occupation, n'a aucune justification spirituelle puisqu'elle ne conduit à aucun enrichissement moral. La tristesse d'Augustin est grande à la vue de ces hommes qui admirent les cimes des montagnes ou les grandes vagues de la mer(233); pour lui, ce n'est que gaspillage de temps.

En fait, la vision devrait être tournée vers l'intérieur et non vers l'extérieur; et cette maladie que représente la curiosité nous force "à scruter les oeuvres de la nature placée hors de notre portée : il ne sert de rien de les connaître, et pourtant les hommes ne désirent rien d'autre que de les connaître"(234)

Augustin, se faisant psychanalyste avant l'heure, assimile la convoitise visuelle à la perversion, i.e au plaisir de posséder, visuellement, et de jouir de tout ce qui attire le regard(235). Dès lors, la curiosité en tant que recherche de la connaissance était identifiée au vice.

La troisième tentation : l'orgueil de la vie, est la conséquence de cette possession visuelle et va s'exprimer dans l'envie et la poursuite des richesses et dans la vaine

gloire des honneurs(236). L'orgueil du connaître s'exprimait aussi dans la découverte scientifique qui faisait de l'homme un rival de Dieu. L'homme commençant à découvrir les lois de la nature se rapprochait d'une connaissance jalousement gardée par Dieu.

Augustin condamnera aussi l'emploi de l'astrologie et de la magie, stériles pour le salut et dont le but n'est pas le salut, mais plutôt le désir de créer des prodiges seulement pour eux-mêmes(237).

Que ce soit chez Augustin ou d'autres Pères de l'Eglise, la curiosité était considérée comme une faute grave. Grégoire le Grand pensait que l'homme à travers la curiosité recherchait le gain de la connaissance du monde tout en étant ignorant de lui-même(238). Quant à Bernard de Clervaux, il pensait que la curiosité était la première marche, des douzes monastiques, dans la descente vers l'orgueil, et elle était la vraie négation de l'ascèse cistercienne(239).

Tandis qu'Augustin considérait la curiosité dans sa relation au désir des yeux, Thomas d'Aquin va montrer que la curiosité est le vice opposé à la vertu de studiosité, une vertu dépendante de la tempérance. Nous, nous avons associé : désir de savoir avec curiosité; Thomas d'Aquin associera le désir de savoir avec la studiositas, et considérera la curiosité comme un excès de la studiositas.

Il faut noter, tout de suite, que les deux questions que l'on trouve dans la somme théologique, qui étudie la studiosité (ce qu'il appelle le désir de savoir) et la curiosité, (le vice opposé à la vertu de studiosité), sont non seulement une suite numérique, mais logique de la question qui étudie la tentation de nos premiers parents(240). Cela donne à penser que Thomas-d'Aquin utilise le modèle central du Moyen Age, le premier péché, pour élaborer autour du thème de la curiosité et de la studiosité. Regardons de plus près ces deux questions.

La première s'intitule : De l'étude ou du désir de savoir. Dans la conclusion de l'article 1 : la connaissance est-elle proprement la matière de l'étude ? Thomas-D'Aquin nous dit que "...l'étude implique, à proprement parler, l'application vive de l'esprit à une chose. Or, l'esprit ne s'applique à une chose qu'en la connaissant. Par conséquent, il s'applique d'abord à la connaissance, puis il s'attache secondairement aux choses à l'égard desquelles la connaissance dirige l'homme. C'est pourquoi l'étude se rapporte d'abord à la connaissance et ensuite à toutes les autres chose que nous ne pouvons exécuter qu'autant que la connaissance nous dirige. Or, les vertus s'attribuent pour leur objet propre la matière à laquelle elles se rapportent premièrement et principalement.... il suit que l'étude se rapporte à proprement parler à la connaissance(241)".

La vertu de studiosité dont parle Thomas-d'Aquin est la tempérance. Cette vertu a pour fonction "de régler le mouvement de l'appétit dans la crainte qu'on ne se porte avec excès vers ce que l'on désire naturellement"(242). Parce que l'homme, a tendance à désirer naturellement les plaisirs de la table et toutes les jouissances charnelles, de même, il désire naturellement, par rapport à son âme, la connaissance des choses(243). C'est à la vertu de "l'étude qu'il appartiendra de régler ce dernier appétit(244)". Et les deux excès opposés à cette vertu sont la négligence qui pêche par défaut, et la curiosité qui pêche par excès.

Si l'on examine la question : de la curiosité, on s'aperçoit que la curiosité dont Thomas-D'Aquin nous parle, n'est que le désir de connaître qui est dérégulé :

Quoique la connaissance de la vérité ne soit pas vicieuse par elle-même, mais par accident, en tant que péché d'orgueil la suit, cependant le désir de l'acquérir peut être vicieux et dérégulé de différentes manières(245).

Et Thomas-d'Aquin de citer plusieurs arguments de la littérature sapientale ou auteurs du Moyen Age pour montrer tous les dehors de ce dérèglement de la recherche de la vérité que représente la curiosité.

Tout d'abord, nous dit-il, il est important de juger le désir d'acquérir la science et non la connaissance elle-même, puisque la vérité est bonne en elle-même(246), bien que la vérité puisse être mauvaise par accident en

raison de ses conséquences. Ce désir de connaître est pervers quand on désire connaître la vérité, selon le mal qui lui est uni par accident. Et l'orgueil de celui qui possède la science en est un exemple(247). Le désir d'apprendre la vérité peut être vicieux de quatre façons de par son dérèglement. En premier lieu, lorsqu'on délaisse l'étude des choses qu'il est nécessaire de savoir pour s'occuper de l'étude des choses moins utiles(248). C'est l'exemple des prêtres qui lisent des poésies ou récitent des vers au lieu de s'adonner à la lecture des textes sacrés. En deuxième lieu, "quand on désire apprendre quelque chose de celui qu'on ne doit pas avoir pour maître(249)". Ici, c'est une charge contre les astrologues et les magiciens. En troisième lieu, "quand l'homme désire connaître la vérité à l'égard des créatures, sans la rapporter à sa fin légitime qui est la connaissance de Dieu(250)", i.e. que l'homme doit s'élever de la contemplation de ses semblables à la seule contemplation véritable, celle de Dieu. Et, en dernier lieu, "lorsqu'on cherche à connaître la vérité qui est au-dessus des forces de son esprit(251)", ce qui signifie que l'on ne doit pas se laisser séduire par l'illusion que l'homme a le pouvoir de connaître toutes les lois de l'univers.

En résumé, ce que nous avons appelé curiosité en tant que désir de savoir, Thomas-d'Aquin va l'appeler studiosité, parce qu'elle vise la connaissance pour elle-même et non la satisfaction de l'homme, satisfaction purement égoïste.

La distinction entre la studiosité et la curiosité tire son origine de la crainte de Thomas-d'Aquin de voir les hommes acquérir la science pour eux-mêmes, avec comme conséquence l'orgueil de connaître. Cette crainte trouvera sa justification quelques siècles plus tard, lorsque l'homme s'éloignera de Dieu et se pensera l'égal de Dieu, par la connaissance des lois de la nature qu'il aura acquise.

CONCLUSION

Au terme de ce petit voyage à travers la curiosité et ses différentes expressions, quelques remarques s'imposent.

Qu'on l'appelle curiosité, désir de savoir ou studiosité, cette tendance est au fondement de la nature animale et humaine. Nous avons montré que chez l'homme, cette soif de connaissance insatiable, cette aiguillon de la recherche, était communiqué par le fait que l'homme possédait le sens du voir sensible, couplé à un voir supérieur qu'est la réflexion ou la pensée. Comme le note fort justement Teilhard de Chardin, l'évolution du vivant "se ramène à l'élaboration d'yeux toujours plus parfaits au sein du cosmos où il est possible de discerner davantage(252)". Grâce à la vue, nous sommes mis en présence de l'inconnu. C'est-à-dire d'un élément de l'univers non assujetti à notre champ d'explication causale, et qui fait problème. Cela entraîne une incohérence et une insécurité psychique tant que le mal, l'ignorance, n'est pas résorbé. Telle semble être l'orientation de la

curiosité. Dans un premier temps, nous révéler et nous relier au monde par la curiosité du voir et, dans un second temps, par un voir supérieur, non plus bêtement, passivement, mais comprendre et connaître ce par quoi nous nous achevons. C'est la curiosité réflexive et épistémique. Grâce à la conscience d'un manque et d'un vide que l'inconnu laisse en nous, la curiosité réflexive naît et se met en quête de la connaissance. Ce qui nous poussait à conclure que la curiosité a une fonction thérapeutique., dans le sens étymologique de cure. Elle va déclencher le mouvement vers la vérité qui guérit de la nescience. Chez les animaux inférieurs, le connu est assimilé organiquement. L'animal se nourrissant du réel extérieur. L'homme se nourrit psychiquement du réel extérieur. Quelle évolution! ce n'est plus, comme ce l'était chez les animaux inférieurs, voir pour vivre et survivre, mais voir pour connaître. Par le pouvoir pénétrant de son regard, l'être pensant acquiert une force qui ne s'était jamais rencontrée dans l'histoire du vivant(253).

Mais il nous semble que la curiosité réflexive s'est fourvoyée en nos temps modernes de deux façons. Regardons la première.

Notre époque, avec la venue de la photographie et de la télévision, bref, l'apparition de l'image, entraîne l'homme à satisfaire une curiosité qui n'est que visuelle et passive. Heidegger avait raison lorsqu'il dénonçait

ce type de curiosité, qu'il considérait comme une fuite dans le ON et représentait un aspect de l'existence inauthentique dans laquelle l'homme se dégrade(254). Les chasseurs d'images que sont les photographes (maintenant tout un chacun est photographe), les voyeurs d'émissions télévisuelles et les coureurs de modes, ne sont que des amateurs de sensations nouvelles et des "disciples de la philosophie hédoniste".

Cette curiosité, négative, car elle soumet l'homme à la passivité de la vision, n'est pas nouvelle. En effet, elle fût décriée, de tous temps, par des littéraires ou des philosophes très au fait de la gent humaine. Platon, nous l'avons vu, considérait l'amateur de spectacles comme un curieux à opposer au vrai philosophe qui cherchait à contempler la Beauté en soi(255). Le Moyen Age, nous l'avons constaté aussi, dénonçait ce choix du monde de la matière face au monde de l'esprit(256). Montesquieu, dans ses Lettres Persannes, nous brosse un tableau de ce qu'était la curiosité de mode dans les salons parisiens(257). Jusqu'à La Bruyère qui, dans sa fameuse étude sur les Caractères, fait de la curiosité de mode, un trait spécifique de l'homme. La curiosité, dit-il, "n'est pas un attachement à ce qui est parfait, mais à ce qui est couru, à ce qui est de mode (258)".

En fait, il est fort possible que cette curiosité de mode soit une évasion de l'inquiétude fondamentale, inhérente à tout homme, comme l'a fort justement montré Heidegger dans l'Etre et le Temps(259). Dans ce cas l'extérieur devient maître au détriment du monde intérieur. Dès lors, une fuite de soi se manifeste dans la distraction quotidienne du bavardage et du sensationnel. L'amateur de sensations et de nouveautés veut tout savoir, non pas pour savoir comme un savant à la recherche de la vérité, mais comme celui qui a peur de ne pas être au courant de ce que tout le monde sait. En bref, une sorte de dialectique de la curiosité s'est développée : si l'on considère le voir comme la thèse et le voir réflexif comme l'anti-thèse, la synthèse est un voir réflexif au service d'un voir passif hédoniste. C'était à notre avis, la première erreur que notre époque moderne avait fait subir à la curiosité. La deuxième erreur, et plus grave, semble être la perte de la curiosité théorétique.

Comment caractériser la curiosité de "l'homme moderne" ? Pour poser la question autrement, comment l'homme moderne, l'homme des sciences et de la technique se comporte-t-il avec le monde extérieur ? S'engage-t-il vraiment dans un dialogue avec le réel extérieur, c'est-à-dire d'un échange comportant un apport réciproque et complémentaire entre deux entités distinctes ? Or, cet "homme moderne" se conduit plus en ennemi de la nature qu'en alter ego

de cette dernière qu'il tente de détruire plus que de cultiver. On ne voit aucune dialectique du don s'établir entre la nature et "l'homme moderne". De quelle manière l'homme en est-il arrivé à cet état ? Attardons-nous maintenant à découvrir les mécanismes qui en ont fait un "homme moderne" avec les implications et conséquences que cela comporte. Il est possible de tracer un portrait de l'homme moderne se résumant à trois traits majeurs. Premièrement : perte de la curiosité théorétique. Deuxièmement : dichotomie entre le sacré et le profane. Troisièmement : mort de Dieu.

La perte de la curiosité théorétique ou cosmique peut être définie par la perte de l'admiration ou de l'enthousiasme. Or, nous savons que la philosophie pragmatique, qui définit fort bien "l'homme moderne" en tant qu'homo-faber, qui est le fort courant dominant de l'idéologie scientifique, a tendance à considérer l'enthousiasme comme quelque chose de suspect(260). Cette philosophie pragmatique considère la vie authentique comme ayant ses racines dans l'action plus que dans la contemplation. Et de ce fait, toute conscience n'a pas comme finalité de voir, et de voir plus, mais plutôt d'agir sur l'environnement(261). Pouvoir et agir sont donc les maîtres mots de la philosophie pragmatique. Les tenants modernes de cette pensée sont les dignes représentants de tout le courant de pensée philosophique qui part de

Bacon, qui affirme : "...le but vrai et légitime de la science,... n'est autre que de doter la vie humaine de nouvelles inventions(262)", en passant par Hobbes qui réaffirme la primauté du savoir comme pouvoir(263) pour trouver enfin son apogée chez Auguste Comte qui affirme : "Toute science a pour but la prévoyance" et "science, d'où prévoyance; prévoyance d'où action"(264). Tout ce courant de pensée, prônant la connaissance pour l'action et le pouvoir sur les choses, est le contre-pied de la connaissance telle que vécue et recherchée par les Grecs. Nous avons vu Platon admettre que la géométrie n'était pas étudiée en fonction d'un but pratique, mais uniquement pour la connaissance d'elle-même(265). Et Aristote a déclaré que l'homme a naturellement la passion de connaître et que ce savoir recherché ne l'était ni par besoin ni par agrément (266), mais seulement pour lui-même. Ces deux philosophes grecs faisaient de l'étonnement en tant qu'admiration et enthousiasme, le fer de lance de leur quête de la connaissance.

L'homme primitif, le Grec ou l'homme du Moyen Age ne faisaient aucune distinction entre le champ du sacré et celui du profane. L'homme se voyait comme un élément du Tout, participant au cosmos dans son quotidien en qualité de microcosme. "L'homme moderne" va établir une barrière entre le champ du sacré et celui du profane. Barrière qui, peu à peu, tombera pour, non pas comme chez

les anciens englober le profane dans le sacré, mais au contraire inclure et, du même coup, faire disparaître le sacré dans le profane. On peut aller plus loin et dire qu'il élève le profane, que constitue l'homme, au rang de la sacralité. Puisqu'il n'y a plus de sacré, l'homme s'érige au rang de la sacralité, en déclarant avec Nietzsche : Dieu est mort. Place maintenant au surhomme.

"L'homme moderne" chosit le monde terrestre aux dépens du monde céleste. De ce choix allait découler une refonte de la vision du monde, et la re-crédation d'un nouveau monde ou d'une nouvelle Jérusalem dont l'homme serait l'architecte(267). C'est sans doute, un peu ainsi que l'homme moderne est devenu un homo-faber, qui agit sur son environnement afin de le modeler à sa nouvelle vision. Et cela impliquait toute une autre conception de la connaissance. Alors, à l'avenir le savoir serait réduit à une autre dimension pratique, effaçant la démarcation entre savoir et savoir-faire.

Savoir pour "l'homme moderne", consiste à organiser le réel dans un réseau de lois nécessaires. Réel qui n'offre plus la possibilité d'être contemplé, puisque le mystérieux et le possible ont fait place aux lois d'une inexorable nécessité (268). Il n'y aurait plus aucune possibilité de concevoir la nature comme un don, car ce dernier implique une certaine faculté d'ouverture au mystère. Dans ce monde abstrait, où tout est absolument nécessaire, le "don

est équivalent à l'imposé et l'homme n'est plus un récipiendaire, mais une victime(269)".

Avec l'arrivée de "l'homme moderne" se consomme définitivement le mythe de la genèse ou celui de Prométhée. L'homme brise les lois divines l'empêchant d'être homme, avec la connaissance du bien et du mal que cela suppose, et accouche de la liberté. Il acquiert une liberté omnipotente, puisque Dieu est mort. Et comme le disait Sartre : pour parler d'une véritable liberté, à 100 %, il faut éliminer Dieu. Sans quoi, le mot liberté n'a pas de valeur. On n'est pas libre à moitié. Toute la philosophie existentialiste athée est le témoignage vivant de cette angoisse de la responsabilité totale vécue par "l'homme moderne", qui se trouve seul (et ce pour la première fois depuis l'histoire de l'homme) avec lui-même sur cette terre(270).

Une autre remarque que nous pourrions faire, quant à la désacralisation du monde et à la mort de Dieu, et qui en est la conséquence, c'est la perte de la capacité d'être étonné par le réel. Et la catégorie de la nausée mise en valeur par Sartre est le revers et "la tragédie spécifique de l'admiration(271)". Ultimement pour l'homme, dans ce monde gélatineux et nauséux, la perte de l'étonnement signifie, en même temps, le suicide du connaissant, puisqu'il n'y a plus rien d'admirable et donc de mystérieux sur lequel pourrait s'exercer le désir de savoir.

Mais "l'homme moderne" n'inclut pas nécessairement tous les hommes et tout le corps scientifique. Les grands savants tels que Einstein, Louis le Pince Ringuet, Heisenberg, Pasteur, et tant d'autres ne considéraient pas la recherche du savoir comme une stricte recherche sur les choses et sur les hommes. C'était, très certainement, une curiosité orientée vers la connaissance, pour elle-même, qui les poussait à oeuvrer toute leur vie. A ce propos, il est fort intéressant de constater, et ce qui semble faire mentir la philosophie pragmatique, c'est que sous la plume d'un des pères du pragmatisme américain, William James, il est dit **qu'un** homme de science n'a souvent pas de croyance, mais que son tempérament religieux(272). En effet, de quelle manière un homme de science pourrait-il passer une bonne partie de son existence dans ses recherches, si l'objet sur lequel il travaille n'exerçait sur lui aucune fascination ? Comment un homme comme Pasteur aurait-il pu passer des années de recherche sur les acides tartriques, sans qu'il y ait eu, à l'instant présent de la recherche, une curiosité intense doublée de fascination envers la chose sur laquelle il travaillait ? En outre, faut-il le rappeler, l'objet de l'étude de Pasteur n'avait aucun but pratique. Somme toute, l'histoire des inventions nous le prouve : chaque découverte fut fortuite. Aucune grande découverte d'ordre pratique ne fut délibérément recherchée. Que l'on pense

seulement à la célèbre pomme newtonnienne ou aux navigateurs espagnols animés par une immense curiosité, cherchant une autre voie sur la route des épices et tombant sur le Nouveau Monde. Encore, Pasteur, par une curiosité désintéressée, découvrit le virus de la rage. Les recherches que Claude Bernard va entreprendre ne visent pas non plus l'utilité. C'est la stricte curiosité scientifique qui l'anime. Même Littré, chef de l'école positiviste française, affirme "que l'objet (de la science idéale) est de satisfaire à un besoin de l'esprit humain porté par une impérieuse nécessité à affirmer le dernier mot des choses, ou tout au moins, à le chercher " et que c'est là " un fait d'observation prouvé par l'étude de chaque époque, de chaque peuple, de chaque individu...(273)". Poincaré, le célèbre mathématicien français, disait : "à mes yeux, c'est la connaissance qui est le but et l'action qui est le moyen(274)". Définition de Poincaré correspondant à ce que Spinoza nous dit de l'âme :

l'âme en tant que raisonnable
n'appelle rien d'autre que la
connaissance et ne juge pas
qu'aucune chose lui soit utile sinon
ce qui conduit à la connaissance(275).

Ce désir de savoir, cette curiosité scientifique, en toute honnêteté, et c'est ce que nous avons voulu montrer en citant des savants eux-mêmes, n'est pas finalisée par l'utilité. Elle est plutôt une recherche poussée par

"l'aiguillon de l'inconnu", selon l'expression de Claude Bernard. Curiosité, non pas finalisée par l'utilité, mais par le seul appétit humain de connaître. Grâce à sa faculté d'ouverture infinie à tout le réel, l'homme à le pouvoir de tout connaître. La curiosité est cela, et tout cela : un désir qui pousse l'homme à se relier au monde et à faire converger le monde vers lui. Et le savant moderne, même s'il "n'affirme plus véritablement l'être du réel, lequel lui apparaît tout au contraire, enveloppé de mystère profond... a le sentiment en face du réel, de se trouver devant une énigme à la fois admirable et troublante, et la contemple avec un respect craintif qui, peut-être, n'est point sans présenter quelque analogie avec celui que le croyant éprouve en face des mystères de la foi(276)".

NOTES ET REFERENCES

1. Abel REY, La science orientale avant les grecs, la science dans l'antiquité (L'évolution de l'humanité), Paris, La renaissance du livre, (c1930). p.445.
2. Idem, p.444.
3. PLATON, Timée, Traduction et notes par E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, (c1969). 47b.
4. René DESCARTES, Discours de la méthode, Paris, Garnier-Flammarion, (c1966). Voir la quatrième partie. pp.59-65.
5. PLATON, Timée, Op. Cit., 47b.
6. ARISTOTE, La métaphysique (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, J. Vrin, (c1964). Tome I. A1, 980 a 21-25.
7. Idem, A1, 980 b 21-25.
8. ARISTOTE, De sensu and de memoria (philosophy of Plato and Aristotle), Text and translation with introduction and commentary by G.R.T. Ross, New-York, Arno Press, (c1973) 437 a 8-9.
9. Abel REY, La science orientale avant les grecs, Op. Cit., pp.445-446.
10. Idem, pp.445-450.
11. Idem, p.448.
12. Ibidem.
13. Ibidem.
14. Idem, p.449.
15. Ibidem.
16. Idem, p.447.

17. AUGUSTIN, Saint, Oeuvres de Saint-Augustin, 14 (Bibliothèque augustinienne), deuxième série : Dieu et son oeuvre : Les confessions, livres VIII-XIII, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Desclée De Brouwer, (c1962). Chapitre X, X, xxxv, 54.
18. Romano GUARDINI, Les sens et la connaissance de DIEU, deux essais sur la certitude chrétienne, traduction par Th. Patfoort, O.P., Paris, Les éditions du Cerf, 1957. p.30.
19. Idem , p.33.
20. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres complètes, Tome I, Le phénomène humain, Paris, Editions du Seuil, (c1955). p.25.
21. PLATON, Théétète, traduction et notes par E. Chambry, (G.-F.), Paris, Garnier-Frères, (c1967). 155d.
22. Paul ROBERT, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, S.N.L., (c1976). p.635.
23. Dictionnaire HARRAP'S standard french and english, London, Toronto, Wellington, Sydney, J.E. Mansion, Editeurs, (c1970). p.63.
24. ALEXANDRE-PLANCHE-DEFAUCONPRET, Dictionnaire français-grec, Paris, classique Hachette, 1935. p.440.
25. Paul ROBERT, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Op. Cit., p.1092.
26. Idem , p.1774.
27. La racine du verbe voir et craindre est la même en hébreu et en araméen.
28. Le mot embarras signifie en grec : difficulté à se décider; cela sous-entend qu'il y a un problème, une aporie.
29. PLATON, Ménon, (Garnier-Flammarion, 146) Paris, Garnier-Frères, (c1967). 80a.
30. Charles DARWIN, The Expressions of The Emotions in Man and Animals, New York, D. Appleton and company, 1873. Chapitre XII. pp.278-289.
31. G. DUMAS, Nouveau traité de psychologie, Paris, Alcan, 1933. Tome troisième, p.88.

32. Jean-Paul SARTRE, Esquisse d'une théorie des émotions (L'esprit et la main), Paris, Hermann, (cl965). p.46.
33. Rudolf OTTO, Le sacré, l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel, Paris, P.b.p., 1969. Voir surtout le premier chapitre.
34. Idem, p.29.
35. Idem, p.24.
36. Blaise PASCAL, Pensées, Paris, Editions du Seuil, (cl962). 201-(206).
37. Rudolf OTTO, Op. Cit., Voir le premier chapitre.
38. Gabriel MARCEL, Du refus à l'invocation (n.r.f.), Paris, Gallimard, (cl940). p.79.
39. Th. RIBOT, Essai sur les passions, Paris, Félix Alcan, 1907. p.4.
40. Idem. pp.4 à 6.
41. Th. RIBOT, La logique des sentiments, Paris, Félix Alcan, 1912. p.67.
42. Fr. PAULHAN, Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition, essai de psychologie générale, Paris, Félix Alcan, 1901. p.89.
43. Th. RIBOT, Essai sur les passions, Op. Cit., p.6.
44. Idem, p.6 et 7.
45. Georges DUMAS, Traité de psychologie, Tome I, Paris, Félix Alcan, 1923. p.480. Voir aussi Th. RIBOT, Essai sur les passions, Op. Cit., p.7.
46. BOSSUET, De la connaissance de Dieu et de soi-même, métaphysique ou traité des causes, Paris, Librairie Poussielgue Frères, 1879. pp.16-17.
47. Pierre ARTEMENKO, L'étonnement chez l'enfant. (L'enfant), Paris, J. Vrin, (cl977). p.7.
48. Henri EY, La conscience, Paris, P.U.F.,(cl963). pp.26-27.
49. Dictionnaire HARRAP'S, Op. Cit., p.1466.

50. Nous n'utilisons pas le terme inquiétude de façon inconsiderée. En effet, l'inquiétude, est synonyme du souci, qui est au fondement de la curiosité.
51. Louis-Marie REGIS, Epistemology, New York, The Mac Millan Company, (1959). p.7. Il serait profitable de consulter tout le premier chapitre, sur la genèse du problème.
52. Martin HEIDEGGER, L'Etre et le temps, Traduit de l'allemand et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, (Bibliothèque de la philosophie, n.r.f.), Paris, Gallimard, (c1964). p.239.
53. Idem, pp.234-244.
54. Martin HEIDEGGER, Qu'est-ce que la métaphysique, suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hoderlin, traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, (Les essais-VII- n.r.f.), Paris, Gallimard, (c1951). p.31.
55. Idem, p.33.
56. Ibidem.
57. Ibidem.
58. Idem, pp. 32-36. Voir aussi Martin HEIDEGGER, L'Etre et le temps, Op. Cit., pp.226-233.
59. Paul ROBERT, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Op. Cit., p.395.
60. Idem, voir au mot soin, p.1660.
61. Ibidem.
62. Martin HEIDEGGER, L'Etre et le temps, Op. Cit., p.212. Lire l'article sur la curiosité : pp.210-213.
63. Idem, p.212.
64. Ibidem.
65. Ibidem.
66. Il y a une étude sur tous les auteurs qui ont travaillé sur la curiosité chez l'animal dans le livre de Jacques GOLBERG, l'animal et l'homme (comprendre-savoir-agir), Paris, Centre d'étude et de promotion de la lecture, (c1972). Voir la partie sur la curiosité chez l'animal.

67. Konrad LORENTZ, Essais sur le comportement animal et humain, les leçons de l'évolution de la théorie du comportement, traduit de l'allemand par C. et P. Fredet, Paris, Editions du Seuil, (c1970). p.378.
68. Idem, p.379.
69. Ibidem.
70. F. ORSINI, Conduites et besoin d'exploration chez les mammifères, Annales psychologique, 1957. p.107.
71. Ibidem.
72. Jacques GOLBERG, L'animal et l'homme, Op. Cit., p.150.
73. F. ORSINI, Op. Cit., p.108.
74. Jacques GOLBERG, Op. Cit., p.154.
75. Konrad LORENTZ, Op. Cit., p.218.
76. Ibidem.
77. Jacques GOLBERG, Op. Cit., p.153.
78. Konrad LORENTZ, Op. Cit., p.218.
79. Jacques GOLBERG, Op. Cit., p.156.
80. Idem, p.151.
81. Konrad LORENTZ, Op. Cit., p.224.
82. Ibidem.
83. Jacques GOLBERG, Op. Cit., p.148.
84. Idem, p.147.
85. Konrad LORENTZ, Op. Cit., p.204.
86. Ibidem.
87. Idem, p.206.
88. Idem, p.209. Régis JOLIVET dans : Traité de philosophie, Tome II, psychologie, Paris, Emmanuel VITTE, (c1941). pp.432-433, abonde dans le sens de Konrad LORENTZ, quant à sa définition de l'intelligence chez les animaux. Ainsi dit-il : "...dans l'instinct l'adaptation

à une situation donnée était spécifique et invariable. Aussi parle-t-on d'intelligence dès que l'adaptation comporte une certaine marge de variabilité, c'est-à-dire implique une réaction improvisée et inédite à une excitation nouvelle et inattendue. L'adaptation, dans ce cas, procède par sélection de moyens ou, en d'autres termes, de processus qui, en eux-mêmes et isolés de l'ensemble, n'ont aucun sens et ne sont intelligibles que par rapport au but poursuivi".

89. Konrad LORENTZ, Op. Cit., p.207.
90. Idem, p.209.
91. Idem, p.210.
92. Idem, p.211.
93. Ibidem.
94. Ibidem.
95. Idem, p.212.
96. Idem, p.213.
97. Ibidem.
98. Ibidem.
99. Pour l'homme, en effet, comme pour certains animaux, il n'y a pas d'activité consciente sans représentation, sans pensée. Si l'on fait nôtre le postulat que : nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, c'est que les sens et particulièrement l'oeil sera l'instrument de développement mental. Si l'on affirme que la vue est la source à peu près unique des connaissances humaines, dans le cas de l'aveugle-né, les sens dont ils disposent vont se perfectionner au point de lui fournir l'équivalent de ce que lui donne la vue(i). C'est ce qu'on appelle les suppléances sensorielles(ii); et c'est le toucher qui fera fonction d'instrument de développement mental(iii). Puisque les aveugles agissent, se déplacent, il ne fait aucun doute qu'il ont des images spatiales dans leur esprit. Ces notes sont tirées de l'ouvrage de Pierre HENRY, La vie des aveugles (Que sais-je ?), Préface de Georges Duhamel, Paris, P.U.F., (c1944). pp.34-35. En outre, Pierre VILLEY, dans : Le monde des Aveugles, Paris, Flammarion, 1913, montre comment l'aveugle "construit synthétiquement les images spatiales que l'oeil paraît fournir d'emblée. Les images données par le toucher se dépouillent d'abord des caractères spécifiques de la sensation tactile (poli,

résistance, température, mouvement) pour ne conserver que l'étendue. L'esprit ne garde qu'une "forme pure", non le concept abstrait de la forme, mais une image concrète de celle-ci... La seule différence entre le voyant et l'aveugle, c'est que l'étendue est donnée d'emblée au premier par la vue, tandis que, pour les seconds, elle résulte d'une synthèse". Citation tirée de Pierre HENRY, La vie des aveugles, Op. Cit., p.37.

100. Les expériences réalisées par Kohler sur les anthropoides montrent que les "situations dans lesquelles les placent ces expériences doivent toujours être données tout entières simultanément, c'est-à-dire composer un complexe optique présent." Citation tirée de : Régis JOLIVET, Traité de philosophie, Tome II, psychologie, Op. Cit., p.444.
101. Jacques GOLBERG, Op. Cit., p.148.
102. Konrad LORENTZ, Op. Cit., p.220.
103. Dictionnaire des citations françaises, Paris, Le Robert, (c1978). Citation numéro 4493.
104. Le domaine de la réflexologie, dont Pavlov est le Père, et sa fonction originaire dans les comportements bio-psychiques tout à fait élémentaire des débuts de toute vie humaine a fait l'objets d'explorations minutieuses au cours du dernier demi-siècle. Son importance au sein des explications bio-psychiques des comportements a fini par s'instaurer, et l'on reconnaît que dès la naissance et au cours des cinq à six semaines de vie extra-utérine, les seuls réflexes semblent être à l'origine des comportements les plus élémentaires, i.e., les comportements posturaux, ceux de succion et de la vision percevant la lumière et la préhension par mouvements impulsifs ou de pur réflexe. L'importance des trois comportements ou gestes originaires (i) posturaux, (ii) de succion, (iii) et de préhension ainsi que (iv) de la vision des tâches lumineuses en mouvement qui accompagnent, dès la fin de la première semaine ces activités réflexes, provient de ce que la réflexologie contemporaine en a constaté la dominance dans ce système fonctionnel qu'est l'appareil nerveux du nouveau-né, en particulier son encéphale. Voir : N. KOSTYLEFF, La réflexologie et les essais d'une psychologie structuraliste. (Actualités pédagogiques et psychologiques), Paris et Neuchatel, Delachaux et Niestlé, (c1947). pp.71-80.
105. Jean PIAGET, La naissance de l'intelligence chez l'enfant, (Actualités pédagogiques et psychologiques), Neuchatel, Delachaux et Niestlé, (c1968). pp.26-27.

106. Idem, pp.84-112. pp.28-21 et pp.50-61.
107. Idem, pp. 61-73.
108. Idem, pp. 61-64.
109. Jacques MARITAIN, Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir, Desclée de Brouwer, (c1963). pp.521-522.
110. Sam KEEN, Apology for wonder, New-York, Evanston and London, Harper and Row Publishers, (c1969). p.44.
111. Ibidem.
112. Les animaux aussi jouent. Nous ne nous attarderons pas sur cet aspect de la vie des animaux dont chacun a pu faire l'expérience avec des chiens à qui l'on jette un bâton, l'animal devant le ramener, ou du chat jouant à cache-cache avec sa maîtresse.
113. Jean CHATEAU, Le réel et l'imaginaire dans le jeu de l'enfant, essai sur la genèse de l'imagination (Etudes de psychologie et philosophie-VII), Paris, J. Vrin, 1955. p.13.
114. Gaston BACHELARD, La terre et les rêveries du repos, Paris, José Corti, (c1948). p.7.
115. Jean CHATEAU, Le réel et l'imaginaire...., Op. Cit. p.15.
116. Idem, p.12.
117. Paul ROBERT, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Op. Cit. p.662.
118. Jean CHATEAU, Op. Cit., p.15.
119. Gaston BACHELARD, Op. Cit., p.8.
120. Henri WALLON, L'évolution psychologique de l'enfant, Paris, Armand Colin, (c1968). p.63.
121. Jean PIAGET, La formation du symbole chez l'enfant, (Actualités pédagogiques et psychologiques), Neuchatel, Delachaux et Niestlé, (c1968). p.283.
122. Idem, p.5-6.
123. Idem, pp.276-283.
124. Idem, pp.276.

125. Disons que le schème est une structure cognitive relative à un cycle d'actions fortement reliées entre elles et formant une totalité dans laquelle les éléments n'ont de signification que par rapport à l'ensemble. C'est ainsi qu'un enfant qui saisit un oursin dans son lit répète sensiblement à chaque fois le même ensemble de gestes. "...tout schème d'assimilation constitue une totalité vraie, i.e. un ensemble d'éléments sensori-moteurs mutuellement dépendants, ou ne pouvant fonctionner les uns sans les autres. C'est grâce au fait que les schèmes présentent une telle structure que l'assimilation mentale est possible et qu'un objet quelconque peut être incorporé ou servir d'aliment à un schème donné". Piaget, Jean, La naissance de l'intelligence... Op. Cit., p.215.
126. Jean PIAGET, La formation du symbole... Op. Cit., p.63.
127. Ibidem.
128. Idem, pp.17-25.
129. Idem, p.37, chapitre II.
130. Idem, p.63.
131. Idem, p.180.
132. Diane E. PAPALIA, Le développement de la personne, traduit par Françoise Forest, Montréal, HRW, (c1983). pp.210-217.
133. Ibidem.
134. Jean PIAGET, ...symbole...., Op. Cit., chap. V. pp.110-153.
135. Louis LEGRAND, Pour une pédagogie de l'étonnement, (Actualités pédagogiques et psychologiques), Paris, Delachaux et Niestlé, (c1960). p.48.
136. Ibidem.
137. Ibidem.
138. Idem, p.49.
139. Idem, pp.49-50.
140. Idem, p.50.
141. Ibidem.

142. Idem, pp.50-51.
143. Idem, p.51.
144. Idem, p.52.
145. Jean PIAGET, Le langage et la pensée chez l'enfant (Actualités pédagogiques et psychologiques), Paris, Delachaux et Niestlé, (c1962). p.158.
146. Ibidem.
147. Ibidem.
148. Idem, p.159.
149. Louis LEGRAND, Pour une pédagogie de l'étonnement, Op. Cit., p.53.
150. Idem, p.55.
151. Sigmund FREUD, Trois essais sur la théorie de la sexualité, (n.r.f.), Paris, Gallimard, (c1962). Voir le deuxième chapitre, cinquième partie, pp.90-94.
152. Voir notre premier chapitre.
153. Sigmund FREUD, Trois essais sur...., Op. Cit., p.90.
154. Ibidem.
155. Ibidem.
156. Ibid.
157. Ibid.
158. Ibid.
159. Ibid.
160. Idem, p.41
161. Idem, p.42.
162. Ibid.
163. Ibid.
164. Ibid.

165. Idem, p.91.
166. Ibid.
167. Ibid.
168. Ibid.
169. Sigmund FREUD, The complete psychological works of Sigmund Freud, Volume XI (1910). Voir l'étude sur Leonardo da Vinci and a memory of his childhood, pp.60-137.
170. Idem, pp.79-80.
171. Ibid.
172. Ibid.
173. Sophie DEROISIN, citée dans Bruno BETTELHEIM, Psychanalyse des contes de fées (Pluriel), traduit de l'américain par Théo Cartier, Paris, Robert Laffont, (c1976). pp.550-551.
174. Abel REY, La science orientale avant les Grecs, Op. Cit., p.34.
175. Terme forgé par Lucien LEVY-BRUHL, dans les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris, Félix Alcan, 1910.
176. Voir Mircea ELIADE, Aspects du mythe (n.r.f.), Paris, Gallimard, (c1963). Du même auteur, Mythes, rêves et mystères (n.r.f.), Paris, Gallimard, (c1957). Chapitre 7. Voir également Claude LEVI-STRAUSS, La pensée sauvage, Paris, Plon, (c1962).
177. Rudolf OTTO, Le sacré...., Op. Cit., Chapitre I.
178. Abel REY, La jeunesse de la science grecque, (L'évolution de l'humanité), Paris, La renaissance du livre, (c1933). p.ix.
179. Jean-Marie AUBERT, Philosophie de la nature, propédeutique à la vision chrétienne du monde (Cours de philosophie thomiste), Paris, Beauchesne et ses fils, (c1965). p.25.
180. Mircea ELIADE, Aspects du mythe, Op. Cit., chapitre 5.
181. Idem, p.96.
182. Ibidem.
183. Jean-Marie AUBERT, Philosophie de la nature.... Op. Cit., p.25.

184. André LEROI-GOURHAN, La religion de la préhistoire, Paris, P.U.F., 1972. Claude LEVI-STRAUSS, La pensée sauvage, Op. Cit. et Marcel MAUSS, Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F., 1968.
185. Claude LEVI-STRAUSS, La pensée sauvage, Op. Cit., chapitre premier.
186. Abel REY, La science orientale avant les Grecs, Op. Cit., p.45.
187. Idem, p.30.
188. Idem, p.37.
189. Avec les Grecs, la raison devient l'outil par excellence.
190. Léon ROBIN, Platon (Les grands penseurs), Paris, P.U.F., (cl968). p.140.
191. Ibidem.
192. Ibidem.
193. PLATON, Théètète, Op. Cit., 155d.
194. PLATON, La République, traduction et notes par E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, (cl957). 475d.
195. Idem, 476a.
196. Charles WERNER, La philosophie grecque, Paris, Petite bibliothèque Payot, (cl962). p.12.
197. ARISTOTE, La métaphysique, Op. Cit., A 2 10-20.
198. Idem, A 1 21a
199. Louis-Marie REGIS, Epistemology, Op. Cit., p.15.
200. ARISTOTE, La métaphysique, Op. Cit., A 2 20.
201. Idem, A 2 25.
202. PLATON, La République, Op. Cit., 527a-b.
203. ARISTOTE, La métaphysique, Op. Cit., A 2 25.
204. La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'école Biblique de Jérusalem, Paris, les éditions du Cerf, (cl965). Genèse 3 1-7. C'est nous qui soulignons afin de mettre en évidence le rôle de la vision.
205. C'est encore nous qui soulignons.

206. PLUTARCH'S MORALS, Ethical essays, translated with notes and index by Arthur Richard Shilleto, London, George Bell and sons, 1888. Voir l'article sur la curiosité : pp.238-252.
207. Ibidem.
208. Si au Moyen Age, la sagesse humaine n'était pas dissociée de la révélation chrétienne, l'homme participant à la sagesse divine, avec la venue de la Renaissance, la sagesse va progressivement se séculariser pour se transformer en attribut humain. Sur cette question, voir Eugène RICE, The Renaissance Idea of Wisdom, Connecticut, Greenwood Press, (c1958).
209. Saint-AUGUSTIN, Oeuvres de Saint-Augustin, 16, deuxième série, Dieu et son oeuvre, La Trinité, deuxième partie: les images Texte de l'édition Bénédictine, traduction par P. Agaesse, S.J. Desclée de Brouwer, (c1955). XII, 14,22.
210. Idem, XII, 12,17.
211. Idem, XII, 14,22.
212. Idem, livre XIII.
213. Idem, XIV, 1,3.
214. Idem, XIV, 19,25 et 26.
215. Idem, XIV, 1,1 et XIV, 12,15.
216. Idem, XII, et XIII.
217. Idem, XV, 2,2.
218. Idem, XIV, 1,2.
219. Idem, XIV, 1,3.
220. Saint-THOMAS D'AQUIN, Summa Théologica, Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brother, Inc., (c1947). Ia, Q. I, art. 6, art. 1.
221. Idem, Ia, Q. I, art. 5.
222. Idem, Ia, Q. I, art. 3.
223. Idem, Ia, Q. I, art. 2.
224. Idem, Ia, Q. I, art. 6.
225. Idem, Ia, IIae, Q. LVII, art. 2.

226. Idem, Ia, IIae, Q. LVII, art. 1 et 2.
227. Ibidem.
228. Donald R. HOWARD, The Three Temptations medieval man in search of the world, Princeton, Princeton University Press, (1966). Consulter le deuxième chapitre : The three temptations.
229. Grégoire le Grand, XL, Homiliarum in evangelia libri duo, I, xvi (PL 76:1136). Les traductions sont nôtres.
230. Saint-AUGUSTIN, Les Confessions, Op. Cit., X, xxxv, 54.
231. Ibidem.
232. Idem, X, xxxv, 58.
233. Ibidem.
234. Idem, X, xxxv, 55.
235. Nous avons vu dans le troisième chapitre p.68, que Freud a étudié ce problème de la perversion visuelle, mais au plan sexuel.
236. Saint-AUGUSTIN, Les confessions, Op. Cit., X, xxxvi, 59.
237. Idem, X, xxxvi, 56.
238. Grégoire le Grand, XL, Homiliarum in Evangelina, PL 76:1268.
239. Etienne GILSON, The Mystical Theology of Saint-Bernard, London, Sheed and Ward, 1955. p.155. Voir aussi le texte De gradibus humilitatis et superbiae, imprimée dans PL 182 : 941-72.
240. Saint-THOMAS-D'AQUIN, Summa theologica, Op. Cit., IIae-IIae, Q. 165 : De la tentation de nos parents; Q. 166 : De la studiosité; Q. 167 : De la curiosité.
241. Idem, Q. 166, art. 1.
242. Idem, Q. 166, art. 2.
243. Ibidem.
244. Ibidem.
245. Idem, Q. 167, art. 1.
246. Idem, Q. 167, art. 1.

- 247. Ibidem.
- 248. Ibidem.
- 249. Ibidem.
- 250. Ibidem.
- 251. Ibidem.
- 252. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, Le phénomène humain, Op. Cit., p.25.
- 253. Ibidem.
- 254. Martin HEIDEGGER, L'Etre et le temps, Op. Cit., Voir son article sur la curiosité, pp.210-212.
- 255. Voir le quatrième chapitre; la section sur la curiosité chez les Grecs.
- 256. Voir le quatrième chapitre; la section sur la curiosité au Moyen Age.
- 257. MONTESQUIEU, Lettres Persannes, Lausanne, Editions Rencontre, (1960).
- 258. LA BRUYERE, Les caractères, ou les moeurs de ce siècle, Paris, Garnier-Frères, 1948.
- 259. Martin HEIDEGGER, L'Etre et le temps, Op. Cit., Voir son article sur la curiosité, pp.210-212.
- 260. Sam KEEN, Apology for Wonder, Op. Cit., p.161.
- 261. Ibidem.
- 262. Francis BACON, Advancement of Learning and Novum Organum, New York, P.F. Collier and son, (cl900). Aphorisme 81.
- 263. Thomas HOBBS, Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile, traduit de l'anglais avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Editions Sirey, (cl971).
- 264. Auguste COMTE, Cours de philosophie positive, Paris, Alfred Costes, Editeur, 1934. Tome premier, p.35. Tome II, p.12.
- 265. Voir référence 202.
- 266. Voir référence 204.
- 267. Sam KEEN, Apology for Wonder, Op. Cit., p.135.

268. Idem, p.173.
269. Idem, p.174.
270. Werner HEISENBERG, La nature dans la physique contemporaine (n.r.f.), traduit de l'allemand par Ugné Karvellis et A. C. Leroy, Paris, Gallimard, (cl962). p.28.
271. Jean-Paul AUDET, Admiration religieuse et désir de savoir, réflexion sur la condition du théologien (Conférence Albert le Grand - 1961), Montréal, Institut d'études médiévales, Paris, J. Vrin, (cl962). p.17.
272. William JAMES, Pragmatism, and four Essays from the Meaning of Truth, Meridian Trademark reg. U.S. (cl909). p.23.
273. LITTRE, cité dans Emile MEYERSON, De l'explication dans les sciences, Paris, Payot et Cie, (1921). Tome premier, p.35.
274. Henri POINCARÉ, La science et l'hypothèse, Paris, Payot, p.258.
275. SPINOZA, Ethique, traduction et notes par Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, (cl965). Démonstration de la préposition 27.
276. Emile MEYERSON, cité dans Jacques MARITAIN, La philosophie de la nature, essai critique sur ses frontières et son objet (Cours et documents de philosophie), Paris, Pierre Téqui, p.67.

BIBLIOGRAPHIE

AQUINAS Thomas, St., SUMMA THEOLOGICA, first complete American edition in three volumes, Literally Translated by Fathers of the English Dominican Province, New York, Boston, Cincinnati, Chicago, San Francisco, Benziger Brothers, Inc., (c1947).

ARISTOTE, La métaphysique (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, J. Vrin, (c1964). Tome I. pp.iviii-452.

----- De sensu and de memoria (philosophy of Plato and Aristotle), text and translation with introduction and commentary by G.R. T. Ross, New York, Arno Press, (c1973). pp.ix-303.

ARTEMENKO, Pierre, L'étonnement chez l'enfant (L'enfant-xviii), Paris, J. Vrin, (c1947). 444p.

AUBERT, Jean-Marie, Philosophie de la nature, Propédeutique à la vision chrétienne du monde (Cours de philosophie thomiste), Paris, Beauchesne et ses fils, (c1965). 335p.

AUDET, Jean-Paul, Admiration religieuse et désir de savoir, réflexion sur la condition du théologien (conférence Albert le Grand - 1961), Montréal, Institut d'études médiévales, Paris, J. Vrin, (c1962). 68p.

AUGUSTIN, Saint, Oeuvres de Saint-Augustin (Bibliothèque Augustinnienne), texte de l'édition Bénédictine traduction par P. Agaesse, S.J., notes en collaboration avec J. Moingt, S.J., Desclée de Brouwer, (c1955). Tome 14 : Les confessions, tome 16 : La trinité.

BACHELARD, Gaston, La terre et les rêveries du repos, Paris, Librairie José Corti, (c1948). 337p.

- BACON, Francis, Advancement of Learning and Novum Organum, revised edition, New York, P. F. Collier and Son, (c1900). pp.iv-476.
- BETTELHEIM, Bruno, Psychanalyse des contes de fées, traduit de l'américain par Théo Cartier, (Pluriel), Paris, Robert Laffont, (c1976). 576p.
- BOSSUET, De la connaissance de Dieu et de soi-même, métaphysique ou traité des causes, nouvelle édition, Paris, Librairies Poussielgue frères, 1879. pp.xiv-271.
- BUYTENDIJK, F., Psychologie des animaux, (Bibliothèque scientifique), traduction française du Docteur H. R. Bredo, Paris, Payot, 1928. 315p.
- CHATEAU, Jean, Le réel et l'imaginaire dans le jeu de l'enfant, essai sur la genèse de l'imagination (études de psychologie et de philosophie - vii), Paris, J. Vrin, 1955. 292p.
- COMTE, Auguste, Cours de philosophie positive, Paris, Alfred Costes, Editeur, 1924. 6 tomes.
- DARWIN, Charles, The Expressions of the Emotions in Man and Animals (Phoenix science series), The University of Chicago Press, Chicago and London, (c1965). 372p.
- DAVY, M.-M., La notion de curiosité au point de vue de l'existentialisme, revue philosophique de France et de l'étranger, 1956. 236-248.
- DESCARTES, René, Discours de la méthode, Paris, Garnier-Flammarion, (c1966). 249p.
- DUMAS, Georges, Traité de psychologie, Tome I, Paris, Félix Alcan, 1912. pp.x-200.
- ELIADE. Mircea, Aspects du mythe (n.r.f.), Paris, Gallimard, (c1963). 174p.
- Mythes, rêves et mystères (idées), Paris, Gallimard, (c1957). 279p.
- EY, Henri, La conscience, Paris, P.U.F., (c1963).
- FREUD, Sigmund, Trois essais sur la théorie de la sexualité (n.r.f.), Paris, Gallimard, (c1962). 189p.
- The complete psychological works of Sigmund Freud, Volume XI. (c1910)

- GILSON, Etienne, The Mystical Theology of Saint-Bernard, London, Sheed and Ward, 1955.
- GOLBERG, Jacques, L'animal et l'homme.(comprendre-savoir-agir), Paris, Centre d'étude et de promotion de la lecture, (c1972). 255p.
- GREGOIRE LE GRAND, Homiliarum in evangelia libri duo, PL 76
- GUARDINI, Romano, Les sens et la connaissance de Dieu, deux essais sur la certitude chrétienne, traduction par Th. Patfoort, O.P., Paris, les éditions du Cerf, 1957.
- HEIDEGGER, Martin, L'Etre et le temps, traduit par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, (Bibliothèque de la philosophie), Paris, Gallimard, (c1964). 324p.
- Qu'est-ce que la métaphysique, suivi d'extraits sur l'Etre et le temps et d'une conférence sur Hoderlin, traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, (Les essais - VII - N.R.F.), Paris, Gallimard, (c1951). 284p.
- HOBBS, Thomas, Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile, traduit de l'anglais avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Editions Sirey, (c1971). pp.xxxv-780.
- HOWARD, Donald R., The Three Temptations, medieval man in search of the World, Princeton, Princeton University (c1966). pp.xii-316.
- JAMES, William, Pragmatism, and Four Essays from the Meaning of Truth, Meridian, (c1909). 269p.
- JOLIVET, Régis, Traité de philosophie, tome II, psychologie Paris, Emmanuel Vitte, (c1941). 775p.
- KEEN Sam, Apology for Wonder, New York, Evanston and London, Harper and Row, Publishers, (c1969). 218p.
- KOSTYLEFF, La réflexologie et les essais d'une psychologie structurale (Actualité pédagogique et psychologique), Delachaux et Niestlé, Paris et Neuchatel, (c1947). 262p.
- LA BRUYERE, Les caractères, ou les moeurs de ce siècle, Paris, Garnier-Flammarion, 1948. 488p.

- LEGRAND, Louis, Pour une pédagogie de l'étonnement,
(Actualités pédagogiques et psychologiques),
Paris, Delachaux et Niestlé, (c1960). 133p.
- LEROI-GOURHAN, La religion de la préhistoire, Paris, P.U.F.,
1972.
- LEVI-STRAUSS, Claude, La pensée sauvage, Paris, Plon, (c1962). 393p.
- LORENTZ, Konrad, Essais sur le comportement animal et humain,
les leçons de l'évolution de la théorie du
comportement, traduit de l'allemand par
C. P. Fredet, Paris, Editions du Seuil,
(c1970). 378p.
- MALEBRANCHE, Recherche de la vérité, où l'on traite de la nature
de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit
en faire pour éviter l'erreur dans les sciences
(Bibliothèque des textes philosophiques),
tome II, Paris, J. Vrin, 1963. 565p.
- MARCEL, Gabriel, Du refus à l'invocation, (n.r.f.), Paris,
Editions Gallimard, (c1940). 326p.
- MARITAIN, Jacques, La philosophie de la nature, essai critique
sur ses frontières et son objet (Cours de philo-
sophie thomiste), Paris, Pierre Téqui, 1946p.
- - Distinguer pour unir ou les degrés du savoir,
Desclée de Brouwer, (c1963). pp.xxii-941.
- MAUSS, Marcel, Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F., 1968.
- MEYERSON, Emile, De l'explication dans les sciences, Paris,
Payot et Cie, (c1921). Tome I. 338p.
- MONTESQUIEU, Lettres Persanes, Paris, Garnier-Frères,
(c1960). pp.liv-407.
- NUNBERG, Herman, Curiosity, (The Freud anniversary lecture series),
New York, International University Press,
(c1961). 88p.
- PAPALIA, Diane, E., Le développement de la personne, traduit
par Françoise Forest, Montréal, HRW,
(c1983). 556p.
- OTTO, Rudolf, Le sacré, l'élément non-rationnel dans l'idée
du divin et sa relation avec le rationnel,
Paris, P.B.P. 1969. 238p.
- PASCAL, Blaise, Pensées, Editions du Seuil, (c1962). 442p.

- PAULHAN, Fr., Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition, essai de psychologie générale, Paris, Félix Alcan, 1901. 133p.
- PIAGET, Jean, La naissance de l'intelligence chez l'enfant (Actualités pédagogiques et psychologiques), Neuchatel, Delachaux et Niestlé, (c1970). 370p.
- La formation du symbole chez l'enfant, (Actualités pédagogiques et psychologiques), Paris, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, (c1978). 310p.
- et INHELDER, B., De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, P.U.F., (c1955). 314p.
- PLATON, Oeuvres complètes, traduction et notes par E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, (c1969).
- PLUTARQUE, Plutarch's morals, Ethical Essays, translated with notes and index by Arthur Richard Shilleto, London : George Bell and sons, York street, Covent Garden, 1888. pp.ix-488.
- POINCARÉ, Henri, La science et l'hypothèse, Paris, Flammarion, (c1932). 292p.
- REGIS, Louis-Marie, Epistemology, New York, The Mac Millan Company, (c1959). pp.xii-549.
- REY, Abel, La science orientale avant les grecs, la science dans l'antiquité (l'évolution de l'humanité), Paris, La renaissance du livre, (c1930). pp.xvii-495.
- , La jeunesse de la science grecque, la science dans l'antiquité, (l'évolution de l'humanité), Paris, la renaissance du livre, (c1933). pp.xvii-537.
- RIBOT, Th., Essai sur les passions, Paris, Félix Alcan, 1907. pp.vii-192.
- , La logique des sentiments, Paris, Félix Alcan, 1912. pp.x-200.
- RICE, Eugène F., The Renaissance Idea of Wisdom, Greenwood press, publishers, Westport, Connecticut, (c1958). 220p.
- ROBIN, Léon, Platon, (Les grand penseurs), Paris, P.U.F., (c1968). pp.viii-272.
- SARTRE, Jean-Paul, Esquisse d'une théorie des émotions (L'esprit et la main), Paris, Hermann, (c1965). 66p.

SPINOZA, Baruch, Ethique, traduction et notes de Ch. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, (c1965). 378p.

SATYLIAN, Henri et FENELON, Jacques, La curiosité en psychanalyse (Education et culture), Toulouse, Privat, Editeur, (c1981). 264p.

VILLEY, Pierre, Le monde des aveugles (essai de psychologie), Paris, Flammarion, 1913.

WALLON, Henri, L'évolution psychologique de l'enfant, Paris, Paris, Armand Colin, (c1968). 200p.

WERNER, Charles, La philosophie grecque, Paris, P.B.P., (c1962). 255p.

ZACHER, Christian, Curiosity and Pilgrimage, The Litterature of Discovery in Fourteenth Century England, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, (c1976). 196p.

Dictionnaire des citations françaises, les usuels du Robert, Paris, Le Robert, (c1978). 1626p.

ROBERT, Paul, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, S.N.L., (c1976). pp.xxxii-1969.

Dictionnaire HARRAP'S standard french and english, London, Toronto, Wellington, Sydney, J.E. Mansion Editeurs, (c1970).

ALMAIDRE, PLANCHE, DEFAUCONPRET, Dictionnaire français-grec, Paris, classique Hachette, 1935. 1014p.