

La Philosophie de Jean de La Fontaine et la Curiosité

Mémoire réalisé sous la direction du Dr. Alexander Roose



DORIEN D'HOE 20040643

Master Vergelijkende

Moderne Letterkunde

Littérature française

2008-2009



REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier l'ensemble des personnes qui ont contribué au bon déroulement de mon travail de fin d'études, et qui m'ont permis de réaliser ce mémoire.

Je témoigne donc toute ma reconnaissance à mon promoteur, le Dr. Alexander Roose, qui m'a aidée à trouver un beau sujet, qui s'est toujours rendu disponible pour me renseigner et qui a contribué à la progression de mes recherches. Je le remercie pour avoir accepté de suivre mon travail durant l'année académique.

Mes remerciements s'adressent également à Mme Liliane Vanderstokken et à Mlle Barbara Vanassche pour leur sympathie, leur énergie et leur soutien pendant la réalisation de ce mémoire.

Enfin, j'adresse aussi mes sincères remerciements à mes proches et mes amis qui m'ont soutenue et encouragée au cours de l'élaboration de ce mémoire.

SYNOPSIS

Les *Fables* de Jean de La Fontaine forment une source inépuisable d'influences philosophiques et théoriques. La lecture du livre *Le Rire de la servante de Thrace* de Hans Blumenberg, qui retrace la variation du mythe de Thalès de Milet (cf. Préface), a suggéré une recherche sur l'apparition de la curiosité dans les *Fables*.

Ce travail a pour principal but de décrire l'apparition multiforme de la curiosité dans les *Fables* de Jean de La Fontaine. Il se divise en deux grandes parties, une théorique et une autre appliquée.

Dans la première partie, il s'agira de brosser le tableau de l'évolution de la notion de curiosité, de l'Antiquité jusqu'à la naissance d'une curiosité scientifique. Cette évolution servira de point de départ pour la partie d'application. A travers les notions-clés de la curiosité, « le voyage » et « l'astronomie », un premier rapport aux *Fables* sera établi.

Dans la seconde partie, après avoir établi en quoi consiste la philosophie de Jean de La Fontaine, les constatations théoriques et les types de curiosité distingués seront illustrés à travers les *Fables*.

Le dix-septième siècle constitue un moment décisif dans le jugement de la curiosité. A l'évidence, une analyse des *Fables*, écrits au dix-septième siècle, s'est élaborée. Cette analyse démontrera que la curiosité, cette discipline à plusieurs visages, est fortement présente dans les *Fables*. Le lien entre la curiosité et l'esprit de Jean de La Fontaine sera clarifié à travers les notions de voyage, astronomie et par le biais du mythe de Thalès de Milet.

Notions-clés : curiosité – voyage – astronomie – philosophie – Jean de La Fontaine – *Fables*.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	2
SYNOPSIS.....	3
PREFACE.....	7
La naissance d'une curiosité scientifique légitime.....	8
L'influence de l'anecdote de Thalès de Milet sur l'œuvre de Jean de la Fontaine.	11
INTRODUCTION	13
1. LA CURIOSITE	15
1.1 Évolution de la notion de curiosité.....	15
1.1.1 Définition.....	15
1.1.1.1 Passion, vice ou vertu?.....	15
1.1.1.2 « Désir de voir » versus « Désir de savoir »	16
1.1.1.3 Légitime/Illégitime – Positive/Négative – Utile/Superflue	17
Rapport à Jean de La Fontaine : notion-clé : La curiosité comme invitation au voyage..	18
1.1.2 De l'Antiquité au seizième siècle	19
1.1.2.1 En général	19
1.1.2.2 La Bible, le curieux et la vérité. Scepticisme au seizième siècle.....	20
1.1.2.3 La curiosité comme vice : Saint Augustin	21
1.1.2.4 Montaigne : utilité de la curiosité ?.....	23
Rapport à Jean de La Fontaine : notion-clé : Le rôle de l'astronomie.....	24
1.1.3 Au dix-septième siècle	25
1.1.3.1 En général	25
1.1.3.2 Deux types de curiosité.....	26

1.1.3.3	La curiosité dans la littérature.....	27
1.1.3.4	Le ‘nouveau’ au dix-septième siècle.....	28
1.1.3.5	Curiosité et libertinage / le moraliste curieux : La Rochefoucauld.....	29
1.1.4	Des Lumières jusqu’à maintenant	30
1.1.4.1	En général	30
1.2	De la curiosité à l’intérêt	30
1.2.1	Point de vue sémantique.....	30
1.2.2	Nouvelle forme de curiosité ? Curiosité d’agrément versus curiosité d’intérêt	31
1.3	L’anti-curiosité : La discrétion	31
1.3.1	La parole discrète (curiosité ~ amour-propre).....	32
1.4	Conclusions	33
2.	JEAN DE LA FONTAINE (1621 – 1695).....	35
2.1	Jean de La Fontaine philosophe	35
2.1.1	Jean de La Fontaine : sa vie.....	35
2.1.2	Jean de La Fontaine : Influences philosophiques	36
2.1.3	Lieux de passage – Philosophie de transition.....	39
2.1.4	Relations possibles entre la fable et la philosophie	42
2.1.5	La philosophie de La Fontaine dans les Fables	43
2.2	La curiosité dans les Fables de Jean de La Fontaine	45
2.2.1	Référence explicite	45
	Voyage en Limousin	45
A.	La Grenouille et le Rat (IV, 11).....	46
B.	Les Deux Pigeons (IX, 2)	48

C.	La Tortue et les deux Canards (X, 2).....	51
2.2.2	Le thème central dans « L’astrologue qui se laisse tomber dans un puits » (II, 13)	53
	Inspiration / Origine	54
	Problématique.....	56
	Titre	59
	Analyse – Point de vue du fabuliste	60
	Suite.....	64
	Résumé	65
2.2.3.	Classement selon les types de curiosité distingués	66
A.	L’hirondelle et les petits oiseaux (I, 8).....	66
B.	L’homme et son image (I, 11)	69
C.	Les femmes et le secret (VIII, 6).....	71
D.	Le rat et l’huître (VIII, 9)	73
E.	Le gland et la citrouille (IX, 4).....	74
	CONCLUSION.....	75
	BIBLIOGRAPHIE.....	77
	I. Editions des Fables	77
	II. Ouvrages et articles sur Jean de La Fontaine.....	77
	III. Sites d’Internet	79
	LISTE DES FIGURES	80

PREFACE

En 1986, Hans Blumenberg publie *Le Rire de La Servante de Thrace*. Dans ce livre, il retrace la réception de l'anecdote de Thalès de Milet depuis les *Fables* d'Ésope jusqu'à Heidegger. Cette anecdote relate l'histoire du premier philosophe qui, alors qu'il observait les étoiles tombe dans un puits sous le regard amusé d'une servante. Il s'agit d'un chercheur qui attache son regard aux étoiles et ne se rend pas compte des choses proches.

Cette scène primitive suscite des questions multiples et diverses et nous invite ainsi à évoquer le phénomène de la curiosité.

« *Quel impact a le rire sur l'image de la philosophie ? Quelle place occupe la philosophie dans la polis ? Quel est le rapport entre le proche et le lointain ? Quel est le rapport entre le monde de la vie et le monde des idées ? S'agit-il d'une liberté du théoricien et d'une non-liberté de la servante ?* »¹

L'analyse des variations de cette histoire au cours des siècles a mené vers une phénoménologie historique². L'astronome sera de temps en temps anonyme ou identifié, la servante jeune ou vieille et le puits dans lequel il tombe un trou, un fossé ou une citerne. Mais le rire de la servante symbolisera toujours l'incompréhension que quelqu'un peut éprouver face à la théorie insaisissable.

Mais comment la curiosité est-elle devenue alors un véritable critère de la Modernité ? Il se développe une curiosité scientifique légitime³. Quelle variante du mythe de Thalès apparaît dans la Fable *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* (II, 13) de Jean de La Fontaine ? Ne s'agit-il pas d'une variante mais bien d'une application du mythe comme simple point de départ pour Jean de La Fontaine ?

Cette préface s'articulera en deux parties. Une première partie expliquera comment la curiosité est devenue un critère de la Modernité. Il faudra également étudier la naissance de cette curiosité scientifique légitime. La seconde partie analysera en quelle mesure le mythe de Thalès de Milet a servi de source d'inspiration pour la Fable de Jean de La Fontaine.

¹ H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, Paris, L'Arche, 1986, p. 30.

² *Ibid.*, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 10.

Ces deux parties, la curiosité et la philosophie dans les *Fables* de Jean de La Fontaine constitueront les deux chapitres principaux de ce mémoire.

La naissance d'une curiosité scientifique légitime.

Cette esquisse de la naissance d'une curiosité scientifique légitime se base sur l'essai d'Alexander Roose dans *La postérité de la Renaissance*.⁴

« *La pierre angulaire de la philosophie et de la science moderne* »⁵ est la « *réhabilitation de la curiosité théorique et scientifique.* »⁶ Hans Blumenberg estimait que toutes les grandes mutations philosophiques⁷ se basent sur l'esprit qui régnait pendant la Renaissance. Le passage à la Modernité et la transition d'une époque à une autre se comprennent par la tentative vaine des philosophes de répondre aux questions engendrées par une certaine théorie, par les accents différents, par la volonté de satisfaire à la curiosité. Chaque théorie renaît grâce aux significations données par les philosophes et « *aux moyens conceptuels propres à une nouvelle époque* »⁸.

Dans *Le Rire de la Servante de Thrace*, Hans Blumenberg démontre cette position en faisant appel au mythe de Thalès de Milet. Chaque auteur traitant l'anecdote de Thalès a ses propres intérêts et met ses propres accents. Ainsi chaque interprétation de l'anecdote de Thalès de Milet et de la servante de Thrace apporte de nouvelles variations, dépendant des accents et des concepts importants à l'époque concernée.

L'auteur – dans la tentative de comprendre le rapport entre l'homme et le monde – « *revient à la triade classique de l'Antiquité, du Moyen Age et de la Modernité* »⁹.

⁴ A. Roose, « *Un premier printemps Presque anéanti sous la neige* » dans F. McIntosh-Varjabedian. *La postérité de la Renaissance*, Paris, Editions du conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle 3.

⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

⁹ *Id.*

D'après lui, chaque variation de l'anecdote de Thalès de Milet est marquée par la crainte et celle-ci y occupe même un rôle primordial « *lors de chaque changement décisif de système de pensée.* »¹⁰

D'après Blumenberg, tout commence par la terreur face au monde. Alors que l'homme tâche de se faire une image du monde, il doit faire face à la terreur plutôt qu'à l'admiration et l'étonnement. Et même si l'homme est de nature curieuse, la nouveauté a surtout tendance à lui faire peur. Ce qu'il ne connaît pas, l'effraie. Le réel lui semblait « *étrange, unheimlich, déinós* »¹¹. Afin de surmonter sa peur et de connaître cette réalité, il lui a fallu s'en distancier.

« *Si l'on raconte des histoires, c'est pour mettre la terreur à distance* ». ¹² Rendre le réel dans les histoires et les mythes a permis à l'homme de faire disparaître ou de mettre à distance cette crainte de la nouveauté. C'est cette tendance à la nouveauté et à la compréhension de la réalité qui justifie l'intérêt grandissant de la fable : « *Le mythe a raconté les siennes, puis le dogme et enfin la philosophie* »¹³

Dans l'intention de concevoir le passage d'un système de pensée à un autre, l'auteur « *étudie la compréhension qui précède la formulation philosophique et que l'on découvre par l'analyse des métaphores qu'utilisent les philosophes et qui inspirent les scientifiques.* »¹⁴ Ce passage se comprend par la notion de *Umsetzung*, introduite par Blumenberg lui-même : « *comment de vieilles habitudes et formules tombent en désuétude, transformées de l'intérieur, et sont récupérées par un contenu différent qui annonce des temps nouveaux.* »¹⁵

¹⁰ A. Roose, "Un premier printemps Presque anéanti sous la neige" dans F. McIntosh-Varjabedian. *La postérité de la Renaissance*, Paris, Editions du conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle 3, p. 163.

¹¹ *Ibid.*, p. 162.

¹² *Id.*

¹³ *Id.*

¹⁴ *Id.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 163.

L'intérêt et la curiosité développés par la Modernité sont des nécessités pour l'homme « *désirant de se comprendre lui-même et d'occuper une place dans le monde.* »¹⁶ Dans cette évolution la Renaissance n'a que servi de base, en plaçant à nouveau l'homme au centre de l'univers, lui permettant de centraliser et de privilégier ses propres pensées. La seule vérité, c'est comme le dit Nicolas de Cuse dans *L'idiota de Mente* (1450) : « *comprendre le caractère inaccessible de la réalité, c'est déjà accéder à une certaine forme de réalité* ». ¹⁷

La Modernité s'est donc détournée « *de la transcendance, du divin et s'est tournée vers le monde, vers la nature, s'explique par la conception, introduite par le nominalisme, du pouvoir divin comme un pouvoir absolu.* »¹⁸ La Modernité considère donc les choses d'un tout autre angle que dans la Renaissance, ce qui mène vers des approches et des thèmes différents.

Ce mémoire proposera un survol de l'histoire du concept de la curiosité et permettra d'établir un inventaire des divers types de curiosité. Il précisera comment la curiosité peut à la fois être un vice et une vertu et comment le concept de la curiosité entre en rapport avec l'intérêt et avec son antonyme, la discrétion.

¹⁶ A. Roose, "Un premier printemps Presque anéanti sous la neige" dans F. McIntosh-Varjabedian. *La postérité de la Renaissance*, Paris, Editions du conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle 3, p. 163.

¹⁷ *Ibid.*, p. 159.

¹⁸ *Ibid.*, p. 164.

L'influence de l'anecdote de Thalès de Milet sur l'œuvre de Jean de la Fontaine.

Même si l'origine et l'inspiration de la Fable *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* (II, 13) soient encore explicitées dans la partie d'application, il est souhaitable de considérer d'où Jean de La Fontaine tient ses sources et comment il a utilisé le mythe comme point de départ.

La rencontre entre le philosophe archétype Thalès de Milet et la servante de Thrace est devenue le mythe par excellence qui exprime non seulement le lien entre le monde de la vie et le monde de la pensée¹⁹, mais qui est aussi repris par un bon nombre d'auteurs.

Ce sont entre autre Ésope et Platon, mais aussi Diogène Laërce qui ont élaboré le schème initial de l'anecdote de Thalès de Milet. Ils rapportent le destin de Thalès à Socrate, le philosophe en quête du savoir. Et justement, « être en quête du savoir », n'est-ce pas être intéressé et même curieux de ce qui se passe dans le monde ? (voir infra « désir de voir vs désir de savoir »)

Au seizième siècle, Montaigne, l'auteur des *Essais* s'est aussi inspiré de ce mythe (voir infra : inspiration *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits*). Au dix-septième siècle, Jean de La Fontaine reprend la fable ésopienne et se fraie un chemin à travers l'histoire du philosophe et du rire de la servante de Thrace. Sa fable *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* (II, 13) occupe une position éminente dans le premier recueil, car elle est considérée comme une attaque contre l'astrologie. L'écriture de cette fable était liée à l'actualité de l'époque. En effet, pendant l'hiver de 1664, une comète est tombée du ciel ce qui a su évoquer l'intérêt du public. Cet engouement peut être lié à la curiosité, car c'est ce qui arrive. Le public est attiré par ce qui surprend, étonne, est singulier et ce qui est nouveau. Tout le monde voulait « voir le spectacle des corps célestes la nuit dans les rues de Paris. »²⁰

¹⁹ A. Roose, "Un premier printemps Presque anéanti sous la neige" dans F. McIntosh-Varjabedian. *La postérité de la Renaissance*, Paris, Editions du conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle 3, p. 162.

²⁰ H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, Paris, L'arche, 1986, p. 30.

Le début de la Fable ne « *se lit quand même que comme l'explication d'un emblème qui ne montre que le résultat de l'accident qui s'est produit un jour* »²¹ : un astrologue qui tombe dans un puits. Ces quatre vers donnent une morale sans visage qui ne commente que ce qui se passe dans la scène entre l'astrologue et la servante.

La morale profonde représente selon Blumenberg « *la majorité des humains qui croient pouvoir s'assurer de leur destin et pourtant tombent dans le puits du hasard ou de leur destinée* »²². Il importe d'accepter qu'il ne s'agit pas d'une forme de Providence qui vient d'écrire l'avenir sur le fronton du ciel, que l'avenir n'est pas écrit dans les étoiles. Les maux qui doivent arriver, arriveront sans aucun doute et sont ainsi définis. Ils sont donc en quelque sorte inévitables. Comme le dirait Beethoven : « *Es muß sein* ». Il est d'ailleurs pour le bonheur de chacun qu'il n'est pas possible de prédire l'avenir. Si l'homme y avait accès, il vivrait dans l'intention de connaître les maux à venir au lieu de se concentrer sur le bonheur que lui réserve l'avenir.

Le mythe de Thalès de Milet, celui qui se heurte à la nature, ne sert donc que de base pour ce que Jean de La Fontaine veut dénoncer : le danger de l'astronomie.

L'analyse de *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* (II, 13) qui suivra ultérieurement dans le mémoire comportera consécutivement une analyse des origines et de l'inspiration de la Fable, une explication de l'actualité et la réaction sur l'astrologie dans le Paris du dix-septième siècle. De plus, on développera une analyse profonde du style de réflexion de Jean de La Fontaine, complétée par une explication de la morale. La Fable connaît aussi une suite dans le second recueil : *L'horoscope* (VIII, 16). On aboutira sur un résumé.

²¹ H. Blumenberg, *Le rire de la servante de Thrace*, Paris, L'arche, 1986, p. 30.

²² *Ibid.*, p. 97.

INTRODUCTION

« *La curiosité est une valeur qui touche à tout le monde. Être curieux est nécessaire afin de survivre car la curiosité est la condition à laquelle il faut obéir afin de se développer. Sans la curiosité, la vie s'arrête. Les gens curieux s'ouvrent au monde inconnu qui vaut la peine d'explorer.* »²³

Bien que la curiosité soit une valeur primordiale dans la vie de chacun, personne n'a pu définir le concept de manière absolue. Chacun privilégiera les aspects qui importent dans sa culture et arrivera ainsi à une autre définition. Ainsi Neil Kenny affirme:

« *Early modern discourse on curiosity was a process whereby different interest-groups and individuals sought to impose their own understanding of curiosity but without ever succeeding entirely to do so : the shapes that they gave to curiosity were always resisted either by intrinsic inconsistency and contradiction or else by other people.* »²⁴

Ce mémoire tentera de démontrer comment il est possible d'attribuer des valeurs opposées à la curiosité et comment cette attribution dépend du contexte et de l'époque. L'attribution d'une définition dépend de la période qu'on considère. De l'Antiquité à ce jour, la curiosité a reçu bon nombre de définitions différentes. Le dix-septième siècle a été un moment-clé dans le jugement de la curiosité. « *Was curiosity good or bad, Was it considered to have been long undervalued or recently overvalued?* »²⁵

Ce mémoire se divise en deux grandes parties. La première partie présentera un aperçu de la notion de la curiosité comme une passion, un vice, une vertu, un désir de voir et un désir de savoir. Il est important de situer les notions-clés « voyage » et « astronomie » dans la perception de la curiosité. Ensuite il faudra établir la passerelle entre la curiosité et l'intérêt et tracer une esquisse sur l'anti-curiosité, ou la discrétion.

Le dix-septième siècle révèle une inversion du traitement de la notion de curiosité. Ainsi il a été intéressant d'appliquer les théories qui en sont issues à la figure de Jean de La Fontaine. Les notions-clés « voyage » et « astronomie » occupent une place importante dans sa vie et dans son œuvre.

²³ R. Van der Vorst, *Nieuwsgierigheid of hoe wij elke dag worden verleid*, Amsterdam, Nieuw Amsterdam, p. 11.

²⁴ N. Kenny, *The Uses of curiosity in early modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 2.

²⁵ *Ibid.*, p. 4.

La seconde partie de ce mémoire se concentrera sur la figure de Jean de La Fontaine. Elle peut être considérée comme une partie d'application amorcée par le portrait du fabuliste comme philosophe.

Ce sont les notions-clés « voyage » et « astronomie » qui nous mènent vers la partie d'application. A travers chaque influence philosophique, décrite en détail pour chaque fable distincte et étudiée, il a été possible de montrer l'importance de la curiosité dans le chef d'œuvre de Jean de La Fontaine.

La Grenouille et le Rat (IV, 11) ; *Les deux pigeons* (IX, 2) et *La tortue et les deux canards* (X, 2) contiennent explicitement le mot « curiosité ». Par ailleurs, elles tournent aussi toutes les trois autour du thème du « voyage ».

Ensuite, la seconde notion-clé, « l'astronomie » sera mise en évidence. *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* (II, 13) sera analysée plus en détail. Nous développerons un aperçu de la problématique et de l'actualité du sujet d'une part et une analyse approfondie de la fable et de la morale de l'autre.

En fin de compte, chaque type de curiosité de la partie théorique sera illustré à l'aide d'une fable. *L'hirondelle et les petits oiseaux* (I, 8) sur le voyage, *L'homme et son image* (I, 11) sur l'amour-propre, *Les femmes et le secret* (VIII, 6) sur l'interaction entre discrétion et indiscretion, *Le Rat et l'huître* (VIII, 9) sur la curiosité comme vice et enfin *Le Gland et la citrouille* (IX, 9) sur la curiosité considérée comme intérêt, permettront d'étayer mon étude sur la curiosité dans les fables de Jean de La Fontaine. De plus, la dernière fable établira le lien avec le sujet de la Préface, le mythe de Thalès de Milet.

1. LA CURIOSITE

1.1 Évolution de la notion de curiosité

1.1.1 Définition

1.1.1.1 Passion, vice ou vertu?

Dans *The Uses of curiosity in Early Modern France and Germany* Neil Kenny a étudié la valeur attribuée à la curiosité. Cette première partie du mémoire résumera quelques-unes de ses observations.

« *Is curiosity a passion? Is it a virtue or a vice? Is it a big or a small part of us? Is it mental or physical? Do God and animals have it too? Does it involve doing as well as desiring? Is it directed only at certain kinds of knowledge? Is it directed at the present, past, or future?* »²⁶

Pour la plupart des philosophes la curiosité est une espèce de passion, un type d'affection propre à l'homme. Le mot « curiosité » est dérivé de la notion « *cor urat* »²⁷, ce qui prouve que le terme joue à la fois un rôle dans le champ du corporel et dans le champ de l'émotionnel.

Quant à juger si cette passion est bonne ou mauvaise, les choses se compliquent. Si une passion peut être à la fois être bonne et mauvaise, morale et immorale, encore faut-il définir la moralité de la curiosité ? Il faut d'emblée prendre conscience que le terme a toujours provoqué des idées différentes. D'un point de vue traditionnel, la curiosité est considérée comme un vice. Cette opinion prospérait surtout dans les climats ecclésiastiques, à laquelle s'opposait d'ailleurs l'université. Le point de vue plus moderne considère la curiosité comme une vertu. Ces appréciations divergent encore à l'intérieur de ces deux pôles et ne sont donc pas univoques. On pourrait à priori conclure à l'indifférence morale de la curiosité en soi.²⁸ Mais en l'introduisant dans un contexte social, la curiosité semble acquérir soit la valeur de vice soit de vertu.

²⁶ N. Kenny, *The Uses of curiosity in early modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 41.

²⁷ *Ibid.*, p. 41.

²⁸ *Ibid.*, p. 42.

1.1.1.2 « Désir de voir » versus « Désir de savoir »

« *What exactly did they mean when they talked or wrote about curiosity? Was it a desire for knowledge or a desire to do or discover things that go beyond one's allotted role in life?* » (Kenny, 2004) ²⁹

La curiosité est souvent définie tel un désir. Il est possible de distinguer deux sortes de désir : le « désir de voir » et le « désir de savoir ». Cette distinction devient essentielle au dix-septième siècle.³⁰

Définie ainsi, la curiosité s'aligne aux côtés d'autres valeurs, d'autres passions comme la tristesse, l'avarice, l'ambition, la volupté et l'amour. (voir infra Saint Augustin)

«*The new centrality of curiosity often rested, in these dissertations, on its ability to team up with several other passions, not only desire (cupiditas or desiderium) but also most typically pleasure (voluptas) and ambition (ambitio) as well as others such as love (amor), hate (odium), sorrow (tristitia) or greed (avaritia)*»³¹

Tout comme ces autres passions, la curiosité est de nature abstraite. Dans la plupart des cas, les objets qu'on désire voir ou l'information qu'on désire acquérir, sont insaisissables. Le curieux apporte des outils qui rendent observable l'insaisissable, qui rendent perceptible ce qui est caché.

Ce qui définit la curiosité, c'est le jeu entre ce qu'on cache et ce qu'on montre. A partir du moment où un objet donne lieu à une observation, on quitte le registre de la curiosité simple et basique, du « désir de voir », et on entre dans celui du « désir de savoir ».

« *Cette distinction entre deux désirs (désir de voir et désir de savoir) constitue un critère pour comprendre l'opposition établie de façon récurrente par la tradition philosophique et théologique entre deux sortes de curiosité, l'une permise et l'autre interdite* »³²

Ce ne sont pas forcément les objets ou les phénomènes qui passent de l'interdit au permis, mais plutôt le statut de désir qui en changeant ne provoque plus le même désir. L'homme y devient indifférent. L'objet ne cause plus de frémissement, ne trouble plus le regard du spectateur.

²⁹ N. Kenny, *The Uses of curiosity in early modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 43.

³⁰ H. Merlin, *Curiosité et espace particulier au XVIIe siècle* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 114.

³¹ *Ibid.*, p. 45.

³² *Ibid.*, p. 114.

1.1.1.3 *Légitime/Illégitime – Positive/Négative – Utile/Superflue*

Que la curiosité soit jugée de bonne ou mauvaise dépend essentiellement du contexte et de la culture dans laquelle elle est de vigueur. D'un point de vue moral, c'est le cadre social et culturel qui déterminera si la curiosité sera à la fois légitime ou illégitime, positive ou négative, utile ou superflue.

La curiosité peut se définir soit comme un ensemble de significations soit comme sommet d'un arbre de dépendance. (voir l'image ci-dessous : Neil Kenny)

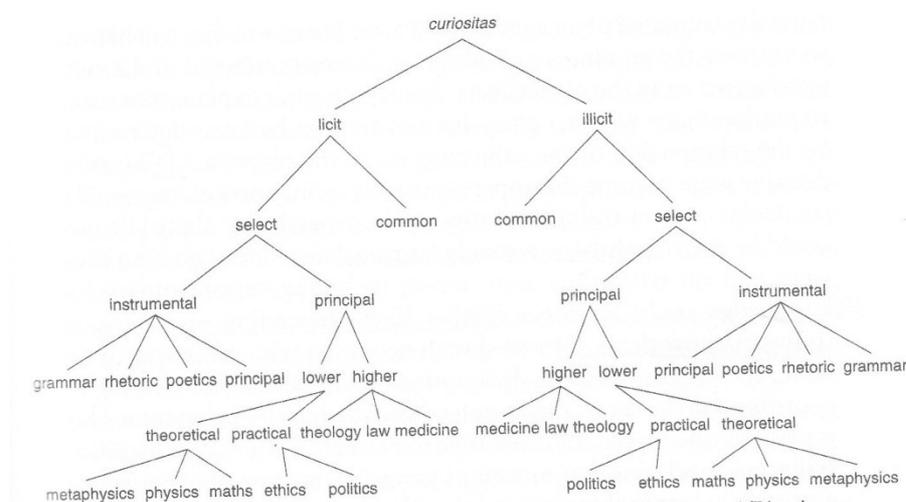


figure 1 / N. Kenny

Par conséquent la première subdivision à considérer est l'opposition entre la curiosité légitime (licit) et illégitime (illicit). Cette curiosité dépend de la sincérité de la personne qui tente d'acquérir l'information neuve.

En effet, la curiosité implique toujours un sujet qui désire un certain objet désiré (desiring subject and desired object)³³. A partir de la Modernité, la curiosité a pris la valeur de science légitime.

La curiosité semble même être à l'origine de la philosophie.³⁴ Elle est universelle et de tous les temps. Il est déjà mentionné dans la Préface que le mythe de Thalès servira de preuve pour cette affirmation (infra).

³³ N. Kenny, *The Uses of curiosity in early modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 96.

Rapport à Jean de La Fontaine : notion-clé : La curiosité comme invitation au voyage

« Le voyageur est l'une des figures marquantes, l'image privilégiée, avec celle du collectionneur, du curieux qui, toujours aux limites des domaines « autorisés » du savoir, poursuit sa quête insatiable. De la contemplation des merveilles à l'égarement, le curieux représente tour à tour l'homme dans sa plus haute aspiration, la libido sciendi dans son sens le plus positif, et le sujet quelque peu pervers, à la recherche d'une jouissance absolue qui se dérobe. »³⁵

La figure du curieux est emblématiquement représentée par le voyageur. Celui-ci s'engage à la découverte du monde et participe aux spectacles les plus variés qu'offre la « tant merveilleuse diversité des choses »³⁶ (cf. *Voyage en Limousin* de Jean de La Fontaine)

Le curieux, « ce voyageur pour qui n'existe aucune frontière, figure de la transgression et de la déviance »³⁷, est pourtant presque toujours objet de méfiance, de condamnation. Il deviendra un collectionneur insatiable d'information sans bornes qui ne se rend pas compte du fait qu'il risque de mettre en péril non seulement son propre équilibre interne mais aussi sa relation aux autres. (cf. dénonciation de l'imprudence par Jean de La Fontaine).

Dans l'objectif de contempler et de découvrir le monde, l'homme fait preuve de curiosité. Là encore, il s'agit d'une curiosité qui peut à la fois apporter du bonheur et du malheur. Le voyage et l'acte du voyageur peuvent être considérés comme la base de la curiosité pour parvenir au désir de voir.

³⁴ N. Kenny, *The uses of curiosity in early modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 96.

³⁵ N. Jacques-Chaquin, *La curiosité ou les espaces du savoir* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 24.

³⁶ *Ibid.*, p. 15.

³⁷ *Ibid.*, p. 15.

1.1.2 De l'Antiquité au seizième siècle

1.1.2.1 En général

Pendant l'Antiquité et le Moyen Age, la curiosité est vue comme un vice, une menace. En 1611, Cesare Ripa résume la curiosité par l' image d'une femme, qui a les cheveux embrouillés.³⁸ Ripa décrit la curiosité comme le désir de ceux qui veulent savoir plus qu'il ne leur est permis. La dame curieuse représentée ici ressemble à une insatiable et la curiosité semble davantage comme un fardeau qu'une vertu ou un plaisir. (voir l'image ci-dessous)³⁹



figure 2 / Cesare Ripa (1611)

Or même si la curiosité est condamnée, une élite curieuse se servait de nouveaux appareils afin d'acquérir plus de connaissances. Ainsi, les appareils optiques permettant de mieux contempler l'univers, permettaient de donner issue à cette curiosité scientifique.

³⁸ R. Van der Vorst, *Nieuwsgierigheid of hoe wij welke dag worden verleid*, Amsterdam, Nieuw Amsterdam, p. 19.

³⁹ *Ibid.*, p. 19.

La curiosité scientifique pose moins de problèmes que la curiosité théologique. Elle ne devient que problématique quand elle touche à la théologie Comme le dit Isabelle Pantin :

« Les rappels à l'ordre, les diatribes contre la curiosité intellectuelle sont le plus souvent adressés par des moines à d'autres moines, par des théologiens à de futurs théologiens, ce qui modifie un peu leur sens. »⁴⁰

1.1.2.2 **La Bible, le curieux et la vérité. Scepticisme au seizième siècle.**

Au seizième siècle une chose est considérée comme curieuse quand elle n'entre pas dans les structures qui agencent la réalité.

À terme, ces exceptions, ces « monstruosités » « remettent en cause cet ordre de vérité »⁴¹. La curiosité se voit comme un phénomène qui veut modéliser la vérité et voir le monde. Voilà pourquoi elle est souvent considérée comme négative. Elle est l'élément qui trouble l'ordre de l'univers et qui tend à vouloir exercer trop de contrôle.

Au seizième siècle la curiosité est considérée comme impie et blasphématoire aux yeux de l'Église. La seule vérité qui importe est que « le Christ est le seul Docteur, la philosophie du Christ, le seul moteur de la Vérité. »⁴² Les « obscurités de l'évangile »⁴³ doivent être révélées avec prudence :

« Il est permis de dire le vrai, mais il ne convient pas de le faire devant n'importe qui, n'importe quand, n'importe comment. Si j'étais sûr qu'un concile a établi ou défini un point erronément, il me serait bien sûr permis de proclamer la vérité, mais cela ne serait pas convenable à cause du risque de fournir aux méchants le prétexte de mépriser également l'autorité des pères sur des points qu'ils avaient fixés avec une sainte piété ; j'aimerais mieux dire simplement : cela leur avait semblé vraisemblable compte tenu de l'époque, mais à présent il serait bon de le supprimer. Supposons donc rai en un certain sens l'enseignement de Wyclif et l'assertion de Luther, à savoir que nous agissons non en vertu du libre arbitre, mais par pure nécessité : est-il rien de plus inutile que de divulguer ce paradoxe à cantonade ? »⁴⁴

⁴⁰ I. Pantin, *L'astronome sur la roue de la curiosité : des représentations emblématiques à la crise de la cosmologie dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998., p. 60.

⁴¹ N. Jacques-Chaquin, *La curiosité ou les espaces du savoir*, op. cit., p. 45.

⁴² Id..

⁴³ Id.

⁴⁴ M. Delon, *De la curiosité des maux d'autrui dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 183

La curiosité est dangereuse et impie quand elle dérange la vérité généralement acceptée et veut la remplacer par une autre vérité, considérée nouvelle. Montaigne s'exprime aussi ainsi : « [...] la gloire et la curiosité sont les deux fleaux de nostre ame. Cette-cy nous conduit à mettre nostre nez partout, celle-la nous defaut de rien laisser irrésolu et indecis. »⁴⁵

1.1.2.3 La curiosité comme vice : Saint Augustin

L'opinion de Montaigne sera amplifiée au dix-huitième siècle.

« La curiosité peut constituer un sadisme passif, un désir de contempler la douleur, un besoin de la détailler, risquant toujours de constituer un préalable au sadisme actif qui ne se contente plus d'observer mais provoque cette douleur. »⁴⁶

En évoquant la mauvaise curiosité, on renvoie globalement au modèle théologique des *Confessions* de Saint Augustin.⁴⁷ Saint Augustin avait développé une théorie des passions. Ces passions relèvent selon lui de « trois principes néfastes la volupté, la curiosité et l'orgueil »⁴⁸. Comme le dit Michel Delon, « le passerelle de la volupté à la concupiscence des yeux, à la curiosité, s'opère non seulement par un renversement mais aussi par un paradoxe »⁴⁹:

« La volupté ne cherche que les beaux objets, les sons harmonieux, les odeurs agréables, les goûts délicieux, et ce qui peut plaire à l'attouchement. Et la curiosité s'attache même à des sujets tout contraires, et se porte aux choses fâcheuses et désagréables, non pour en ressentir de la peine et de la douleur, mais par le désir qui la pousse à vouloir tout savoir et tout expérimenter. »⁵⁰

⁴⁵ N. Jacques-Chaquin, *La curiosité ou les espaces du savoir dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 48

⁴⁶ Saint Augustin, *Confessions*, livre X, chap. XXXV, dans M. Delon, *De la curiosité des maux d'autrui dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 183.

⁴⁷ M. Delon, *De la curiosité des maux d'autrui dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 183.

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 184

La curiosité est considérée comme une maladie et même comme une perversion⁵¹. Elle est capable de changer la douleur en plaisir et semble « *introduire un clivage à l'intérieur du sujet, qui, animé d'une double pulsion, diurne et nocturne, veut et ne veut pas voir* »⁵² La curiosité suppose trois qualités : un esprit imaginatif, un plaisir intellectuel et un désir de savoir raffiné et compliqué⁵³. Ce désir de savoir entraîne le sentiment paradoxal de la douleur qui apporte du plaisir, notamment la perversion. Les *Confessions* de Saint Augustin mettent en scène et condamnent la fascination pour le spectacle du corps mort. Cette fascination perverse semble récurrente dans toutes les formes de curiosité.

Vu que la seconde partie de ce mémoire se concentrera sur l'apparition de la curiosité dans les *Fables* de Jean de La Fontaine, il est à ce titre opportun de mentionner la partie des *Confessions* dans laquelle Saint Augustin mentionne les animaux.

« *Que dirai-je aussi de ce qu'étant quelquefois assis dans la maison, un lézard qui prend des mouches, ou une araignée qui les enveloppe dans ses filets me donne de l'attention ? Quoique ces animaux soient petits, cet amusement n'est-il pas le même qu'en des choses plus importantes ?* »⁵⁴

Les animaux en question attirent l'attention du narrateur dont la faiblesse n'est que « *la métonymie d'une curiosité qui ne concerne pas les animaux mais les êtres humains* »⁵⁵

« *La langue du lézard et la toile de l'araignée annoncent les larmes et les filets des gladiateurs, et le pouvoir de l'homme sur la vie des petits animaux peut renvoyer à l'intervention des spectateurs de l'amphithéâtre qui demandent la vie ou la mort des blessés. De telles interventions font glisser insensiblement d'un sadisme passif à un sadisme actif.* »⁵⁶

⁵¹ M. Delon, *De la curiosité des maux d'autrui dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 184.

⁵² *Id.*

⁵³ *Id.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 185

⁵⁶ *Ibid.*, p. 186.

1.1.2.4 Montaigne : utilité de la curiosité ?

Bien que Saint Augustin ait interrogé « le spectacle de la souffrance d'autrui ».⁵⁷, Montaigne développe sa réflexion à partir du *De rerum natura* de Lucrèce. « L'erreur se situe dans l'abandon aux passions, non dans le regard que le sage jette sur elles. »⁵⁸ Selon Saint Augustin, cette approche risque de dépraver l'homme. Les regards avides jetés contaminent le spectateur. Saint Augustin dénonce ce goût du spectacle, cette curiosité, comme une passion et comme une illusion. Mais au moment où Montaigne cite Lucrèce au chapitre *De l'utile et de l'honnête* de ses *Essais*, « il n'ignore pas la théorie augustiniennne de la curiosité ».⁵⁹ Il accepte une partie cruelle propre à l'homme, mais il l'accepte comme partie élémentaire de la nature humaine.⁶⁰ Montaigne admet donc en termes augustiniens que « la curiosité est malsaine et cruelle »⁶¹, mais pareil à Lucrèce, il croit surtout que cette curiosité a une certaine utilité. Le raisonnement va si loin que la curiosité des maux d'autrui « devient un devoir moral par rapport à soi-même. »⁶²

« [...] Comme je ne lis guère es histoires ces confusions des autres etats que je n'ai regret de les avoir pu mieux considérer présent, ainsi fait ma curiosité que je m'agrée aucunement de voir de mes yeux ce notable spectacle de notre mort publique, ses symptômes et sa forme [...] »⁶³

La curiosité permet à Montaigne de passer de la connaissance au plaisir et du spectacle immédiat à la médiation esthétique. « Plaisir et déplaisir ne s'opposent plus simplement, mais se mêlent dans un alliage de sentiments opposés. »⁶⁴

« Ces sentiments opposés suscitent l'intérêt indulgent de Montaigne, n'ignorant ni les dangers de l'imagination, ni les inquiétudes nées d'une méditation continue sur la souffrance et la mort. »

Il n'est donc pas souhaitable pour Montaigne de condamner la curiosité en tant que telle. Avec Montaigne se manifeste une modification dans la perception de la curiosité.

⁵⁷ M. Delon, *De la curiosité des maux d'autrui* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 185.

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 185.

⁶¹ *Id.*

⁶² *Id.*

⁶³ *Id.*

⁶⁴ *Id.*

Rapport à Jean de La Fontaine : notion-clé : Le rôle de l'astronomie

« Des tous les arts libéraux, c'est l'astronomie qui se prête le mieux à une enquête sur la curiosité. »⁶⁵ L'astronomie est la discipline par excellence qui permet de démontrer son importance au public de la Renaissance. La curiosité de l'astronome est un topos ancien qui rappelle le mythe de Thalès (cf. Préface) et l'étude de ses variantes par Hans Blumenberg. Selon Isabelle Pantin,

« Le désir de rendre raison des mouvements célestes est tantôt admiré comme une légitime ambition, tantôt regardé avec ironie, comme la source de tracasseries bien inutiles, tantôt condamné comme une orgueilleuse impiété. »⁶⁶

Le caractère particulier de l'astronomie en tant que science a ouvert le débat sur la curiosité intellectuelle : « Les discours sur l'astronomie croisent bien souvent les discours sur la curiosité. »⁶⁷ Cette harmonie est due « à la proximité anciennement établie entre l'astronomie et la théologie. »⁶⁸ Du point de vue technique, la curiosité est très différente de l'astronomie, mais du point de vue éthique, elles restent solidaires. « La curiosité des astronomes n'est pas seulement autorisée par Dieu, mais inscrite dans le plan de sa Providence. »⁶⁹ L'astronomie figure parmi « les savoirs adamiques institués par Dieu et mis à la disposition de l'homme comme source primordiale et essentielle. »⁷⁰,

Le personnage d'Archimède jouissait d'un double prestige : « à côté du brillant géomètre, il y avait aussi un génial ingénieur dont les prouesses techniques restaient inégalées et les secrets encore à redécouvrir. »⁷¹ Une de ces inventions était une sphère de cristal. Cette sphère représente l'emboîtement des sphères cosmiques et peut être perçue « comme un emblème de la curiosité, astronomique, symbolisant à la fois la maîtrise intellectuelle sur le cosmos, et la capacité de reproduire l'œuvre du créateur. »⁷²

⁶⁵ I. Pantin, *L'astronome sur la roue de la curiosité : des représentations emblématiques à la crise de la cosmologie dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 51.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 53

⁶⁷ *Ibid.*, p. 52

⁶⁸ *Id.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 53

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 57

⁷² *Ibid.*, p. 58.

Aussi la sphère d'Archimède se retrouvait dans le débat de la « pieuse curiosité »⁷³ : elle « sert à révéler un dernier visage de la curiosité, en montrant combien des générations d'astronomes ont vainement gaspillé leur énergie à la poursuite d'un but inaccessible : au lieu de progresser dans la compréhension du monde et de construire une science à sa ressemblance, ils l'ont de plus en plus défiguré. »⁷⁴

1.1.3 Au dix-septième siècle

1.1.3.1 En général

Là où au seizième siècle la curiosité était jugée de vice, au dix-septième siècle la notion prend une connotation neutre et même de temps en temps positive. Les gens adoptent de plus en plus une attitude tolérante vis-à-vis de la curiosité.

Cette attitude neutre et même positive est présentée dans la figure imaginée par Thomas Jeffrey (voir l'image ci-dessous)⁷⁵. Cette image reprend celle de Cesare Ripa, tout en étant plus équilibrée : c'est une femme beaucoup plus sobre et neutre que celle sur l'image du seizième siècle.



figure 3 / Thomas Jeffrey

⁷³ I. Pantin, *L'astronome sur la roue de la curiosité : des représentations emblématiques à la crise de la cosmologie*, op. cit., p. 59.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁵ R. Van der Vorst, *Nieuwsgierigheid, of hoe wij elke dag worden verleid*, Amsterdam, Nieuw Amsterdam, p. 24.

La curiosité demeure néanmoins un vice. La preuve : cette image datant de 1713 d'un pèlerin flanqué par la Dévotion et la Curiosité ⁷⁶ (voir l'image ci-dessous), par la vertu et le vice.



figure 4 / N. Kenny 1

1.1.3.2 Deux types de curiosité

Le dix-septième siècle offre deux formes distinctes de curiosité.⁷⁷ La première forme s'applique à tout ce qui peut être considérée « *une quête tendue vers un objet* »⁷⁸. Ce type de curiosité court après un secret unique dont elle connaît le lieu bien déterminé. De plus, elle est obsessionnelle, intensive et continue. Elle semble être à la recherche d'une loi universelle. La deuxième forme, la curiosité digressive, remet en question le sujet et s'intéresse à tout et à rien. Cette forme de curiosité est indéterminée et extensive. Ainsi « *attraction et distraction forment les deux mobiles de la curiosité, la double relation du sujet de la curiosité au « sujet » « curieux* ». ⁷⁹

Au dix-septième siècle, la curiosité a presque un statut défini.

⁷⁶ N. Kenny, *The uses of curiosity in early modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 96.

⁷⁷ F. Dumora-Mabille, *L'œuvre hors-sujet : curiosité et polygraphie chez Béroalde de Verville et Charles Sorel* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 306

⁷⁸ *Id.*

⁷⁹ *Id.*

« *La curiosité des Curiosités ainsi que la noble curiosité qui préfère la recherche des causes à l'ignorante admiration des effets cèdent la place à une curiosité vitale et libre.* »⁸⁰

Ce type de curiosité est non assujéti à un cadre préétabli de diversités. Il s'agit d'une curiosité qui crée « *la merveille et le particulier plutôt qu'elle ne les découvre.* »⁸¹ La force d'attraction qui définit cette curiosité provient du savoir. On parvient à cette force par le désir de savoir.

1.1.3.3 La curiosité dans la littérature

Au dix-septième siècle, la « *curiosité merveilleuse* » apparaît comme un ressort permanent de la représentation littéraire. Dans *Le Cid* de Corneille, dans les *Lettres* et *L'école des femmes* de Balzac et la *Princesse de Clèves*, la curiosité est explicitement thématisée.⁸²

« *La littérature semble participer à une culture de la curiosité qui, au dix-septième siècle, articule étroitement le particulier et le nouveau, en les projetant sur une scène qui en accentue la singularité.* »⁸³

⁸⁰ F. Dumora-Mabille, *L'œuvre hors-sujet : curiosité et polygraphie chez Béroalde de Verville et Charles Sorel dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 314.

⁸¹ *Ibid.*, p. 315.

⁸² H. Merlin, *Curiosité et espace particulier au XVIIe siècle dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 110.

⁸³ *Ibid.*, p. 124.

1.1.3.4 Le 'nouveau' au dix-septième siècle

On a vu dans la partie étymologique sur la curiosité qu'au dix-septième siècle se manifeste un changement profond dans la perception du terme 'curiosité'. En réalité, la question du nouveau prend de plus en plus d'importance.

L'ancienne curiosité était incarnée par la figure du « nouvelliste » inventée par La Mothe le Vayer dans *De la curiosité*.⁸⁴ Le « nouvelliste » est « l'une des figures honnies »⁸⁵ du dix-septième siècle. Curieux de tout, « il diffuse indiscrètement et sans autorité des informations publiques qui ne lui appartiennent pas. »⁸⁶

« Quel visage peut prendre la vérité, si tout apparaît frappé au sceau de la nouveauté ? »⁸⁷ Le « nouveau » au dix-septième siècle « n'est plus la réalisation encore incomplète d'une éternité déjà annoncée dans les figures de l'ancien ». ⁸⁸

Tout semble être nouveau :

« Nouveau monde, astronomie nouvelle et nouvelles taches apparues sur la surface du soleil, hérésie ou « religion » nouvelle des huguenots, dont Dieu semble tolérer l'établissement à côté de l'ancienne, nouvelle forme du royaume inaugurée par l'Edit de Nantes par lequel le Prince établit la liberté de culte. »⁸⁹

Avec l'essor des sciences, il est devenu impossible de prédire l'avenir.

Dans un monde où tout semble conditionné par le nouveau et où l'ancien n'est plus à considérer ; il n'y a plus rien à prédire. Voilà pourquoi on abandonne les affaires humaines à la force de la Fortune. Toute l'attention se concentre sur le nouveau.

« Avec la curiosité à l'égard du nouveau, l'ancien désir de connaître l'avenir semble régresser vers le présent comme la zone d'irruption permanente et indéterminable de la puissance. L'avenir n'est plus promis dans le présent puisque le nouveau récuse le caractère figural de l'événement. »⁹⁰

⁸⁴ H. Merlin, *Curiosité et espace particulier au XVIIe siècle* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p.126.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁶ *Id.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 126.

⁸⁸ *Id.*

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ *Id.*

1.1.3.5 *Curiosité et libertinage / le moraliste curieux : La Rochefoucauld*

La curiosité est identifiée au libertinage, c'est-à-dire à cette mouvance intellectuelle où « la publication indiscrete du particulier et la dissimulation vont de pair »⁹¹ : « il s'agit d'une même logique de dévoilement du particulier par rapport à tout régime public et collectif des signes, des actions. »⁹² L'amour-propre et l'intérêt particulier dominent la scène. Le libertin curieux « est celui qui se désintéresse des médiations visibles où les dévots continuent à s'attester les mystères divins. »⁹³

Le regard curieux du moraliste identifie et découpe chaque attitude, chaque trait de caractère et les met à disposition de son public. « Mais comment le moraliste peut-il fonder en morale sa propre curiosité ? »⁹⁴ La Rochefoucauld⁹⁵ distingue deux sortes de curiosité, qui sont toutes les deux condamnables :

« Il y a diverses sortes de curiosité : l'une d'intérêt, qui nous porte à désirer d'apprendre ce qui peut nous être utile, et l'autre d'orgueil, qui vient du désir de savoir ce que les autres ignorent. »⁹⁶

D'après lui, le désir d'obtenir de l'information sur les autres est exactement la méthode de lecture qu'il faut suivre.

« La curiosité du moraliste court donc sans cesse le risque de se trouver dupe d'elle-même, et le regard ne peut atteindre son objet qu'indirectement, dans un va-et-vient incertain entre l'autre et soi. Le moraliste ne peut en définitive donner de l'homme qu'une épure abstraite, et le regard particulier se heurte à l'inconnaissable dans chaque homme en particulier. »⁹⁷

⁹¹ H. Merlin, *Curiosité et espace particulier au XVIIe siècle* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 126.

⁹² *Ibid.*, P. 126.

⁹³ *Ibid.*, P. 127.

⁹⁴ *Id.*

⁹⁵ *Id.*

⁹⁶ M. Maître-Dufour, *Une anti-curiosité : la discrétion chez Mlle de Scudéry et dans la littérature mondaine (1648-1696)* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998., p. 345

⁹⁷ *Ibid.*, p. 346.

1.1.4 Des Lumières jusqu'à maintenant

1.1.4.1 En général

En général, la curiosité au dix-huitième siècle est considérée comme une passion saine qui est jugée neutre et même positive. Hume⁹⁸ constate pourtant qu'il y a ambivalence. Il distingue une curiosité dite *bonne* qui se définit comme « le désir de connaître » d'une *mauvaise* curiosité, d'une origine fort différente. Cette dernière comprend le désir insatiable de savoir ce qui se passe chez les autres. Il ne s'agit pas d'une curiosité altruiste, mais plutôt d'un type de curiosité sadique.

1.2 De la curiosité à l'intérêt

1.2.1 Point de vue sémantique

Afin de bien comprendre la signification du terme « intérêt » il est opportun de faire une distinction entre la construction syntaxique « s'intéresser dans »⁹⁹ qui réfère à l'emploi juridique du terme, c'est-à-dire « prendre le parti de quelqu'un » et la construction syntaxique « s'intéresser à »¹⁰⁰, c'est-à-dire d'avoir de l'intérêt dans une acceptation commerciale et financière du terme.

Cette dernière signification peut être importante dans la lecture des romans parce qu'elle apporte l'idée « *d'un bénéfice personnel.* »¹⁰¹ La participation aux passions d'autrui permet d'alimenter les propres passions. A travers la lecture des romans, donc, en montrant de l'intérêt, la passion personnelle est nourrie.

⁹⁸ R. Van der Vorst, *Nieuwsgierigheid, of hoe wij elke dag worden verleid*, Amsterdam, Nieuw Amsterdam, p. 28.

⁹⁹ M. Rosellini, *Curiosité et théorie dans les derniers tiers du XVIIe siècle : entre éthique et esthétique*, dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 144.

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ *Id.*

1.2.2 Nouvelle forme de curiosité ? Curiosité d'agrément versus curiosité d'intérêt

L'intérêt peut aussi être proprement psychologique.¹⁰² Ainsi dans la *Princesse de Clèves* de Madame de Lafayette par exemple ce sont le proche et le familier qui sont qualifiés d'intéressants. C'est ce qui est dans l'environnement direct qui permet de susciter la curiosité. Cette approche est en contradiction avec ce qui a été cru pendant longtemps, que la curiosité avait trait au lointain et à l'exotique, c'est-à-dire que c'était le voyage qui suscitait la curiosité.

« Cette nouvelle forme de curiosité, introduite par la *Princesse de Clèves*, qui fonde l'invention du nouveau genre romanesque : sa rapidité et sa linéarité sont au service de la satisfaction d'un lecteur qui n'est plus intéressé que par le déroulement de la passion. Ce lien qu'il établit entre forme romanesque et forme de curiosité signale sa modernité. »¹⁰³

Il est ainsi possible de faire la distinction entre la curiosité d'agrément et la curiosité d'intérêt. La première est la curiosité anecdotique, celle du collectionneur ou du voyageur, une curiosité extérieure. La curiosité d'intérêt « suppose une participation active du lecteur aux passions des personnages, jusqu'à l'appropriation de ces passions ». ¹⁰⁴

1.3 L'anti-curiosité : La discrétion

Le contraire de la curiosité est la discrétion « qui se veut protectrice du lien social »¹⁰⁵. La discrétion préserve les secrets, de nature, elle tait ce qui ne doit pas être dit. « La discrétion serait-elle en un mot ce qui permet à la curiosité de passer du destin de la pulsion à l'espace de la valeur ? »¹⁰⁶

¹⁰² M. Rosellini, *Curiosité et théorie dans le derniers tiers du XVIIe siècle : entre éthique et esthétique*, dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 145.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁴ *Id.*

¹⁰⁵ M. Maître-Dufour, *Une anti-curiosité : la discrétion chez Mlle de Scudéry et dans la littérature mondaine (1648-1696)* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 334

¹⁰⁶ *Id.*

Avant la notion qui « désigne la capacité à conserver un secret »¹⁰⁷, était nommée la « fidélité ». Au dix-septième siècle, c'est la notion de la discrétion qui reçoit cette signification. La discrétion peut être rapprochée de la prudence, tout comme la curiosité est associée à l'imprudence, dénoncée par Jean de La Fontaine. L'indiscrétion, au contraire, est jusqu'à la fin du siècle la caractéristique d'une incapacité à juger du moment opportun pour agir, se taire ou parler.

Il est donc possible de faire la distinction entre l'homme discret qui sait très bien quand et sur quoi se taire et l'homme indiscret qui parle incessamment.

« Vertu silencieuse, la discrétion signale aussi les derniers éclats d'une culture de la voix, que concurrencent le triomphe annoncé du regard et l'avènement d'un modèle résolument optique de la connaissance du monde et de soi. »¹⁰⁸

A la curiosité s'oppose donc un idéal de retenue, la discrétion.

1.3.1 La parole discrète (curiosité ~ amour-propre)

La curiosité constitue un danger pour les liens sociaux entre les gens car elle repose toujours sur la confiance et la complaisance.¹⁰⁹ Dans tous les sens du terme l'indiscrétion est « un manque de discernement et une violation de l'âme »¹¹⁰. « Chef-d'œuvre de la raison, de la politesse et de la vertu, la discrétion est le ciment de la vie sociale, seule voie d'accès à la connaissance véritable. »¹¹¹ D'après Myriam Maître-Dufour, le curieux se trouve ainsi exclu de la sphère des paroles échangées.¹¹² Par ailleurs, quand le curieux se motive d'amour-propre, il est aveugle, « livré tout entier à sa passion personnelle au moment où il croit lire en l'autre. »¹¹³

¹⁰⁷ M. Maître-Dufour, *Une anti-curiosité : la discrétion chez Mlle de Scudéry et dans la littérature mondaine (1648-1696)* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 334.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 336.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 350.

¹¹⁰ *Id.*

¹¹¹ *Id.*

¹¹² *Id.*

¹¹³ *Id.*

1.4 Conclusions

Afin d'être capable de dresser une conclusion provisoire, on a choisi une citation du père Caussin¹¹⁴. Le Père Caussin, dans *La Cour sainte*, texte de combat contre le libertinage, présente la curiosité. Cette citation fait une distinction entre une curiosité mauvaise 'noire et criminelle' et une curiosité bonne, plus innocente.

« Notez que la vérité est assise en un trône rempli de lumières, qui est de très difficile accès ; si l'on n'a pas la sagesse pour se conduire, car ordinairement la curiosité épie sur les chemins ceux qui font contenance d'en approcher et les embarrasse dans de grands labyrinthes d'erreurs [...] Tous ne sont pas malades d'une même maladie ; Car les uns ont une curiosité noire et criminelle, comme ceux qui cherchent maître en fait de religion et parleraient volontiers à un diable pour apprendre des nouvelles du Paradis ; ou tels que sont ceux qui pressent tant les sciences curieuses qu'ils en expriment des vices noirs et malins, comme serait la magie ou la façon de faire la fausse-monnaie, de voir et de connaître les maux d'autrui. Les autres ont une curiosité plus innocente, qui de médailles, qui de tulipes, qui de voyages, qui de compagnies et de toutes les choses qui sont capables de servir d'amorce à la concupiscence. »¹¹⁵

A partir de la partie théorique établie sur la curiosité et avec cette citation comme point de départ, j'ai pu distinguer cinq types de curiosité. Ces cinq sortes de curiosité sont liées à l'idée que cette passion peut être considérée moralement comme un vice, une vertu ou comme moralement indifférente.

Premièrement il faut distinguer un type de curiosité qui doit satisfaire au désir de voir. A ce type de curiosité, connu sous le nom de « la curiosité d'agrément », peut être satisfait par l'acte du voyage. Cette curiosité peut être jugée comme positive ou négative, par une dénonciation de l'imprudence.

Un second type incarne une curiosité profonde pour le curieux, mais semble avoir l'effet d'une espèce d'anti-curiosité pour les autres. Cette curiosité peut être appelée plus précisément l'amour-propre.

¹¹⁴ N. Jacques-Chaquin, *La curiosité ou les espaces du savoir* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 45.

¹¹⁵ M. Maître-Dufour, *Une anti-curiosité : la discrétion chez Mlle de Scudéry et dans la littérature mondaine (1648-1696)* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 345.

Le troisième type concerne la véritable anti-curiosité, notamment celle qu'on appelle la discrétion et qui dénonce tout ce qui est associé à l'information sur des autres.

Ensuite nous avons traité du contraire de la discrétion, notamment l'indiscrétion. Il s'agit d'une curiosité plus sadique, qui propage de s'intéresser aux maux d'autrui. La curiosité atteint ici un de ses deux pôles, celui du vice.

Le cinquième type montre le passage de la curiosité à l'intérêt. Il s'agit de la curiosité qui cherche à acquérir des informations en posant des questions sincères.

Ces cinq types de curiosité sont présents dans les *Fables* de Jean de La Fontaine. La dernière partie sur le fabuliste présentera cinq fables, toutes appartenant à un seul type. De plus, la dernière fable concernée forme le lien avec le point de départ de ce mémoire, le mythe de Thalès de Milet.

Les notions-clés de « voyage » et « astronomie » qui occupent une place primordiale dans le débat sur la curiosité forment aussi le lien avec Jean de La Fontaine. Les trois premières *Fables* analysées portent sur le voyage. Ensuite, j'analyserai une fable qui porte sur l'astronomie.

Avant de passer à l'application de la théorie sur la curiosité aux *Fables* de Jean de La Fontaine, il est important d'esquisser un portrait du fabuliste et de présenter sa philosophie.

2. JEAN DE LA FONTAINE (1621 – 1695)

2.1 Jean de La Fontaine philosophe

2.1.1 Jean de La Fontaine : sa vie

Avant de passer à la philosophie ou aux influences philosophiques de Jean de La Fontaine, il est souhaitable d'élaborer en peu de mots sa biographie.

Jean de La Fontaine¹¹⁶ est né à Château-Thierry le 8 juillet 1621. On dispose de très peu d'informations sur ses années de formation, si ce n'est qu'il étudie au collège de Château-Thierry. En 1658, il entre au service de Fouquet à qui il dédie ses premiers ouvrages poétiques. Entre 1664 et 1680, Jean de La Fontaine a vécu son apogée littéraire – en 1668 sortait son premier recueil de *Fables*. En 1683 il est élu membre de l'Académie française. Finalement, entre 1689 et 1695, apparaît son chef-d'œuvre : les *Fables*, le genre auquel il a consacré sa vie. Jean de La Fontaine meurt le 13 avril 1695.

Au dix-septième siècle, la fable est à la mode et Jean de La Fontaine ne l'ignore pas lorsqu'il propose ses premières fables dans les salons mondains. La Fontaine est un grand érudit, un homme de la mémoire et de la tradition littéraire.¹¹⁷ Il est aussi un homme de son temps qui répond à l'esprit de ses contemporains.

La Fable lafontainienne recompose un ensemble de thèmes éparpillés avant La Fontaine même dans le jeu des genres les plus divers, à savoir : le conte, le roman, la comédie, la tragédie, etc. Les *Fables* posent des questions fondamentales : quels sont les liens entre les hommes et les animaux ? Sommes-nous des animaux dénaturés ?¹¹⁸

¹¹⁶ www.la-fontaine-ch-thierry.net

¹¹⁷ M. Lebrun, *Regards actuels sur les Fables de la Fontaine (Savoirs Mieux)*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2000, p. 25.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

2.1.2 Jean de La Fontaine : Influences philosophiques

Beaucoup d'études ont été établies sur les influences philosophiques qui ont nourri l'esprit critique et philosophique de Jean de La Fontaine. René Jasinski estime que c'est par l'influence de Gassendi que La Fontaine est venu à la sagesse épicurienne.¹¹⁹ David Lee Rubin¹²⁰, en revanche, parle d'une influence profonde de Lucrèce et de son *De Rerum Natura*, il y voit l'influence d'un épicurisme révisionniste.¹²¹ Le bonheur, le plaisir, le contrat social et le mépris de la mort apparaissent comme des thèmes fondamentaux. Jean-Charles Darmon¹²² reconnaît dans les *Fables* l'influence de Gassendi. Selon lui, les *Fables* reflètent le débat ancien sur l'âme des bêtes, renouvelé par l'épicurisme gassendien.¹²³ Marc Fumaroli¹²⁴ présente les *Fables* comme une fête permanente de l'esprit fortement influencé par l'épicurisme.¹²⁵ C'est d'Épicure que Jean de La Fontaine s'est fait l'interprète.

Globalement, il est possible de répartir les influences philosophiques principales subies par Jean de La Fontaine sont à répartir en quatre groupes : l'influence de Platon, du stoïcisme, de Montaigne et de Gassendi. Cette partie se base sur : *La Fontaine Fabuliste* de Pierre Borneque.

Jean de La Fontaine avait une admiration sans bornes pour Platon. Entre le fabuliste et le philosophe grec, il y a une très grande « *affinité intellectuelle.* »¹²⁶ L'ironie et la gaieté forme le charme principal que les deux auteurs partagent. Ce qui lie l'un à l'autre, c'est le mépris des sophistes. Dans *Le Cierge* (IX, 12) le fabuliste attaque les mauvais philosophes¹²⁷ et conclut, tout comme Platon : « *Tout en tout est divers : ôtez-vous de l'esprit. Qu'aucun être*

¹¹⁹ M. Lebrun, *Regards actuels sur les Fables de la Fontaine(Savoirs Mieux)*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2000, p. 54.

¹²⁰ *Id.*

¹²¹ *Id.*

¹²² *Ibid.*, p. 57.

¹²³ *Ibid.*, p. 27.

¹²⁴ M. Fumaroli., *La diplomatie de l'esprit*, Paris, Hermann Editeurs des sciences et des arts, 1998, p. 497.

¹²⁵ M. Lebrun, *Regards actuels sur les Fables de la Fontaine(Savoirs Mieux)*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2000, p. 27.

¹²⁶ P. Borneque, *La Fontaine fabuliste*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1973, p. 212.

¹²⁷ *Id.*

ait été composé sur le vôtre. » En outre, ils s'expriment tous les deux contre la foule. Platon déteste la démocratie et la foule ignorante qui considère les philosophes comme des fous, bien qu'ils soient dignes et capables de gouverner.¹²⁸ Jean de La Fontaine s'exprime de manière identique en opposant le pouvoir philosophique à la foule stupide dans la vingt-sixième fable du huitième livre *Démocrite et les Abdéritains*. Dans cette *Fable* Jean de la Fontaine fait l'éloge de Démocrite et de sa philosophie matérialiste. En ce qui concerne la Providence, la lecture de Platon a fait que Jean de La Fontaine adhère à l'idée d'une Providence organisatrice.¹²⁹ Enfin, tout comme Platon, Jean de La Fontaine aime et se montre habile à faire parler ses personnages.

Somme toute, la première influence philosophique subie par Jean de La Fontaine semble l'avoir touché sur quatre points importants. Elle lui a servi de base primaire pour le développement de son esprit critique.

La seconde influence subie par Jean de La Fontaine est celle du stoïcisme. Le stoïcisme a été inventé et élaboré par Zénon de Citium (335-264 avant Jésus-Christ) :

« *Sa morale place le souverain bien dans l'effort constant de l'âme pour obéir seulement à la raison et pour rester indifférent à toutes les circonstances extérieures comme la santé, la douleur, la Fortune, en rejetant les passions.* »¹³⁰

Jean de La Fontaine s'est inspiré de Plutarque et Sénèque dans la première fable du huitième Livre *La Mort et le Mourant*. Or cette fable présente l'attitude du sage stoïcien face à la mort. La mort, comparée à un sommeil profond forme un obstacle pour la félicité. Dans la vingtième fable du douzième Livre, *Le Philosophe scythe*, Jean de La Fontaine repousse le stoïcisme. La fable brosse le dialogue entre un Scythe et un Sage qui n'arrivent pas à se mettre d'accord sur le chemin à suivre afin d'acquérir le plaisir. Ceci marque une évolution dans l'esprit du fabuliste en passant du premier au second recueil.

¹²⁸ P. Bornecque, *La Fontaine fabuliste*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1973, p. 212.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 215.

¹³⁰ *Id.*

La troisième source d'inspiration de l'auteur est Montaigne.

L'auteur des *Essais* conseille au fabuliste de suivre et de respecter la nature. Inspiré lui-même par la force de l'Antiquité, Montaigne « *inspire la vie du fabuliste en lui immergeant d'une prétendue supériorité de l'homme sur la nature.* »¹³¹ Montaigne est un grand admirateur de la modération. Fidèle à Horace et à Montaigne qui préfèrent d' « *aimer mieux les choses moyennes que les éminentes* », Jean de La Fontaine intitule son onzième fable du neuvième Livre *Rien de trop* et commence par : « *Je ne vois point de créature se comporter modérément.* »¹³² L'attaque contre l'astrologie – qui est bien présente dans l'œuvre de Jean de La Fontaine – suit la même argumentation que celle de Montaigne. Ils s'expriment « *contre la présomption des hommes à vouloir régler et contrôler l'univers* »¹³³. La Fontaine s'exprime contre l'astrologie dans la fable *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* (II, 13) : « *Tandis qu'à peine à tes pieds tu peux voir, Penses-tu lire au-dessus de ta tête ?* » (v. 3-4) De plus, Montaigne et Jean de La Fontaine soutiennent tous les deux « *l'égalité des créatures devant le Créateur* »¹³⁴. Cette égalité des créatures va de pair avec « *les erreurs de nos sens* »¹³⁵, commentées dans *l'Apologie de Raimond Sebond* par Montaigne et par Jean de la Fontaine dans, *Le Coche et La mouche*. (VII, 18)

La quatrième figure qui a inspiré Jean de La Fontaine est Gassendi. Gassendi (1592-1655) a écrit plusieurs textes sur Épicure en latin. Bernier (1625-1688) a publié un *Abrégé de la philosophie de Gassendi*.

C'est Jasinski¹³⁶ qui a démontré le gassendisme chrétien dans l'œuvre de Jean de La Fontaine.¹³⁷ Il estime que cet épicurisme comprend trois théories : d'abord une théorie du monde, ensuite une théorie générale de l'homme et enfin une attitude épicurienne.¹³⁸ Dans la première théorie, Jean de La Fontaine accepte

¹³¹ P. Bornecque, *La Fontaine fabuliste*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1973, p. 215.

¹³² *Ibid.*, p. 214.

¹³³ *Id.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 216.

¹³⁶ *Id.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 216.

¹³⁸ *Id.*

« la réductibilité de la matière à l'atome, la possibilité d'agrégats à diverses échelles et en multiples univers, la hiérarchie des âmes animant à tous les degrés les êtres et les choses, enfin l'existence d'un Dieu souverain, transcendant à la création. »¹³⁹

Dans la théorie générale de l'homme, il s'éloigne de la rigueur des stoïciens autant que la rigueur chrétienne.¹⁴⁰ L'attitude épicurienne, la troisième théorie pour Jean de La Fontaine, « oriente les esprits vers une sagesse philosophique »¹⁴¹. Mais Jean de La Fontaine adopte cette philosophie sans rompre avec l'attitude religieuse puisqu'il reste sincèrement croyant.

La synthèse de Gassendi « allie la philosophie de la Renaissance, le christianisme du dix-septième siècle et les conceptions naturalistes qui prévaudront au siècle suivant. »¹⁴²

La sagesse épicurienne présente l'équilibre parfait de l'âme et du corps. L'épicurisme lafontainien est marqué par la tranquillité de l'âme qui accepte l'homme et le monde tel qu'ils sont, l'équilibre de la personne, la force de rester maître de soi, la modération d'éviter les dangers, l'amour dans l'union libre et il est une source de bonheur. Par ailleurs, l'épicurisme repose sur l'amitié, le respect de la nature, l'enthousiasme pour la philosophie, la jouissance immédiate et l'idéal épicurien du repos.

2.1.3 Lieux de passage – Philosophie de transition¹⁴³

Selon Jean-Charles Darmon, la philosophie de Jean de La Fontaine est en quelque sorte à considérer comme une philosophie de transition « entre la philosophie anti-cartésienne (le gassendisme) et une certaine esthétique classique »¹⁴⁴

¹³⁹ P. Bornecque, *La Fontaine fabuliste*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1973, p. 215.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 216.

¹⁴¹ *Id.*

¹⁴² *Ibid.*, P. 217.

¹⁴³ Jean-Charles Darmon, *Philosophies de la Fable. La Fontaine et la crise du lyrisme*, Paris, PUF, 2003, p. 204.

¹⁴⁴ *Id.*

L' « Âme des Bêtes » s'illustre le mieux à partir de la distance qui sépare Jean de La Fontaine du cartésianisme. Jean de La Fontaine choisit comme personnages des animaux pour « illustrer chaque fonction majeure de la phantasia humaine .»¹⁴⁵ Les animaux servent d'exemple « pour refléter des gestes fondamentaux de la phantasia. »¹⁴⁶

« En dramatisant les inférences dont l'imagination animale est capable, cette philosophie pouvait aisément suggérer après Plutarque, Montaigne et bien d'autres [...] tout un imaginaire 'fabuleux' »¹⁴⁷.

La querelle autour de l' « Âme des Bêtes » s'articule entre les cartésiens et les Gassendistes. Les Gassendistes, pratiquant un certain néo-épicurisme, aiment croire que

« le monde soit un vaste organisme vivant où les animaux, les plantes, voire les pierres, loin d'être radicalement coupés de l'espèce humaine, possédaient à leur manière une sensibilité et une connaissance obscure orientant chaque être créé vu ses fins ».¹⁴⁸

Le débat philosophique sur « l'âme des bêtes » est vraiment important comme information pour quelqu'un qui projette de lire les *Fables*. Mais il n'est pas nécessaire de considérer les animaux des *Fables* de Jean de La Fontaine comme des représentations d'animaux « réels ».

Jean de La Fontaine puise dans les traités des philosophes en les traitant de manière à la fois continue et discontinue. C'est à partir de l'influence de Platon, du stoïcisme, de Montaigne et de l'épicurisme chrétien de Gassendi que Jean de La Fontaine a été capable de participer à la discussion de l' « Âme des Bêtes ». Ainsi il pouvait, en s'appuyant sur ces textes composer son monde littéraire dominé par les animaux.

« La Fontaine ne dresse pas un système contre un autre. Il veut établir une philosophie ouverte, posant plus de questions qu'elle impose de réponses, faisant même de l'asystématicité un droit et un devoir du philosophe. »¹⁴⁹

¹⁴⁵ Jean-Charles Darmon, *Philosophies de la Fable. La Fontaine et la crise du lyrisme*, Paris, PUF, 2003, p. 205.

¹⁴⁶ *Id.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 203.

¹⁴⁸ C. Puzin, *Fables de Jean de La Fontaine* (Savoirs Mieux), Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2000, p. 56.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 217.

Le Discours à Mme de La Sablière (l'apologue du neuvième Livre du premier recueil) est l'exemple par excellence qui permet d'illustrer les influences multiples subies par Jean de La Fontaine. De plus, la Fable illustre la querelle sur l'« Âme des Bêtes » et oppose la philosophie de Descartes et celle de Gassendi. La philosophie de transition ne comprend rien de plus qu'un bon mélange de toutes les influences philosophiques et morales subies par Jean de La Fontaine.

« *La transition n'est pas seulement de l'ordre du style, elle tient aux plis les plus subtils d'une anthropologie, voire d'une métaphysique où le dualisme pour s'exprimer est lui-même tributaire de la phantasia qu'il outrepatte.* »¹⁵⁰

Reste la question : « *serait-il possible d'assigner à Jean de La Fontaine une identité philosophique précise ?* »¹⁵¹ A cette question, la réponse est négative. Il serait vain de chercher dans les *Fables* une philosophie cohérente « *qui propose la clé pour les mystères de la condition humaine.* »¹⁵² Deux raisons peuvent être avancées afin d'expliquer cette tendance.

« *Jean de La Fontaine s'exprime à l'aide d'images en privilégiant l'imagination, l'intuition et la préscience aux raisonnements abstraits. Son imagination se nourrit des mythes et des contes, de la fiction et de la « langue des dieux » pour expliquer l'ordre des choses. D'autre part, la pensée libre et ondoyante de Jean de La Fontaine prend sa source de réflexion et d'inspiration dans plusieurs philosophies, notamment le stoïcisme, le scepticisme ou pyrrhonisme, l'augustinisme ou jansénisme, le gassendisme, le cartésianisme, l'épicurisme, etcetera.* »¹⁵³

¹⁵⁰ Jean-Charles Darmon, *Philosophies de la Fable. La Fontaine et la crise du lyrisme*, Paris, PUF, 2003, p. 205.

¹⁵¹ J. Grimm, « La Fontaine, Lucrèce et l'épicurisme », *Literatur und Wissenschaft*, Festschrift für R. Baehr, Tübingen, Stauffenburg Verlag, XVI, p. 43.

¹⁵² C. Puzin, *Fables de Jean de La Fontaine* (Savoirs Mieux), Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2000, p. 56.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 71.

2.1.4 Relations possibles entre la fable et la philosophie

En ce qui concerne une relation possible entre l'écriture d'une *Fable* et la philosophie, La Fontaine suggère un double mouvement qui est à la fois rétrospectif et prospectif.

Si on mettait la philosophie à l'épreuve de la fable, comme le propose Jean-Charles Darmon, on pourrait dire « *que la fable sera moins la preuve d'un sens philosophique préexistant que sa mise à l'épreuve ironique.* »¹⁵⁴. La philosophie des Fables semble difficile à dégager.

La Fontaine ne semble mettre à l'épreuve aucune philosophie. Dans certaines fables, il redouble les débats philosophiques contemporains. Dans *Le Discours à Mme de La Sablière* il met en scène un anti-cartésianisme et dans le *Philosophe scythe* par exemple, un anti-stoïcisme est mis en évidence.¹⁵⁵ Chacune des fables met en image une argumentation qui pourrait s'insérer à l'une ou l'autre philosophie mais ne s'y insère pas forcément. D'ailleurs, certaines fables – par exemple *Le Cierge* et *Rien de trop* – se moquent aussi de tel ou tel type de philosophe.

Entre le fabuliste et le philosophe il y a une différence « *d'éthos qui conditionne le statut rhétorique de la fable et son mode d'énonciation* »¹⁵⁶ Malgré que la fable ne soit pas mise à l'épreuve de la philosophie, « *c'est bien la philosophie qui offre à la fable ses plus hautes lettres de noblesse et son mode de légitimation le plus ambitieux.* »¹⁵⁷ C'est dans la *Préface* que Jean de La Fontaine en révèle le rôle primordial.

La figure du philosophe et l'image de la philosophie interviennent à plusieurs reprises.¹⁵⁸ D'abord l'argumentation porte sur la forme sous laquelle les philosophes apparaissent. Pour la mise en scène des *Fables* d'Ésope, Jean de La Fontaine sollicite l'exemple légendaire de Socrate. En effet, ce dernier donne une légitimité à l'écriture de Jean de La Fontaine. De plus, c'est dans le discours sur l'inventeur des *Fables* que Socrate est convoqué. Ainsi « *le philosophe participe d'un mythe d'origine où il ne fait que redoubler*

¹⁵⁴ Jean-Charles Darmon, *Philosophies de la Fable. La Fontaine et la crise du lyrisme*, Paris, PUF, 2003, p. 235.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 236.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 237.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 239.

¹⁵⁸ *Id.*

une invention préalable des fables, attribuée à Ésope. »¹⁵⁹ L'inventeur des fables peut être Socrate, qui « *peut être à la Fable ce qu'Apollon a été à la poésie* »¹⁶⁰. Sous les mythes évoqués s'exprime une philosophie. La fable semble être le moyen de transmettre de façon radicale et ludique des leçons et la tradition des mythes. Un dernier argument concerne l'utilité de la fable. Par ailleurs, la philosophie intervient et montre à travers la fable sa fonctionnalité, d'un point de vue pédagogique, moral, social, économique et politique.

2.1.5 La philosophie de La Fontaine dans les Fables

*« Par la structure à la fois hybride et lucide, faisant alterner discours à caractère philosophique et fables-exemples, inscrivant ces fables dans le cadre d'une certaine philosophie et cette philosophie dans le cadre des fables et de leur univers, le discours de La Fontaine figure d'une sorte de tissu vivant unissant une philosophie de l'animalité »*¹⁶¹

Selon Jasinski dans *La Fontaine et le premier recueil des Fables*, « *on ne saurait douter que notre fabuliste ait toujours incliné à la philosophie au sens précis du terme.* »¹⁶² Il est d'opinion que, d'un point de vue philosophique, le premier recueil se distingue profondément du second. Le premier se fonde sur le modèle ésope de la « *Vie d'Ésope le Phrygien* » et apporte une certaine philosophie morale. L'exemple de *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* (II, 13) comporte « *une impeccable dialectique et est une source riche d'observations et de réflexions sur les hommes et la vie.* »¹⁶³ Pourtant de plus en plus, le philosophe se tourne vers des sujets à caractère philosophique. A partir du second recueil les enjeux philosophiques deviennent majeurs. Jean de La Fontaine s'émancipe de son modèle ésope et de son rôle de « traducteur ». L'écrivain se plonge dans l'œuvre des moralistes et des penseurs comme Plutarque, Platon, Lucrèce et Charron. Chaque livre « *comprend de grandes fables sur la vie de cour dans lesquelles il véhicule ses réflexions philosophiques et ses observations sur la poétique.* »¹⁶⁴ Il ne cesse d'élargir le domaine de la Fable jusqu'aux sujets les plus ambitieux. Ses fables contiennent de plus en plus de questions liées à la philosophie morale.

¹⁵⁹ Jean-Charles Darmon, *Philosophies de la Fable. La Fontaine et la crise du lyrisme*, Paris, PUF, 2003, p. 239.

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 202.

¹⁶² P. Bornecque, *La Fontaine fabuliste*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1973, p. 215.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 216.

¹⁶⁴ George Couton, « *Le livre épicurien des fables. Essai de lecture du Livre VIII* » Mélanges Pintard, Paris Klincksieck, 1975, p. 290.

Les *Fables* s'expriment sur les différentes visions du monde. On trouve dans l'œuvre une comédie à propos des philosophes qui font monter sur scène tantôt l'un et tantôt l'autre « *en les opposant et en les rassemblant.* »¹⁶⁵

Les *Fables* font preuve d'une autorité philosophique mais l'auteur – comme le dit Chamfort dans son Éloge de Jean de La Fontaine – « *ne se donne point pour un philosophe. Il semble même avoir craint de le paraître, c'est en effet ce qu'un poète doit le plus dissimuler. C'est, pour ainsi dire, son secret, et il ne doit le laisser surprendre qu'à ses lecteurs les plus assidus et admis à sa confiance intime.* »¹⁶⁶

Par conséquent la fable produit « *un effet global de continuité ornée et enveloppant récit et moralité dans un même mouvement* ». ¹⁶⁷ Bien qu'il ait lu et ait connu nombre de classiques, Jean de la Fontaine développe son originalité et son propre esprit critique. « *Mêlée de fantaisie et de rêve, associée aux curiosités de l'esprit aussi bien qu'aux appels du cœur, il cherche, indécise encore, sa poésie.* »¹⁶⁸.

¹⁶⁵ George Couton, « *Le livre épicurien des fables. Essai de lecture du Livre VIII* » Mélanges Pintard, Paris Klincksiek, 1975, p. 290

¹⁶⁶ M. Lebrun, *Regards actuels sur les Fables de la Fontaine(Savoirs Mieux)*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2000, p. 47.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶⁸ Jasinski, *La Fontaine et le premier recueil des Fables*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1965, p. 13

2.2 La curiosité dans les Fables de Jean de La Fontaine

2.2.1 Référence explicite

Les échos du thème de la curiosité sont innombrables dans le chef d'œuvre de Jean de La Fontaine. On compte trois fables dans lesquelles ce thème de la curiosité est explicitement présent. Dans *La Grenouille et le Rat* (IV, 11), *Les deux Pigeons* (IX, 2) et *La Tortue et les deux canards* (X, 2), il se trouve une référence spécifique au mot 'curiosité'.

Voyage en Limousin

Il est à remarquer que l'histoire de chacune de ces trois fables est construite autour du thème du **voyage**. Le voyage rappelle la volonté de découvrir le monde, la curiosité de voir ce qui se passe dans l'univers et de répondre aux questions posées depuis longtemps. Le voyage est l'outil par excellence pour satisfaire à la curiosité. Incités par « une curiosité d'agrément », les personnages partent en quête de la découverte du monde.

Avant l'apparition des *Fables*, le thème du voyage est déjà bel et bien présent dans l'œuvre de Jean de la Fontaine. La *Relation du Voyage en Limousin* (1663) offre une exploration de la réalité et peut par conséquent être considérée comme une « *histoire soit des lieux, soit des personnes.* »¹⁶⁹ Ce qui devrait être un départ pour l'exil est devenu un voyage d'agrément.

« Englobant à la fois la géographie humaine ou physique et l'histoire proprement dite, elle est l'enquête d'un voyageur curieux de tout amateur pittoresque et de gastronomie, admirateur des sites et des œuvres d'art, intéressé par les châteaux et les villes, par les routes et les cours d'eau, homme en un mot, pour qui, [...] 'le monde extérieur existe' dans son inépuisable diversité. »¹⁷⁰

Toute la thématique du voyage pénètre dans l'œuvre de La Fontaine à travers cette histoire. En écrivant ce *Voyage en Limousin*, Jean de La Fontaine découvre une vision poétique du monde qui sera bientôt celle des *Fables*. « *La poésie des Fables avant les Fables et sans les Fables : voilà somme toute, le Voyage en Limousin.* »¹⁷¹ Le genre de la chronique, qui marque un passage du roman à l'histoire donne lieu à des délicates fantaisies et à une excitation à la curiosité.

¹⁶⁹ J.P. Collinet, *Le monde littéraire de La Fontaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 107.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 109.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 115.

A. La Grenouille et le Rat (IV, 11)

La Grenouille et le Rat est la première fable à référer explicitement à la curiosité. Pour cette quatrième fable du onzième livre faisant partie du premier recueil, Jean de La Fontaine s'est inspiré de *Mus et Rana* d'Ésope. (cfr. *Vie d'Ésope le Phrygien*).

Le fabuliste associe Ésope et ses adaptateurs à la *Batrachomyomachie*, aux traditions médiévales et à Lucrèce.¹⁷² Il y a bien une source qui éclaire l'ensemble de la fable.

« Il ne s'agit pas de l'apologue ésope en tant que tel, mais d'un extrait inséré dans la *Vie d'Ésope* au moment le plus pathétique du récit, notamment lorsque les Delphiens, par un hypocrite guet-apens, accusent le fabuliste d'avoir volé un des vases du temple et le condamnent à mort. »¹⁷³

« Jean de La Fontaine lui-même suit le récit de Planude, dans la traduction de Baudouin : »¹⁷⁴

« Comme on le menait ainsi à la mort, il leur disait en s'en allant : Au temps où les bêtes parlaient, le rat ayant fait amitié avec la grenouille, lui voulut donner à souper, et l'amena au cellier d'un riche homme, où il y avait quantité de viandes, l'invitant à se saouler, par ces mots qu'il lui répétait : mange, m'amie Grenouille. Ayant donc fait bonne chère, elle voulut traiter le rat à son tour, suis-moi seulement lui dit-elle, et n'ai point de peur, car j'attacherai ton pied au mien avec un filet bien délié, afin qu'en nageant tu ne coures plus de hasard que moi-même. Cette conclusion prise, elle sauta dans l'étang, où, tandis qu'elle nageait entre deux eaux, le pauvre rat étouffait à force de boire. Hélas ! dit-il alors méchante grenouille, tu me fais mourir, mais un plus grand que toi me vengera. En effet, il advint ainsi car après que le rat fut mort, comme il flottait au-dessus de l'eau voilà qu'une aigle vint à passer par là, s'en alla fondre sur lui, et attira par même moyen la grenouille, qui était attachée au filet ; tellement que par ce moyen elle les dévora tous les deux. »¹⁷⁵

Tandis que la Fable présente l'image de « l'arroseur arrosé », la morale qui enseigne que celui qui invente une ruse peut à la fois en être la victime, elle en revient essentiellement à la thématique centrale. « C'est la résistance du rat, qui entraîne le châtement de la perfidie grenouille par une série d'enchaînements imprévus. »¹⁷⁶

¹⁷² R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie AG Nizet, 1966, p. 134.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷⁴ *Id.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 136.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 138.

*[...] La ruse la mieux ourdie
peut nuire à son inventeur ;
Et souvent la perfidie
Retourne sur son auteur. [...] (V. 41-45)*

La fable traite de ce qui incite à voyager : la curiosité. Déjà au dixième vers « *Venez me voir chez moi, je vous ferai festin* », la grenouille fait appel à la curiosité du rat. De manière métaphorique il est propre aux humains de vouloir s'intéresser aux autres, de vouloir savoir comment et où habitent les autres. Le rat ne demande donc pas beaucoup de délai de réflexion, et « *promit soudain, il n'était pas besoin de plus longue harangue* » (v. 11-12) et satisfait ainsi à la demande de la grenouille.

Ce qui incite probablement le plus le Rat, c'est la curiosité de découvrir l'univers, de faire connaissance de la beauté du monde. Il n'est possible d'atteindre ce but que par le voyage.

*[...] La curiosité, le plaisir du voyage
cent raretés à voir le long du marécage ;
un jour il contera à ses petits-enfants
les beautés de ces lieux, les mœurs des habitants,
et le gouvernement de la chose publique
Aquatique [...] (V. 14-19)*

La curiosité et l'intérêt propre à chaque être humain et même à chaque animal peuvent tourner à son avantage ou son désavantage. Dans ce cas-ci, le pauvre Rat, bien curieux de ce que le monde et la grenouille avaient à lui offrir, succombe presque à sa curiosité. Heureusement la loi de l'arroseur arrosé a condamné l'incitateur à la curiosité.

Globalement, la curiosité est ici considérée comme un atout négatif, comme un vice. Il vaut alors mieux rester dans la sécurité que d'aller explorer le monde. Somme toute, La Fontaine a brossé une sorte de dénonciation de l'imprudence.¹⁷⁷

¹⁷⁷ JP. Collinet, *Le monde littéraire de La Fontaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 439.

B. Les Deux Pigeons (IX, 2)

Le neuvième Livre des *Fables* est construit autour du thème de l'amour. L'amour semble être au centre d'une méditation sur les songes et les mensonges. La suprême valeur de l'amour semble participer de la folie et de la sagesse.

La deuxième Fable de ce livre sur l'amour met en scène deux pigeons qui dialoguent sur la question si l'un des deux peut partir en voyage ou pas.

Dès le début, l'auteur lui-même semble condamner déjà la simple idée de partir : « *Fut assez fou pour entreprendre un voyage en lointain pays.* » (V. 3-4)

*« Le dialogue énumère une série d'arguments destinés à retenir le pigeon désireux de partir. Le pigeon opposant mentionne successivement la peine qu'il causera à son ami, les dangers et les fatigues du voyage et le mauvais temps. »*¹⁷⁸ (v. 5 - 15)

[...] Qu'allez-vous faire ?

Voulez-vous quitter votre frère ?

L'absence est le plus grand des maux :

Non pas pour vous, cruel ! Au moins que les travaux,

Les dangers, les soins du voyage,

Changent un peu votre courage.

Encor, si la saison s'avançait davantage !

Attendez les zéphyr : qui vous presse ? un corbeau

Tout à l'heure annonçait malheur à quelque oiseau.

Je ne songerai plus que rencontre funeste,

que faucons, que réseaux. [...]

¹⁷⁷ JP. Collinet, *Le monde littéraire de La Fontaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 109.

¹⁷⁸ R. Guichemerre, *La Fontaine Fables*, Bibliothèque nationale de France, Seuil, 1995, p. 135.

Le voyageur de son côté argumente que « *son voyage sera court et qu'il contera tout ce qu'il a vu.* »¹⁷⁹ (v. 21 – 27)

*[...] Ne pleurez point ;
Trois jours au plus rendront mon âme satisfaite ;
Je reviendrai dans peu conter de point en point
Mes aventures à mon frère ;
Je le désennuierai. Quiconque ne voit guère
N'a guère à dire aussi. Mon voyage dépeint
Vous sera d'un plaisir extrême. [...]*

Cette fable présente le voyage comme un acte véritable de curiosité. Elle met en scène un curieux – le pigeon voyageur – et un anti-curieux – le pigeon opposant. Chacun de son côté avance des arguments pour soutenir leur opinion. Le pigeon désireux de partir vit une inquiétude du « *désir de voir* » (v. 20) et part en voyage afin de satisfaire à sa curiosité.

Mais dans le déroulement du récit, les dangers auxquels le pigeon voyageur est confronté deviennent de plus en plus grands et le pigeon est de plus en plus maltraité¹⁸⁰. Cette fable est à nouveau une dénonciation de l'imprudence. Le voyageur est considéré être « *imprudent* » (v. 19) dès le moment où il exprime sa volonté de « *rendre son âme satisfaite* » (v. 22).

Par conséquent, il est à remarquer qu'il y a une évolution dans l'évaluation de la curiosité. Là où au début, la curiosité recevait une connotation positive, dans le but de découvrir le monde, le pigeon attribue une connotation beaucoup moins positive à la curiosité, il ira même jusqu'à la maudisse (« *maudissant la curiosité* » (v.57)).

¹⁷⁹ R. Guichemerre, *La Fontaine Fables*, Bibliothèque nationale de France, Seuil, 1995, p. 135

¹⁸⁰ *Id.*

Il est donc possible de voir la curiosité à la fois comme un atout positif et comme un vice (négatif) qui peut apporter des soucis.

La fin semble indiquer que la curiosité ne tient pas compte des aspects soi-disant positifs ou négatifs, mais que ce sont bien le sort et le destin qui décideront de ce qui arrivera aux personnes concernées.

*« que bien, que mal, elle arriva
sans autre aventure fâcheuse.
Voilà nos gens rejoints ; et je laisse à juger
de combien de plaisirs ils payèrent leurs peines. »* (v. 61-64)

Cette fable sur le voyage permet de mentionner la distinction entre deux types de voyageurs. Il y a le type de voyageur « *poussé par le gain* »¹⁸¹. Ce type de voyageur entreprend un voyage ayant pour seul but d'obtenir quelque chose, de profiter de la bonté des autres, et de bénéficier des avantages. Trois fables peuvent en servir d'exemple, notamment : *L'homme qui court après la Fortune et l'homme qui attend dans son lit* (VII, 12), *L'ingratitude et l'injustice des hommes envers la Fortune* (VII, 14) et *Les Deux Coqs* (VII, 13).

A ce type de *Fable* s'oppose un contrepoint : *Les Deux Pigeons*. Contrairement à la fable des deux coqs qui entreprennent un voyage par cupidité, le pigeon voyageur entreprend le voyage par humeur inquiète, voulant satisfaire à son désir de voir. Ces deux fables sur le voyage se complètent en s'opposant.¹⁸²

¹⁸¹ JP. Collinet, *Le monde littéraire de La Fontaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 439.

¹⁸² R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie AG Nizet, 1966, p. 134.

C. La Tortue et les deux Canards (X, 2)

La troisième fable qui fait explicitement référence à la curiosité figure dans le dixième livre. Dans *La tortue et les deux canards* Jean de La Fontaine a voulu montrer les inconvénients de la sotte curiosité¹⁸³.

Le personnage curieux de l'histoire est la tortue, qui associe sa curiosité à une imprudence élevée.

*[...] Une tortue était, à la tête légère
qui, lasse de son trou, voulut voir le pays [...](v. 1-2)*

Les canards, « à qui la commère » (v. 5), sont joyeux et veulent ni bien ni mal à la tortue. Ils ne veulent que venir à la rencontre de la volonté de la tortue de voir le pays. Ils veulent parvenir à sa curiosité. (v. 5-13)

*[...] Deux canards [...]
lui dirent qu'ils avaient de quoi la satisfaire.
« Voyez-vous ce large chemin ?
Nous vous voiturerons, par l'air, en Amérique :
Vous verrez mainte république,
Maint royaume, maint peuple ; et vous profiterez
des différentes mœurs que vous remarquerez.
Ulysse en fait autant. » [...]*

Ce passage introduit aussi la véritable morale de la Fable. Celle-ci revient au pouvoir de la parole. « *C'est la parole, celle qui trompe et celle qui est prononcée en trop qui perd et qui même tue.* »¹⁸⁴

[...] La tortue écouta la proposition (v. 15)

¹⁸³ R. Guichemerre, *La Fontaine Fables*, Bibliothèque nationale de France, Seuil, 1995, p. 153.

¹⁸⁴ M. Fumaroli, *La diplomatie de l'esprit*, Paris, Hermann, 1994 Fumaroli, p. 944.

Bien que cette fable soit à première vue une réflexion sur la curiosité, la volonté de voir le pays, il est bien possible de considérer cette thématique d'un autre point de vue.

A partir du dernier vers avant la morale de l'histoire, notamment « *son indiscretion de sa perte fut cause* » (v. 32), il est possible d'introduire l'opposition 'indiscretion – discretion' (cf. supra) dans la thématique de la curiosité. Furetière fait la distinction entre un homme discret : « *C'est une indiscretion de vouloir dire son avis devant des gens plus agez et plus sçavants.* »¹⁸⁵ et un homme indiscret qui parle trop : « *Un indiscret se fait souvent de grandes affaires par quelques paroles qu'il a laschée mal à propos.* »¹⁸⁶ Pour illustrer ceci, on se souvient de la tortue qui dit toujours un mot de trop.

*[...] Venez voir dans les nues
passer la reine des tortues
La Reine, vraiment oui : je la suis en effet ;
Ne vous moquez point [...] (v. 25-28)*

L'ensemble de la curiosité et de l'indiscretion de la tortue ont fait que ses affaires se sont retournées contre elle. Comme les derniers vers de la fable le disent (v. 33-36), l'imprudence, la vanité et la curiosité (cf. Saint Augustin) sont toutes des valeurs qui font partie de la même extraction, qui appartiennent toutes à la même famille.

*[...] Imprudence, babil, et sotte vanité,
Et vaine curiosité,
ont ensemble étroit parentage
Ce sont enfants tous d'un lignage [...]*

En somme, bien que la curiosité de découvrir le monde puisse être considérée comme étant positive, il est bien question ici d'une approche négative de la curiosité, associée à l'imprudence et la vanité, comme Saint Augustin avait déjà fait avant, dans ses *Confessions*.

¹⁸⁵ R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1966, p. 335.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 335.

2.2.2 Le thème central dans « L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits » (II, 13)

La treizième fable du second Livre contient une attaque de la part de l'auteur contre l'astrologie pratiquée à son époque. Ce thème a été souvent traité au dix-septième siècle. Il s'agit dans la fable d'un astrologue qui s'occupe tant de déchiffrer l'avenir qu'il ne voit pas ce qui se passe à ses pieds. Par conséquent, il tombe dans un puits.¹⁸⁷ Après avoir raconté l'anecdote, le fabuliste évoque le phénomène du hasard ¹⁸⁸ :

*[...] or du hasard il n'est point de science :
s'il en était, on aurait tort
de l'appeler hasard, ni fortune, ni sort,
toutes choses très incertaines [...] (v. 14-17)*

Il semble donc que c'est le hasard et non le destin qui trace le cours des choses humaines. Tout comme les atomes, se rencontrant en tombant, sont déviés par le fameux clinamen, la volonté de Dieu est impénétrable et on ne peut donc pas en dévoiler l'intention (cf. le topos : « *les voix du seigneur sont impénétrables* »). Dans cette Fable, Jean de La Fontaine s'est attaqué à un lieu commun de la philosophie épicurienne, c'est-à-dire, l'astrologie judiciaire. Il rejoint ainsi Épicure et surtout Gassendi. Le fabuliste propose un comportement individuel et solitaire qui s'inspire des lois de la raison, de la rationalité.

La suite de cette analyse de la fable sur l'astrologue examinera d'abord l'inspiration et se penchera sur les origines de cette Fable. Ensuite, la problématique de l'astrologie au dix-septième siècle est expliquée. Plus loin, suivra une analyse de la fable pour aboutir à la double morale de l'histoire. Enfin, suivra encore la suite de cette Fable *L'horoscope* (VIII, 16), la fable qui apparaît dans le second recueil.

¹⁸⁷ J. Grimm, « *La Fontaine, Lucrèce et l'épicurisme* » dans *Literatur und Wissenschaft*, Festschrift für R. Baehr, Tübingen, Stauffenburg Verlag, XVI, p. 50-51.

¹⁸⁸ G. Couton, « *Le livre épicurien des Fables : Essai de lecture du livre VIII* » dans *Mélanges Pintard*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 286.

Inspiration / Origine

La première source d'inspiration aurait été l'anecdote de Thalès de Milet. Le héros primitif de l'anecdote, un astrologue, a inspiré de nombreux auteurs avant Jean de La Fontaine. Il semblerait que La Fontaine aurait eu sous ses yeux la traduction d'une fable d'Ésope (Astrologus), traité aussi par Faërne.

Il se serait en outre inspiré d'Alciat qui s'exprime au sujet d'Icare et les astrologues :

« ils tombent en mépris et pauvreté [...] Ceux qui visent haut souvent tombent bien bas [...] C'est ici une fable d'Esopé, de l'oiseleur et de la vipère. Ils s'entendent des astrologues qui, occupés à contempler les choses célestes pour en tirer quelques prédictions ne prévoient cependant le danger qui leur est préparé sur terre. »

Cette partie se base sur *L'astronome sur la roue de la curiosité* (Isabelle Pantin)¹⁸⁹ dans un essai sur le rôle de la curiosité dans l'astronomie.

Dans les philosophies païennes, qui font éloge des « *vertus élémentaires et pratiques* »¹⁹⁰, « *la critique de l'astronomie inutilement curieuse* »¹⁹¹ se situe au niveau moral et vise à déterminer les devoirs essentiels..

Dans le but de mener l'homme vers une meilleure connaissance de soi, les sceptiques détruisent la valeur de l'astronomie. Les stoïciens, « *soucieux d'équilibrer vie active et vie contemplative* »¹⁹², privilégient « *les devoirs civiques* »¹⁹³ aux « *savoirs inutiles* »¹⁹⁴. Quant aux épicuriens, de nature radicaux, ils ne veulent que combattre la superstition. Les platoniciens s'expriment sur le sujet grâce à Socrate. « *Dans le Théétète, celui-ci raconte en effet la chute de Thalès au fond d'un puits, alors qu'il observait les étoiles, sous les moqueries d'une petite servante.* »¹⁹⁵

¹⁸⁹ I. Pantin, *L'astronome sur la roue de la curiosité : des représentations emblématiques à la crise de la cosmologie dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 53

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹¹ *Id.*

¹⁹² *Id.*

¹⁹³ *Id.*

¹⁹⁴ *Id.*

¹⁹⁵ *Id.*

Montaigne¹⁹⁶, qui était sceptique sur les découvertes des astronomes, « a repris l'histoire, en attribuant le rôle du sage à la servante. »¹⁹⁷

*« Je sçay bon gré à la garse milésienne, qui voyant le philosophe Thales s'amuser continuellement à la contemplation de la voute celeste et tenir tousjours les yeux eslevez contremont luy mit en son passage quelque chose à le faire troncher, pour l'advertri qu'il serait temps d'amuser son pensement aux choses qui estoient dans les nues, quand il auroit prouee à celles qui estoient à ces pieds. Elle lui conseillait bien de regarder plustost à soy qu'au ciel »*¹⁹⁸

Dans la tradition judéo-chrétienne, on retrouve une méfiance envers les tentations de l'astronomie, plus exactement « dans l'opposition posée par Saint Paul entre la philosophie profane et la sagesse du Christ. »¹⁹⁹

Saint Augustin, dans les *Confessions*, considère l'astronome comme l'antipode du fidèle.

¹⁹⁶ I. Pantin, *L'astronome sur la roue de la curiosité : des représentations emblématiques à la crise de la cosmologie* dans *Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998..., p. 56.

¹⁹⁷ *Id.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 53

¹⁹⁹ *Ibid.*

Problématique

L'astrologie au XVII^{ème} siècle : actualité dans ces temps et signification.

En décembre 1664, à la cour de Louis XIV, on découvre une comète dans le ciel. Comme elle est remarquable par ces dimensions et son éclat, elle suscite une curiosité générale. Il en découle d'innombrables témoignages :

Mme de Sévigné relate à Pomponne le 17 décembre ²⁰⁰:

« Il y a une comète qui paraît depuis quatre jours. Au commencement elle n'a été annoncée que par des femmes, on s'en est moqué ; mais présentement tout le monde l'a vue [...] Moi qui vous parle, je fais veiller cette nuit pour la voir aussi [...] »

Le 10 janvier, Loret joint un commentaire pittoresque ²⁰¹

*« La comète qu'on voit en l'air
Quand le temps est serein et clair,
Et dont la moitié de la queue
Est de plus de cent une lieue,
A bien exercé dans Paris
Les faibles et les forts esprits ...
Le Roi, les Princes, les Princesses,
Marquises, Comtesses, Duchesses,
Gens ignorants, gens de savoir,
Tout le monde l'a voulu voir.
Pour lorgner sa lueur blanchâtre,
Les tuiles servaient de théâtre,
Les lucarnes, les hauts planchers,
Les terrasses et les clochers,
Et comme les nuits hivernales
Aux forains sont toujours fatales
(Id est à ceux qui sont dehors)
Plus de cent trente mille corps
Et possible encore plus grand nombre,
Respirant un air froid et sombre,
Sont enrhumés, en vérité,
Tant dehors que dans la cité,
Et la plupart, foi de poète,
A cause d'icelle comète,
Dont moi, qui vous parle à présent,
N'en suis aucunement exempt. »*

²⁰⁰ R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie AG Nizet, 1966, p. 359.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 360.

Il ne s'agit pourtant pas d'une simple curiosité astronomique. Au dix-septième siècle, « la superstition était grande et où l'on croyait globalement volontiers aux manifestations de la volonté divine, cette brusque présence d'un astre inconnu frappait vivement les esprits. »²⁰² On l'associait même presque à la clôture du procès de Fouquet. Ceci a été proposé par d'Ormesson, qui déclare : « Ces choses extraordinaires, au moment du jugement de M. Fouquet, sont fort à remarquer : la folie de Berryer, la comète, la déclaration de Lamothe sur la sellette. La famille de M. Fouquet paraît avoir bonne espérance [...] »²⁰³ et peu après, ayant vu la comète : « c'est la matière de plusieurs discours [...] Sa découverte, au moment du procès de M. Fouquet, est une chose fort extraordinaire [...] »²⁰⁴ Dès lors il est possible de se poser la question de savoir si « cette comète merveilleuse ne confirmait-elle pas l'intervention du Ciel ? Fallait-il croire au miracle et suivre les astrologues dans leurs interprétations du ciel ? »²⁰⁵

Le 28 février 1665 la gazette de Loret publie l'extrait suivant :

*« On ne parle, de tous côtés,
Que de grandes calamités
Qu'ont causé, par leur abondance,
Les eaux en divers lieux de France...
... ces dégâts et ces malheurs,
Source d'ennuis et de douleurs,
Selon maint et maint interprète ,
Sont des effets de la comète ;
D'autres gens, d'esprit et de nom,
Disent absolument que non,
Et qu'il n'appartient qu'aux pécores
D'en accuser les météores ;
Je laisse aux sublimes docteurs,
Je laisse aux grands contemplateurs,
D'opinions toujours diverses,
A décider ces controverses.
Pour moi, qui ne suis point profond,
Sans attribuer rien aux astres,
Je suis d'avis que les péchés
Dont les humains sont entachés
Sont les causes essentielles
De ces afflictions cruelles. »*

²⁰² R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie AG Nizet, 1966, p. 361.

²⁰³ *Id.*

²⁰⁴ *Id.*

²⁰⁵ *Id.*

Et c'est bien dans ce débat que Jean de La Fontaine a pris position en écrivant *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* (II, 13). Le fabuliste condamne ceux qui attendaient merveilles de la comète. Il n'est pas un adhérent de la Providence, mais il estime « qu'elle intervient par d'autres voies, de façon moins simpliste, et qu'on ne saurait fonder aucun espoir sur de vains présages. »²⁰⁶ Lui aussi, il évoque le procès de Fouquet et est d'opinion qu'« à quelques jours du verdict, ce n'était pas le ciel qu'il fallait observer : ce sont les suprêmes arguments qu'il fallait suivre avec un redoublement de ténacité pour batailler jusqu'au bout. »²⁰⁷ et ne pas imiter les « Charlatans, faiseurs d'horoscope, Quittez les cours des princes de l'Europe » (v. 46-47)

Qu'est-ce qu'on entend par le destin, le hasard ou la Providence ? Il est clair que de pareilles objections sémantiques ou le fait que notre humilité ne se compare pas du tout à l'immensité du ciel n'épuise pas le débat sur l'astrologie.²⁰⁸ Au contraire la suite du débat aura encore plus d'ampleur.

*« L'argumentation pressante fait ressortir l'impossibilité de l'astrologie. Elle souligne l'impiété dont elle menace le dogme de la toute-puissance divine. De plus, elle laisse percevoir parmi une émotion cosmique l'immensité de la création, et par sa plénitude, le lyrisme dont elle se pénètre et qui associe et au raisonnement la ferveur de la méditation, elle s'élève à la poésie philosophique. »*²⁰⁹

²⁰⁶ R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1966, p. 361.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 362.

²⁰⁸ *Id.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 364.

Titre

« L'astrologue qui SE LAISSE tomber dans un puits. »

Déjà dans le titre, l'auteur suggère l'intervention d'une force qui évoque la chute de l'astrologue. L'astrologue ne semble pas en être responsable. Cette observation de nature sémantique, notamment l'apparition du verbe « laisser » au lieu du verbe simple « tomber » pose des problèmes. La curiosité pousse à lire la Fable. Comment est-il possible qu'un astrologue *se laisse* tomber ? Qui l'a fait tomber ? Comment est-il tombé ? Est-ce qu'il est tombé à cause d'une pierre qui se trouvait devant ses pieds, ou par une « force majeure » ou simplement en marchant, ne faisant pas attention à ce qui se passe devant ses pieds mais beaucoup plus à ce qui se passe au ciel ?

L'acte d'écriture sur le thème de la curiosité même, ne cesse d'évoquer de nombreuses questions à ce sujet.

En résumé, quels sont les effets de la curiosité ? L'astrologue n'a pas pu se retenir face à sa propre curiosité. Il a voulu coûte que coûte lire son Destin dans les étoiles. Est-ce que sa chute est conséquence de sa curiosité ? Ou s'agit-il d'un simple hasard, d'une chose qu'on ne peut pas contrôler ?

Globalement, il faut accepter que le Destin ne puisse pas être contrôlé. Il faut accepter que ce qui se passe, se passe pour une raison, et il faut l'accepter sans se poser trop de questions. La force de Dieu est impénétrable et la vie est gérée par le hasard et non pas par le destin. Quoi qu'il arrive, il est impossible d'en dévoiler les intentions.

Analyse – Point de vue du fabuliste

Les quatre premiers vers de la treizième Fable du second Livre *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* constituent le récit à proprement parler de la Fable.²¹⁰ La Fable reprend l'histoire de l'astrologue présocratique Thalès de Milet, qui, « tout en essayant de déchiffrer l'avenir inscrit au firmament ne peut voir ce qui se passe à ses pieds et finit par tomber dans un puits. »²¹¹ (v. 1-4)

*Un astrologue un jour se laissa choir
Au fond d'un puits. On lui dit : « Pauvre bête,
Tandis qu'à peine à tes pieds tu peux voir,
Penses-tu lire au-dessus de ta tête ? » [...]*

La reprise du mythe de Thalès de Milet est plus ou moins réduite. Elle ne sert au fond que de point de départ et fait place à une profonde réflexion de l'auteur.²¹² A travers cette Fable, Jean de La Fontaine exprime son refus de l'astrologie. Il l'objecte plus exactement sur trois points. Comme le prétend aussi Grimm, l'objection est à la fois logique, théologique et cosmologique.²¹³ Il prend fortement position dans la querelle sur la place de l'astrologie dans la société. Il donne des exemples et des contre-exemples afin d'aboutir à cette conclusion générale : « *Seule la raison est à la base de la connaissance* »²¹⁴

L'anecdote de *l'Astrologue tombant dans un puits* « peut servir de leçon à la plupart des hommes » (v. 6) L'auteur condamne les gens qui croient pouvoir connaître le Destin. (v. 8-10)

*[...] Il en est peu qui fort souvent
Ne se plaisent d'entendre dire
Qu'au Livre du Destin les mortels peuvent lire [...]*

²¹⁰ J. Grimm, « La Fontaine, Lucrèce et l'épicurisme », *Literatur und Wissenschaft*, Festschrift für R. Baehr, Tübingen, Stauffenburg Verlag, XVI, p. 50

²¹¹ *Ibid.*, p. 50.

²¹² www.la-fontaine-ch-thierry.net

²¹³ J. Grimm, « La Fontaine, Lucrèce et l'épicurisme », *Literatur und Wissenschaft*, Festschrift für R. Baehr, Tübingen, Stauffenburg Verlag, XVI, p. 50

²¹⁴ www.lafontaine.net

Mais que faut-il comprendre par le Destin ? Que signifie le hasard ? Ou encore, qu'est-ce que la Providence ? Là où les Anciens renvoient au hasard (cf. v. 14) pour expliquer le sort des hommes, les chrétiens sont d'opinion que le monde ne tourne pas à l'aide du hasard. Pour la religion chrétienne, le Destin s'explique par le phénomène de la Providence. (v. 12-16)

*[...] Qu'est-ce que le hasard parmi l'Antiquité,
Et parmi nous la Providence ?
Or du hasard il n'est point de science :
S'il en était, on aurait tort
De l'appeler hasard, ni fortune, ni sort,
Toutes choses très incertaines.
Quant aux volontés souveraines [...]*

Mais bien que sa réfutation soit triple, l'auteur insiste sur le caractère. Grimm note dans son exposé sur les Fables et l'épicurisme, « *la définition du hasard implique justement l'imprévisibilité de l'événement causé par le hasard même.* »²¹⁵ Il ne faut qu'un raisonnement logique pour lier alors cette imprévisibilité au phénomène de la curiosité. Le hasard qui cause un événement soulève des questions, des questions qui illustrent la curiosité.

La réfutation d'ordre théologique implique Dieu. Jean de La Fontaine critique ici la place que se donne l'homme par rapport à Dieu. Grimm argumente que la volonté de Dieu reste impénétrable. « *Comment Dieu serait-il autrement Dieu ? Pourquoi Dieu dévoilerait-il sa volonté ?* »²¹⁶ (v. 18-20)

*[...] Quant aux volontés souveraines
De celui qui fait tout, et rien qu'avec dessein
Qui les sait, que lui seul ? Comment lire en son sein ? [...]*

« Une connaissance préalable des biens et des maux à venir serait-elle compatible avec sa bonté ? »²¹⁷ (v. 29) : *[...] C'est erreur, ou plutôt c'est crime de le croire [...]*

²¹⁵ J. Grimm, « *La Fontaine, Lucrèce et l'épicurisme* », *Literatur und Wissenschaft*, Festschrift für R. Baehr, Tübingen, Stauffenburg Verlag, XVI, p. 50.

²¹⁶ *Id.*

²¹⁷ *Id.*

La réfutation à caractère cosmologique sépare les lois qui régissent l'Univers de ce qui peut arriver aux hommes. (v. 37-38) Les esprits au dix-septième siècle étaient passionnés par l'astrologie. La médecine des « charlatans » (v. 39) retient « *une médecine fondée sur les partisans de la considération du corps humain comme la réduction de l'univers ou auquel il correspond dans ses diverses parties.* »²¹⁸

*[...] Du reste, en quoi répond au sort toujours divers
Ce train toujours égal dont marche l'univers ? [...]*

A travers l'écriture de cette Fable, Jean de La Fontaine a essayé d'exprimer son point de vue en ce qui concerne l'astrologie / l'astronomie. A l'époque ces deux termes avaient le même sens. Il conteste l'astrologie à trois niveaux. D'abord, au niveau logique en mentionnant la polémique entre le hasard et la Providence. Ensuite, au niveau théologique, en se posant la question du rôle de Dieu. Et enfin, il met en évidence sa réfutation cosmologique en séparant ce qui se passe aux hommes de la réduction de l'univers.

²¹⁸ www.la-fontaine-ch-thierry.net

Moralité

La moralité de cette Fable sur l'astrologie se situe à partir du trente-neuvième vers jusqu'au dernier (quarante-huitième vers).

*[...] Charlatans, faiseurs d'horoscope,
Quittez les cours des princes de l'Europe ;
Emmenez avec vous les souffleurs tout d'un temps.
Vous ne méritez pas plus de foi que ces gens.*

*Je m'emporte un peu trop : revenons à l'histoire
De ce spéculateur qui fut contraint de boire.
Outre la vanité de son art mensonger,
C'est l'image de ceux qui bâillent aux chimères,
Cependant qu'ils sont en danger,
Soit pour eux, soit pour leurs affaires. [...]*

La moralité qui comprend dix vers peut être divisée en deux parties.

Les quatre premiers vers « *sont une invective contre les charlatans, faiseurs d'horoscope et les souffleurs qui peuplent les cours des Princes d'Europe.* »²¹⁹

Dans les six derniers vers Jean de La Fontaine revient sur l'histoire de l'astrologie et de plus, il insiste sur l'actualité de l'astrologie au dix-septième siècle.

La Fontaine s'attaque à l'astrologie judiciaire, à un lieu commun de la philosophie épicurienne : « *La divination n'existe pas et si elle existe, il faut penser que les événements ne sont pas en notre pouvoir.* »²²⁰ Cela ne vaut donc pas la peine de se poser infiniment des questions, de vouloir venir à l'encontre de la curiosité de chacun. Le Destin n'est pas écrit aux étoiles.

²¹⁹ J. Grimm, « *La Fontaine, Lucrèce et l'épicurisme* », *Literatur und Wissenschaft*, Festschrift für R. Baehr, Tübingen, Stauffenburg Verlag, XVI, p. 51.

²²⁰ *Id.*

Suite

VIII, 16 L'horoscope

La thématique de l'astrologie, du rôle de l'astrologue et du hasard ne se limite pas à la Fable *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* du second livre. Dans la seizième fable du livre épicurien des *Fables*, La Fontaine se montre l'ennemi de la superstition et de l'astrologie. Le fabuliste est à la fois sceptique et épicurien. Il s'en prend à travers l'astrologie à toutes les formes de déterminisme qui mécanisent l'univers et le réduisent à des séries causales simples pour pouvoir l'expliquer.²²¹ Il s'agit d'une fable philosophique qui condamne la vanité des prédictions et promeut l'ordre nécessaire de la Nature. Elle comprend une leçon de rationalisme²²² qui peut être rapprochée d'Épicure, qui s'était lui aussi opposé à la superstition et aux exploitations invraisemblables.

De manière analogue à la fable analysée ci-dessus, la morale de *L'horoscope* l'importance du hasard, cette notion adorée par les épicuriens :

[...] il peut frapper au but une fois entre mille ;

Ce sont des effets du hasard. [...] (v. 91-92)

²²¹ Jean de La Fontaine, *La Fontaine Fables*, Edition de Marc Fumaroli, Paris, Imprimerie Nationale, 1985, p. 890.

²²² G. Couton, « *Le livre épicurien des Fables : Essai de lecture du livre VIII* », *Mélanges Pintard*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 278.

Résumé

Jean de La Fontaine a voulu varier le ton du récit en prouvant l'absurdité de l'astrologie. Dans une satire où s'aiguisaient tant de traits personnels, sans rompre avec l'actualité, il pose un vaste problème incitant à de plus hautes réflexions.²²³ Sa méthodologie et son écriture constituent plus que jamais un renouvellement du genre. Cette fable qui semble à première vue déconcertante, mais qui suit si bien son propos, finit par s'affirmer comme un des sommets du second Livre du chef-d'œuvre de notre poète.

La fable fait preuve d'une énergie militante et de sagesse.

Jean de la Fontaine a écrit « *un discernement éclairé, orienté vers une action courageuse, très supérieure au bon sens utilitaire puisqu'il ne craint pas de discuter sur de hauts sujets, mais pourtant il est ennemi des vaines imaginations qui font perdre de vue la réalité.* »²²⁴ Il faut surtout retenir que : « *sauvegarder un idéalisme généreux en sachant rester positif et concret, tel est bien le sens de l'effort.* »²²⁵

²²³ R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1966, p. 361.

²²⁴ *Ibid.*, p. 364.

²²⁵ *Id.*

2.2.3. Classement selon les types de curiosité distingués

Une fable sur le voyage, une sur l'amour-propre, une sur l'anti-discrétion, une sur la curiosité comme étant un vice et une sur l'intérêt représentent les cinq types de curiosité distingués dans la partie théorique de ce mémoire.

A. *L'hirondelle et les petits oiseaux* (I, 8)

Il s'agit d'une fable sur la curiosité qui se classe dans la série des *Deux Pigeons* (IX, 2). Cette observation sert de preuve qu'il s'agit bien d'« une curiosité d'agrément », du désir de voir ce qui se passe dans le monde. Le fait d'avoir vu beaucoup et d'avoir appris beaucoup satisfait la curiosité. La curiosité se range du côté de l'intérêt et peut être considérée comme un atout positif.

*Une hirondelle en ses voyages
avait beaucoup appris. Quiconque a beaucoup vu
peut avoir beaucoup retenu [...] (v. 1-3)*

L'hirondelle et les petits oiseaux est un des sommets du premier livre et trouve ses origines dans le bref apologue de Nevelet, *De harundine et avibus*.²²⁶ La source la plus immédiate est Baudoin qui raconte l'histoire de la prophétesse de Cassandre. Jean de La Fontaine a tiré beaucoup de ce modèle mais l'a profondément enrichi.

²²⁶ Jean de La Fontaine, *La Fontaine Fables*, Edition De Marc Fumaroli, Paris, Imprimerie Nationale, 1985, p. 820.

Tout comme l'hirondelle, Jean de la Fontaine a beaucoup voyagé – rappelons l'exil à Limoges – et surtout appris beaucoup. La Fontaine est « *un de ceux qui résistent à l'emprise de l'absolutisme, non par un démocratisme étranger à son temps mais par un goût de l'indépendance parce qu'il se refuse à la servitude.* »²²⁷. Ce goût de l'indépendance, il le trouve dans le voyage.

Prise par la tradition, une sagesse est prêtée à l'hirondelle :

*« Je suis une hirondelle qui dois être achetée par rareté. L'on n'en a guère vu comme moi, qui ai sans vanité tout ce que les autres oiseaux ont de bon et de beau. J'ai l'embonpoint d'une caille bien grasse. Le paon n'a pas les plus brillantes que j'ai les miennes sur lesquelles on voit un continuel printemps : je ne le vais jamais chercher, car je le porte partout. Je suis d'un esprit doux et tranquille. Les autres bêtes aiment assez ma compagnie, et moi, je ne suis point ennemie de la société, car je ne suis nullement bizarre, et je m'apprivoise facilement. Je ne chante point, mais je parle comme une personne fort raisonnable : et l'on trouve je ne sais quoi de flatteur dans ma voix, qui plaît autant que ce que je dis. J'ai de l'industrie en toutes choses, et je n'en saurais avoir à faire un nid : c'est sans doute que je n'y songe point. Il sera tantôt temps d'y songer. Je ne vous dis pas la moitié de ce que je vaudrais. Achetez-moi, vous en connaîtrez encore davantage. »*²²⁸

Dans ce cas, l'hirondelle insiste sur l'imprudence des actions. Les oiseaux se moquent de l'hirondelle. Au lieu de s'intéresser à son récit, ils restent indifférents, ne montrent aucun intérêt et ne sont pas du tout curieux.

[...] Les oiseaux se moquèrent d'elle :

Ils trouvaient aux champs trop de quoi [...] (v. 23-24)

L'insouciance et l'indifférence des « *oisillons étourdis et bavards mais attendrissants dans leur petitesse menacée* »²²⁹ s'opposent à « *la lucidité généreuse de l'hirondelle, jusqu'au bout fidèle à ce qu'elle tient pour sa mission* ».²³⁰ Lorsqu'on regarde la morale de cette fable, on observe que La Fontaine pose un problème d'une toute autre ampleur.

[...] Nous n'écoutons d'instincts que ceux qui sont les nôtres,

Et ne croyons le mal que quand il est venu. [...] (v. 57-58)

²²⁷ R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1966, p. 361

²²⁸ Sercy, *Recueil de pièces en prose les plus agréables de ce temps*, composées par divers auteurs, 1660, dans R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1966, p. 361

²²⁹ R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1966, p. 361.

²³⁰ *Id.*

Il s'agit ici d'une « réflexion de moraliste et presque de philosophe »²³¹. Cette morale apprend qu'il s'agit d'un autre type de curiosité, notamment le manque de curiosité face à la vie d'un autre, l'absence d'empathie et par conséquent une abondance d'intérêt pour lui-même. L'homme est de nature un être plein de « présomption et de frivolité »²³² qui a l'amour de soi, l'amour-propre pour principal ennemi. Il refuse « à voir les dangers qui lui menacent parce que ce sont ces dangers qui contrarient le plaisir et la fausse sécurité qui est complu. »²³³

Cette Fable offre donc à la fois une curiosité d'agrément qui illustre le désir de voir et de voyager et de l'autre côté le manque d'intérêt aux opinions des autres qui se complémente d'une abondance d'intérêt à soi-même, notamment parmi un amour-propre.

²³¹ R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1966, p. 361.

²³² *Id.*

²³³ *Id.*

B. L'homme et son image (I, 11)

Cet amour-propre est dominant dans la fable suivante du premier Livre : *L'homme et son image*. La Fontaine y met en scène non des animaux, mais un homme, dans une atmosphère de légende et de rêve. Il s'agit d'une fable dans le sens le plus large du mot.

*Un homme qui s'aimait sans avoir de rivaux
passait dans son esprit pour le plus beau du monde.
Il accusait toujours les miroirs d'être faux,
vivant plus que content dans son erreur profonde. [...] (v. 1-4)*

Comme tout narcissique, celui-ci ne s'intéresse qu'à lui-même, à sa propre apparence qui s'est investie dans la tête. En vérité, il n'est pas aussi beau qu'il ne le croit, il est même laid. Mais afin de fuir cette pensée et cette vérité, il évite tous les miroirs du monde et les accuse d'être faux.

*[...] Afin de le guérir, le sort officieux
présentait partout à ses yeux
les conseillers muets dont se servent nos dames :
Miroirs dans les logis, miroirs chez les marchands,
Miroirs aux poches des galands,
Miroirs aux ceintures des femmes [...] (v.5-9)*

Le symbole du miroir « *montre comment par amour-propre nous fuyons la vérité, comment toutefois par une magie particulière nous pouvons être contraints à nous voir tels que nous sommes.* »²³⁴

« *Au lieu de se fâcher contre le miroir qui nous fait voir nos défauts, au lieu de savoir mauvais gré à ceux qui nous les découvrent, ne vaudrait-il pas mieux nous servir des lumières qu'ils nous donnent pour connaître l'amour-propre et l'orgueil et pour nous garantir des surprises continuelles qu'ils font à notre raison ?* »²³⁵

²³⁴ R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1966, p. 253.

²³⁵ *Ibid.*, p. 250.

Le thème du miroir est repris par plusieurs philosophes. Il apporte même « *une certaine supériorité sur la peinture ou la statuaire parce qu'il reflète les images vivantes et non pas figées.* »²³⁶

L'homme et son image est un court récit pittoresque qui est pourvu d'un commentaire moralisant.²³⁷ Cette fable trouve ses origines dans une fable de Phèdre dans laquelle

« *un frère et une sœur, l'un beau et l'autre laide, se querellent aigrement après s'être vus dans un miroir. Le père leur prend dans ses bras et leur prescrit : 'je veux, leur dit-il, que vous vous regardiez tous les jours dans le miroir, vous, mon fils, afin que vous ne déshonoriez pas votre beauté par la laideur et le dérèglement du vice, et vous, ma fille, afin que vous couvriez le défaut de votre visage par la pureté de vos mœurs et de votre vie.'* »²³⁸

Par ailleurs, elle est aussi inspirée par une lettre placée en tête de la première édition des *Maximes* (1665) et supprimée dès la seconde édition (1666) rédigée par Henri de Bessé de La Chapelle. L'anecdote se réduit en fait à ceci :

« *Un homme trop épris de ses charmes et qui se juge enlaidi par tous les miroirs ne peut détacher ses regards d'un miroir privilégié – le Livre des Maximes – où pourtant il se voit tel qu'il est.* »²³⁹

Ce résumé répond à la morale de la Fable :

[...] *Notre âme, c'est cet homme amoureux de lui-même ;
tant de miroirs, ce sont les sottises d'autrui,
Miroirs, de nos défauts les peintres légitimes [...]* (v. 24-26)

Cette fable correspond aux discussions qui précèdent et accompagnent la publication des *Maximes*. La Fontaine n'approfondit pas la pensée des *Maximes*. A travers cette Fable, il voit de l'amour-propre et de l'intérêt, qui du point de vue de la curiosité évoquent deux des grands ressorts du comportement humain.²⁴⁰

« *L'hommage aux Maximes justifie avec une modestie à la fois adroite et sincère l'ambition des Fables : nous édifier sur les autres, mais aussi, par une irrésistible persuasion, nous éclairer sur nous-mêmes.* »²⁴¹

²³⁶ R. Jasinski, *Le premier recueil des Fables de La Fontaine*, Paris, Librairie AG Nizet, 1966, p. 253.

²³⁷ *Ibid.*, p. 248.

²³⁸ *Ibid.*, p. 249.

²³⁹ *Ibid.*, p. 248.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 252.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 253.

C. Les femmes et le secret (VIII, 6)

Dans la partie théorique sur la curiosité, on a parlé de la discrétion (anti-curiosité) qui s'opposait à la curiosité (anti-discrétion). La fable suivante traite de l'indiscrétion. *Les femmes et le secret* fait partie du second recueil des Fables et illustre l'opposition entre l'indiscrétion (la curiosité) et la discrétion (l'anti-curiosité). L'indiscrétion est démontrée par le bavardage des femmes.

La sixième Fable du huitième Livre trouve ses origines auprès de Plutarque dans *Du trop parler* qui conclut en disant : « *On se repent toujours d'avoir parlé, de s'être tu, jamais !* »²⁴²

La fable raconte l'histoire d'un sénateur romain, qui, pour mettre à l'épreuve la discrétion de sa femme, « *feint de lui confier un 'secret' politique fictif, qui se trouve bien vite éventé.* »²⁴³

« *Pour éprouver la sienne un mari s'écria* » (v. 5) Il lui confie un secret et elle doit promettre de se taire (« *promit ses grands dieux de se taire* » (v. 13)) Mais « *l'épouse, indiscrète et peu fine* » n'arrive pas à tenir le secret et le raconte à sa voisine : « *ma commère, un cas est arrivé [...]* » (v. 19). Et à son tour, celle-ci n'arrive pas à tenir le secret. (« *L'autre grille déjà de conter la nouvelle* » (v. 27)).

L'indiscrétion se multiplie et les mensonges deviennent de plus en plus grands. Le secret du début est devenu un fait public.

Les quatre premiers vers de la Fable démontrent qu'il ne s'agit pas seulement d'une fable sur l'indiscrétion mais aussi d'une fable misogyne.

Rien ne pèse tant qu'un secret :

Le porter loin est difficile aux dames ;

Et je sais même sur ce fait

Bon nombre d'hommes qui sont femmes [...] (v. 1-4)

²⁴² Jean de La Fontaine, *La Fontaine Fables*, Edition de Marc Fumaroli, Paris, Imprimerie Nationale, 1985, p. 899.

²⁴³ *Id.*

« *La plupart des femmes ne savent rien taire* » (*L'Astrée*)²⁴⁴. Selon Collinet, il semble être une vérité générale que les femmes soient celles qui règnent le royaume du bavardage. Chez un auteur comme Rabelais, la femme semble-t-elle la figure de démontrer la curiosité. Les femmes, ayant le penchant des choses défendues sont incapables de résister à la curiosité.

Il faut pourtant souligner que « *le blâme que l'on donne aux femmes sur le chapitre de l'indiscrétion peut bien être dû à quelques hommes aussi.* »²⁴⁵.

Dans cette fable la curiosité est démontrée par le biais de l'indiscrétion. Le fait d'être inapte à garder un secret sert d'exemple à la curiosité.

²⁴⁴ JP Collinet, *Le monde littéraire de La Fontaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 125.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 125.

D. Le rat et l'huître (VIII, 9)

Dans le huitième livre figure encore une autre fable sur la curiosité. Elle commence à nouveau par un voyage.

*Un rat hôte d'un champ, rat de peu de cervelle,
des lares paternels un jour se trouva soûl.
Il laisse là le champ, le grain et la javelle,
va courir le pays, abandonne son trou. [...] (v. 1-4)*

La curiosité peut être vue comme une vertu, puisqu'il s'agit d'un désir de voir et découvrir le monde. Sinon on n'a aucune expérience du monde. Connaître et savoir les choses du monde apporte à l'homme une richesse inexprimable.

La curiosité semble même être plus intense que la crainte. Le père du rat « *n'osait voyager, craintif au dernier point* » (v. 14) mais l'audace du rat est bien plus grande.

L'action, le mouvement et la curiosité sont perçus à travers les exclamations du rat aventureux.²⁴⁶ Dès le premier vers pourtant la dénomination du rat, « *rat peu de cervelle* », annonce que la curiosité du rat ne lui apportera pas grand-chose.

La morale renseigne le lecteur sur les intentions de l'auteur :

*[...] Cette fable contient plus d'un enseignement.
Nous y pouvons premièrement
que ceux qui n'ont du monde aucune expérience
sont aux moindres objets frappés d'étonnement ;
Et puis nous y pouvons apprendre,
que tel est pris qui croyait prendre. (v. 34-39)*

La fable est à la fois un éloge de la curiosité définie comme désir de voir et de savoir et une dénonciation de l'imprudence qui peut apporter tant de malheur. La curiosité, considérée positive est maintenant vue comme un vice, dans l'esprit du seizième siècle.

²⁴⁶ R. Kohn, *Le goût de La Fontaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 197.

E. Le gland et la citrouille (IX, 4)

Cette fable rallie la curiosité à l'intérêt.

Le gland et la citrouille est un dialogue entre un maître et Grattelard²⁴⁷. « *Le villageois considérant* » (v. 4) se posait tant de questions, parce qu'il éprouvait un désir de savoir, et grâce aux réponses à ses questions posées, il espérait pouvoir satisfaire à ce désir.

*Dieu fait bien ce qu'il fait. Sans en chercher la preuve
en tout cet univers, et l'aller parcourant,
dans les citrouilles je la trouve [...] (v. 1-3)*

Quelque soit la question qu'on se pose, si le désir de savoir est assez grand, quelque part on trouvera la réponse. Le désir de pouvoir montrer sa connaissance domine et on fait preuve d'un grand intérêt.

Lors d'une première approche, cette fable représente le cinquième type de curiosité, marqué par un passage à l'intérêt.

Lors d'une deuxième lecture, au contraire, il se manifeste toutefois une ressemblance avec le mythe de Thalès de Milet, expliquée dans la Préface.

Le prétendu premier philosophe se heurte à la nature lorsqu'il se concentre sur le ciel et ignore ce qui se passe devant ses pieds. C'est cet acte qui constitue le cœur du parallélisme entre le mythe et la quatrième fable du neuvième livre. Le villageois, se posant tant de questions, et voulant dévoiler les secrets de la Nature, s'y heurte :

*[...] Sous un chêne aussitôt il va prendre son somme
Un gland tombe : le nez du dormeur en pâtit. [...] (v. 22-23)*

²⁴⁷ George Couton, « *Le livre épicurien des fables. Essai de lecture du Livre VIII* » Mélanges Pintard, Paris Klincksieck, 1975, p. 290.

CONCLUSION

Un aperçu général des valeurs attribuées, des connotations données à la curiosité a permis de voir une vraie évolution dans la perception du terme. Là où au seizième siècle la curiosité se limitait à un petit comité de scientifiques, la tendance va en se popularisant au dix-huitième siècle.²⁴⁸

« Les philosophes de l'Antiquité classique, les pères de l'Eglise, les scolastiques, les moralistes et théologiens du dix-septième siècle mais aussi les philosophes des lumières et les scientifiques du dix-neuvième et vingtième siècle poseront constamment le problème des limites entre ce qui serait désir légitime de connaître et ce qui est perçu comme passion stérile, sans proportion avec son objet ou visant des objets interdits ou illusoire, et épuisant le sujet qu'elle anime, qu'une promesse de volupté fallacieuse laisserait insatiable et frustré, aux frontières du dérèglement mental. Au pire, la curiosité est condamnée et réprimée, comme dangereuse atteinte à l'autorité, au mieux tolérée mais reléguée dans les domaines du futile et de la vanité si elle ne sait pas se transcender elle-même dans une aspiration plus haute. Si elle ne se justifie par, selon les moments, l'amour de Dieu, la passion de la vérité, ou le bonheur de l'humanité, etc. la curiosité est bien perçue comme un égarement : l'esprit se perd dans les domaines des vérités à la fois multiples et partielles, l'âme est distraite de la contemplation des vérités éternelles, qu'elle appartiennent à l'ordre de la religion ou de la science. »²⁴⁹

Même si la traditionnelle curiosité, « noire et criminelle »²⁵⁰, de connaître les secrets de la Providence est mentionnée par Caussin, elle touche à la curiosité « innocente ». Toute curiosité semble être une nouveauté et toute nouveauté évoque la curiosité.

Le dix-septième siècle était le grand siècle des moralistes. En écrivant ses *fables*, Jean de La Fontaine n'était pas seulement écrivain, mais aussi peintre des mœurs. Le *modus vivendi* examiné dans ce travail était la philosophie de Jean de La Fontaine et l'apparition de la curiosité dans ses *Fables*. A partir de l'analyse des influences philosophiques subies par le fabuliste il est possible de conclure aux influences de Platon, du stoïcisme, de Gassendi et de Montaigne. Ils se sont fortement investis dans l'esprit du fabuliste.

²⁴⁸ R. Van der Vorst, *Nieuwsgierigheid of hoe wij elke dag worden verleid*, Amsterdam, Nieuw Amsterdam, p. 28.

²⁴⁹ N. Jacques-Chaquin, *La curiosité ou les espaces du savoir dans Curiosité et Libido Sciendi. De la Renaissance aux Lumières*, dir. Sophie Houdard, Nicole Jacques-Chaquin, 2 vol., coll. Theoria, ENS Editions, 1998, p. 13.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 13.

La Fontaine a évolué beaucoup. Cette évolution se montre le mieux par la différence entre le premier et le second recueil des *Fables*. Ces Fables sont bien le résultat de son esprit qui a mûri à travers les influences philosophiques. Par conséquent La Fontaine ne peut pas être catalogué dans une telle ou telle pensée mais fait preuve d'appartenance à une mosaïque philosophique.

Les trois premières Fables analysées reflètent non seulement une référence explicite à la curiosité mais démontrent aussi que Jean de La Fontaine s'intéresse à un aspect important dans le débat sur la curiosité, c'est-à-dire au voyage. De plus, ces trois fables réfutent la vision générale neutre et même positive de la curiosité. La curiosité peut toujours être vu, mise en contexte, comme vice, comme vertu ou comme les deux à la fois.

La seconde notion-clé de la partie théorique, qui démontre que Jean de La Fontaine s'est intéressé au thème de la curiosité par le biais de l'astronomie. Le titre même *L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits* suscite des questions. Une multitude de questions se posent et ne cessent de susciter la curiosité. Tout revient au mythe de Thalès de Milet que Hans Blumenberg afin de montrer la naissance et l'essor d'une curiosité scientifique légitime dans l'histoire des idées. Hans Blumenberg estime que ce mythe sert de base à toutes les variations de l'histoire offertes dans l'histoire.

Le dernier groupe de fables analysées représente les types différents de curiosité. Comment la curiosité est la valeur centrale dans le voyage, comment elle est démontrée par un manque d'intérêt pour autrui (et fait preuve d'amour-propre), comment elle peut être abondante et mener à l'indiscrétion. Comme quatrième type se présente une fable qui dépeint l'image d'une curiosité plutôt sadique, dans laquelle on se moque des maux d'autrui. Dans le cinquième type, la curiosité passe à l'intérêt.

Ainsi, il est clair que la curiosité a beaucoup de visages.

BIBLIOGRAPHIE

I. Editions des Fables

- J. DE LA FONTAINE, *Fables de la Fontaine avec une introduction et des notes, une grammaire et un lexique de la langue de la Fontaine par L. Clément*, Paris, Colin, 1901.
- J. DE LA FONTAINE, *La Fontaine Fables*, Edition de Marc Fumaroli, Paris, Imprimerie Nationale, 1985.

II. Ouvrages et articles sur Jean de La Fontaine

- H. BLUMENBERG, *Le rire de la servante de Thrace*, Paris, L'arche, 2000.
- P. BORNECQUE, *La Fontaine fabuliste*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1973.
- H. BUSSON, *La religion des classiques*, Paris, PUF, 1948.
- G. COUTON, « *Le livre épicurien des fables. Essai de lecture du Livre VIII* » Mélanges Pintard, Paris Klincksiek, 1975, p. 283-290.
- JP COLLINET, *Le monde littéraire de La Fontaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1970.
- JC. DARMON, *Philosophies de la Fable. La Fontaine et la crise du lyrisme*, Paris, PUF, 2003.
- JC. DARMON, *La Fontaine et la philosophie*, XVIIe S, avril-juin 1995, n°187, p. 267-306.
- M. FUMAROLI, *La diplomatie de l'esprit*, Paris, Hermann, 1994.
- M. FUMAROLI, *Le poète et le roi*, Paris, Editions de Fallois, 1997.
- J. GRIMM, « *La Fontaine, Lucrèce et l'épicurisme* » *Literatur und Wissenschaft*, Festschrift für R. Baehr, Tübingen, Stauffenburg Verlag, XVI, p. 41-54.

- R. GUICHEMERRE, *La Fontaine Fables*, Paris, Bibliothèque nationale de France, Seuil, 1995.
- N. JACQUES-CHAQUIN ET S. HOUDARD, *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, Paris, ENS Editions, 1998.
 - I. PANTIN, *L'astronome sur la roue de la curiosité : des représentations emblématiques à la crise de la cosmologie*, p. 51 – 71.
 - H. MERLIN, *Curiosité et espace particulier au XVIIe siècle*, p. 109 – 135.
 - M. ROSELLINI, *Curiosité et théorie dans le derniers tiers du XVIIe siècle : entre éthique et esthétique*, p. 137 – 156.
 - F. DUMORA-MABILLE, *L'œuvre hors-sujet : curiosité et polygraphie chez Béroalde de Verville et Charles Sorel*, p. 305-333.
 - M. MAITRE-DUFOUR, *Une anti-curiosité : la discrétion chez Mlle de Scudéry et dans la littérature mondaine (1648-1696)*, p. 333 – 358.
 - M. DELON, *De la curiosité des maux d'autrui*, p. 183 – 206.
 - N. JACQUES-CHAQUIN, *La curiosité ou les espaces du savoir*, p. 13 -35.
- R. JASINSKI, *La Fontaine et le premier recueil des Fables*, Paris, Librairie A.G. Nizet, 1966.
- R. KOHN, *Le goût de La Fontaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- N. KENNY, *The uses of curiosity in early modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- M. LEBRUN, *Regards actuels sur les Fables de La Fontaine*, Presses universitaires de France, Paris, 2000.

- C. LESAGE, *Jean de La Fontaine*, Paris, Bibliothèque nationale de France/Seuil, 1995
- C. PUZIN, *Fables de Jean de La Fontaine* (Savoirs Mieux), Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2000.
- A. ROOSE, “*Un premier printemps presque anéanti sous la neige*” dans F. Mcintosh-Varjabedian. *La postérité de la Renaissance*, Paris, Editions du conseil scientifique de l’Université Charles-de-Gaulle 3.
- P. SCHOENTJES & C. DE MULDER, *La recherche en littérature française. Un guide d’introduction*, Gent, Academia Press, 2007.
- R. VAN DER VORST, *Nieuwsgierigheid, hoe wij elke dag worden verleid*, Amsterdam, Nieuw Amsterdam, 2007.

III. Sites d’Internet

- www.la-fontaine-ch-thierry.net
- www.lafontaine.net

LISTE DES FIGURES

1. N. KENNY, *The uses of curiosity in early modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 114.
2. R. VAN DER VORST, *Nieuwsgierigheid, hoe wij elke dag worden verleid*, Amsterdam, Nieuw Amsterdam, 2007, p. 19.
3. R. VAN DER VORST, *Nieuwsgierigheid, hoe wij elke dag worden verleid*, Amsterdam, Nieuw Amsterdam, 2007, p. 24.
4. N. KENNY, *The uses of curiosity in early modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 96.