

**Zeitschrift:** Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

**Herausgeber:** Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

**Band:** 17 (1960)

**Heft:** 4

**Artikel:** Curiositas : notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion

**Autor:** Labhardt, André

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-16618>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 21.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Curiositas

### Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion<sup>1</sup>

Par André Labhardt, Neuchâtel

Socrate fut accusé de vouer un zèle excessif à l'étude (*περιεργάζεται ζητῶν*) de ce qui est sous la terre et dans le ciel (Apol. 19b). Et Plutarque dira de la *πολυπραγμοσύνη* qu'elle est «un désir de connaître (*φιλομάθεια*) le mal qui est en autrui, défaut qui n'est ni exempt d'envie, ni de méchanceté» (Curios. 515<sup>D</sup>). Dans les deux cas, un jugement négatif est porté sur le désir de savoir, parce que son objet se situe hors de la sphère des intérêts légitimes de celui qui désire connaître, et ne le concerne pas. Les termes de la famille de *περιεργος* et de *πολυπράγμων*, devenus synonymes à l'époque hellénistique<sup>2</sup>, apparaissent donc affectés d'un indice péjoratif que nous retrouvons dans le latin *curiosus* et *curiositas*, qui les résument et les continuent. Saint Augustin affirme dans le *De utilitate credendi* (9, 22) que *curiosus* implique toujours un blâme, car, au contraire du *studiosus*, le *curiosus* désire savoir ce qui ne le regarde pas (*ea requirit quae nihil ad se adtinent*). Comme tout jugement sommaire, celui-ci ne rend pas compte du détail des faits et demanderait à être nuancé, mais, dans l'ensemble, il est valable<sup>3</sup>. On peut en dire autant de cette autre appréciation du même auteur (Mus. 6, 13, 39): *curiositas ... ipso curae nomine inimica securitati et uanitate impos ueritatis*, confirmée par maints passages à partir de Sénèque<sup>4</sup>.

## I

*Curiosus*, d'un emploi rare avant Apulée, sauf chez Cicéron, est attesté deux fois chez Plaute<sup>5</sup>, dans la bouche de Gélasime, dans son monologue du *Stichus*. Après avoir proclamé la mise aux enchères de sa propre personne avec ses accessoires, le facétieux parasite s'avise que le public désire en savoir davantage:

<sup>1</sup> Texte remanié et développé d'une communication présentée aux latinistes strasbourgeois et romands, réunis à Colmar, le 24 mai 1959. Cf. *Rev. Et. lat.* 37 (1959) 75.

<sup>2</sup> Voir V. Ehrenberg, *Polypragmosyne. A Study in Greek Politics*. JHS 67 (1947) 61. G. Grossmann, *Politische Schlagwörter zur Zeit des peloponnesischen Krieges* (Thèse de Bâle, Zurich 1950) 126 sqq., étudie la *πολυπραγμοσύνη* en tant que terme désignant la politique active des démocrates athéniens, opposée à l'idéal du *τὰ αὐτοῦ πράττειν* = *ἀπραγμοσύνη* de l'aristocratie.

<sup>3</sup> Contrairement à ce qu'affirme Nigidius Figulus, réfuté par Gell. 4, 9, ce passage de saint Augustin montre bien que la valeur péjorative n'est pas attachée au suffixe.

<sup>4</sup> Par exemple Sen. *Ira* 11, 1; Apul. *Met.* 9, 42, 2; Tert. *Nat.* 1, 1, 3; *Praescr.* 30, 2; Min. Fel. 10, 5; Aug. *Mus.* 6, 13, 39.

<sup>5</sup> On fait ici abstraction de *Aul.* 562 sqq., où l'agneau de Mégadore est qualifié plaisamment de *beluam curiosam*, texte retouché par Prescott en *κουριῶσαν* (admis par M. Niedermann, éd. de l'*Aul.* dans les *Editiones Helveticae*, Frauenfeld 1946; cf. note critique ad loc. p. 133), de *κουριῶω* «je demande à être tondu», jouant avec *κουριῶν* / *curio* / *cura*. Cf. cependant J. M. G. M. Brinkhoff, *Woordspeling bij Plautus* (Thèse de Nimègue 1935) 143.

198 *sed curiosi sunt hic complures mali  
alienas res qui curant studio maximo  
quibus ipsis nullast res quam procurent sua.*

...

205 *eos omnis tam etsi hercle haud indignos iudico  
qui multum miseri sint, laborent nil moror.  
dicam auctionis causam, ut damno gaudeant –  
nam curiosus nemo est quin sit maleuolus.*

*Curiosus* possède toutes les résonances que font pressentir les termes grecs correspondants. Du même coup, ce passage nous renseigne, comme entre les lignes, sur la formation de cet adjectif, dont l'*i* adventice – on attendrait *curosus* – s'explique de toute évidence par l'analogie de *studiosus*, dérivé de *studium* dont l'aire sémantique recouvre en partie celle de *cura*<sup>6</sup>.

Avant l'époque de Cicéron, *curiosus* est encore attesté dans un fragment d'Afranius (Com. 190), lié à *scelestus*<sup>7</sup>, et chez Térence (Eun. 553), où il qualifie un importun: *neminem curiosum interuenire nunc mihi, | qui me sequatur quoquo eam, rogitando obtundat* eqs. Chez Térence encore, on assiste à une tentative de revalorisation de la *πολυπραγμοσύνη*, dans le passage de l'Héautontimoroumenos où Ménédème s'en prend à Chrémès le donneur de bons conseils:

75 *Chreme, tantumne ab re tuast oti tibi  
aliena ut cures ea quae nil ad te adtinent?*

ce qui lui vaut la réplique fameuse:

*homo sum: humani nil a me alienum puto.*

*Curiosus* est absent de ce texte, mais c'est bien d'un *πολυπράγμων* que Ménédème fait le procès, et Chrémès s'efforce de suggérer à son interlocuteur qu'il y a une *πολυπραγμοσύνη*, une manière de s'occuper des affaires des autres, qui vise leur bien, dictée qu'elle est, non par une curiosité indiscrete, mais par un souci d'humanité, par la *φιλανθρωπία*. Rôle malaisé entre tous, qui inspirera à Cicéron, songeant au Chrémès morigéné de Térence, cette réflexion d'un politique désabusé (Off. 1, 30): *est enim difficilis cura rerum alienarum*.

Un bel exemple de la valeur péjorative de *curiosus* est fourni par Catulle (7, 11sq.): *quae (sc. basia) nec pernumerare curiosi | possint nec mala fascinare lingua*, que l'on comparera avec 5, 11sq.: *conturbabimus illa ne sciamus, | aut nequis malus inuidere possit*<sup>8</sup>.

Chez Cicéron, *curiosus* commence à se différencier. Tantôt l'accent repose sur le désir de connaître, qui peut aller jusqu'à l'indiscrétion, tantôt sur l'effort déployé dans une recherche quelconque, sans qu'il soit toujours aisé, ni même pos-

<sup>6</sup> Ceci pour couper court à toute discussion et dans le sens indiqué par M. G. Redard, *Humanitas* (Coimbra) 3 (1951) LVI (= 3 du tiré à part), c.-r. de A. Ernout, *Les suffixes latins -osus et -ulentus* (Paris 1949), qui évite de se prononcer (p. 16). Quant à l'origine du suff. -osus, elle demeure obscure et le scepticisme de M. Leumann, *Glotta* 11 (1921) 188 = *Kl. Schriften* (Zurich 1959) 45, conserve toute sa valeur.

<sup>7</sup> En outre Afran. Com. 250, d'interprétation douteuse (cf. ThlL IV 1492, 24).

<sup>8</sup> Voir M. Lenchantin de Gubernatis, *Il libro di Catullo* (Turin 1933) ad 7, 11.

sible, de dégager la nuance prépondérante. L'important est que *curiosus* (attesté 23 fois) et son adverbe *curiose* (5 fois) sont toujours liés à un contexte impliquant une enquête, avec ou sans jugement de valeur, ce qui ne ressort pas clairement de l'article du Thesaurus linguae Latinae<sup>9</sup>. Chez Varron, toutefois, apparaît un élargissement de sens qui repose, si les apparences ne trompent pas, sur une réflexion étymologique à posteriori, comme il ressort du De lingua Latina (6, 46): *cura, quod cor urat; curiosus, quod hac praeter modum utitur* (noter la valeur péjorative). Il est vrai que, en l'absence de toute précision, on ne sait si, dans l'esprit de Varron, *curiosus* implique, ici encore, une idée de recherche. Quoi qu'il en soit, dès l'Empire, l'adjectif se rencontre parfois sans cette dernière, et le sens large s'est attaché en particulier à l'adverbe qui, à partir de Vitruve, est attesté fréquemment avec des verbes tels que *facere, administrare*, comme synonyme de *attente, diligenter*, sans plus. Mais n'est-il pas significatif que, chez Sénèque le père, puis Suétone (ici comme synonyme de *speculator*), *curiosus* substantivé puisse désigner les délateurs et les espions<sup>10</sup>, avant de devenir le titre officiel, traduit en grec par *πενθήν* «espion», des *agentes in rebus* chargés de surveiller le service des postes dans les provinces, mais aussi de transmettre directement au pouvoir central toutes les observations faites au cours de leur mission? Les termes mêmes en lesquels le Code de Théodose introduit ce titre indiquent qu'il s'agit d'un sobriquet populaire d'origine provinciale, tardivement consacré par l'administration impériale<sup>11</sup>, ce qui confirme la valeur foncièrement péjorative de *curiosus*.

Notre propos n'étant pas de faire l'histoire externe complète de *curiosus*, mais de poser quelques jalons, nous passons maintenant à son dérivé *curiositas*.

Le latin pouvait se passer d'un substantif dérivé de *curiosus* et se satisfaire de *cura*, aux acceptions multiples et qui désigne en particulier le soin apporté à une recherche, scientifique ou non<sup>12</sup>. Il aurait pu aussi créer un dérivé *curiositas* affecté de tous les sens de *cura*, mais de valeur virtuelle, par opposition à la valeur actuelle de *cura*. Saint Augustin (Util. cred. 9, 22) établit une distinction de cet ordre entre *curam habens* et *curiosus, studens* et *studiosus*, en montrant que l'adjectif en -osus

<sup>9</sup> En dépit du ThLL IV 1493, 62, qui cite cet exemple sous la rubrique *anxius, attentus, nimis diligens*, Att. 5, 14, 3 ne fait exception qu'en apparence, comme le prouve le contexte: *tu uelim, si me nihilo minus nosti curiosum in re publica quam te, scribas ad me omnia quae sint, quae futura sint*. Le cas de Att. 2, 4, 4 est encore plus évident (malgré ThLL IV 1493, 50): *tu quidquid indagaris de re publica ... facito ut sciam. tametsi nimis* (var. fautive: *minus*) *sum curiosus: statui enim nihil iam de re publica cogitare*.

<sup>10</sup> Sen. Contr. exc. 6, 2 *lex eum tenet, qui iuuat exulem, non qui patitur iuuari. — ignora, dissimula: lex te innocentem esse, non curiosum iubet*. Suet. Aug. 27, 3 *Pinarium ... cum contionante se ... subscribere quaedam animaduertisset, curiosum ac speculatorem ratus coram confodi imperauit* (sc. Augustus). A tort, ces passages sont rapportés à la fonction officielle des *curiosi* par le ThLL IV 1494, 24 sqq.; même s'ils contribuent à expliquer l'origine de ce titre, rien n'indique qu'il existât à cette époque (cf. note suivante).

<sup>11</sup> Le Cod. Theod. 6, 29, 1 = Cod. Iust. 12, 22 (23), 1 reproduit une constitution de l'empereur Constance II (année 355), réprimant les abus de fonction de ceux *quos curagend<ari>os siue curiosos prouincialium consuetudo appellat*. Il semble bien que ce texte représente l'acte de naissance officiel du titre de *curiosus*, bien qu'il soit attesté dans la littérature dès Tert. Fug. 13. Sur la fonction, v. Seeck, RE I 778, 35 sqq.

<sup>12</sup> Voir, outre l'art. *cura* du ThLL, M. Hauser, *Der röm. Begriff cura* (Thèse de Bâle 1953).

se passe de complément, contrairement à *curam habens* et *studens* (*studentem recte appellamus, praesertim addentes quid studeat audire*)<sup>13</sup>. En réalité, la formation d'un dérivé de *curiosus* répond au besoin de fixer une nuance particulière de *cura*, celle-là même qui apparaît dans *curiosus*, dans la grande majorité des cas, liée par conséquent au désir de connaître.

L'histoire de *curiositas* est singulière. Contrairement à *curiosus*, ce dérivé n'est pas attesté avant Cicéron, dans une lettre du 19 avril 59 à Atticus (2, 12, 2). L'ami de l'orateur avait fait allusion, dans un message perdu pour nous, à son entrevue récente avec Théophraste et C. Memmius. Mais, vu le caractère hautement politique de cet entretien, Atticus se réservait d'en révéler le contenu de vive voix à son correspondant. Et Cicéron de s'écrier: *quantam porro mihi exspectationem dedisti conuiuii istius ἀσελγοῦς! sum in curiositate ὀξύπεινος; sed tamen facile patior te id ad me συμπόσιον non scribere: praesentem audire malo*. Or *curiositas*, ἀπαξ chez Cicéron, ne reparaitra plus dans la littérature avant Apulée, c'est-à-dire avant deux siècles. Ce qui suggère l'hypothèse suivante:

*Curiositas*, dans la lettre à Atticus, serait une création du moment, un de ces néologismes sans lendemain que l'on risque dans une conversation familière, pour l'oublier aussitôt. Précisément, «les lettres écrites par Cicéron à Atticus au mois d'avril 59 sont parmi les plus vives et les plus familières qu'il lui ait adressées: on croirait parfois assister à un entretien des deux amis»<sup>14</sup>. On invoquera en faveur de cette hypothèse l'unicité de *curiositas* dans l'œuvre de Cicéron, opposée à la fréquence relative de *curiosus*, *curiose* (28 exemples). Dans les passages des œuvres philosophiques où l'on pourrait s'attendre à rencontrer ce vocable, c'est *cupiditas* qui en tient lieu, le plus souvent avec un complément au gérondif: *cupiditas noscendi, discendi, inuestigandi*. Mais voici encore un autre indice. Le *De diuinatione* (1, 49) rapporte le songe d'Annibal après la prise de Sagonte. Appelé au conseil des dieux, le chef carthaginois reçoit de Jupiter l'ordre de marcher sur l'Italie. Il part, mais le dieu qui le conduit lui interdit de regarder derrière lui. Puis: *illum autem id diutius facere non potuisse elatumque cupiditate respexisse* eqs. «poussé par la curiosité» (seule traduction possible) «il regarda en arrière». Or Tite-Live (21, 22 7) rapporte le même songe, en des termes proches de ceux de Cicéron, mais à *elatumque cupiditate respexisse* correspond chez lui *deinde curā ingenii humani ... temperare oculis nequiuisset*. S'il est évident que les deux auteurs ont puisé à la même source, Cicéron est seul à la mentionner: Caelius Antipater, lequel, précise-t-il, tient l'anecdote de l'historien grec Silenos. On voudrait connaître le terme qui, chez ce dernier, correspondait à *cupiditas* et à *cura*, mais il paraît certain que Caelius ne le rendait pas par *curiositas*, sinon Tite-Live ne l'eût pas remplacé par *cura* non accompagné d'un génitif objectif, emploi tout à fait insolite avec cette signification<sup>15</sup>. Quant à Cicéron, il semble avoir oublié le néologisme qu'il avait

<sup>13</sup> Cette distinction fournit une indication précieuse sur la valeur du suffixe *-osus*, que n'a pas étudiée M. Ernout (cf. note 6).

<sup>14</sup> L.-A. Constans, *La correspondance de Cicéron*, Coll. Budé I (Paris 1934) 192.

<sup>15</sup> Comp. Liu. 42, 39, 3 *inerat cura insita mortalibus* (cf. 21, 22, 7!) *uidendi congregantes*

lancé, quelque quinze ans auparavant, dans la conversation épistolaire avec son ami Atticus. Enfin, ne voit-on pas Aulu-Gelle (11, 16, 3) hésiter sur la traduction à donner du titre *περὶ πολυπραγμοσύνης* de Plutarque et, après avoir risqué *de negotiositate*, néologisme demeuré *ἀπαξ*, renoncer, faute de trouver dans ses souvenirs de lectures ou de pouvoir imaginer un terme adéquat? En résumé, tout se passe comme si *curiositas* n'était pas entré dans la langue usuelle, – sans qu'on puisse toutefois l'affirmer à coup sûr, tant il est vrai que la langue littéraire ne nous renseigne jamais qu'imparfaitement sur l'état de la langue courante à une époque donnée<sup>16</sup>. Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'avec Apulée et ses successeurs que ce vocable reçoit droit de cité dans la littérature, comme nous le verrons plus loin.

## II

Après cette rapide incursion dans l'histoire de *curiosus*, *curiositas*, nous restreindrons notre enquête au domaine de la curiosité intellectuelle – scientifique, philosophique et théologique. Jusqu'où va, dans le domaine de l'esprit, le désir légitime de connaître et où commence la passion stérile, sans proportion avec son objet ou visant un objet défendu? En effet, si, comme le suggère Plutarque (*Curios.* 517<sup>C</sup>), la recherche de la vérité dans les sciences est propre à détourner de la vulgaire curiosité (*περισπασμός ... καὶ μεθολκὴ τῆς πολυπραγμοσύνης*), elle peut à son tour conduire à la *πολυμαθία*, à une forme de curiosité indisciplinée qui mérite les qualificatifs d'*inanis*, *vana* ou même *illicita*, d'autant plus insidieuse qu'elle se couvre du nom respectable de science, et qui avait trouvé en Héraclite son premier et sévère censeur<sup>17</sup>. D'autre part, dans l'optique du pragmatisme, toute investigation de ce qui est «dans le ciel et sous la terre» porte en elle sa condamnation: le procès de Socrate nous l'a rappelé au départ. On peut donc présumer que, chez les Romains, le critère d'utilité a joué un rôle important pour juger des activités de l'esprit. Enfin, le christianisme occidental, en vertu de ses exigences propres, a été très attentif à fixer des limites précises à la recherche humaine. Problème très vaste, comme on voit, mais dont on ne retiendra ici que certains aspects, en rapport avec la notion exprimée par le terme de *curiositas*.

Le Cicéron du *De finibus* fait l'éloge enthousiaste de l'*insatiabilis quaedam e cognoscendis rebus* (sc. *naturae*) *uoluptas* (4, 12) et le même éloge s'exprime dans les *Tusculanes*, en ces termes (1, 44): *natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas ueri uidendi*. Mais c'est surtout dans le premier ouvrage (5, 48sq.) que cette idée est développée, en insistant sur le caractère désintéressé de la con-

*nobilem regem*. Le seul exemple correspondant exactement à 21, 22, 7 se trouve *Carm. epigr.* 878, 4 (début du II<sup>e</sup> siècle de notre ère) *quis quali dederit uoto fortasse requirit cura uiatorum* (ThLL IV, 1463, 62).

<sup>16</sup> Voir à ce propos la remarque pertinente de A. Maniet, *L'Ant. class.* 27 (1958) 216, c.-r. de R. Marache, *Mots nouveaux et mots archaïques chez Fronton et Aulu-Gelle* (Paris 1957).

<sup>17</sup> Pour l'histoire de la *πολυμαθία* grecque, cf. H. Fuchs, *Bildung*, *Reallex. f. Ant. u. Christ.* II, col. 346 sqq.

templation de la nature, jusqu'à nous faire négliger nos intérêts les plus légitimes, santé et patrimoine. Ce passage qui, comme les précédents, est inspiré d'Antiochos<sup>18</sup>, s'achève sur la vision aristotélicienne des îles des bienheureux, où les sages, libres de tous autres soucis, passent leur temps à pénétrer les secrets de la nature, dans une vie éternellement contemplative (5, 53). Mais le *scientiae cupidus* est tenté de ne pas distinguer entre les divers ordres de connaissances; or *omnia quidem scire cuiuscumque modi sint cupere, curiosorum, duci uero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae, summorum uirorum est putandum* (5, 50). Seule donc est digne des vrais savants et philosophes la *maiorum rerum contemplatio*. Ainsi conçu, l'amour de la science se suffit à lui-même, il procure à l'esprit des jouissances pures de toute visée utilitaire (*nulla utilitate obiecta*). Mais la contemplation des réalités mineures trouve son symbole dans l'appel des Sirènes, retentissant pour la perte des curieux qui ne savent résister et qui, faute de respecter la hiérarchie des valeurs, se détournent de l'essentiel et viennent se briser sur l'écueil de la *πολυμαθία*.

Mais le *De officiis* (1, 19 = Panaet. frg. 104 v. Straaten) qualifie de *uitium* le zèle excessif déployé à connaître des «choses obscures, difficiles, et non nécessaires» (*res obscuras atque difficiles ... easdemque non necessarias*). L'accent repose sur le dernier terme, dont la portée n'est pas précisée. Il semble toutefois que la notion de nécessité doive être mise en rapport avec celle d'utilité morale, qui s'affirme à la fin du premier livre (152 sqq.)<sup>19</sup>. Cicéron introduit ici, à l'intérieur de la vertu de sagesse, la distinction stoïcienne entre *σοφία*, connaissance des choses divines et humaines, et *φρόνησις*, connaissance de la nature, la première unissant contemplation et action et se suffisant à elle-même, tandis que la seconde peut être recherchée par simple curiosité, sans souci d'application pratique. Or, dans l'optique stoïcienne, l'action est supérieure à la contemplation et la science de la nature n'est pleinement valable que suivie d'action, c'est-à-dire si elle vise à l'*utilitas* de l'homme: *nihil ... utile quod non sit honestum, nihil honestum quod non idem utile sit* (Off. 3, 34 = Panaet. frg. 102). Par conséquent, la contemplation, légitime par ailleurs, peut devenir un *uitium*, si elle néglige des intérêts humains supérieurs, auxquels elle doit céder en cas de nécessité, sous peine de provoquer des conflits de devoirs.

Entre le *De finibus* et les *Tusculanes*, d'une part, et le *De officiis*, de l'autre, il y a une contradiction, qui s'explique par le recours à des sources d'inspiration différentes, aristotélicienne ou stoïcienne. Plutôt que de prétendre la réduire, on se bornera à la constater, non sans préciser que le point de vue stoïcien répond mieux aux aspirations profondes de Cicéron, en qui le sentiment de l'*utilitas* l'emporte sur la contemplation, celle-ci demeurant malgré tout un luxe, si nécessaire puisse-t-il devenir, comme le montrent certains textes (Fin. 4, 12; Off. 1, 13).

<sup>18</sup> Cf. K. Reinhardt, RE XXII 583, 12 sqq.

<sup>19</sup> Cf. W. Richter, *Lucius Annaeus Seneca. Das Problem der Bildung in seiner Philosophie* (Thèse de Munich 1939) 66 sq.

Il n'en demeure pas moins que, dans l'une et l'autre perspectives, le désir de connaître peut être abusif, et il l'est chez les *curiosi* – sans être nommés dans le *De officiis*, ils y sont visés par le terme de *uitium* – qui tantôt manquent de discernement et tantôt de sens du devoir.

Le même problème donne lieu, chez Sénèque, à des considérations développées (en particulier dans la lettre 88 à Lucilius), plus systématiques et d'une rigueur intellectuelle plus poussée. On sait que sa conception d'une souveraineté absolue de la philosophie sur les sciences spécialisées (*artes liberales*) est empruntée à Posidonius<sup>20</sup>, mais, tandis que ce dernier avait, non sans difficulté, tenté une synthèse en accordant à l'*ἐγκύκλιος παιδεία* une place dans le système du moyen Portique, Sénèque l'écarte avec mépris et revient à une position qui était peut-être celle du fondateur de la secte. Il n'y a pas lieu de refaire sur ce point l'histoire de la pensée de Sénèque, déjà étudiée par d'autres<sup>21</sup>. Nous nous bornerons à en rappeler les aspects liés à notre propos.

Le *De otio* (5) pose que la nature nous a créés pour la contemplation et pour l'action. Notre appétit de connaissance s'exerce dans tous les domaines, voyages, spectacles, secrets de la nature, histoire dans le temps et dans l'espace: *curiosum nobis natura dedit ingenium* (5, 3). Consciente de sa beauté, elle sait que cette beauté serait stérile, si elle la gardait jalousement pour soi. Mais la contemplation ne saurait s'arrêter à la nature visible, elle doit la transcender, *ut inquisitio transeat ex apertis ad obscura et aliquid ipso mundo inueniat antiquius, unde ista exierint* eqs. (5, 5). Seule la philosophie en est capable, c'est pourquoi les *artes liberales*, qui constituent une simple propédeutique, sont exclues de la philosophie, dont elles demeurent les humbles auxiliaires (*Epist.* 88). Vivre selon la nature, c'est se consacrer entièrement à admirer et à adorer ce monde intelligible, contemplation qui est en même temps action, car elle conduit à la vérité, laquelle est utile aux hommes à condition de leur être transmise. En ce sens, un Zénon, un Chrysippe, ont agi plus que s'ils avaient conduit des armées ou revêtu des magistratures (on voit se résoudre ici, au prix d'une subtilité dialectique, la contradiction relevée chez Cicéron).

En contemplant le monde astral, dont le spectacle excite notre curiosité (*curiosos nos esse cogunt*, *Nat. quaest.* 7, 25, 5), le *curiosus spectator* (*ibid.* 1 praef. 12) fait éclater son étroite demeure physique et atteint à la connaissance de Dieu. D'autre part, le sage qui s'élève au delà des préoccupations matérielles *ad tranquilliora, meliora, maiora* découvrira *multum bonarum artium, amor uirtutum atque usus, cupiditatum obliuio, uiuendi ac moriendi scientia, alta rerum quies* (*Breu. uit.* 19). La contemplation devient morale et par conséquent action, puisqu'elle conduit à l'ataraxie, mais elle ne possède pas une valeur absolue. Telle est la pensée constante de Sénèque.

<sup>20</sup> Cf. K. Reinhardt, RE XXII 644, 54 sqq.

<sup>21</sup> Notamment par W. Richter (voir ci-dessus note 19), qui propose en particulier une analyse détaillée de *Epist.* 88, et par Wilhelm Ganss, *Das Bild des Weisen bei Seneca* (Thèse de Fribourg en Suisse 1952) I. Teil, Kap. II: «Weisheit und Wissen».

Dans ce contexte, *curiosus* n'est nullement affecté d'un indice péjoratif, parce que la curiosité n'est que l'amorce de réflexions – de réflexions-actions – qui la transcendent. Sénèque prend même délibérément le contre-pied de la valeur habituelle de *curiosus* (= *πολυπράγμων*), quand il écrit (Nat. quaest. 1 pr. 12): *curiosus spectator excutit singula et quaerit. quidni quaerat? scit illa ad se pertinere (!)*.

Mais la souveraineté philosophique entraîne un jugement d'autant plus rigoureux à l'égard de tout ce qu'il considère comme les branches gourmandes de la science, ces *litterarum inutilium studia* (Breu. uit. 13, 1) qui occupent l'esprit sans profit et produisent des fâcheux plutôt que des doctes (ibid. passim). Et notre auteur d'exercer sa verve aux dépens de ces amateurs de recherches sans portée, de cette maladie grecque (*Graecus morbus*)<sup>22</sup> dont la mode est en voie de gagner Rome: *ecce Romanos quoque inuasit inane studium superuacua discendi*. Il cite l'exemple pris sur le vif d'un conférencier traitant le sujet: *quae primus quisque ex Romanis ducibus fecisset*: victoire navale de Duilius, éléphants dans le cortège triomphal de Curius Dentatus, etc. Science inutile, quand bien même elle est en rapport avec des événements importants de l'histoire romaine et qu'elle exerce un certain attrait *speciosa rerum uanitate*. D'autres connaissances historiques n'ont même pas cette double excuse et méritaient de tomber dans l'oubli, car le plus souvent elles ne valent guère mieux que des mensonges (*aut paria sunt mendaciis aut similia*) ou que, au cas le plus favorable, elles ne concourent à la perfection morale de personne. Cicéron déjà (Fin. 5, 51 sq.) illustre par l'exemple des recherches historiques le goût inné en l'homme de la connaissance désintéressée, mais sans intention dépréciative, et la littérature témoigne que *curiosus* et *curiositas* sont volontiers associés, parfois avec éloge, au métier d'historien et plus généralement de philologue, tant il est vrai qu'aux yeux des Romains histoire et philologie représentent, envisagées sous un certain angle, les disciplines qui, en vue de résultats sans portée pratique, exigent les investigations les plus ardues<sup>23</sup>. Sénèque, lui, demande à l'histoire, dans la mesure où il l'admet, des exemples à imiter où à éviter, non des faits considérés en eux-mêmes, des «Vorbilder» et non des «Beispiele»<sup>24</sup>.

D'ailleurs, pour Sénèque, la philosophie même n'échappe pas à ce reproche. Les grands maîtres du passé auraient mieux su pénétrer au cœur des questions essentielles, s'ils ne s'étaient parfois égarés dans le superflu (Epist. 45, 4), et la philosophie contemporaine offre le triste spectacle de discussions subtiles, où les *res* sont sacrifiées aux *uerba*, pour aboutir à un scepticisme radical, à tel point qu'on a le choix entre les arts libéraux qui promettent une science inutile et une philosophie niant la possibilité même de la connaissance (Epist. 88, 45). Il est à peine besoin

<sup>22</sup> Il vise en particulier la philologie homérique, à en juger d'après les exemples produits, avec une pointe contre Cratès de Mallos, qui s'était rallié au stoïcisme, au déplaisir, semble-t-il, de Sénèque (cf. W. Richter, op. cit. 35 sq.).

<sup>23</sup> Exemples: Cic. *Tusc.* 1, 108 *in omni historia curiosus* (Chrysippe); Quint. *Inst.* 11, 143 (Pline l'Ancien dans le *Studiosus*); Arnob. 5, 1 *historiae ... graues, seriae, curiosae*; Aug. *Doctr. christ.* 2, 17, 27 (Varron); *Ciu.* 16, 8 (histoire).

<sup>24</sup> Cf. W. Richter, op. cit. 94.

de rappeler ici l'aphorisme rendu célèbre par la leçon d'ouverture de Nietzsche à l'Université de Bâle: *quae philosophia fuit, philologia facta est* (Epist. 108, 23).

En un mot, dans tous les domaines, et singulièrement dans les arts libéraux (Epist. 88, 36 sqq.), il faut s'en tenir au nécessaire et ne pas ressembler aux collectionneurs qui exposent dans leurs demeures de somptueuses superfluités. Un désir excessif de connaissance est une forme de la démesure (*plus scire uelle quam satis est intemperantiae genus est*) sans compter qu'il rend fâcheux, bavard, importun et suffisant (*ista liberalium artium consecratio molestos, uerbosos, intempestiuos, sibi placentes facit*).

Il est digne de remarque que, dans ces développements sur l'aspect malsain de la curiosité intellectuelle, *curiosus* ne se rencontre nulle part. Cela étonne d'autant plus que Sénèque l'emploie occasionnellement avec sa valeur péjorative, en marge, il est vrai, de la curiosité intellectuelle, dans le *De ira* (3, 11, 1): *ne fueris curiosus. qui inquirat quid in se dictum sit, qui malignos sermones etiamsi secreto habiti sunt eruit, se ipse inquietat*. Absence fortuite, peut-être, mais l'hypothèse suivante ne paraît pas d'emblée dénuée de toute vraisemblance. En dépit de son indépendance philosophique, Sénèque est stoïcien. Nous avons vu, d'autre part, que, dans les passages du *De officiis* où il est question des limites de la curiosité intellectuelle, Cicéron n'emploie pas *curiosus*. Or la source est ici stoïcienne, au contraire du *De finibus*, où il est utilisé. On est tenté d'en conclure que *περίεργος* ou *πολυπράγμων* ne jouaient pas, dans la terminologie stoïcienne, un rôle aussi important que, par exemple, dans le platonisme. Je ne puis en fournir ici la preuve, qui exigerait une recherche particulière, mais une indication pourrait être tirée de l'absence de ces deux adjectifs et de leurs dérivés dans l'index des *Stoicorum ueterum fragmenta*, t. IV. On se rappellera en outre que, pendant longtemps, le Portique s'est peu soucié des rapports de la science avec la philosophie, problème qui n'entrera dans le champ de sa réflexion systématique qu'avec le moyen stoïcisme, chez Panétius et, surtout, Posidonius.

L'œuvre de Pline l'Ancien fournit comme la vivante illustration d'une science qui s'attache sans discernement à toute espèce de connaissance, à tel point qu'on a cru découvrir dans le portrait du conférencier ridiculisé par Sénèque une allusion directe à l'auteur de l'Histoire naturelle<sup>25</sup>. En dépit de son invraisemblance chronologique, cette hypothèse a le mérite de rappeler qu'une partie importante de l'activité littéraire de Pline tombe sous la condamnation des arts libéraux prononcée par son aîné. Loin toutefois de n'assigner aucune borne à la curiosité du chercheur, le Naturaliste ne trouve pas d'expression assez forte pour réprouver les spéculations de ceux qui prétendent déterminer les dimensions de notre monde et en découvrir d'autres au delà de ses limites, alors qu'il y a encore tant d'inconnues à l'intérieur de notre univers physique (Nat. 2, 1 sqq.)<sup>26</sup>. Mais on voit

<sup>25</sup> L. Herrmann, *Sénèque et Pline l'Ancien*, Rev. Et. anc. 38 (1936) 177 sqq. Comparer à ce sujet: Mélanges offerts à Max Niedermann... (Neuchâtel 1944) 108 sqq.

<sup>26</sup> Cf. le commentaire de M. J. Beaujeu ad loc., Coll. Budé II (Paris 1950).

que la pensée de Pline se situe sur un autre plan que celle de Sénèque et ne lui est pas comparable. En nous entraînant *ex apertis ad obscuriora*, le philosophe nous invitait à quitter le monde physique pour celui de la métaphysique, tandis que Pline a toujours en vue les sciences de la nature.

Le roman d'Apulée nous révèle un autre aspect du problème. Des recherches récentes ont mis une fois de plus en évidence, dans les Métamorphoses, l'histoire d'une curiosité châtiée<sup>27</sup>. Lucius se qualifie lui-même toujours à nouveau de *curiosus*, ou déclare avec humour qu'il est «assoiffé de nouveauté», «non certes curieux, mais désireux de tout savoir, ou du moins le plus de choses possible» (1, 2, 4); il possède une *familiaris* (3, 14, 1; 9, 12, 2), une *ingenita* (9, 13, 4) ou encore *genuina* (9, 15, 2) *curiositas*, qui lui ouvre les yeux et l'esprit et le rend *multiscius* (= πολυμαθής!), comme Ulysse entré en possession des plus hautes vertus grâce à sa connaissance des cités et des peuples (9, 13, 5). Mais Lucius, lui, ne résiste pas aux Sirènes et se laisse entraîner dans les paradis artificiels de la magie (3, 19, 2 *coram magiae noscendae ardentissimus cupitor*), qui lui coûte sa forme humaine, à laquelle il ne retournera qu'au terme de longues tribulations, en se laissant régénérer par les roses de l'initiation isiaque. Et ce sera pour apprendre que ses malheurs sont le châtement de sa funeste curiosité (11, 15, 1 *curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti*). Mais le voici initié à de plus hauts mystères, qu'il lui est interdit de révéler au *studiosus lector*, car les oreilles qui les recevraient et la langue qui les divulguerait se rendraient coupables d'une folle curiosité (11, 23, 6 *temerariae curiositatis*)<sup>28</sup>. Pourtant, Lucius se ravise bientôt, craignant de frustrer par son refus des aspirations peut-être authentiquement religieuses (11, 23, 8): *igitur audi, sed crede quae uera sunt!* A la curiosité s'oppose maintenant la foi. De même, la curiosité qui fait perdre à Psyché son époux mystérieux est une *curiositas sacrilega* (5, 6, 3), car elle enfreint une interdiction divine. Partout donc, dans les Métamorphoses, on se heurte à cette curiosité qui incite à dépasser les limites assignées à l'homme dans le champ de la connaissance.

On sait que la trame du roman est empruntée à une milésienne qui a également inspiré (? Ps.-) Lucien dans son *Λούκιος ἢ ὄνος*, et dont le résumé est transmis par Photius. Si le mysticisme isiaque est absent du récit grec, le motif de la curiosité (*περιεργία*) y figure là où on le trouve chez Apulée. En particulier, Loukios transformé en âne maudit sa curiosité intempestive (15 ὃ τῆς ἀκαίρου ταύτης περιεργίας) à vouloir connaître les secrets de la magie. M. Mette souligne les rapports de cette conception de la curiosité avec l'hermétisme de l'Asclepius (14) et du Discours de Momos à Hermès dans la Révélation d'Isis à son fils Horus (Stobée, Ecl. I 49, 44). Cette dernière, notamment, montre la curiosité inquiète des hommes, qui

<sup>27</sup> H. J. Mette, *Curiositas*. Festschr. Bruno Snell (Munich 1956) 227 sqq.; R. Kappelmacher, *Eros und Psyche*. Philol. 102 (1958) 103 sqq.

<sup>28</sup> Curiosité et vain bavardage sont souvent associés, cf. ThIL IV 1489, 72 et 1492, 19. Explication psychologique chez Pascal, *Pensées* II 76 Brunschvicg: «curiosité n'est que vanité: le plus souvent on ne veut savoir que pour en parler; autrement on ne voyagerait pas sur la mer, pour ne jamais en rien dire, et pour le seul plaisir de voir, sans espérance d'en jamais rien communiquer.»

force les secrets de la nature, pénètre jusque dans le ciel, pour recevoir le juste châtiment de sa démesure. M. Mette croit pouvoir affirmer l'origine diatribique de ce jugement négatif. Sans vouloir me prononcer sur ce point, je soulignerai avec lui que, chez Apulée, la notion de curiosité a reçu de la *περιεργία* grecque, peut-être à travers l'hermétisme, une dimension nouvelle, à la fois philosophique et religieuse.

Quant à l'abstrait *curiositas* lui-même, nous avons vu plus haut que, après une apparition accidentelle dans une lettre de Cicéron, il avait été comme rayé du vocabulaire latin, jusqu'à Apulée qui l'accrédite définitivement dans la langue et prépare son entrée dans la littérature chrétienne. On est même tenté de penser qu'il s'agit chez lui d'une création nouvelle, sans rapport avec le terme cicéronien, favorisée par le couple *περίεργος : περιεργία*, dont son modèle grec lui suggérerait un équivalent latin. Il convient toutefois de rappeler qu'Apulée ne condamne pas la curiosité scientifique ou philosophique proprement dite, comme en témoigne l'Apologie, où il déclare, à propos de ses recherches sur les poissons (27, 6) : *quasi id cognitionis gratia philosopho non liceret, quod luxurioso gulae causa liceret*, et confirme un peu plus loin (36), en fidèle platonicien, son amour de la science désintéressée.

### III

«Les chrestiens ont une particulière cognoissance combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soing de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la première ruine du genre humain : c'est la voye par où il s'est precipité à la damnation eternelle.» Ce jugement de Montaigne (Essais 2, 12 p. 227 Villey) peut servir d'exergue à la dernière partie de ces notes. Les auteurs chrétiens latins nourrissent à l'égard de la curiosité intellectuelle une défiance à priori, plus ou moins radicale suivant qu'ils se nomment Tertullien ou Augustin, mais toujours fondamentalement la même. Dès la première page de l'Ad nationes de Tertullien (1, 1, 3), l'expression *curiositas humana* circonscrit cet appétit de connaître qui passe à côté de l'essentiel ou pénètre dans les domaines interdits. On la retrouve chez Arnobe (2, 57), dans les Consultationes Zacchaei et Apollonii (1, 29), chez Augustin (par ex. Serm. 277, 13, 13 et surtout C. Iul. 6, 7, 17 *vitium curiositatis humanae*), chez Pierre Chrysologue, opposée à *lex divina* (Serm. 11<sup>in.</sup>) ou à *supernus interpres* (143, à propos de la naissance virginale de Jésus annoncée à Marie par l'ange Gabriel). Ainsi, dès les débuts de la littérature chrétienne et d'une manière constante, *curiosus* et *curiositas* sont associés à la notion de péché.

On connaît le radicalisme antiphilosophique de Tertullien. Même lorsque leur pensée s'accorde avec l'enseignement des Ecritures, les philosophes ne peuvent être suivis, car l'accord ne repose pas chez eux sur un acte de foi préalable et absolu, mais sur leur *curiositas omnimodae litteraturae inspiciendae* (Nat. 2, 2, 5) qui les a conduits entre autres aux Livres Saints. Et quand Thalès tombe dans son puits à force de contempler le ciel, il devient le symbole des philosophes, de ceux *qui*

*stupidam exercent curiositatem <in res> naturae quam prius in artificem eius et praesidem* (Nat. 2, 4, 19)<sup>29</sup>. De cette curiosité procède une *scrupulositas* qui, par les questions qu'elle soulève, est l'ennemie de la vérité, laquelle est simplicité (*ueritatis simplicitas*, Nat. 2, 2, 5; cf. Apol. 47, 4). La même inquiète curiosité (Praescr. 30, 2) produit les hérétiques, dont l'activité n'est pas jugée autrement par Tertullien que celle des philosophes (Adu. Marc. 2, 21, 2 *curiositas* opposée à *simplicitas ueritatis*; liée à *scrupulositas*, Praescr. 8, 1), car les hérétiques se prévalent de l'ordre évangélique: «Cherchez et vous trouverez», pour s'interroger sur l'origine du mal ou même de Dieu, et se font ainsi les suppôts des philosophes. Ou encore, la curiosité les induits à forcer le sens des paraboles à l'aide d'interprétations allégoriques que Tertullien réproouve par dessus tout, parce que contraires, précisément, à la *ueritatis simplicitas*, comme il le démontre pour la parabole de la brebis perdue (Pudic. 9, 1 sqq.). On sait que la postérité n'a pas ratifié ce jugement et que les Pères latins ont adopté en cela la méthode des Pères grecs, héritiers de la philologie alexandrine. Pour saint Jérôme (Epist. 21, 8), la tour de Babel sera l'orgueil intellectuel qui incite l'homme à pénétrer dans les profondeurs célestes, *curiositate non licita*. Saint Augustin, qu'un penchant naturel entraînait dans cette voie, constate que l'interprétation littérale du Psaume 34, 13 conduit à une impasse et propose une exégèse allégorique, introduite en ces termes (In psalm. 34 serm. 2, 3): *si aliquantulum pia curiositate leuemus uelum et interiora huius scripturae oculo cordis intento rimemur, inuenimus* eqs. Cette *pia curiositas* (oxymoron!) suppose, il est vrai, un correctif d'importance, à savoir que le chrétien suive les chemins de l'Écriture et non ceux de sa réflexion personnelle ou de la science profane. Si Lucain se trompe sur le Dieu des Juifs, c'est que *non pie quaerebat*, mais *siue per cogitationes suas siue per suorum libros* (Cons. euang. 1, 30, 46).

Il suffira de rappeler la condamnation sans appel de la curiosité qui se lit dans le *De praescriptione haereticorum* (8, 1): «Nous n'avons plus besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Évangile. Lorsque nous croyons, nous ne désirons rien croire au delà. Notre premier article de foi, c'est que nous ne devons rien croire au delà.» Non que Tertullien soit opposé à toute recherche visant à une meilleure compréhension des Écritures, mais il lui impose de se tenir dans les strictes limites de la *regula fidei* de l'orthodoxie (Praescr. 14, 1 sqq.), seule condition qui puisse justifier une activité théologique. Alors il est loisible au chrétien d'épancher toute sa passion de curiosité (*omnem libidinem curiositatis effundas*). Mais même dans ce contexte, le terme de *curiositas*, flanqué de *libido* et du verbe *effundere*, est foncièrement péjoratif, ce que confirme la suite, qui restreint singulièrement la liberté du fidèle et lui enjoint de renoncer à cette curiosité, plutôt que de compromettre sa foi, celle-ci ne devant pas être confondue avec la science

<sup>29</sup> Augustin se souvient aussi de Thalès, *Serm.* 241, 3, 3: *quantum quaerentes in superna erecti sunt (sc. philosophi) tantum cadentes demersi sunt. altius enim mergitur, quod de alto cadit* (avec adjonction du motif *tolluntur in altum* ...).

du théologien, qui n'est pas un instrument de salut: «*Fides*», inquit (Luc. 18, 42), «*tua te saluum fecit*», non *exercitatio scripturarum ... exercitatio ... in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio* (14, 3)<sup>30</sup>.

Lactance, moins radicalement défiant envers la philosophie païenne, n'en tiendra pas moins un langage sensiblement pareil, en affirmant que Dieu, lorsqu'il a révélé à l'homme la vérité, ne lui a donné de connaître que ce qui concourait à son salut, *quae uero ad curiositatem et profanam cupiditatem pertinebant reticuit, ut arcana essent. quid ergo quaeris quae nec potes scire nec si scias beatior fies? perfecta est in homine sapientia, si et deum esse unum et ab ipso facta esse universa cognoscat* (Inst. 2, 8, 70 sq.). L'Ambrosiaster affirme de même que toute science est en Dieu *ut qui hunc agnoscit nihil ultra requirat* (In Col. 2 p. 451<sup>B</sup> Migne). Telle est la pensée constante des Pères de l'Eglise.

La curiosité étant inséparable de l'hérésie, nous ne saurions nous étonner de la rencontrer fréquemment, à la suite de Tertullien, dans les mises en garde contre les doctrines hétérodoxes. Les Ariens sont accusés *indisciplinatae et temerariae curiositatis* par Ps. Hilaire de Poitiers (C. Arr. p. 15, 25 Sedlmayer), dans un passage où l'on relève cette formule digne de Tertullien: *credamus ergo quod legimus* (dans les Ecritures), *prorsus inquirere formidamus; scriptum est enim: «et in multis operibus eius ne sis curiosus»* (Sirach 3, 22). Zénon de Vérone leur reproche (Tract. 2, 4) de prétendre violer en *curiosi* les secrets de Dieu et il frappe ce mot: *curiositas reum efficit, non peritum*. Augustin, enfin, déclare à l'adresse des Manichéens (Agon. 4, 4): *omnis anima indocta curiosa est*, en d'autres termes: quiconque ne possède pas la pure vérité évangélique (*scientia*) est naturellement enclin à rechercher une pseudo-science en dehors d'elle. Opposition paradoxale à première vue entre science et curiosité, exprimée avec plus de relief encore, mais sans rapport direct avec l'hérésie, dans le sermon qui commente le refus de Jésus aux disciples désireux de connaître la date du jugement dernier, *audiamus magistrum: simus docti, non curiosi!* (Serm. Morin p. 622, 11). Et il serait aisé de multiplier les exemples.

Mais revenons à Tertullien. Même le début du *De testimonio animae* (1, 1): *magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum* eqs., et surtout (1, 2): *nonnulli quidem, quibus de pristina litteratura et curiositatis labor et memoriae tenor perseueravit* eqs., laisse percer un léger mépris pour une recherche chrétienne fondée sur les méthodes de la science profane (*de pristina litteratura*). C'est pourquoi Tertullien renonce expressément à recueillir les témoignages païens favorables au christianisme et préfère interroger l'âme dans son ignorante simplicité<sup>31</sup>. Toutefois, à la fin du *De anima*, où il n'a pas craint, cette fois, de confronter la doctrine chrétienne de l'âme avec celle des philosophes, il estime (58, 9) avoir satisfait à

<sup>30</sup> Sur cette question, comme sur tout le problème de l'attitude de Tertullien à l'égard de la philosophie, cf. *Tertullien et la philosophie ...* Mus. Helv. 7 (1950) 159 sqq.

<sup>31</sup> Noter une fois de plus l'antithèse *curiositas: simplicitas*, qu'il convient d'ajouter à celles étudiées par M. O. Hiltbrunner, *Latina Graeca* (Berne 1958) dans la partie consacrée à la *simplicitas* chrétienne.

une curiosité légitime et nécessaire (*iustae ... et necessariae*), sans rapport avec celle, sans mesure ni profit (*enormi ... et otiosae*), des amateurs de recherches qui ne procurent aucun enrichissement spirituel. De même, saint Irénée devient sous sa plume *omnium doctrinarum* (sc. *haereticorum*) *curiosissimus explorator*, dans un texte (Adu. Valent. 5, 1) où l'on assiste à un renversement des valeurs païennes. A l'instar de Sénèque, Tertullien légitime la curiosité intellectuelle par le profit spirituel qu'elle apporte, non plus sans doute au philosophe, mais au disciple de Jésus-Christ.

Les sciences occultes – astrologie, divination, magie surtout – complices de la philosophie et de l'hérésie, retiennent également l'attention de Tertullien, comme il est naturel à une époque où leur influence s'étend au point de provoquer les mesures répressives de l'autorité impériale. Elles sont une autre forme de curiosité défendue, qui détourne les hommes de Dieu vers les astres, anges déchus chassés du ciel (Idol. 9, 1 sqq.) ou vers des pratiques criminelles. Chez Apulée, la curiosité avait conduit Lucius dans les filets de la magie et l'on peut voir dans l'emploi réitéré que Tertullien fait du terme *curiositas* pour qualifier le goût de l'occultisme (Cult. fem. 1, 2, 1: philtres, incantations, astrologie<sup>32</sup>) une influence des Métamorphoses. Mais le neutre pluriel τὰ περὶ ἐργα, traduit en latin par *curiositates* (Vet. Lat., cod. e) ou *curiosa* (Vulg.), désigne ces mêmes pratiques dans les Actes des apôtres (19, 19), en sorte qu'une influence concomitante de ce passage n'est pas exclue, quand bien même Tertullien ne s'y réfère expressément nulle part. Que la terminologie d'Apulée soit en jeu, comme le pense M. Mette, est rendu vraisemblable par saint Augustin (Epist. 138, 19) qui atteste, deux siècles plus tard encore, l'intérêt des Africains pour l'œuvre de leur compatriote de Madaure (*Apuleius ... ut de illo potissimum loquamur, qui nobis Afris Afer est notior*). Il y est question du procès de magie intenté au jeune rhéteur à la suite de son mariage, et des arts magiques pratiqués *non utique nisi pro felicitate terrena uel damnabili curiositate*. Il n'en est que plus intéressant de trouver la curiosité étroitement associée au jugement de saint Augustin sur les sciences occultes dès le *De ordine* (2, 15, 42), où l'astrologie est un *magnum religiosus argumentum tormentumque curiosis*. Les exemples étant trop nombreux pour être tous cités, nous retiendrons la condamnation de la théurgie, connaissance de Dieu qui permet d'agir sur sa volonté par des moyens apparentés à la magie. L'évêque d'Hippone oppose les miracles de l'Ancien Testament, accomplis par une foi simple et une piété confiante, aux incantations et aux formules composées *nefariae curiositatis arte ... quam uel magian uel detestabiliore nomine goetian uel honorabiliore theurgian uocant* (Ciu. 10, 9), et il montre Porphyre, qu'il appellera plus tard *falsus philosophus* (Retract. 1, 4, 7), partagé *inter uitium sacrilegae curiositatis*<sup>33</sup> et *philosophiae professionem* et faisant le jeu de ceux qu'attirent les pratiques interdites (*illicitarum*

<sup>32</sup> Cf. aussi *Anim.* 28, 4 *quam non temptauerit curiositatem* (sc. *Pythagoras*) *ut ad notam clipei illius* (sc. *Euphorbi*) *perueniret* et la note de M. Waszink ad loc. (édition de 1947).

<sup>33</sup> Cf. *Ciu.* 10, 27 *perniciosissima curiositas*.

*artium curiosis*, Ciu. 10, 28) ou y attirant lui-même autrui. Ce jugement coûte à saint Augustin, si redevable aux néo-platoniciens de l'avoir conduit à l'orthodoxie catholique, et il s'étonne qu'après avoir découvert tant de vérités conformes à l'Évangile, le disciple de Plotin puisse encore parler théurgie. C'est à elle aussi que fait allusion la lettre qui brosse à grands traits l'histoire récente de la secte, riche en disciples de valeur, dont les uns sont dépravés *magicarum artium curiositate*, tandis que les autres se convertissent au christianisme (Epist. 118, 4, 33).

Le rôle de la curiosité dans l'attitude de saint Augustin à l'égard des arts libéraux et de la philosophie a été étudié par H.-I. Marrou dans son livre toujours actuel: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*<sup>34</sup>, auquel le lecteur voudra bien se reporter pour l'ensemble du problème. M. Marrou montre que la position fondamentale de saint Augustin ne diffère pas de celle de Sénèque, pour qui, nous l'avons vu, les arts libéraux ne sont qu'une préparation à la philosophie, qui seule conduit à la vertu. Même refus, chez le docteur chrétien, de la connaissance désintéressée, et refus justifié à son époque par la sclérose d'une science qui n'est plus qu'une activité littéraire de pure érudition, penchée sur le passé et privée de toute puissance et de toute volonté créatrices. Mais, si *curiosus* ne paraît jamais sous la plume de Sénèque pour qualifier l'érudit qu'il méprise, cet adjectif et son dérivé *curiositas* se lisent couramment dans l'œuvre d'Augustin. Ils sont devenus chez lui les termes par excellence, presque les termes techniques, qui désignent le zèle déployé en vue d'acquérir un savoir inutile, ayant sa fin en lui-même: *inest animae ... quaedam ... experiendi per carnem uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata* (Conf. 10, 35, 54; comp. 55 *curiositas ... temptandi causa ... experiendi noscendique libidine*). On lit un peu plus loin (55): *hinc* (c'est-à-dire à partir des spectacles) *ad perscrutanda naturae quae praeter nos est operta proceditur*<sup>35</sup>, *quae scire nihil prodest, et nihil aliud quam scire homines cupiunt*, avec la distinction stoïcienne implicite entre science des choses divines et humaines et science de la nature, mais pour condamner celle-ci, ce que ne faisait nullement Cicéron dans le *De officiis*<sup>36</sup>. Or cette curiosité conduit finalement à la magie<sup>37</sup>,

<sup>34</sup> Paris 1959<sup>3</sup>. Cf. l'index s. u. «curiosité».

<sup>35</sup> Cf. *Trin.* 4 pr. 1 *meliores sunt qui huic scientiae* (= des choses célestes et terrestres) *praeponunt nosse semet ipsos* eqs.

<sup>36</sup> Voir plus haut p. 211. Ailleurs (*Trin.* 14, 1, 3 p. 1037 Migne) il se fonde sur I Cor. 12, 8 *alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae* pour dissocier la conception philosophique, selon laquelle la sagesse consiste dans la science des choses humaines et divines, et attribuer la première à la science et la seconde à la sagesse. Mais il précise que, dans le domaine des choses humaines, seules méritent le nom de science, au sens de l'apôtre, les connaissances qui produisent la *fides saluberrima, quae ad ueram beatitudinem ducit*. Le reste, c'est-à-dire, en vertu de ce qui précède, la science de ce qui est extérieur à l'homme, appartient au champ de la *superuacanea et noxia curiositas*.

<sup>37</sup> Comparer le *Doktor Faustus* de Thomas Mann, qui peut servir de commentaire à ce passage: «Übrigens will ich hinzufügen, daß ich dieses Mißtrauen einer religiös-spiritualistischen Epoche gegen die aufkommende Leidenschaft, die Geheimnisse der Natur zu erforschen, immer vollkommen verstanden habe. Die Gottesfurcht mußte ein libertinistisches Sich-Einlassen mit dem Verbotenen darin sehen ... Die Natur selbst ist zu voll von vexatorisch ins Zauberrische spielenden Hervorbringungen, ... daß nicht die züchtig sich beschränkende Frömmigkeit eine gewagte Überschreitung darin hätte sehen sollen, sich mit ihr abzugeben.» (Oeuvres complètes, Stockholm 1947, p. 24.)

pis encore, elle exerce ses ravages même parmi les chrétiens, qui réclament des signes et des miracles, non pour le salut d'autrui, mais *ad solam experientiam* (ibid.).

S'agissant de la nature, Augustin révèle le fond de sa pensée dans son Commentaire sur l'épître aux Romains (In Rom. 58 p. 2077 Migne): «Le plus souvent ... la vaine curiosité de ce qui ne peut être découvert, ou que l'on découvre aussi en vain, que ce soit dans le ciel ou dans l'abîme, sépare de Dieu, à moins que l'amour (*caritas*) ne l'emporte<sup>38</sup>, l'amour qui convie les hommes aux certitudes spirituelles non par le truchement de la vanité de ce qui est extérieur, mais par la vérité qui est au dedans (*ueritate quae intus*).» Nous rejoignons ici expressément la notion de transcendance vers l'intérieur, latente dans les autres textes cités et si essentielle à la pensée du saint, qui la tient, comme on sait, de ses maîtres néo-platoniciens<sup>39</sup>. D'autre part, la curiosité, devenue sans objet dans le domaine de la vraie science, s'en trouve désormais libérée et peut servir à d'autres fins, sous l'égide de la charité (In psalm. 103 serm. 3, 10): *esto curiosus, esto providus; prospice, adtende unde quisque uiuat, unde se transigat, unde habeat: non reprehendatur ista curiositas tua ... curiosus esto et intellige super egenum et pauperem* (cf. Psalm. 40, 2).

C'est ici le lieu de nous demander d'où vient que la curiosité occupe une si grande place dans la doctrine de saint Augustin. M. Theiler a relevé qu'elle est souvent liée chez lui à la *superbia* et à la *uoluptas*, qui constituent avec elle une «triade de passions» (*Begierdentriade*)<sup>40</sup>. C'est le cas notamment dans le *De uera religione* (38, 70 sqq.), le *De libero arbitrio* et les *Confessions* (l. 10). Dans cette triade, le subtil historien du néo-platonisme discerne l'influence de Porphyre, visible surtout dans un passage du *De libero arbitrio* (2, 53) imprégné de pensée et d'expressions porphyriennes: *uoluntas auersa ab incommutabili et communi bono et conuersa ad proprium bonum aut ad exterius aut inferius peccat ... ita homo superbus et curiosus et lasciuus effectus*<sup>41</sup>. Il est vrai qu'ailleurs saint Augustin dégage (M. Theiler écrit «hineinlegt») la même triade de I Jean 2, 16 *omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio saeculi* (Vulg. *superbia uitae*), en donnant au deuxième terme la valeur de *curiositas*. Quelle est, dans ces conditions, la source primaire, Porphyre ou saint Jean ? M. Theiler tranche en faveur du premier, dont la pensée aurait reçu après coup le sceau de l'autorité

<sup>38</sup> Cf. In euang. Ioh. 27, 5 «scientia inflat (I Cor. 8, 4)». *iam ergo debemus odisse scientiam? absit. et quid est: scientia inflat? sola, sine caritate. ideo adiunxit: «caritas uero aedificat.» adde ergo scientiae caritatem, et utilis erit scientia; non per se, sed per caritatem.* – Bon. coniug. 8, 8 p. 198, 16 Zycha *item scientia et uanitas non duo mala sunt, quorum uanitas peius, sed scientia et caritas duo bona sunt, quorum caritas melius. namque «scientia destruetur» ait apostolus (I Cor. 13, 8), et tamen huic tempori necessaria est; «caritas» autem «numquam cadet».*

<sup>39</sup> Cf. P. Thévenaz, *La notion de transcendance vers l'intérieur*. *Studia philosophica* 4 (1944) 194 sqq., reproduit dans *L'homme et sa raison*. Coll. *Etre et penser* (Neuchâtel 1956) 29 sqq.

<sup>40</sup> W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*. *Schriften der Königsberger Ges., Geisteswiss.* Kl., 10. Jahr, Heft 1 (Halle a. d. S. 1933) 37 sqq.

<sup>41</sup> Op. cit. 39.

biblique. Bien que les présomptions soient favorables à cette hypothèse, puisque saint Augustin a été néo-platonicien avant son baptême, la démonstration n'en est pas entièrement probante.

M. Theiler se fonde sur le passage cité du *De libero arbitrio*, parce que le verset biblique en est absent. Or, si le premier livre de cet ouvrage était achevé à son départ de Rome, Augustin déclare n'avoir terminé tant bien que mal les deux derniers qu'à Hippone, étant déjà revêtu du sacerdoce (*Retract.* 8, 1), donc au plus tôt en 391. Le texte invoqué peut donc avoir été rédigé postérieurement au *De uera religione*, qui est de 389/90, ce qui le rend impropre à la démonstration. Ce témoin récusé, on ne saurait plus s'appuyer, avec le même savant, sur le *De moribus ecclesiae* (1, 20, 37 sqq.) et le *De musica* (6, 13, 39 sqq.), antérieurs pourtant au *De uera religione*, pour démontrer la priorité porphyrienne de la triade augustiniennne, puisque, après coup il est vrai (*Mor. eccl.* 39; *Mus.* 44), référence y est donnée à saint Jean. En revanche, le fait que les éléments de la triade se rencontrent séparément, mais jamais réunis, dans ce qui nous reste de Porphyre, ne constitue pas un argument à faire valoir contre la thèse de M. Theiler. Un texte de Sénèque, en effet, parle indirectement en sa faveur (*Epist.* 59, 15): *omnes ... illi tendunt ad gaudium, sed unde stabile magnumque consequantur ignorant: ille ex conuiuio et luxuria, ille ex ambitione et circumfusa clientium turba, ille ex amica, alius ex studiorum liberalium uana ostentatione et nihil sanantibus litteris: omnes istos oblectamenta fallacia et breuia decipiunt* eqs. Assurément, rien n'annonce le climat néo-platonicien dans ce passage, où les passions ont pour commun dénominateur le plaisir (*gaudium*) qui engendre la douleur ennemie de la paix de l'âme; mais on est frappé d'y rencontrer, en termes quasi augustiniens, un embryon au profil encore indécis de la triade *uoluptas: superbia: curiositas*.

L'examen du seul texte certainement antérieur au *De uera religione* et à la rédaction définitive du *De libero arbitrio* dans lequel Augustin évoque la triade permettra-t-il de faire un pas en avant? Le *De genesi contra Manichaeos*, premier ouvrage écrit après son retour en Afrique (*Retract.* 9, 1), renferme une interprétation allégorique de Genèse 1, 26, où Dieu soumet à l'homme tout le règne animal, à savoir:

1. les poissons,
2. les oiseaux,
3. les quadrupèdes,
4. les serpents.

Dans l'utilisation qu'il en fait (1, 23, 40), l'auteur commence par éliminer tacitement les poissons et il attribue:

1. aux oiseaux, la *superbia*,
2. aux quadrupèdes, la *concupiscentia*,
3. aux serpents, la *curiositas*.

Ainsi se trouve constituée, au prix d'une omission, la triade des passions. Dans le contexte, où les citations bibliques ne font pas défaut, on ne relève aucune allusion

à I Jean 2, 16, ce qui paraît confirmer la thèse de M. Theiler. Un détail, toutefois, retiendra notre attention. Les trois passions ne se suivent pas dans l'ordre que nous venons d'indiquer, mais les deux dernières sont interverties, de manière à obtenir la séquence :

1. *superbia*,
2. *curiositas*,
3. *concupiscentia*,

celle-là même qui est donnée par l'épître, dont on incline à penser que saint Augustin s'est souvenu en modifiant et le nombre et l'ordre des passions énumérées par la Genèse, alors qu'il aurait pu ne rien retoucher à ce dernier ou retoucher autrement s'il avait été guidé par des considérations philosophiques, comme il le fera plus tard dans le *De uera religione*<sup>42</sup>.

Que l'on reçoive ou non cette explication – elle n'est qu'une hypothèse que nous ne prétendons pas élever au rang de preuve –, l'essentiel est de souligner l'importance, voire l'obsession, de la « triade des passions » dans la pensée de saint Augustin, non seulement dans les ouvrages majeurs, mais même dans les sermons prêchés au menu peuple d'Hippone (par ex. Serm. 112, 7, 8; 284, 5; Serm. Morin p. 67, 10 sqq.). Par là, il a jeté une fois de plus un pont entre le néo-platonisme et la Bible, en une synthèse assez compacte pour qu'il devienne difficile, sinon impossible, de déterminer à coup sûr son véritable point de départ. Sans compter que, à la *curiositas* « désir de connaissance » (*περιεργία*), il a ajouté sous l'influence de Porphyre la *curiositas* « imagination » (*φαντασία*)<sup>43</sup>, réunies dans le *De moribus ecclesiae* (1, 21, 38): *est ... aliud quod de corporibus per imaginationes quasdam concipit anima, et eam uocat rerum scientiam. quamobrem recte etiam curiosi esse prohibemur* eqs., et le *De musica* (6, 13, 39): *phantasiae atque phantasmata ... amor uanissimae cognitionis ... ex his curiositas* eqs.

Au reste, indépendamment de toute intention philosophique, la curiosité sous toutes ses formes ne devait-elle pas être un problème toujours actuel pour celui qui avoue (Conf. 10, 35, 57) se laisser distraire en ses plus hautes méditations par le spectacle du lézard attrapant une mouche ou de l'araignée qui ensalive un insecte ...

S'il n'est pas imprudent de dégager quelques vues générales de notes qui n'embrassent que des aspects choisis d'un vaste problème, nous dirons que, de Plaute à saint Augustin, la notion de curiosité, foncièrement négative dès l'origine, s'est peu à peu chargée de valeurs nouvelles, philosophiques et théologiques, dont elle a reçu une substance, une épaisseur, qu'elle ne possédait pas dans ses modestes débuts. Cicéron, partagé entre ses sources, hésite entre la conception aristotélicienne d'une science désintéressée, mais aux objectifs élevés et partant étrangère à la *πολυμαθία* hellénistique, et celle, stoïcienne, à laquelle va sa sympathie d'homme

<sup>42</sup> Cf. la démonstration de M. Theiler, op. cit. 39.

<sup>43</sup> W. Theiler, op. cit. 37sq.

d'Etat romain, d'une connaissance liée au critère d'utilité, laissant aux *curiosi* tantôt les recherches sans portée, tantôt celles qui ne conduisent pas à l'action. Pénétré de l'absolu philosophique, Sénèque rejette toute connaissance désintéressée et voit dans les arts libéraux une simple propédeutique, dont la valeur est fonction de sa fin, située en dehors d'elle. Mais, seul parmi les Latins, il affecte *curiosus* d'un indice positif, en le détachant de la *πολυπραγμοσύνη* et de la *περιεργία* grecques, auxquelles il est apparenté dès ses origines, pour l'intégrer au processus intellectuel qui mène à la réflexion philosophique orientée vers la morale pratique. Sénèque, comme déjà le Cicéron du *De officiis*, s'inscrit sur une ligne qui aboutit à la notion chrétienne de curiosité, sauf que celle-ci est subordonnée à des vues théologiques qui la mettent en contradiction avec la philosophie. L'utilité n'appartient plus à l'ordre de la science ou de la philosophie, mais à celui de la foi, dont le contenu est révélé par les Ecritures. La curiosité, qui incite l'homme à dépasser les limites imposées à sa connaissance, n'est plus seulement vaine, elle devient illicite et même sacrilège, lorsqu'elle entre en conflit avec la *regula fidei*.

Cette évolution est amorcée dès les *Métamorphoses* d'Apulée, dont les aspirations à une spiritualité libératrice (livre XI), qui, quelles qu'en soient par ailleurs les origines, annoncent le néo-platonisme, engage la notion de curiosité dans une perspective religieuse. Ainsi, Apulée opère en un certain sens la jonction entre la philosophie traditionnelle et le christianisme.

Sur les traces de son compatriote africain, mais non sans s'inspirer premièrement de saint Paul, Tertullien fait éclater avec vigueur l'opposition curiosité – foi, avec une pointe incisive contre l'occultisme sous toutes ses formes, l'hérésie et même la théologie spéculative. Chez saint Augustin enfin – car entre Tertullien et lui, aucun Père latin n'a abordé le problème de la curiosité intellectuelle d'une manière systématique – on retrouve les points acquis par ses prédécesseurs, mais les rapports entre la science et la philosophie, d'une part, et la foi chrétienne, de l'autre, sont soumis à un nouvel examen, qui aboutit au refus de toute curiosité, c'est-à-dire de toute aspiration à une science désintéressée, non ordonnée à la fin dernière de l'homme, qui est le salut. Par là se trouvent condamnées les recherches dont l'objet est le monde extérieur à l'homme, et singulièrement les sciences de la nature, qui s'ouvrent sur la magie et autres aberrations, au sein même du christianisme. En outre, fort de l'autorité conjuguée de la Bible et du néo-platonisme (Porphyre), saint Augustin unit la curiosité à la volupté charnelle et à l'orgueil humain en une «triade de passions», qui affleure toujours à nouveau dans son œuvre. Que la source primaire de cette triade soit biblique ou philosophique, l'originalité du grand docteur aura été d'en opérer la synthèse et d'en faire un élément constitutif de sa pensée théologique, au point de s'en inspirer, comme l'a montré M. Theiler, dans la composition de parties importantes des *Confessions*.