

INTRODUCTION À LA LECTURE DE LUCRÈCE

SITUATION GÉNÉRALE DE L'ÉPICURISME

L'épicurisme a dans l'histoire de la philosophie une situation singulière, qu'on peut caractériser comme un double retour.

Retour d'abord à ce qui selon Aristote fut l'un des gestes philosophiques marquants de Socrate : ramener la philosophie du ciel sur la terre, c'est-à-dire chercher la solution des questions morales, plutôt que l'explication théorique des phénomènes naturels. La morale socratique paraît avoir été un eudémonisme, empreint même d'un certain hédonisme. Épicure quant à lui donne pour objet essentiel à la sagesse philosophique la réalisation d'une vie heureuse, dont le critère et le moyen sont le plaisir. Il y a chez lui comme une primauté du point de vue pratique, en ce sens que le bonheur, défini comme paix de l'âme, est ce qui donne leur raison d'être à toutes les parties de la philosophie, y compris la physique et la théorie de la connaissance.

On peut bien voir là un retour par rapport à ce qui avait été le dernier mot en la matière des deux plus illustres disciples de Socrate : Platon et Aristote. Ni l'un ni l'autre assurément n'ont négligé le perfectionnement moral des individus ni la réforme politique de la cité. Ils s'y sont employés en actes et pas seulement en discours. Mais ils avaient situé le souverain bien, et Aristote plus encore que Platon, dans l'activité de connaissance, et plus précisément dans la connaissance du plus haut intelligible : Dieu en tant que bien absolu, *souverain bien*. Aussi Aristote subordonnait-il les vertus morales, nécessaires à l'action, à cette fin en soi que peut seule être la contemplation de la vérité. L'épicurisme inverse cette subordination.

Cette inversion ne signifie cependant pas une renonciation à la spéculation théorique, dans la mesure où une certaine théorie apparaît nécessaire à la paix de l'âme. Et cela de deux manières. Quant aux explications que l'on donne du détail des phénomènes naturels, la certitude de leur vérité importe peu : elle n'est pas visée pour elle-même, mais seulement pour montrer que ces explications sont rendues possibles par les principes généraux de la théorie physique. Quant à ces derniers au contraire, il faut les considérer comme absolument vrais, à l'exclusion de toute autre explication, parce que sans cette certitude, il serait impossible de délivrer l'âme des craintes religieuses qu'entretiennent les explications théologiques de l'ordre naturel.

En cela réside le deuxième retour opéré par Épicure. Car son *matérialisme atomiste* est pour l'essentiel, et en dépit de différences, voire de polémiques sur certains points, une reprise de l'atomisme de Démocrite. Or celui-ci avait été l'objet d'une réfutation approfondie de la part de Platon et plus encore d'Aristote. De cette critique, les textes conservés d'Épicure ne disent pas un mot, non plus que le poème de Lucrèce, dans lequel on peut seulement reconnaître par moments une critique implicite de la cosmogonie finaliste du *Timée*. Tout se passe comme si les deux auteurs ignoraient, dans l'un ou l'autre sens du terme, les argumentations aristotéliennes. Cette ignorance n'a rien d'impossible du fait de la fin de carrière désastreuse d'Aristote, et de la destruction de ses œuvres en Athènes. Par ailleurs il est difficile de savoir si, parmi les innombrables livres que la tradition attribue à Épicure, certains ne leur étaient pas consacrés. Lucrèce en tout cas ne nous apprend rien à ce sujet.

De là résulte une difficulté autant pour la lecture que pour l'interprétation des textes épicuriens.

Une lecture purement *historique*, ou, si l'on veut, archéologique, pourrait se contenter de considérer le matérialisme d'Épicure tel qu'il se présente textuellement, et de discuter la fidélité, voire la pertinence de Lucrèce à son égard. Celui-ci en effet ne s'est pas contenté d'explicitement abondamment la physique et la psychologie épicuriennes – ce qui n'a peut-être consisté qu'à donner une parure poétique à des textes d'Épicure dont nous ne connaissons que le titre. Il a en outre innové, en inventant notamment la fameuse théorie de la déviation, ou *déclinaison* (*clinamen*) des atomes.

Une lecture *philosophique* ne pourrait, elle, éviter la question : comment nos deux auteurs peuvent-ils écrire ce qu'ils écrivent sans tenir aucun compte de l'analyse déjà faite des difficultés théoriques entraînées par l'atomisme ? Faute d'un tel examen, le matérialisme épicurien apparaît inévitablement, notamment chez Lucrèce, comme un exemple assez remarquable de dogmatisme philosophique.

Or il est impossible de savoir, sur la base des textes connus, si la référence aux oeuvres d'Aristote est pertinente pour porter un jugement, aussi bien historique que philosophique, sur la signification et la portée exactes des doctrines épicuriennes. Leur confrontation, philosophiquement inévitable, avec l'antimatérialisme d'Aristote est condamnée, du point de vue de l'histoire de la philosophie, à rester sous la forme d'une question.

De celle-ci on peut tout au moins chercher à préciser les termes.

LES PRÉDÉCESSEURS D'ÉPICURE.

L'INVENTION DE L'ATOMISME : LEUCIPPE ET DÉMOCRITE

De Leucippe nous n'avons conservé qu'une pensée du traité *De l'Intellect* : « Rien ne se produit en vain, mais tout se produit à partir d'une raison et en vertu d'une nécessité ». Diogène Laërce (IX) nous dit qu'« il fut le disciple de Zénon » - ce qui atteste la filiation éléatique de l'atomisme - et qu'« il est le premier à avoir posé les atomes comme principes de toutes choses ».

L'invention de l'atomisme peut s'expliquer comme la réponse à une question ouverte et laissée quasiment insoluble par l'éléatisme : la conciliation entre l'affirmation de l'être et la reconnaissance du devenir.

Posant l'être identique à lui-même et exclusif de tout non-être, Parménide en venait à rejeter dans l'apparence illusoire toute diversité et toute mobilité. L'être est un, immobile et continu. Le discours sur le mouvement relève de l'opinion et de sa confiance toujours contestable dans les impressions sensibles.

Au premier livre de sa *Métaphysique* (ch. 3, 983b 6-18), Aristote note que la position parménidienne est l'expression sans doute excessivement radicale d'une nécessité logique qui s'impose à quiconque veut penser le fait manifeste du changement. Celui-ci suppose en effet la permanence de la substance de ce qui change, elle-même substrat, ou support (*hupokeiménon*) des qualités contraires qui constituent les termes du devenir : s'il n'y a pas un *même* qui est *autre* et puis *autre*, il n'y a pas changement mais seulement altérité, différence de deux choses ou états distincts. Une interprétation possible est alors que le changement n'affecte pas le fond des choses. C'est exactement ce que dit Parménide : tout a l'air de changer, mais en fait, au fond, rien de ce qui est vraiment ne change, ce qui est demeure.

La conception parménidienne est consciemment et explicitement paradoxale, rendant par ailleurs impossible toute *science physique*.

L'atomisme peut être compris comme une tentative pour conserver la logique de l'éléatisme sans en tirer la négation du mouvement. Aux dires d'Aristote (*De la Génération et de la Corruption* I, 2, 316a 5-14), le propre de Démocrite, et à ses yeux sa supériorité par rapport à la plupart des présocratiques et plus encore aux platoniciens, est de s'être tenu au plus près de l'expérience, au lieu de vouloir contester les leçons de celle-ci en « abusant des raisonnements dialectiques ».

De l'éléatisme, l'atomisme conserve l'idée que le fond des choses en devenir doit être soustrait au devenir. Mais l'éléatisme a aussi montré que dans un être plein et continu, il ne saurait

y avoir de changement. Ce dernier ne peut donc exister que si l'être qui subsiste n'est pas continu mais discontinu, c'est-à-dire s'il y a une multiplicité d'êtres subsistants séparés les uns des autres : ce qui est n'est pas tout un mais doit laisser place à un vide qui pour autant peut être appelé *non-être* (*mèdén* par opposition à *dén*, l'atome□. L'atomisme est ainsi une ontologie *discontinuiste*, qui n'est pas sans parenté avec l'ontologie pythagoricienne que Zénon combattait (Cf. Platon, *Parménide* 128d et Aristote, *Du Ciel*, III, 4, 303a 3-10). L'atome a l'unité et la plénitude indestructible que Parménide attribuait à l'être. Il est l'être véritable au sens où l'entendait Parménide, mais il ne l'est pas tout seul ni comme tout : il l'est comme unité d'être, jointe à d'autres unités, et il ne l'est que dans sa corrélation à son contraire, le vide.

Le fond des choses est donc constitué de deux réalités soustraites à tout changement, mais pour des raisons exactement contraires : les atomes sont impassibles parce qu'ils résistent à tout, le vide est impassible parce qu'il ne résiste à rien. Le second n'est que le réceptacle des premiers. Or, en tant que vide, il est aussi vide de toute limite. Il est donc infini, et l'on peut dès lors penser que l'être est constitué par une infinité d'atomes se mouvant dans le vide infini.

Tout en réinterprétant l'ontologie de Parménide, les atomistes conservent un élément essentiel de sa logique : l'opposition du discours vrai et de l'opinion. La vérité, c'est la position des principes de l'atomisme. En revanche les autres discours relèvent d'une simple convention (*nomô*) d'un usage linguistique, notamment ceux qui attribuent aux choses des qualités comme la douceur, l'amertume, ou la couleur (*Fgt* 11). Il y a ici l'opposition classique entre la sensation et la véritable connaissance. La vérité est au-delà de ce que les sens peuvent nous faire connaître : le vide n'est ni visible ni tangible, et les atomes sont trop petits pour que nous puissions les percevoir. Les atomes sont en fait des intelligibles, objets de pensée et non pas de sensation.

Une fois admise la possibilité générale du mouvement, il s'agit de rendre compte de la diversité des changements physiques et d'expliquer la constitution du monde sur la base du principe atomistique. La propriété générale commune à tous les atomes est leur inaltérabilité. Étant indivisibles, ils sont indestructibles mais aussi inengendrables (car le vide ne pourrait engendrer le plein). Ils sont donc éternels et éternellement en mouvement dans le vide. En ce sens le mouvement n'a jamais commencé et la cause première du mouvement est le mouvement lui-même, ou plutôt le mouvement éternel des atomes est la cause première de tout autre mouvement dont le sujet n'est pas un atome mais un corps composé. En ce sens il n'y a pas de mouvement physique qui ne s'explique par un mouvement antérieur, mais le mouvement des atomes n'a pas, lui, à être expliqué.

Notamment Démocrite ne semble pas avoir admis une explication du mouvement atomique par la pesanteur des atomes, alors qu'il admettait que les atomes pouvaient être de grandeur différente. Dans le monde visible, la différence de taille peut s'accompagner d'une différence de poids, et le plus lourd tend vers ce lieu qu'on appelle le bas. Mais il s'agit plutôt d'un phénomène à expliquer que d'un principe d'explication. Le bas est le lieu des corps les plus denses tandis que le haut est le lieu des corps qui sont facilement sujets à la dispersion. Mais ces propriétés supposent la *composition* des corps et ne peuvent être transposées aux atomes considérés à l'état séparé. C'est pourquoi dans le vide infini les atomes se meuvent sans qu'aucune propriété imprime aucune direction particulière à leur mouvement : car l'atome n'a affaire qu'au vide, et celui-ci ne peut rien orienter mais seulement offrir une possibilité de se mouvoir en tout sens.

On comprend un peu pourquoi Aristote a pu penser que Démocrite faisait une place au hasard. Mais il faut voir que cette conception du mouvement insensé des atomes était la condition de possibilité d'une explication purement mécaniste du monde, sans recours à aucune sorte de finalité. C'est parce qu'ils vont en tout sens que les atomes ne peuvent manquer de se rencontrer et que des corps complexes peuvent naître de ces rencontres.

On comprend alors les propriétés qui sont attribuées aux atomes pour rendre compte de la possibilité de leur composition. Car la seule impénétrabilité ne rend vraisemblable que le rebondissement des atomes lorsqu'ils s'entrechoquent. Pour qu'ils puissent s'amasser, il faut que quelque chose fasse obstacle au rebond, autrement dit qu'il y ait des *atomes crochus* capable de

s'arrimer l'un à l'autre. C'est pourquoi Démocrite pose en principe que les atomes diffèrent par leur figure (*rhusmos*), et qu'il y a non seulement une infinité d'atomes mais une infinité de figures atomiques : anguleux, ronds, concaves, convexes, lisses, rugueux, etc. À quoi il ajoute d'après Aristote les différences liées à l'ordre (*diathèkè*) et la position (*tropè*) des atomes (Cf. Aristote, *De la Génération et de la Corruption* I, 2, 315a 34 ss, trad. Tricot p. 10-11, et 315b 33 ss, p. 12-13).

Ces principes simples doivent expliquer les mouvements des corps mais aussi les impressions qu'ils produisent et qui prennent pour nous un aspect qualitatif alors qu'en fait elles ne sont que l'effet de déplacements matériels. L'effet d'un corps sur un autre s'explique par la pénétration d'atomes émis par le premier - les *effluves* - à travers des *pores* du second. Notamment la sensation s'explique par l'émission de *simulacres*, émanations subtiles qui conservent les caractères des objets dont elles proviennent et pénètrent le corps vivant jusqu'à atteindre son âme, elle-même composée d'atomes subtils de même nature que le feu.

On touche ici l'une des principales difficultés de la doctrine atomiste. En tant que conception matérialiste, elle devrait réduire la connaissance à la sensation, elle-même comprise comme contact matériel entre le corps sentant et le corps senti, direct ou par l'intermédiaire d'une émission matérielle qui atteint l'âme, elle-même matérielle. Or l'atome est déclaré insensible parce que les corps que nous percevons sont tous divisibles. Si donc son affirmation est la vérité essentielle, c'est que la connaissance vraie n'est pas une sensation. D'après une suggestion obscure du traité *De l'Âme* (I, 2, 404a), Démocrite s'est peut-être servi d'analogies comme celles auxquelles recourra Lucrèce (la poussière dans le rayon de lumière par exemple). Mais un raisonnement par analogie est tout autre chose qu'une sensation, et l'atomisme ne donne guère d'explication du dépassement de la sensation.

LA CRITIQUE ARISTOTÉLICIENNE DU MATÉRIALISME ET DE L'ATOMISME.

1. Examen de l'atomisme : De la Génération et de la Corruption, I, 2.

Aristote se penche sur le problème de la génération, c'est-à-dire de la venue à l'être. La question est de savoir s'il y a génération au sens de l'apparition d'un être nouveau, d'une nouvelle substance (la *génésis*, comme naissance), ou si ce qu'on appelle génération n'est que l'altération d'un substrat qui en lui-même ne naît ni ne change. La question revient en fait à se demander si dans un composé naturel, c'est sa matière qui fait toute sa substance, ou si celle-ci ne se confond pas avec cette matière. L'identification de la substance (*ousia*) des êtres avec la matière dont ils sont faits, c'est le matérialisme. En *Métaphysique*, I, 3 (983b 6 ss, trad. p. 27), Aristote note que c'était la conception la plus répandue parmi les premiers philosophes, jusqu'à l'intervention d'Anaxagore.

En *DGC* (tr. p. 12), Aristote ramène la question à celle de l'existence de « grandeurs indivisibles », ce qui revient à présenter l'atomisme comme la forme accomplie du matérialisme, ou son aboutissement logique. Le matérialisme avait pris d'autres formes que l'atomisme, qui avaient en commun d'identifier la substance des êtres avec leurs éléments constituants : tout matérialisme est un *élémentarisme*. Il y avait par exemple la doctrine des *quatre éléments* d'Empédocle. Aristote la reprendra en la réinterprétant en un sens non-matérialiste (*DGC*, I, II) : car dans la doctrine d'Empédocle, les éléments se transforment les uns dans les autres, par exemple l'eau devient air ; il faut donc les concevoir comme diverses formes d'une même matière, formes primordiales en tant qu'elles entrent dans la composition des autres choses ; mais si les éléments sont transformables, c'est qu'ils ne sont pas substantiels, ne subsistent pas par eux-mêmes, et que la matière dont ils sont des formes n'est pas non plus substance à elle seule puisqu'elle ne subsiste pas à part mais seulement sous l'une ou l'autre forme élémentaire.

Aristote voit que le matérialisme implique la position d'éléments premiers subsistants, et donc soustraits à toute transformation, contrairement à ceux d'Empédocle. C'est pourquoi le vrai matérialisme est pour lui l'atomisme en tant qu'il ramène la réalité des corps soumis au changement à l'existence de corps qui n'y sont pas soumis.

En un sens, Aristote commence par justifier l'atomisme en ce que celui-ci affirme que les corps sont composés de *grandeurs indivisibles*, qui doivent elles-mêmes être des corps, c'est-à-dire des solides aux sens géométrique et physique à la fois. La matière ne saurait être substance si elle était indéfiniment divisible, et la grandeur ne saurait être composée de points, de même que le volume ne saurait être composé de surfaces. C'est pourquoi Aristote donne raison à Démocrite contre Platon, qui voulait rendre compte de la composition des corps naturels sur la base de « triangles primordiaux » (*Timée*, 53c ss). Pour être substantiels, les atomes doivent être indivisibles physiquement, mais divisibles géométriquement, c'est-à-dire comportant une étendue *partes extra partes*.

L'atomisme apparaît donc logique, et pourtant Aristote lui reproche de comporter un paralogisme.

Aristote admet l'argument qui, dans l'atomisme sert à justifier l'existence de l'indivisible. Son affirmation s'appuie sur l'impossibilité de la position contraire, à savoir celle qui soutient que rien n'est indivisible ou que toute grandeur est toujours divisible. Or considérer la grandeur comme infiniment divisée, c'est la supposer constituée d'une infinité d'éléments, c'est-à-dire en fait d'une infinité de points, puisqu'en-deçà du point on a toujours affaire à une grandeur divisible. Mais une infinité de points ne peut pas composer une grandeur par juxtaposition.

Si l'être matériel, corps dans l'espace, ne peut être infiniment divisé, il semble qu'il faille admettre qu'il comporte l'indivisible. Mais c'est là qu'Aristote voit un paralogisme. Car il est vrai que seules des grandeurs peuvent composer une grandeur, mais cela n'implique pas que les premières soient indivisibles : elles peuvent être divisibles *en puissance* quoique non divisées *en acte* (exactement comme l'atome de la physique moderne, dont tous les composants sont de l'« énergie » transformable). C'est dire que l'on peut résoudre le problème de Démocrite, celui de la *composition*, sans recourir aux atomes : les parties élémentaires des corps matériels n'ont pas besoin d'être indivisibles pour les composer, mais seulement d'être indivises.

Le paralogisme de Démocrite a donc consisté selon Aristote à confondre une *division actuelle* et une *divisibilité potentielle*. Mais la cause du paralogisme paraît bien être ici le matérialisme de Démocrite. Si en effet les éléments sont divisibles, ils sont transformables et ne sont pas substantiels par eux-mêmes ; ils peuvent seulement entrer dans la constitution d'une substance composée, laquelle est du même coup irréductible à sa matière : telle sera la définition aristotélicienne de la *cause matérielle*, c'est-à-dire de la matière en tant qu'elle est nécessaire pour rendre compte de la réalité d'une chose, mais incapable d'y suffire. Inversement la définition des éléments comme *atomes* éternels s'imposait et s'imposait seulement s'il s'agissait de ramener toute substantialité à la matérialité.

2. La critique du matérialisme : *Métaphysique*, I, 3.

Ce texte peut être rapproché de *Physique* II et de *Parties des Animaux*, I.

Aristote reproche essentiellement aux matérialistes d'avoir cru pouvoir se contenter d'invoquer la cause matérielle pour rendre compte de la genèse, de la constitution, et du fonctionnement des êtres.

1/ Critique externe (984a 16ss).

Elle réside pour l'essentiel dans l'affirmation du caractère passif du substrat matériel dans le changement. Cette thèse est justifiée par une analogie empruntée au domaine de l'art : « ce n'est pas le bois qui fait le lit, ni le bronze la statue » (984a 24). Pour expliquer comment un matériau

devient un être déterminé, il faut donc recourir à un autre « principe » (26) qu'Aristote dénomme *cause motrice* puisqu'elle est « ce d'où vient le commencement du mouvement » (27). Dans l'art, il s'agit de l'artisan et de ses outils.

En *Physique*, II, 1, Aristote approfondit sa recherche en demandant pourquoi, dans la nature sinon dans l'art, la matière ne serait pas motrice par elle-même. Si le bois d'un lit, mis en terre, donne lieu à une régénération par « bourgeonnement », c'est du bois qui repousse, et non pas un lit (193b 10-11). Que le matériau naturel ne puisse se donner une forme artificielle est un truisme. Mais la pratique horticole de la bouture montre qu'une partie détachée d'un être naturel est capable d'engendrer par elle-même un être complet, sans l'intervention d'une cause motrice séparée.

Réponse : tout changement est une *transformation*, dans laquelle le substrat est seulement *en puissance* des formes qu'il reçoit. La causalité est communication d'une forme, et une cause ne peut donner que ce qu'elle a. Donc la matière ne peut se donner une forme qu'elle ne possède pas en acte. Ainsi l'arbre est matière par rapport à la charpente, mais c'est parce qu'il possède une certaine forme naturelle qu'il n'a pas besoin d'acquérir, et qui lui donne certaines propriétés naturelles, y compris la capacité régénératrice, dans l'exemple, d'allure assez fictive et symbolique, qu'Aristote emprunte à ses adversaires.

Conséquence : la forme est cause, et la nature n'est pas réductible à la matière. La matière est cause en ce qu'elle impose des conditions de réalisation de la forme, notamment par les effets mécaniques des propriétés matérielles : aussi construit-on les édifices conformément aux lois de la pesanteur (*Physique*, II, 9, 199b 35 – 200a 7). Mais la matière n'exerce de causalité que dans la mesure où elle est structurée par une forme, et cela dès le niveau élémentaire : car les *quatre éléments* ne sont pour Aristote que des spécifications primordiales d'une *matière première*, qui est, elle, pure puissance, absolument indéterminée et déterminable selon toutes les formes. La causalité de la forme est ce que nous appellerions aujourd'hui un *effet de structure*, qui n'a donc pas à être conçu d'après le modèle de la causalité mécanique mais qui n'est pas moins réel que celle-ci puisqu'il lui est en fin de compte présupposé. C'est ce qu'Edgar Morin appelle, pour en signifier la redécouverte : l'*organisation* (*La Méthode*, t.I).

D'où la critique des positions de Démocrite dans le traité *Des Parties d'Animaux*, I, 1, 640b 28 – 641a 17).

2/ Critique interne (984b 14ss).

Leucippe enseignait que « tout arrive selon une nécessité rationnelle », mais Aristote n'a pas de peine à montrer que son matérialisme atomiste est incapable de satisfaire un tel principe. Cette doctrine implique en effet le *mécanicisme*, c'est-à-dire l'explication de tout changement naturel en termes de causalité mécanique, et de déplacement des parties corporelles dans l'espace. Il est inévitable dans cette perspective que les phénomènes d'organisation, résultant de la rencontre d'un très grand nombre de causes mécaniques, apparaissent comme autant de hasards, c'est-à-dire comme le contraire d'une nécessité rationnelle.

La même critique est dirigée, dans les *Parties d'Animaux* (I, 1, 640a 19ss), contre les thèses d'Empédocle, qui nous apparaissent comme un lointain prélude à certaines théories modernes de l'évolution biologique.

Le matérialisme a donc selon Aristote pour conséquence inévitable de « rapporter au hasard (*automaton*) et à la fortune (*tuchè*) » l'ordre cosmique, dans l'ensemble et dans le détail, ce qui, loin de fournir une explication, revient pour lui à renoncer à expliquer l'existence de l'explicable, soit de ce qui s'expliquerait tout aussi bien que les régularités mécaniques de la nature, si l'on voulait bien ne pas éliminer *a priori* la cause formelle et la cause finale.

En *Physique*, II (ch.4 ss), Aristote s'emploie à montrer que le hasard n'est pas cause, mais toujours effet accidentel présupposant des causes préexistantes dont il ne peut rendre compte. Par suite « si pour comble le hasard était cause du ciel, il faudrait qu'antérieurement l'intelligence

et la nature soient causes de bien d'autres choses et de cet univers » (ch.6, 198a 10-13) : il faudrait en effet beaucoup d'intelligence pour mettre en œuvre des causes susceptibles de produire d'une manière purement fortuite, aléatoire, un ordre aussi complexe que celui du cosmos.

Mais s'il est faussement rationnel d'invoquer le hasard, la vraie rationalité consistera à admettre ce dont l'omission impose ce recours : la *cause finale*, principe ordonnateur de tout processus organisé, mais en l'entendant évidemment au sens d'une finalité interne aux êtres naturels, et non pas de la finalité externe que peut leur imposer une intention humaine (*Physique*, II, 8, 199a 20-30 et 199b 26-28). La finalité a valeur causale parce qu'elle est nécessaire pour expliquer le concours mécaniquement inexplicable des causes mécaniques.

3/ Résultats.

La critique aristotélicienne n'a pas seulement la portée négative d'une réfutation éliminatrice. Elle a joué un rôle essentielle dans la constitution de la théorie physique d'Aristote. On peut y voir en effet la justification négative de plusieurs doctrines essentielles :

1° La distinction des *quatre causes* : matérielle, formelle, motrice, et finale.

2° La distinction, comme espèces du changement (*métabolè*), entre la *génération* (changement dont le sujet est la matière et le terme une substance, c'est-à-dire un être ayant une existence distincte), et les changements accidentels (*altération, accroissement ou diminution, transport*), dont le sujet est une substance, et le terme une certaine manière d'être de cette substance, qualitative (par exemple : couleur), quantitative (taille), ou locale (position).

3° La distinction de la *puissance* (potentialité) et de l'*acte* (effectivité) pour penser le mouvement.

4° La déduction de l'existence du *premier moteur*, cause divine de l'univers (*Physique*, VIII, et *Métophysique*, □).

3. La question du vide : *Physique*, IV, 6 - 9.

En 6, 213a 31 - 213b 2, Aristote annonce son intention de justifier la thèse contraire à celle de Leucippe et Démocrite (Budé p. 136) : le lieu n'est pas une réalité séparable qui pourrait exister en-dehors des substances corporelles, ou autrement dit avoir la même substantialité qu'elles.

Le vide tel que le conçoit Démocrite est un tel lieu existant indépendamment des corps. Il n'existe pas moins que les corps alors même qu'il est défini par les propriétés exactement contraires aux leurs - ce pourquoi il est appelé *non-être* ou *rien* (c'est-à-dire seulement néant de corps). La seule propriété commune au vide et aux atomes est la spatialité. Le dualisme démocritéen est un monisme de l'extension : tout ce qui existe n'est pas corporel mais tout ce qui existe est étendu.

Le vide étant insensible à plus forte raison que les atomes (par nature et non pas pour une question d'échelle de grandeur), son existence ne peut être qu'inférée, et pour une autre raison que les atomes : car l'idée que la supposition d'une division infinie réduirait la matière à rien est ici inopérante : on pourrait concevoir qu'il n'y ait aucun écart, aucun intervalle entre les parties distinctes de la matière.

C'est pourquoi Aristote envisage trois autres raisons invoquées pour affirmer le vide : la possibilité du mouvement (213b 4-14), la condensation et la raréfaction (213b 14-18), l'accroissement (213b 18-22). L'essentiel de la discussion est consacré au premier, dans le but de montrer qu'il n'est pas nécessaire de supposer l'existence du vide pour rendre compte de celle du mouvement. L'argument est que « le plein ne peut rien recevoir » (213b 6-7) : un mobile ne peut donc être transporté quelque part que si la place qu'il vient à occuper est vide.

Il argumente d'abord contre Mélissus pour montrer qu'une physique du plein - comme la sienne - n'implique pas l'immobilité de l'être. Mélissus récusait le vide en tant qu'il est non-être de l'aveu même de ses partisans. Et il en concluait l'immobilité de l'être parce qu'il pensait comme

eux que là où il n'y a pas de vide il ne pourrait non plus y avoir de mouvement - parenté profonde et secrète entre des doctrines apparemment opposées. Aristote objecte que même si l'absence de vide empêchait le transport, elle ne rendrait pas impossible le changement qualitatif. « Ce qui a échappé à Méliissus, c'est que le plein peut être altéré » (7, 214a 27-28).

Mais le transport ne nécessite pas plus le vide : les corps transportés peuvent se remplacer les uns les autres sans qu'il y ait d'intervalle entre eux (28-31). De même la condensation peut se produire par expulsion d'un contenu, par exemple l'air qui est dans la vapeur d'eau (32ss). Hypothèses sans doute peu concevables dans un atomisme mais pas dans une physique non-atomiste pour qui la matière, divisible à l'infini, comporte une certaine continuité. (Voir : Leibniz, *Nouveaux Essais*, Livre II, ch. XIV, § 23).

Après avoir montré que le vide n'est pas une *condition de possibilité* du mouvement local, Aristote s'emploie à montrer qu'il le rend au contraire inexplicable.

C'est que « le vide ne peut être cause du transport » (8, 214b 15-16) : il ne peut en effet orienter le déplacement puisqu'il est un espace dépourvu de différences, nous dirions : *isotrope*. Aristote va jusqu'à se demander si la notion de mouvement dans le vide a un sens : « dans le vide on ne peut être qu'en repos car il n'y a rien où se mouvoir de préférence, puisqu'en tant que vide il ne comporte pas de différence » (214b 32-34). Il ne peut d'autre part exercer aucune influence sur le transport lui-même puisqu'il ne peut opposer aucune résistance, tandis que « le milieu traversé est cause parce qu'il fait obstacle, surtout s'il est mû en sens contraire mais aussi s'il est en repos, et alors d'autant plus qu'il est moins divisible, c'est-à-dire plus dense » (215a 29-31).

Aristote tire de là un raisonnement assez impressionnant de physique mathématique pour montrer que dans le vide il ne pourrait y avoir ce que nous appelons des lois du mouvement (8, 215a 29 - 216a 11). La vitesse du déplacement d'un mobile est proportionnelle à la densité du milieu dans lequel il s'effectue, de sorte qu'elle sera par exemple double dans un milieu deux fois plus subtil. Mais ce qui rend cette loi possible, c'est la proportionnalité qui résulte de la possibilité d'établir un rapport mesurable entre des densités. Or « il n'y a aucun rapport » de ce type « entre le vide et le plein » (215b 19-20) pas plus qu'il n'y en a entre le zéro et le nombre, ou entre le point et la ligne.

Si inversement on fait l'hypothèse d'une vitesse de déplacement dans le vide, celle-ci aura un rapport avec les vitesses de déplacement dans les milieux pleins, et le vide sera alors considéré comme un milieu d'une certaine densité, de telle sorte que le mouvement serait le même dans un milieu plein du même degré de densité que le vide : « s'il y a un temps durant lequel quelque chose se déplace dans le vide, il se produit cette impossibilité : il sera supposé traverser dans le même temps un vide et un plein car il y aura égalité du rapport entre les corps et du rapport entre les temps » 216a 4-7).

Aristote ne voit donc pas en quoi la supposition du vide serait nécessaire pour expliquer des mouvements réels et observables dont aucun n'est indifférent quant à sa direction, et entre lesquels il y a des rapports proportionnés.

Il va même jusqu'à soulever un paradoxe de la notion de vide elle-même. Si je dis qu'un corps mobile plein a pu venir occuper une place seulement parce qu'elle était vide, cela veut dire qu'il y a deux extensions qui occupent le même espace. Car le vide est supposé être une extension réelle. Mais son occupation par le plein ne peut pas la supprimer, comme si le vide pouvait être écarté par la présence du plein : le vide n'est pas un milieu déplaçable, tel qu'un liquide dans lequel je plongerais un solide. Supposons donc qu'un cube soit venu occuper une place vide, alors « le même intervalle qui était auparavant dans le vide semble avoir pénétré le cube, comme si l'eau ou l'air n'étaient pas déplacés par le cube de bois mais se répandaient partout en lui » (216a 34 - 216b 2). Là où il y a le plein, il y aurait aussi le vide, si le vide est censé pouvoir exister séparément.

Conclusion d'Aristote : il n'y a pas de lieu séparable, ni séparé en acte. Le lieu est *la limite de l'enveloppant*. C'est pourquoi l'univers n'a pas de lieu : il est l'ensemble de tous les lieux, n'ayant rien en-dehors de lui pour le contenir. Mais cela ne prouve pas l'existence d'un espace infini, mal-

gré l'argument qu'invoquera Épicure au § 41 de la *Lettre à Hérodoté*, et que Lucrèce reprendra en *DNR*, II, 963-964. Qu'on ne puisse se représenter une limite par la pensée sans se représenter l'au-delà de cette limite ne prouve rien quant à la réalité, car par rapport à celle-ci, la pensée « n'est qu'un accident » (*Physique*, III, 208a 19). On a ici un bel exemple de ce *réalisme* qui oppose la pensée d'Aristote à l'idéalisme qu'on retrouvera dans la *Critique de la Raison pure*, à savoir la détermination de la réalité connaissable par les conditions de la pensée. On peut voir en même temps que le matérialisme épicurien n'est pas exempt d'un tel idéalisme.

Chant I

INTRODUCTION (1 - 145).

Contraste d'abord surprenant entre l'invocation initiale à Vénus - une prière - et la charge postérieure contre la *religio*, attaquée à travers l'un de ses mythes, le sacrifice d'Iphigénie (80 - 101).

1. S'agit-il seulement d'une allégorie poétique ? L'interpolation probable des vers 44 - 49 rappelle utilement que dans l'épicurisme le discours sur les dieux a une place essentielle et une valeur de modèle. S'il y a interpolation, elle n'est sans doute pas fortuite : il y est question du bonheur divin comme *ataraxie*, indifférence aux heurs et malheurs externes, autosuffisance paisible. Or la référence mythologique comporte la suggestion d'un tel bonheur à travers l'image des amours de Mars et de Vénus : c'est l'amour et non pas la guerre qui a le dernier mot chez les dieux.

L'amour est aussi la puissance animatrice essentielle de la nature (20) : le spectacle initial est ici celui de la fécondité inépuisable et du plaisir qui l'accompagne (1 - 2). En contraste avec elle vient ensuite l'allusion à la guerre civile, et l'appel à la paix : puissent les hommes préférer l'amour à la guerre. Il y a du *hippie* chez Lucrèce.

Le sens de l'invocation n'est donc pas celui d'une prière qui attendrait une quelconque intervention bénéfique des dieux, mais plutôt celui d'un appel aux hommes en vue de remédier à un état de trouble que les malheurs extérieurs favorisent. La sagesse suppose un retrait des désordres mondains. Être « un dieu parmi les hommes » (Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 135, GF p. 263), c'est avoir au sein du monde la même indépendance indifférente que les dieux à son égard. La sagesse épicurienne est un éthique du *désengagement*.

Il semble que le dédicataire du poème n'ait guère entendu la leçon (voir Introduction, p. XIII).

2. Le remède aux désordres humains ici proposé n'est pas l'action politique, mais l'éradication de l'inquiétude religieuse, dénoncée comme source de tous les malheurs de l'humanité.

La religion est attaquée non pas en tant que relation au divin puisque la contemplation intellectuelle de la perfection divine est un ingrédient essentiel de la sagesse épicurienne (cf. *Lettre à Ménécée*, § 123, GF p. 259), mais en tant que cause d'effroi dans l'âme humaine : c'est pourquoi elle est abordée ici sous son aspect sacrificiel le plus cruel et accusée de sanctifier des crimes par ailleurs condamnés, par exemple l'infanticide. Sous cette forme elle est une impiété (83), à laquelle il faut opposer la vraie piété d'Épicure, telle qu'elle s'exprime par exemple dans la dénonciation d'une contradiction interne de la théologie astrale dans les §§ 81-82 de la *Lettre à Hérodoté*.

C'est pourquoi on est tenté de traduire *religio* par « superstition » (109). C'est ambigu parce que la définition de la superstition comme vice opposé à la vertu de religion est postérieure. Dans la *Somme de Théologie*, IIa-IIae, q. 92, a.1, St Thomas cite une étymologie empruntée au *De Natura Deorum* de Cicéron (II, 28) : « on appelle superstitieux ceux qui à longueur de journée, priaient et

offraient des sacrifices pour que leurs fils leur survivent (*superstitibus fierent*) ». La superstition désigne un excès de religiosité, une manière indue de rendre le culte à Dieu, aux multiples formes. Mais la distinction n'a de sens que s'il y a un juste culte, qui consiste à adorer Dieu comme Créateur et Providence. Or chez Lucrèce c'est plutôt le culte en général qui est dénoncé, et surtout l'idée que le cours du monde dépend de la volonté divine. En ce sens il rejette tout aussi bien la religion qui se définira ensuite par opposition à la superstition, même s'il partage avec elle l'idée de la béatitude divine éternelle.

Il est donc difficile de savoir si la critique de Lucrèce vise la religion comme telle ou seulement la cruauté du paganisme romain « *horribili super aspectu mortalibus instans* » (65). Il considère Épicure comme « le premier » (66) à avoir critiqué l'inhumanité des mythes. Donc ou bien il ignore leur critique philosophique chez Xénophane, Platon, Aristote. Ou bien il englobe celle-ci, avec ce qui restait en elle de piété religieuse, dans sa réprobation.

3. La force de la religion est liée à la perspective de la mort et aux craintes qu'elle entretient à son sujet, alors que la sagesse est d'y voir « la fin certaine des misères humaines » (107-108).

La *Lettre à Ménécée* montrait dans le désir d'immortalité la source de tous les malheurs humains et de tous les assujettissements aux puissances mystifiantes. Le remède et le moyen de la délivrance est de s'assurer par la réflexion que « la mort n'est rien pour nous » (§ 124). Il n'y a rien à craindre du néant puisqu'il ne peut pas faire souffrir qui n'est plus.

L'obstacle à la sagesse est ici l'ignorance de « la nature de l'âme » (112) puisque c'est à l'âme qu'on attribue une survie indépendante du corps. Trois questions à son sujet : 1/ Naît-elle avec le corps ou lui advient-elle de l'extérieur ? 2/ Périt-elle avec lui ou lui survit-elle dans un autre monde ? 3/ Y a-t-il transmigration des âmes ?

C'est à la solution de ces questions qu'est ordonnée la physique que Lucrèce expose (127-135). (Cf. Épicure, *Lettre à Pythoclès*, § 85).

Le programme et le principe sont posés dès les vers 54-61 : la « raison suprême du ciel et des dieux » est d'emblée identifiée à la réserve inépuisable des atomes.

L'*alma Venus* invoquée au v.2 a donc bien un double sens : à la fois symbole du bonheur paisible de la divinité, et puissance fécondante de la nature. Mais les deux sont en fait séparées. La prière à Vénus exprime d'un côté le désir de prendre modèle sur la paix divine, d'un autre le désir de comprendre en vérité le devenir de la nature.

I. PRINCIPES GÉNÉRAUX.

A. Rien ne vient du néant (146-214).

Les v.151-158 rappellent l'inspiration antireligieuse de l'introduction.

La crainte religieuse est présentée comme fille de l'ignorance de la cause des phénomènes : le décret divin sert de bouche-trou, de cache-misère, à l'insuffisance de la physique ; expliquer *divino numine* (154), c'est expliquer *obscurum per obscurius*. La vraie physique doit délivrer à la fois de l'ignorance et de la crainte : les dieux existent mais sont inopérants, ou du moins inutiles à l'explication des phénomènes.

Quant à l'ignorance elle-même, elle s'explique : 1/ parce que les causes réelles ne sont pas directement visibles, mais aussi - puisque cette invisibilité est vraie aussi des atomes - 2/ parce que la plupart n'a pas bien raisonné (153-154 : *nulla ratione videre possunt*) : seule l'inférence rationnelle permet d'affirmer l'atomisme. Cette affirmation relève, dans la canonique épicurienne, de la *prolepsis*.

Il s'agit donc de *voir* (155 : *viderimus*), par le raisonnement, que *nil posse creari de nihilo* (154-155). Cette thèse est un principe qui va servir à déduire l'existence des atomes : chez Épicure, il

s'agit d'une doctrine fondamentale absolument vraie, et non pas d'une hypothèse de détail (*Lettre à Hérodote* § 78).

La première formulation du principe (150) est plus complexe que la seconde : *nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam*. Le verbe indique ici la naissance ou la génération. Aristote expliquait que toute génération se fait à partir d'une matière préexistante : une *pro-venance* ne peut avoir lieu à partir du néant. C'est pourquoi dans le platonisme l'action divine était conçue comme une *démiurgie* et non pas comme une création, au sens que le judaïsme, puis le christianisme, ont donné à ce terme : Dieu, selon Platon, forme les choses mais ne fait pas exister la matière ; il ordonne le fonds indifférencié que Platon semble identifier à l'espace puisque le nomme « l'ouvert » (*chora*). La naissance des êtres naturels est ici assimilée à une fabrication par l'artisan divin. Le *creari* de la deuxième formule de Lucrèce doit donc sans doute être interprété d'après l'expression *gigni divinitus*, et non pas d'après la notion de création *ex nihilo* que concevra la théologie chrétienne à partir des livres bibliques de la *Genèse*, de la *Sagesse*, et des *Macchabées*. On peut considérer que la philosophie païenne, grecque ou latine, n'a jamais conçu l'idée juive de création - laquelle n'a jamais signifié que le néant pouvait être cause ou origine des choses, ni que Dieu les fabriquerait à partir du néant, mais que Dieu n'a besoin pour les faire être que de sa propre puissance à communiquer l'être qu'il est par essence : les choses sont précédées dans l'être non pas par le néant, mais par leur néant et par l'être du créateur.

L'argument de Lucrèce ne consiste pas seulement à réfuter l'absurdité qu'il y aurait à attribuer une causalité au néant. Le poète vise manifestement la causalité divine. Le raisonnement implicite est donc : si quelque chose naissait de rien, il faudrait recourir à la puissance divine pour l'expliquer ; mais comme tout ce qui naît naît de quelque chose, ce recours est inutile. Le présupposé implicite est évidemment alors que ce à partir de quoi a lieu la génération - en termes aristotéliens : sa *matière* - suffit à l'expliquer. L'idée est donc qu'une explication métaphysique ou surnaturelle est déplacée là où une explication naturelle, physique, est possible.

L'argument suppose en outre que Dieu ne puisse faire exister quelque chose sans matière préexistante. C'est dire que Lucrèce accepte la conception démiurgique de la causalité divine pour y faire voir une supposition inutile.

On comprend dès lors le mode d'argumentation des vers suivants : il ne s'agit pas seulement d'une réduction à l'absurde de la proposition contradictoire à l'axiome de Lucrèce, mais de sa réfutation à partir de l'affirmation d'une légalité naturelle appuyée sur l'expérience. Il s'agit de montrer que l'intervention divine n'a pas sa place dans l'explication du monde tel qu'il se présente.

Premier argument : toute génération naturelle se fait à partir d'une semence spécifique : *seminibus certis quaeque creantur* (169). La puissance générative du germe est dénommée *secreta facultas* (173) : il y a en lui une puissance qui ne devient manifeste que lorsque l'être engendré est développé, mais Lucrèce veut qu'on reconnaisse qu'il y a une correspondance déterminée (*certis* aux v. 169 et 173) entre l'état germinal et l'état développé.

L'idée de détermination est ici centrale : l'adjectif *certus* est utilisé à quatre reprises. Les v.159-160 sont presque une reproduction - mais est-ce une citation ? - littérale du passage de la *Physique* (Livre I, 188a 32-34) où Aristote donne le premier énoncé du principe de la détermination naturelle : « par nature (*phusei*) aucun être ne peut faire ni subir n'importe quoi de n'importe quoi, et il ne peut naître n'importe quoi de n'importe quoi, si ce n'est par accident ». Dans la génération naturelle, il y a une relation déterminée et intelligible entre la cause et l'effet, qui s'oppose à l'indétermination (v.164 : *incerto partu*) du hasard. Si quelque chose pouvait venir de rien, n'importe quoi pourrait venir de n'importe quoi, et la nature serait un désordre, ce qu'elle n'est pas.

N.B. Une expression est d'interprétation difficile. *Corpora prima* (171), dans la proximité de *materies*, paraît désigner les atomes, de même que *genitalia corpora* (167), conformément aux v.58-61. Mais dans le contexte, il s'agit des germes spécifiques et des semences, qui sont des composés visibles et non pas des éléments invisibles. Car les atomes appartiennent eux-mêmes à des es-

pèces (en nombre limité selon Épicure), mais il s'agit ici d'espèces d'êtres composés ; et si les atomes ont une forme, elle n'est pas transmissible : le rapport déterminé entre germe et adulte n'est pas entre atomes et composé, puisque le composé n'est qu'un agrégat mécanique. Il faudrait alors comprendre qu'il y a une analogie implicite dans le raisonnement : de même qu'aucun vivant ne naît sans semence, aucun être ne peut venir à l'être sans éléments matériels préexistants, qui, pour ne pas remonter à l'infini, ne doivent provenir de rien.

La deuxième justification fait état d'une détermination temporelle des faits de nature. Le n'importe quoi est envisagé ici comme *n'importe quand* (181). La nature présente au contraire un ordre cyclique dont les saisons sont l'exemple.

Le troisième fait invoqué est celui de la croissance, prolongement de la génération. L'argument se présente comme une synthèse des deux précédents : 1/ la durée nécessaire à la croissance s'oppose à la soudaineté d'une génération spontanée (186 : *subito* ; 187 : *repente*) ; 2/ la croissance suppose une matériau à la fois disponible (les v.192-195 et 208-214 mentionnent la nécessité de l'irrigation naturelle - apport de matières liquides - et du travail de la terre pour nourrir les germes en leur procurant les substances nécessaires à leur croissance), et approprié (189 : *semine certo* ; 191 : *sua de materie*). Les éléments appropriés sont les atomes qui peuvent venir prendre place dans un certain arrangement constitutif d'une espèce d'êtres, lequel est en droit explicable par les propriétés mécaniques des atomes qui le composent.

Les deux traits essentiels de la croissance sont donc la progressivité du processus (189 : *paulatim crescent*) et la conservation du genre (190 : *genus servant*), c'est-à-dire de la forme spécifique du composé. Les v.199-207 invoquent, en opposition aux affabulations mythologiques, l'existence d'une forme spécifique des corps naturels. Ici encore, pas de hasard : la spécificité se manifeste quantitativement.

N.B. Les faits mentionnés par Lucrèce sont ceux-là mêmes qu'invoquait Aristote pour justifier son finalisme antimatérialiste. L'insistance est mise sur l'idée d'ordre naturel (cf. Leucippe), mais celui-ci n'est référé ni à des causes formelles ni à une intelligence première. Le matérialisme consiste à reconnaître la dépendance de toute genèse par rapport à ses conditions d'apparition, et à trouver dans celles-ci la cause suffisante de celle-là - sans quoi la reconnaissance de la causalité naturelle ne suffirait pas à écarter la causalité divine.

Ce qui reste obscur, c'est le rapport à établir entre les atomes et les germes spécifiques, puisque les formes spécifiques conservées dans la génération ne sont pas des formes des atomes eux-mêmes. Deux questions restent donc pendantes : 1/ Par quelle médiation passe-t-on de la nécessité du germe spécifique à l'affirmation des atomes, qui, aux v.195-197, sont présentés comme l'*alphabet* des choses (pas plus d'êtres sans éléments que de mots sans lettres) ? 2/ En quoi les atomes peuvent-ils être considérés comme *semina* et *genitalia corpora* alors que leur forme n'est justement la forme spécifique d'un être composé engendable, mais au contraire celle d'un inengendable ?

B. Rien ne retourne au néant (215-264).

Le matérialisme, de même qu'il conçoit la génération comme une agrégation, conçoit la corruption comme une dissociation. Si les termes étaient pris dans leur sens aristotélicien, il faudrait dire qu'il n'y a pas plus de corruption que de génération, puisque ce qui est substantiel n'est pas engendable : toute agrégation, et toute propriété liée à une agrégation, sont seulement accidentelles. C'est pourquoi Aristote dit que dans le matérialisme, la génération se réduit à une altération, parce que l'essence de ce qui est engendré - la plante, l'animal - est traitée comme une qualité accidentelle de la substance matérielle.

L'argumentation de Lucrèce consiste à : 1/ faire l'hypothèse d'un anéantissement possible ; 2/ en tirer une conséquence logique ; 3/ lui opposer l'expérience (221 : *quod nunc...*), conformément aux règles de la canonique d'Épicure.

En 1/ et 2/, l'idée d'annihilation apparaît comme le corrélat de celle de création *ex nihilo*. Si on admet que l'être peut venir du néant, on admet que la venue à l'être peut se produire sans l'action d'aucune cause, d'aucune puissance. La réciproque est qu' « aucune force » (219) n'est nécessaire pour faire cesser d'être : si la venue à l'être est possible sans causalité, la sortie de l'être l'est aussi. Au lieu d'une disparition progressive par séparation des parties, on pourrait assister à une disparition « soudaine » (218), et sans cause.

Le 3/ se divise lui-même en trois moments :

1. À l'hypothèse précédente, Lucrèce commence par opposer sa propre thèse de la composition atomique des corps (221-224), en tant qu'elle explique que la nature ne donne jamais à voir le phénomène impliqué par l'hypothèse : dans la nature, les corps ne sont détruits que lorsqu'une force vient les désagréger, et cette désagrégation sépare leurs éléments sans les supprimer. Le v.224 est un appel à l'expérience : si l'anéantissement est possible, pourquoi ne le voit-on jamais se produire ? Qu'est-ce qu'un possible qui ne se réalise jamais ?
2. Vient ensuite (225-237) la justification de l'éternité des éléments : si tout était périssable, tout aurait déjà péri dans l'infinité du temps écoulé (222-223). Or on observe seulement des corruptions, mais tout aussi bien des renaissances. Mais si de la corruption d'un être il ne restait rien, aucun autre être ne pourrait être, suivant le principe établi précédemment. Donc, si les générations ont pu toujours avoir lieu depuis un temps infini (voir l'évocation bucolique des v.250-264), c'est que les éléments des êtres ont toujours été là comme réserve pour la formation et l'entretien des êtres. N.B. L'argument de Lucrèce - qu'on retrouvera chez Nietzsche sous la forme : si le monde avait un but, il l'aurait atteint depuis longtemps - ne vaut que si l'on présuppose l'éternité, ou plutôt la perpétuité du temps. Car si le monde a commencé - sous l'effet d'une cause distincte de lui - rien en lui n'est éternel, mais tout ce qui en lui est possible n'a pas forcément eu le temps de se réaliser.
3. Le troisième argument met lui aussi en contradiction l'hypothèse et l'expérience. L'hypothèse annule toute notion adéquate de causalité : si ce qui est pouvait être anéanti, il n'y aurait pas de lois causales, car la substance des choses n'offrirait aucune résistance à la moindre des causes. Donc n'importe quelle cause pourrait détruire n'importe quoi (v. 238-239), contrairement à ce que montre l'expérience. Si la causalité est soumise à des conditions limitatives, c'est qu'il y a de l'indestructible. Les v. 244-249 attestent que la théorie atomistique rend compte de ce qui dans l'expérience contredit l'hypothèse de l'anéantissement.

La conclusion, aux v. 262-264, réédite - inconsciemment sans doute - une thèse d'Aristote sur la génération, mais interprétée ici en fonction du matérialisme atomiste.

C. L'invisibilité des atomes (265-328).

Paradoxe du matérialisme, qui ne peut être qu'un sensualisme, mais qui pose comme principe premier une réalité inconnaissable par les sens.

En fait, la canonique épicurienne fait une place, à côté de la sensation, aux « anticipations » (*prolēpseis*), et aux « affections » ou « sentiments » : plaisir et douleur (*Vie d'Épicure - in* DIOGÈNE LAËRCE, X, 29, §§ 31 à 34).

La sensation a toujours valeur de principe :

- 1/ en tant qu'elle procure une certitude irréfutable (*ibid.*, et *Lettre à Hérodote*, § 63) ;
- 2/ en tant qu'elle est l'origine des « anticipations », c'est-à-dire des concepts (*Vie*, §§ 32-33) ;
- 3/ en tant qu'elle doit servir de point d'appui aux raisonnements sur l'invisible (*ibid.*, § 32, et *Lettre à Hérodote*, §§ 37-38).

Mais la sensation doit être doublée d'une faculté de « pensée » sans laquelle rien d'insensible ne pourrait être conçu ni connu. D'où les deux évidences posées en principe par la *Lettre à Hérodote* (§ 62).

Le raisonnement consiste ici à montrer que la matérialité n'implique pas la visibilité en s'appuyant sur l'observation de la nature (v. 269-270).

La matérialité est attestée par l'exercice d'une causalité motrice : le principe implicite est que seul un corps peut mouvoir un corps, comme il est dit au v. 304, à propos du contact.

L'argumentation consiste à invoquer des effets visibles dont on ne voit pas la cause agir :

1. Les vents, qui peuvent être aussi dévastateurs que les eaux (v. 295-297).
2. Les sensibles autres que la couleur produisent leur effet tout en étant invisibles (v. 298-304).
3. Les particules d'eau (v. 309 : *parvas partis*) mouillent sans qu'on les voie.
4. De même, une usure d'abord inapparente finit par devenir visible. (Passage intéressant où s'exprime l'idée qu'une accumulation d'éléments insensibles produisent une sensation. La théorie leibnizienne des *petites perceptions* dira que ce qui ne se voit pas à l'état séparé devient visible par *assemblage*).

Le raisonnement consiste à attester l'existence de l'invisible en comparant les perceptions : par exemple, la vision du corps usé avant et après l'usure, le contact du corps mouillé puis sec. En 2, la référence aux sensations non-visuelles est directe. En 1, elle est implicite, puisque l'on n'attribuerait pas de causalité à l'air si, sans le voir, l'on n'en sentait le souffle.

C'est dire que l'objection envisagée et la thèse visée ont une portée restreinte : il s'agit d'invisibilité et non pas d'insensibilité, et l'existence de l'invisible est attestée à partir de la vue et des autres sensations. Ce qui est mis en cause, c'est donc une primauté de la vision qui en ferait l'unique critère d'existence : la confrontation des sensations est ce qui conduit à raisonner à leur sujet et à inférer ce qu'elles ne révèlent pas immédiatement.

D. Preuve du vide (329-417).

La thèse est posée au v. 330 et explicitée au v. 334 par la définition du vide : *locus intactus vacansque*.

1/ *Preuve directe : arguments classiques. (Voir : Aristote).*

- a. Le vide est la condition du déplacement parce que la résistance du plein lui ferait obstacle. N.B. On pourrait se demander pourquoi il faut attribuer aux matières premières la dureté, l'impénétrabilité, plutôt que la souplesse, la fluidité des corps pénétrables. La réponse atomiste est sans doute qu'on peut concevoir le mou comme un dur dont les parties sont distendues alors qu'on peut plus difficilement concevoir comment le dur serait fait de mou.

La négation du vide implique manifestement pour Lucrèce la solidarité de toutes les parties de la matière et la fixité du tout (comme dans l'éléatisme) : dans le plein, le mouvement ne peut naître nulle part, ni se propager nulle part (v. 335-339). Le plein implique le repos (v. 345).

- b. Si le plein est par nature impénétrable, tout phénomène de pénétration suppose le vide (v. 336-337).
- c. Les différences de densité (plus ou moins de matière dans un même volume) impliquent que la matière n'occupe pas tout l'espace (v. 364-365). Ces différences sont affirmées à cause des différences de poids entre des corps de même volume : Lucrèce distingue ici l'extension et la quantité de matière. Le v. 362 rappelle une thèse fondamentale d'Épicure en faisant de la pesanteur une propriété essentielle du corps en tant que tel. (Contrairement à Démocrite, Épicure attribuait une pesanteur aux atomes). Inversement, le vide est impondérable (v. 363), et c'est parce qu'il n'exerce aucune pression qu'il permet le mouvement. N.B. Lucrèce semble

négliger les corps légers, mais sa théorie signifie implicitement que c'est la pression des corps les plus lourds qui contraint les autres à s'élever.

2/ Preuve indirecte.

- a. Réfutation de l'*antiperistasis* (370-383). [Faible puisque le déplacement dans un milieu suppose simplement la séparabilité potentielle de ses parties, et non pas leur séparation actuelle.]
- b. (384-417) Phénomène du choc suivi de rebond. Cet argument répète en fait le précédent mais en alléguant la vitesse du rebond, qui ne pourrait égaler ni le déplacement, ni la condensation de l'air. [Embarrassé et faible puisque la lenteur attribuée à l'air n'est justifiée par rien : pourquoi le plus fluide ne pourrait-il pas être le plus rapide ?]

E. Bilan (418-482).

Les v. 419-421 résument l'acquis : il n'y a que deux réalités, les corps – il n'est pas encore question des atomes – et le vide. (Voir : *Lettre à Hérodote*, §§ 39-40). Les v. 422-429 résument les justifications de cette théorie fondamentale : 1/ L'existence des corps est objet du « sens commun » (v. 422-423), c'est-à-dire ici de la sensation en tant qu'elle est la faculté qui permet aux esprits de s'accorder : si l'on n'en croit pas le sens (v. 423 : *fides*), on n'aura plus aucun critère de vérité ; il n'y a place pour le raisonnement qu'à la condition qu'il trouve son premier point d'appui dans l'expérience. C'est l'évidence empirique du mouvement qui permet d'inférer l'existence du vide (v. 426-429. Voir : Aristote, *Physique*, I).

La suite dégage des corollaires :

1/ (430-448) Exclusion de toute autre forme d'existence : il n'est d'être que dans un lieu. Être, c'est être quelque part, en deux sens opposés : vide et plein. (Voir *Lettre à Hérodote*, § 67). 1. On a ici une affirmation tout à fait dogmatique, comme si le fait enseigné par l'expérience (il existe des corps) pouvait permettre d'inférer l'impossibilité d'autre chose. 2. Il n'y a pas de réflexion ontologique sur la dualité inévitable du concept d'être et la place que peut tenir une telle notion dans une physique et une canonique sensualistes. 3. On retrouve ici le monisme de l'extension. [Descartes y reviendra pour penser « l'essence des choses matérielles » (*Cinquième Méditation*). Mais il était trop bon mathématicien pour ne pas en tirer la négation des atomes (*Principes*, II), ainsi que du vide, car il y aurait contradiction à faire de la spatialité l'essence des corps et à supposer : (1) que tout corps n'est pas divisible ; (2) qu'il puisse y avoir une étendue sans corps.]

2/ (449-482) Exclusion de toute autre forme de causalité que la causalité matérielle envisagée comme efficence mécanique : tout mouvement étant déplacement, l'activité consiste à pouvoir déplacer (par application d'une force à un point de contact), et la passivité à pouvoir être déplacé (propre d'un corps de moindre résistance) – les deux supposant le vide impassible : le vide n'est ni actif ni passif, il est pure possibilité de déplacement. N.B. On a ici encore la même pétition de principe et la même absence de réflexion sur la dualité contradictoire de la notion de subsistance.

3/ (459-463) Application à la physique matérialiste de la distinction aristotélicienne du propre (*conjunctum*) et de l'accident (*eventum*). Voir : *Rhétorique*, *Topiques*, et *Seconds Analytiques*). Le propre est ce qui, sans constituer l'essence, découle d'elle et en est donc inséparable : il est accidentel pour un triangle d'être isocèle, mais l'inscription dans un cercle est l'une de ses propriétés. N.B. Les exemples de Lucrèce citent des corps composés, c'est-à-dire des corps qui ensuite apparaissent non-substantiels : pierre, feu, eau, qui rappellent les éléments d'Empédocle. Or, si la pesanteur est, selon Épicure, une propriété des atomes (*Lettre à Hérodote*, § 54), la chaleur, la fluidité et la tangibilité – les « corps » tangibles du v. 454 ne peuvent être que les composés – n'en sont pas. Il faudrait donc distinguer les propriétés de ce qui est substance, et celles de ce qui n'est que composé accidentel de substances. Mais le but du passage semble être surtout d'opposer aux

propriétés matérielles tenues pour essentielles des situations que les hommes considèrent à tort comme essentielles alors qu'elles ne sont que des accidents sans nécessité. La distinction du propre et de l'accident est finalement entre ce qui demeure et ce qui arrive – l'ambiguïté étant que la destruction invoquée aux v. 451-452 (*permutiale discidium*) n'est pas une corruption substantielle.

4/ (459-482) Corollaire du corollaire : la notion d'*eventum* donne la transition à la question du temps. Celui-ci est pensé comme accident du mouvement, comme en *Physique*, IV : ce qui est réel, c'est le mouvement, ou plutôt l'être mobile. Traiter le temps comme un accident, c'est ici considérer, en vertu du v. 457, que le mouvement peut exister sans le temps. Les parties du temps ne coexistent ni ne subsistent. Mais Lucrèce ne se demande pas comme Aristote si le temps existerait sans l'âme, ni ce que l'âme doit être pour pouvoir se représenter le temps. Son problème est plutôt que le temps est l'objet d'un *sentir* (v. 462) : si donc c'est la sensation des corps qui nous a fait affirmer leur existence, ne devons-nous pas en faire autant pour le temps, et du coup prêter une existence, par exemple, au passé qui n'est plus ? Nouvel indice que le sensualisme matérialiste a constamment besoin d'être rectifié sans qu'on voie très bien suivant quel critère. D'où les recommandations d'Épicure à propos du temps : *Lettre à Hérodoté*, §§ 72-73.

II. LES ATOMES.

A. Introduction : position de la thèse (483-502).

Point de départ (v. 483-484) : distinction de l'élément et du composé. Il y a les *corpora primordia* et les corps *concilio quae constant principiorum*.

Lucrèce souligne aussitôt que l'affirmation de l'existence de corps indestructibles va à l'encontre de l'expérience ordinaire qui montre des destructions de toute sorte, de corps inertes autant que de corps vivants. Apparemment : pas de solidité absolue, de solidité tout court (v. 488 et 497).

Ici encore, il faut recourir à la *vera ratio* (v. 498) pour attester l'existence de « corps éternellement solides » (v. 500).

La « raison vraie », déjà nommée aux v. 51 et 148, est ici immédiatement associée à la *natura rerum* (v. 498) : il s'agit d'une réflexion conforme aux choses telles qu'elles se présentent par nature et dans leur nature, c'est-à-dire indépendamment de nous et malgré nous, aux choses telles qu'elles se donnent quant à leur *natura*, c'est-à-dire leur venue à l'être. Il s'agit de rendre compte de la *natura* des êtres composés à partir de l'essence des éléments composants.

La *vera ratio* s'entend par opposition avec la *falsa ratio* (voir par exemple : Chant III, v. 525), doctrine erronée. Le problème est ici que la *ratio* peut être fautive, si elle ne se fonde pas sur la nature des choses telle que révélée par les sens. Mais on voit qu'en même temps une interprétation trop hâtive de l'expérience pourrait induire en erreur.

Comment dès lors éviter l'objection sceptique du diallèle ?

Le principe est l'irréfutabilité de la sensation en tant que telle : ce qu'elle enseigne est toujours vrai, mais cette vérité est partielle, ne se suffit pas à elle-même. Il faut donc à la fois prendre la sensation pour critère ultime et ne pas lui faire dire plus qu'elle ne dit.

Ainsi la raison n'a pas à rectifier la sensation en tant qu'elle nous révèle l'existence des corps. Mais elle doit rectifier l'interprétation de la sensation : celle-ci ne permet pas à elle seule d'affirmer ou de nier qu'il existe des corps indestructibles. C'est pourquoi la décision entre les deux sont rationnellement envisageables, il faut que l'expérience donne de quoi trancher.

B. Preuves (503-598).

1/ (503-510)

Il y a une contrariété essentielle entre le plein et le vide : là où il y a le plein, il n'y a pas de vide, donc pas de mouvement possible, donc pas de destruction possible (*Lettre à Hérodote*, §§ 40-41).

La modification interne d'un corps apparemment plein n'est possible que parce qu'il y a en lui du vide entre ses parties, et que c'est le vide qui les rend séparables.

Supposer qu'il n'y ait aucun corps dont les parties soient inséparables reviendrait à admettre que le plein est plein de vide puisqu'il devrait y avoir du vide en toutes ses parties.

Il faut traduire le v. 510 : « il y a donc des corps premiers solides et sans vide ». Sinon, on transforme l'argument en pétition de principe.

2/ (511-519)

Le vide ne peut être contenu que par du plein.

L'argument se situe *genitis in rebus* (v. 511) : les corps dans lesquels il y a du vide sont les composés engendrés.

Pris en général, il n'aurait en effet aucun sens. Car le vide est infini, et bien que les atomes soient eux-mêmes en nombre infini, c'est plutôt le vide qui entoure les atomes que l'inverse : l'espace occupé par les atomes est nécessairement moindre, bien qu'infini, que l'espace vide.

Ce qui est surprenant dans l'argument, c'est qu'il suggère l'idée qu'il faut des corps pleins pour retenir le vide, comme si le vide était un corps menaçant de s'échapper : le verbe *cohibere* est utilisé deux fois (v. 515 et 517).

Sans doute faut-il comprendre : pour qu'il y ait des corps contenant du vide, il en faut qui n'en contiennent pas.

Rien chez Épicure là-dessus.

3/ (521-539)

L'expérience atteste :

1. Qu'il n'existe pas que du vide, sans quoi il n'y aurait rien à percevoir.

2. Qu'il n'existe pas que du plein, sans quoi l'univers serait solidifié (v. 521). De plus, seuls des corps peuvent introduire des différenciations dans le vide indifférencié (v. 526-527) : le vide ne pouvant délimiter le vide, il faut que ce qui le délimite soit exempt de vide.

Lucrèce en conclut que les corps qui opèrent cette délimitation doivent être indestructibles, donc éternels (v. 539). Mais on pourrait conclure qu'il leur faut être indivis, et pas forcément indivisibles.

Le présupposé fondamental semble être que le vide est la condition de toute séparation : là où il n'y a pas de vide, il n'y a pas de séparation possible. D'où le théorème des v. 536-537 : un corps est destructible à proportion du vide qu'il contient, parce que c'est celui-ci qui le rend pénétrable aux corps destructeurs qui peuvent opérer mécaniquement la dissociation de ses parties.

En fait les parties des composés ne sont jamais seulement séparables mais toujours actuellement séparées, même lorsqu'elles sont unies, parce que cette union n'est jamais qu'accidentelle et de simple contact. C'est bien pourquoi Épicure écrit que « l'univers a toujours été et sera toujours le même » (*Lettre à Hérodote*, § 39), parce que même dans l'union, les éléments subsistent séparément.

4/ (540-550) Reprise de l'argument des v. 232-233.

Introduction de la notion de *solida simplicitas* (v. 548). Le simple est ce qui n'est pas composé, et le composé est ici ce dont les parties sont séparables : le simple épicurien n'est pas sans parties (c'est un « solide »), mais ses parties ne sont pas séparables ; il est ce qui est physiquement indivisible.

5/ (551-564) Encore le même argument et la même présupposition de l'éternité du temps. Renchérissement *a fortiori* sur le précédent : les choses ont eu d'autant plus le temps de s'anéantir que la destruction peut être beaucoup plus rapide que la génération.

6/ (565-576) Le dur peut expliquer le mou, moyennant le vide, mais pas l'inverse. Le degré de dureté est lié à la densité, et celle-ci à l'étroitesse de l'union (v. 575). [N.B. Nous savons qu'un liquide, l'eau par exemple, peut être plus dense qu'un solide susceptible de le déplacer, par exemple un bois.]

7/ (577-583) Impossible de concevoir la subsistance éternelle d'une réalité destructible. Or, si tout était divisible, tout serait destructible. Donc... [Toujours la même pétition de principe.]

8/ (584-598) Reprise des v. 149 ss. La conservation de la forme spécifique dans la génération sert ici d'indice de l'immutabilité des éléments – ce qui implique que les propriétés mécaniques de ceux-ci doivent suffire à rendre compte des propriétés formelles, structurelles, des composés.

C. Théorie générale de l'atome.

1/ (599-614)

L'atome n'est pas ce qu'il y a de plus petit – ce qui paraît logique puisqu'il a une grandeur. Mais les particules subatomiques ne sont pas des éléments séparables : ce sont des parties qui n'existent que comme parties d'un tout substantiel (alors que l'atome subsiste séparément comme un tout, et n'est qu'accidentellement partie d'un composé).

Lettre à Hérodote, §§ 58-59 : Épicure présente les *minima* (en soi et non seulement par rapport à la sensation) comme ce qui permet de mesurer la grandeur des atomes (lesquels diffèrent en grandeur même s'ils sont tous insensibles). On ne peut penser ces différences sans concevoir une unité de comparaison. [Reste de pythagorisme ?].

L'idée essentielle est que l'élément n'est pas comme tel le *minimum*. La limite de la petitesse physique est en-deçà de l'élément.

2/ (615-627)

Nécessité d'admettre l'existence du minimum. L'infinie divisibilité implique le paradoxe que le plus petit n'a pas moins de parties que le plus grand [voir Pascal] : il n'y a pas plus de points dans une droite que dans l'un de ses segments.

Ce qui n'est pas clair, c'est si Lucrèce récuse comme irrationnel le paradoxe géométrique, ou s'il envisage seulement la possibilité d'une division physique. [Nous savons aujourd'hui que les formes minimales de l'énergie n'en sont pas pour autant immuables.]

3/ (628-634)

Des éléments ponctuels ne pourraient composer l'étendue. La physique requiert des éléments eux-mêmes étendus.

III. RÉFUTATION DES DOCTRINES RIVALES.

A. Contre le monisme d'Héraclite (635-704).

Le v. 636 dénonce sa thèse qui entend faire du feu le principe de tout : dans son explication du devenir physique, Héraclite, comme on dit « n'y a vu que du feu ». (Voir les *Fragments* : DIELS-KRANZ, A I, 8-9, V, et B 90).

1. (645-654) vise la génération des éléments par condensation du feu : la concentration devrait accroître les propriétés du feu, à commencer par la chaleur, au lieu d'engendrer le froid, comme l'eau ou la terre. N.B. Lucrèce paraît raisonner ici de son propre point de vue atomiste.
2. (655-664) réaffirme la nécessité du vide pour la condensation et la raréfaction, et l'applique au feu en tant qu'il est le moins dense : sans vide, la densité serait maximale.
3. (665-689) envisage une hypothèse *ad hoc* : la condensation des feux leur ferait perdre leur chaleur. Lucrèce y oppose un axiome : impossible à un être de perdre ce qui constitue sa nature sans disparaître en tant que tel. Dès lors, la chaleur des feux leur viendrait du néant lorsqu'il se sépareraient et redeviendraient chauds. Si le feu était l'élément premier, tout serait feu. À quoi Lucrèce oppose l'exigence d'expliquer le feu lui-même comme composé de certains atomes, qu'il ne faut pas concevoir à sa ressemblance.
4. (690-700) s'en prend à l'antisensualisme d'Héraclite (DK, A XVI, 126-127, B 107). La *vera ratio* épiciurienne ne doit donc pas consister à mettre les sens en opposition les uns avec les autres, mais seulement à inférer ce que les sens n'atteignent pas tous seuls – par exemple l'existence du vide et de l'indivisible.
5. (701-704) dénonce succinctement le caractère arbitraire du réductionnisme d'Héraclite. Les v. 705-711 étendent cette dénonciation à tout réductionnisme similaire qui ne différencierait de celui d'Héraclite que par le choix de l'élément premier.
6. (705-711) Conclusion.

B. Contre les doctrines pluralistes (711-829).

L'éloge d'Empédocle signale sans doute le sentiment d'une proximité de la part de Lucrèce – peut-être à cause du matérialisme d'Empédocle si l'on en croit Aristote (*Des Parties d'Animaux*, Livre I). Les physiques pluralistes sont déclarées préférables aux révélations dont la crédibilité est fondée sur le mythe (v. 738-739). Leur erreur porte sur les principes (v. 740).

L'argumentation est très redondante par rapport à ce qui précède.

1. (742-745) Le mouvement implique le vide.
2. (746-752) La composition implique les atomes. Inférence – discutable – du minimum sensible au minimum insensible.
3. (753-758) Impossible de composer la matière d'éléments mous, destructibles.
4. (759-762) La contrariété des éléments (eau/feu) implique la destructibilité.
5. (763-769) Les quatre éléments peuvent être envisagés non pas comme des éléments primordiaux, mais comme état momentané dans la transformation universelle des corps. [L'argument serait plus probant si l'on envisageait la mutation des éléments les uns dans les autres.]
6. (770-781) Le seul mélange des éléments ne suffirait pas à rendre compte des propriétés spécifiques (v. 781) des êtres. Toutefois, comme l'argument pourrait s'appliquer aux atomes, il faut leur attribuer une « nature clandestine et aveugle » (v. 779), et penser leur réunion non pas comme une mixture, mais comme une intégration dans un tout. [Comment est-ce possible sans la cause formelle ?]
7. (782-802) À la transmutation mutuelle des éléments [qui, chez Aristote, conduit à la notion non-atomiste de la matière comme substrat essentiellement muable et non pas immuable],

Lucrèce oppose la nécessité d'un substrat immuable. Les v. 798-802 posent le principe qui ramène les phénomènes qualitatifs à des variations quantitatives.

8. (803-829) n'est plus une objection mais l'esquisse de l'explication atomiste de la transmutation générale des êtres – suivant des lois que Lucrèce a déjà invoquées à l'appui de sa propre thèse. C'est la disposition, la « posture » (v. 818) des atomes qui détermine la relation entre chaque être et ses éléments. Le v. 827 introduit la notion d'*ordre*. Ici encore, comment ne pas reconnaître la cause formelle, surtout à partir de l'analogie de l'alphabet ? (Voir : ARISTOTE, *Métab physique*, Livre Z). Et comment comprendre le surcroît de pouvoir (v. 828-829 : *plura adhibere possunt*) attribué aux atomes qui sont en droit plus simples que ce qu'ils composent, par exemple les lettres et les mots ? Lucrèce semble vouloir dire que les atomes ont des propriétés qui leur permettent de produire des combinaisons beaucoup plus variées que nos propres constructions artificielles. Mais cette puissance cachée ne se révèle que dans et par la combinaison des atomes.

C. Contre Anaxagore (830-920).

Exposé de sa théorie aux v. 830-842.

Critique :

1. (843-844) répète les deux principes atomistes.
2. (847-858) On ne peut concevoir les principes sur le modèle de ce dont ils sont les principes, mais seulement en retenant les caractères qui assurent leur impérissabilité.
3. (859-874) Tout est dans tout, et il ne peut donc pas y avoir d'homéomères qui seraient éléments simples du reste.
4. (875-896) Lucrèce critique l'idée que seul l'élément dominant se voit : les traces des autres devraient être visibles.

L'argument ne se retourne-t-il pas contre les atomes invisibles ? La réponse serait : le feu qui provient de l'arbre est en trop grande quantité pour ne pas être visible quand il est dans l'arbre. Les atomes pris isolément sont invisibles, mais, assemblés, ils se voient. Les v. 907-920 substituent la vraie explication à la fausse : le feu provient du bois, mais il n'y réside pas en tant que feu ; il s'y trouve sous forme d'éléments disposés autrement dans le bois que dans le feu, et dont le réarrangement dans la combustion produit ce dernier.

Nouvelle occurrence de l'analogie alphabétique aux v. 912-914, à la faveur de la proximité entre *ligna* et *ignes*. N.B. Non seulement la disposition des atomes n'est toujours pas traitée en termes de cause formelle, mais Lucrèce ne se demande pas comment rendre compte en termes atomistes du phénomène de l'association symbolique entre un mot et son sens.

Intermède : v. 921-950.

La poésie de Lucrèce a deux fonctions : 1/substituer la lumière de la raison à l'obscurantisme de la religion (v. 933-934) ; 2/être l'assaisonnement qui fait passer l'amertume de la doctrine (À cause de son abstraction ? De sa désespérance ?).

IV. L'INFINITÉ DE L'UNIVERS.

Les v. 951-957 posent la question en la dédoublant selon la dualité des éléments (discontinu, infini additif) et du vide (continu). N.B., au v. 955, l'identification entre vide (*inane*), lieu (*locus*), et espace (*spatium*).

A. L'espace infini.

1/ (958-967) Deux *axiomes* :

1. Toute limite implique un au-delà de la limite (v. 960-961). [On le retrouvera chez Kant dans la preuve de l'antithèse de la 1^{ère} antinomie. Hegel remarquera la contradiction qu'il y a à chercher *dans* l'espace une limite *de* l'espace.]
2. Il n'y a rien en-dehors du tout [Nietzsche le redira dans le *Crépuscule des Idoles*], donc rien qui puisse le limiter. N.B. Il y a ici une ambiguïté causée par l'usage du terme *summa*. Il est utilisé au v. 953 pour désigner l'ensemble des éléments matériels, dont Lucrèce demande s'il est infini, avant de demander (v. 954 ss) si le vide l'est aussi. Les v. 963-964 concernent donc les atomes, et les v. 965-967 le vide. Mais Lucrèce n'envisage pas ici l'hypothèse d'un monde matériel fini dans le vide infini – hypothèse concevable puisque le vide *existe*, et qu'il vérifierait à lui seul l'argument proposé. À certains égards, le v. 963 est insoutenable puisqu'en-dehors des atomes, il y a toujours le vide.

2/ (968-983) réfute l'hypothèse finitiste (v.968) en développant la logique du premier axiome et en l'illustrant : s'il y a un obstacle au mouvement de la flèche, il fait partie de l'univers ; s'il n'y en a pas, la flèche peut aller au-delà du lieu où elle est. Le raisonnement prend la forme d'un *dilemme*.

3/ (984-997) S'il y avait une limite, les éléments, dans leur chute, l'auraient atteinte depuis longtemps, et ils seraient tous entassés (v. 990 : *cumulata*), donc réduits à l'immobilité. N.B. Sont pré-supposés : 1. L'infinité du temps (v. 991). 2. Le mouvement de chute des atomes, conçu comme un déplacement unidirectionnel mais sans orientation : une direction, mais de sens, puisqu'il n'y a pas de terme (v. 993). 3. La pesanteur des atomes (v. 987) – qui ne désigne ici que leur propension naturelle, et non pas une tendance vers un lieu, de même que le « bas » (*imum*) n'est qu'une métaphore empruntée à l'expérience ordinaire de la chute des graves.

4/ (998-1001) Reprise de l'axiome 2 et confrontation avec l'expérience : toute limitation est « limitation par... », et le limitant est nécessairement dans le tout. Argument nécessaire pour lever l'ambiguïté de 1. [Aristote définissait le lieu comme la limite de l'enveloppant, mais il en concluait seulement que l'univers n'a pas de lieu parce qu'il récusait l'identification du lieu et de l'être.]

B. Le nombre infini des atomes.

a. *Thèse de la limitation réciproque des deux principes (v. 1008-1013).*

La limitation du vide par le corps a déjà été invoquée (v. 511-519). Celle du corps par le vide peut paraître plus problématique puisque le vide n'oppose rien au corps. Sans doute ne faut-il pas comprendre la limitation en un sens physique mais au sens où le limité occupe l'étendue jusqu'à un certain point, le limitant étant ce qui est au-delà : là où est le vide, il n'y a pas de plein, et réciproquement. Il s'agit pour Lucrèce de substituer à l'impossible limitation du tout l'idée d'une limitation mutuelle à l'intérieur du tout (infini).

Les v.1012-1013 émettent l'hypothèse omise dans les v.960 ss : un monde corporel fini dans le vide infini - ou inversement : un vide fini, clos, au sein d'un corps infini (si au-delà du corps il n'y a pas de vide, il faut qu'il y ait du corps).

b. *Lacune.*

Ce qui manque est sans doute la réfutation de cette deuxième hypothèse, réfutation qui reviendrait à un dilemme : ou le plein est immobile, ou son mouvement serait celui d'un nombre infini de corps dans le vide limité, ce qui est contradictoire.

On suppose donc l'autre hypothèse.

c. Réfutation.

1/ Les atomes seraient condamnés à la dispersion (v.1014-1020).

N.B. L'argument n'est pas absolument clair car on ne voit pas encore ce qui dans l'épicurisme évite une telle conséquence. Le § 61 de la *Lettre à Hérodote* affirme l'uniformité du mouvement naturel des atomes dû à leur pesanteur. Mais puisque tous tombent à la même vitesse et qu'il n'y a rien dans le vide pour les arrêter, on ne voit pas ce qui pourrait causer leur réunion. À ce stade du poème de Lucrèce, le mouvement des atomes n'a pas encore été étudié en détail : la direction de leur mouvement a été effleurée au v.362, mais au v.421, il est question de mouvements « divers », qui par la suite apparaîtront nécessairement seconds et non pas originels. Tout se passe donc comme si on raisonnait encore en termes démocritéens plutôt qu'épicuriens.

2/ Rappel de l'anti-providentialisme antifinaliste (v.1021-1034).

Deux évidences sont posées : il n'y a d'intelligence directrice ni dans les atomes ni hors d'eux. Ces deux propositions ne sont pas examinées ni justifiées en elles-mêmes. La suite montre seulement comment on peut expliquer mécaniquement les apparences de la finalité : celles-ci sont suggérées au v.1030 par l'expression *motus convenientis* (accusatif). Cette « convenance » est le résultat d'un grand nombre d'essais pendant un temps infini, qui aboutissent aux phénomènes d'adaptation et de permanence des types, déjà invoqués (v.1031-1034). Pas plus ici qu'ailleurs Lucrèce ne pose la question de savoir pourquoi c'est telle disposition des atomes qui donne lieu à ces propriétés et non pas d'autres.

N.B. C'est très exactement le principe que reprendront le darwinisme et le néodarwinisme, par exemple Monod dans *Le Hasard et la Nécessité*, avec le problème qu'en termes probabilistes, il n'y a jamais eu assez de temps dans l'histoire de l'univers pour l'apparition fortuite de la moindre organisation, et que l'évolution s'est faite à coup de macromutations réussies et non pas de micromutations accumulées.

3/ Lucrèce voit très bien ce qu'implique le réductionnisme mécaniste : l'afflux perpétuel de matière. [Dans ses *Holzwege*, sur *L'origine de l'oeuvre d'art*, tr. fr. p.35, Heidegger définit la Terre comme « l'afflux inépuisable de ce qui n'est là pour rien ».]

Le principe est posé aux v.1035-1037, puis justifié en trois temps :

- v.1038-1041 : appel à l'expérience de l'extinction du vivant par manque d'aliments ;

- v.1042-1045 : hypothèse - à réfuter - d'une explication purement externe de la cohésion des corps organisés, par les chocs convergents des atomes extérieurs ;

- v.1046-1051 : réfutation de l'hypothèse. Le rebond des atomes extérieurs laisserait la place à la dispersion des atomes composant l'organisme. Donc, même si les chocs externes jouent un rôle (v.1044-1045), il faut aussi que des éléments pénètrent l'organisme pour remplacer à l'intérieur ceux qu'il a perdus. D'où la conclusion en forme de dilemme (v.1049-1051) : l'infinité de la matière est nécessaire des deux points de vue, celui de la causalité externe et celui de la compensation interne (v.1037).

N.B. 1. Le verbe *suboriri* du v.1049 est traduit par « naître », mais il s'agit de l'intégration d'un élément nouveau dans l'organisme et non pas de la naissance d'un atome.

2. Ne pourrait-on pas retourner l'argument ? S'il y a toujours infiniment de matière disponible, comment se fait-il que les organismes périssent ? Dira-t-on que c'est parce que les éléments neufs ne peuvent plus y pénétrer ? Cela supposerait que les organismes soient plus denses, donc contiennent moins de vide et soient par là-même moins divisibles et moins corruptibles.

C. Critique du « centrisme » cosmologique.

Théorie stoïcienne si l'on en croit Cicéron (voir la note). N.B. Le stoïcisme s'oppose à l'épicurisme par son panthéisme, son finalisme, son nécessitarisme.

L'attaque vise :

1/ le centrisme généralisé : la cohésion de l'univers corporel serait assurée par une tendance vers le centre (v.1053), et non pas par des actions mécaniques externes (v.1054-1055). À quoi la parenthèse du v.1057 oppose que le corps central devrait être en repos et donc fixé à lui-même (*in se sistere*), alors qu'on ne voit aucun corps être en repos si ce n'est en s'appuyant sur un autre qui lui fait obstacle ;

2/ le centrisme restreint au cas de la Terre, qui impliquerait l'affirmation des antipodes, que Lucrèce récuse comme absurde (v.1068), et qui est en effet incompatible avec le principe de la doctrine : car l'air inférieur ne pourrait maintenir au-dessus de lui, collés à la Terre, par pression, les corps plus lourds que lui. Ce reproche est bien compromettant, mais Lucrèce n'était pas le seul à penser ainsi.

Argumentation :

1/ Pas de centre dans un univers infini (v.1070-1071).

2/ Si le centre est vide, il ne peut ni opposer de résistance, ni exercer d'attraction ; si c'est un corps, il est dans le vide et rien ne peut l'y retenir (v.1071-1082).

3/ Réfutation par l'expérience : les graves tendent vers la Terre, mais les légers s'en éloignent (v.1083-1101). On pourrait se demander pourquoi ils ne s'en éloignent pas plus - dans le vide - et la réponse serait sans doute qu'ils en sont empêchés par l'afflux des atomes extérieurs à l'atmosphère. On comprend alors, par-delà la lacune, les v.1102-1113 : s'il n'y avait rien pour retenir l'air, le monde se disperserait. Les v.1111-1112 énoncent le paradoxe de l'atomisme : le vide infini est nécessaire, mais il doit être aussi infiniment rempli, sans quoi il tendra à l'être et il ne pourra y avoir de *mondes*. Comme quoi l'*horror vacui* a encore ici sa place puisque le principe lucrétien est bien que tout vide tend à se remplir.

Chant II

PRÉAMBULE (v.1-61)

Apologie de la sagesse d'Épicure : morale du retrait prudent opposé à l'activisme gaspilleur de la plupart. Les hauts lieux de la sagesse ne jouissent d'aucune supériorité mondaine parce que le monde les méconnaît. Le monde oublie que la vie est brève et ne se donne pas les moyens de l'aimer dans cette brièveté même.

D'où une définition du plaisir et une description de la vie sage en référence à la *Lettre à Ménécée* et aux *Maximes capitales*. D'où aussi une critique de la vie mondaine qui n'est pas sans annoncer la critique pascalienne du *divertissement*, mais en un sens évidemment tout autre. La hantise de la mort habite même les rois malgré leurs fastes et leurs haut-faits (v.50). À l'opposé de Pascal qui voudra ramener les puissants de ce monde à la conscience qu'ils doivent mourir, Lucrèce entend libérer cette conscience de toute crainte, ce que seule la *ratio* (v.53), c'est-à-dire la doctrine philosophique, peut faire.

Les v. 59-61 réinscrivent l'exposé de la doctrine dans sa finalité morale, avec à nouveau le paradoxe d'un sensualisme auquel les sens ne suffisent pas.

I. LE MOUVEMENT DES ATOMES (v.62-332).

L'Introduction (v.62-79) résume l'acquis du livre précédent en deux propositions :

- 1/ L'expérience montre le phénomène de l'usure des corps qui interdit de penser le monde matériel comme un monde compact, plein dans son ensemble (v.67-68).
- 2/ À côté de cette vérité empirique, une affirmation qui paraît l'être moins malgré le *videatur* du v.71 : la permanence de la somme des éléments. L'expérience ne permet pas de savoir s'il ne se produit pas des destructions qui échapperaient à la sensation - seule l'impossibilité admise que l'être retourne au néant autorise cette deuxième affirmation.

A. Éternité du mouvement des atomes (v.81-141).

La thèse est énoncée en 95-96 à la fois comme une conséquence de l'infinité du vide, établie au livre I et rappelée en 90-95, et comme un principe pour l'explication détaillée des phénomènes.

Celle-ci s'appuie, en 83-85, sur la version épicurienne de la distinction entre mouvement naturel et mouvement violent : le premier est celui que l'atome effectue en vertu de sa *pesanteur*, le second celui qui résulte du *choc* entre atomes.

Celui-ci donne lieu à des éloignements mutuels plus ou moins importants (v.97-99). D'où Lucrèce tire trois principes théoriques d'explication :

- 1/ Le choc peut occasionner l'entrelacement des atomes, qui produit les corps solides (v.100-104).
- 2/ Le choc peut occasionner la dispersion des atomes qui produit les corps de faible densité comme l'air ou la lumière (v.105-108). N.B. Le *paucula*, douteux du v.105, pourrait signifier cette faible densité, à moins qu'il ne faille lire à la place un *parvola*, qui signifierait leur petitesse et leur facilité à s'échapper.
- 3/ Le choc peut occasionner l'errance - la *di-vagation* (v.109) - des *atomes libres* (v.109-11). N.B. Le même verbe *vagari* est déjà utilisé en 105 pour désigner la catégorie précédente d'atomes. Mais ces derniers étaient quand même *associés* alors que ceux de la troisième catégorie ne le sont pas (v.111).

L'existence de cette troisième catégorie est elle-même justifiée à partir d'une analogie empirique, fondée sur un principe d'*inférence conjecturale* (v.121) énoncé en 123-124 : le phénomène sensible a la valeur d'un *exemple* qui fait voir comment on peut ou doit concevoir ce que le sens ne perçoit pas. N.B. 1/ Le terme *modèle* de la traduction doit être entendu au sens moderne que lui donne la notion de *modélisation* scientifique. 2/ Le *petit* et le *grand* du v.123 doivent s'entendre au sens logique de l'opposition entre universel et particulier : c'est par sa petitesse invisible que l'atome est principe de tout, et, entre autres chose particulières, des phénomènes de poussière.

L'analogie est détaillée en trois moments :

- 1/ Le phénomène : les poussières rendues visibles par le rayon lumineux (v.112-123).
- 2/ La divagation sans cause apparente des poussières (v.125-131).
- 3/ Explication de cette divagation par l'impulsion résultant du choc invisible des atomes (v.132-141).

Cette explication est une théorie de la transmission du mouvement, selon trois degrés :

1. Au degré minimal, invisible, on a le mouvement naturel des atomes, qui *se meuvent par soi* (v.133).
2. L'atome est trop petit pour mouvoir un gros corps, mais un grand nombre de chocs atomiques peuvent mouvoir un corps d'une taille proche de celle des atomes (v.134-136).
3. Les petits corps, mis en mouvement, peuvent mouvoir des corps plus gros, jusqu'à ceux dont les mouvements nous sont perceptibles (v.138-141) : on a ainsi rendu compte du mouvement

sensible à partir de l'insensible, et cette explication justifie en retour l'inférence conjecturale du sensible à l'insensible.

B. Vitesse du mouvement atomique (142-164).

Nouvelle inférence à partir de constatations empiriques :

1. Le phénomène du lever de soleil - avec ses deux aspects d'illumination et d'échauffement (v.144-156). Ce deuxième aspect semble être évoqué pour attester que le premier, bien qu'il semble instantané (v.147), ne l'est pas en fait (151-152). Lucrèce attribue une vitesse finie à la lumière du fait de la résistance des milieux qu'elle traverse.

2. Si l'on ne considère que les atomes dans le vide en faisant abstraction de l'existence des corps composés, il faut leur attribuer, non pas une vitesse infinie qui impliquerait leur ubiquité, mais une vitesse finie très supérieure à celle de la lumière (v.157-166).

N.B. 1/ Cette inférence peut paraître assez remarquable même si l'on sait que la vitesse de la lumière est à la fois finie et la plus grande possible dans le cosmos. 2/ Lucrèce opère ici une abstraction théorique qui consiste à se représenter les choses dans la perspective de conditions qui ne sont jamais effectivement données comme telles, non seulement en fait mais aussi en droit puisqu'il y a toujours et partout dans le vide infini une infinité d'atomes qui empêchent les choses de retourner au néant.

C. Digression anti-théologique (v.167-183).

Lucrèce récuse toute explication du monde qui serait un finalisme anthropocentriste.

L'idée attaquée est assurément celle d'*harmonie* (v.169), qui a une saveur stoïcienne, mais le stoïcisme n'est pas vraiment un anthropocentrisme puisqu'il entend au contraire ordonner la conduite de l'homme à un ordre cosmique qui le dépasse.

L'objection à l'idée d'une harmonie révélatrice d'un plan divin est l'existence du mal (v.181), ici présenté comme un déficit, qui serait révélatrice d'une faute (*culpa*) s'il fallait admettre une création divine.

On peut se demander si l'objection ne pourrait être retournée : Lucrèce ne fait-il pas preuve lui-même de l'anthropocentrisme qu'il récuse en parlant des défauts de la nature ? Spinoza raisonnera en ce sens et en conclura à l'élimination de la notion même de mal, se rapprochant beaucoup sur ce point de la pensée stoïcienne. Mais Lucrèce veut sans doute dire seulement que la nature met trop d'obstacles aux intérêts humains pour qu'on puisse la croire créée par les dieux au profit de l'homme.

D. Le mouvement naturel des atomes (v.184-215).

Thèse : seule la *chute* est un mouvement naturel, c'est-à-dire *spontané* (v.193). Le mouvement ascensionnel est nécessairement violent. Lucrèce élimine donc l'idée du mouvement naturel des corps légers tel que l'entendait Aristote.

Il s'agit ici de *confirmer* (v.185) cette thèse en dépit des faits constatables qui paraissent indiquer le contraire, par exemple le mouvement apparent du feu.

Lucrèce commence par faire valoir que le phénomène peut s'expliquer autrement, par le jeu des *pressions* (v.204), c'est-à-dire en termes de mouvement violent. Le giclement du sang et la poussée d'Archimède servent de confirmation empirique : ce qui dans d'autres conditions tomberait est propulsé vers le haut. Puis Lucrèce invoque les lumières célestes (astres, étoiles filantes,

soleil), considérées comme des *feux*, ou météorologiques (éclairs), pour montrer que la flamme lumineuse ne se dirige pas toujours vers le haut mais éventuellement vers le bas.

N.B. 1/ La dernière justification ne va pas sans problème : si j'allume un feu à midi en plein soleil, il me faut penser que la même pression qui fait monter les flammes de mon feu n'empêche pas celles du soleil de parvenir jusqu'à la terre. De même, lorsque le soleil est au couchant, il doit y avoir une pression qui propage sa lumière à l'horizontale, tout en propulsant verticalement les feux de camp. Il faudrait des hypothèses complémentaires.

2/ La pesanteur de l'atome prend ici rang de cause première. C'est pourquoi il n'est ni possible ni nécessaire de l'expliquer. Notamment l'atome *pèse* mais *ne gravite pas* puisque dans le vide il n'y a rien qui puisse exercer une attraction sur les atomes. La vérité première et, comme telle, éternelle parce qu'impliquée par tout ce qui en dérive et qui a l'air de la contredire, est : les atomes tombent.

E. La déclinaison des atomes (v.216-250).

La grande invention de Lucrèce !

1/ Sa raison d'être (v.217-224) est que sans déviation les atomes ne pourraient pas se rencontrer, ni par conséquent s'unir, et la nature n'existerait pas. Lucrèce semble avoir conscience de combler une lacune de la théorie épicurienne. L'élément important est ici la notion d'*indétermination* que Lucrèce applique à la déclinaison (v.218-219) : ni son moment ni son lieu ne sont déterminés. Il y a ici un *principe d'incertitude*, qui est d'ailleurs présumé à la place qu'Épicure fait au *hasard* dans sa doctrine. Le hasard résulte assurément de causes déterminées, mais ne peut se produire que s'il y a aussi de l'indétermination dans l'action de ces causes. Selon Aristote, le hasard est possible dès lors qu'il y a des causes indépendantes, à condition qu'elles puissent interférer. Si l'on ne se donne que la nécessité du mouvement de chute il est impossible de rendre compte des rencontres entre les atomes. Or cette rencontre est bien le hasard fondamental, qui doit résulter lui-même d'une indétermination dans le mouvement des corps premiers.

2/ Réfutation (v.225-242) d'une hypothèse concurrente mais fautive : dans le vide, faute de résistance, il ne peut y avoir de différence de vitesse, et jamais un atome plus lourd ne pourrait rattraper un atome plus léger. Le vide est ici déclaré *en repos* (238), immobile, et comme tel incapable de causer ou de modifier un mouvement (Voir *Lettre à Hérodote*, § 61).

3/ La déclinaison (v.243-250) doit être supposée minime, juste suffisante pour empêcher que la chute soit indéfiniment parallèle : la réalité de l'union des atomes, empiriquement évidente, atteste que cette union était possible (*ab esse ad posse valet consequentia*). Mais l'expérience donne aussi à voir que le mouvement naturel des corps pesant est vertical et non pas oblique : elle exclut donc l'idée d'une chute oblique comme une fiction fallacieuse. La seule manière de respecter l'expérience, conformément à la canonique épicurienne, est de conjecturer une déviation trop petite pour qu'elle puisse être aperçue : il se pourrait que les corps visibles qui nous paraissent tomber en ligne droite s'écartent de cette trajectoire sans que nous puissions nous en apercevoir. Il n'est donc pas impossible d'attribuer une telle déviation aux atomes, laquelle sera évidemment aussi imperceptible que leur mouvement même.

N.B. 1/ À première lecture, ce passage peut apparaître comme le plus faible de l'œuvre de Lucrèce. On ne voit pas en quoi l'affirmation du *clinamen* pourrait échapper à l'interdiction de *fingere motus obliquos* : le degré de l'écart ne change rien à la nature de l'obliquité. Si l'expérience réfute celle-ci, elle la réfute quel qu'en soit le degré. Pourtant Lucrèce s'efforce manifestement d'être fidèle à la canonique épicurienne en faisant valoir qu'il ne faut pas faire dire à l'expérience plus qu'elle ne permet, mais seulement s'accorder toutes les conjectures rationnelles nécessaires pour expliquer que nous voyions ce que nous voyons. Si l'expérience était le seul critère, on ne pourrait même pas affirmer l'existence des atomes et du vide ; si on le doit, on peut donc aussi affirmer le *clinamen*.

2/ Certains reprochent à cette théorie de Lucrèce son infidélité à la doctrine d'Épicure et l'effet de falsification qui en résulte (Voir la « Note sur le *clinamen* » de M. Solovine) : loin d'apporter à la doctrine une cohérence qui lui manquait, Lucrèce y introduit la direction verticale du mouvement primordial, idée étrangère à Épicure, et l'irrationalité d'une déviation sans cause ; le mouvement de ses atomes est déterminé quant à sa direction - contrairement à ceux de Démocrite - mais *pas tout à fait*. À vrai dire on ne saurait reprocher à Lucrèce de chercher son explication ultime dans un inexplicable puisque c'est logiquement inévitable, et l'alternative est ici entre l'irrationalité du *clinamen* et celle du hasard démocritéen. Quant à Épicure, il est vrai qu'on trouve peu de choses chez lui sur le mouvement naturels des atomes. Au § 43 de la *Lettre à Hérodoté*, il dit seulement que « les atomes ont un mouvement continu perpétuel, et certains s'éloignent à une grande distance les uns des autres, tandis que d'autres gardent la vibration proprement dite, lorsqu'ils se trouvent détournés dans un enchevêtrement, ou sont recouverts par des atomes enchevêtrés ». Cela ne dit encore rien de nouveau par rapport à Démocrite. Mais au § 54, il attribue aux atomes la *pesanteur*, et au § 61, il parle du « mouvement vers le bas » comme de celui qui « résulte de leurs poids propres », en opposition au « mouvement vers le haut » et au « mouvement oblique ». Contrairement à ce que prétend Solovine, Lucrèce était fondé à déduire : si les atomes tombent parce qu'ils pèsent, et si la pesanteur est une de leurs propriétés naturelles, alors leur mouvement naturel est une chute, entendue comme mouvement de haut en bas même s'il n'y a aucun haut ni aucun bas absolu (*Lettre à Hérodoté*, § 60), mais en ce sens que ce mouvement est le même pour tous. (Voir en sens contraire Balaudé p. 91).

3/ Reste que la chute et la déviation se sont produites de toute éternité, ce qui revient à dire qu'on a toujours été dans la situation résultant du choc entre les atomes. L'idée d'une déviation à un certain moment de la chute est en fait une *fiction théorique* (c'est en ce sens qu'on peut parler comme M. Serres d'une « naissance de la physique chez Lucrèce »), et la théorie épicurienne revient au même que celle de Démocrite, si ce n'est que le *clinamen* introduit une contingence qui élimine tout ce qu'il pouvait y avoir de nécessitariste chez ce dernier.

E. Déclinaison atomique et liberté humaine (v.251-293).

Théorie matérialiste de la puissance du libre arbitre ! Lucrèce l'introduit manifestement ici comme une confirmation de la nécessité d'admettre le *clinamen*.

1/ (V.251-262). La *liberté* (256) de la *volonté* (v.257 et 261) est posée comme un fait d'expérience - expérience du mouvement volontaire et non pas seulement d'un pouvoir intérieur comme dans le stoïcisme ou le cartésianisme - : l'agent volontaire est ici désigné, comme dans l'*Éthique à Nicomaque* (l. III), comme le *principe* (v.262) de ses actions. Cette expérience est ici invoquée contre le *déterminisme* : la liberté est un facteur de rupture et de discontinuité dans ce qui sans elle serait ordre de succession inflexible et indéfini de causes et d'effets. N.B.1/ L'expérience de l'action volontaire est celle d'un mouvement intentionnel, guidé par l'attrait du plaisir ; cette intentionnalité ne saurait être transférée aux atomes, mais ce que le mouvement volontaire révèle d'essentiel est la possibilité d'un *changement de direction* (v.259), qui serait impossible s'il n'était pas déjà réel au niveau atomique (c'est pourquoi le terme *principium* est utilisé à-propos des atomes dès le v.254). 2/ Étonnant moment d'analyse finaliste au service d'un matérialisme non-déterministe : la détermination par la fin suppose et révèle le caractère relatif - *hypothétique* eût dit Aristote - et non absolu de la nécessité mécanique.

2/ La liberté n'est pas posée ici comme une propriété caractéristique de l'homme, ce qui est logique dans une doctrine où l'homme ne saurait avoir une quelconque transcendance par rapport à la nature : en 256, elle est attribuée à tous les êtres *animés*, c'est-à-dire les animaux, qui sont repris en exemple dans les v.263-271 : au départ de la course de chevaux, leur désir devance leur mouvement en visant le but plus vite que celui-ci ne le peut. Lucrèce esquisse une physiologie du mouvement volontaire, qui n'est autre ici que le mouvement *spontané* - nous dirions : ins-

tinctif - : c'est au cœur qu'est attribuée la capacité de mettre en mouvement les parties de l'organisme, mais cette capacité est elle-même commandée par le désir attribué à l'*esprit*. Le rôle donné au cœur est conforme au 3^{ème} livre du Traité *De l'Âme* (ch.10, 433b 18 ss).

3/ (V.272-283). L'expérience nous fait distinguer le mouvement spontané et le mouvement contraint, et donne aussi à éprouver la capacité de résistance de la volonté : puissance indirecte plutôt qu'immédiate, qui s'éprouve d'abord comme volonté inefficace de se soustraire à la contrainte, et éventuellement comme capacité de réorienter le mouvement de la matière, de *réfréner* (v.276 et 283) l'impulsion.

4/ Conclusion (v.284-293) : au mouvement naturel, effet de la pesanteur, et au mouvement violent, effet du choc, il faut ajouter un mouvement dû à une *autre cause* (285), sans quoi la *puissance de la volonté qui nous est innée* (286) viendrait du néant. Il s'agit bien ici d'expliquer la volonté libre comme un effet (292) : elle résulte de la capacité de déviation des atomes. Il n'y a pas que la nécessité externe du mécanisme : il y a aussi une causalité interne qui est une absence de nécessité. Définition paradoxale de la liberté comme manifestation d'une contingence inscrite dans la nature matérielle des choses.

F. Immutabilité de l'univers.

a. Thèse (v.294-295).

Il faut sans doute l'entendre d'une densité moyenne puisqu'elle porte sur la totalité (*summa*) infinie des éléments. La preuve donnée en 304-307 (il n'y a rien en-dehors du tout) atteste qu'il s'agit ici du tout et non pas d'une partie : localement, la densité est évidemment variable, il y a du plus ou moins dense, des condensations et des raréfactions. Comme « rien ne se perd, rien ne se crée » (suivant la formule de Lavoisier), il y a toujours le même « nombre total » d'atomes : donc, du point de vue du tout, il ne peut y en avoir plus ou moins.

On peut comprendre aussi que l'univers est en un sens *partout dense* du fait de l'infinité du nombre des atomes : il y a toujours et partout une infinité d'atomes pour occuper le vide infini – et puisque les atomes sont toujours en mouvement, on peut penser que lorsque les atomes d'une certaine sorte se desserrent, ils laissent place au passage d'atomes plus petits. La physique épiciurienne impliquerait donc que les parties inoccupées du vide sont nécessairement d'une taille inférieure à celle du plus petit atome.

L'immutabilité n'est pas seulement quantitative. Elle consiste en ce que l'univers n'est soumis qu'à ses propres « lois », que le v.302 dénomme *foedera naturai*, selon l'idée d'un accord qui tient ensemble. Pour modifier ces lois, il faudrait une cause extérieure qui ne peut exister. Or ces lois de la nature résultent du mouvement des atomes – ce pourquoi sans doute Lucrèce a voulu, contre Démocrite, poser en principe le caractère d'abord déterminé du mouvement atomique : si celui-ci est purement indéterminé, on ne pourra en tirer aucune *explication* mécanique. L'immutabilité est en ce sens qualitative, formelle : les atomes ont toujours éternellement produit les mêmes types de phénomènes que nous observons aujourd'hui.

N.B. La traduction glose *naturam rerum* (v.307) par « ordre de la nature », et *nova vis* (v.306) par « force inconnue ». (On pense aux « qualités occultes », répudiées par Descartes, telle la *vis dormitiva* de l'opium).

b. Difficulté et solution (v.308-316).

La difficulté semble tenir à l'apparente fixité de l'univers (v.310) : tout n'a pas l'air d'y bouger ; seuls certains corps, par exemple les astres s'y meuvent d'un mouvement propre (v.311).

La réponse est qu'un mouvement peut être inapparent du fait soit de la petitesse, soit de l'éloignement du mobile.

b. *Analogie* (v.317-332).

Le troupeau de moutons au pâturage et l'armée en démonstration : des mouvements de détail peuvent donner de loin une impression d'immobilité. [On pense à la cinétique des gaz ou à la théorie leibnizienne des petites perceptions].

II. LES FORMES ATOMIQUES.

A. *Diversité des formes et de leurs effets sensibles.*

a. La thèse est posée en 338-341 comme une conséquence du caractère illimité de l'univers, et du caractère intotalisable de la « somme » des atomes. Cette thèse se trouve au § 42 de la Lettre à Hérodote, où Épicure distingue l'infinité numérique des atomes et le caractère seulement inconcevable de la diversité de leurs formes (ça dépasse l'entendement !).

b. La justification (v.342-380) se fait par analogie (v.377 : *simili ratione*).

Attendrissement un peu bavard pour souligner :

- que les êtres vivants ont une capacité innée de reconnaître leur type spécifique sans le confondre avec le type voisin ;

- que dans une même espèce, les individus ont aussi des « écarts formels » (*distantia formis*). [Ici encore, on pense au *principe des indiscernables* leibnizien].

La conclusion oppose la profusion des formes naturelles au caractère standardisé (déjà !) de la production humaine (v.377-380).

L'inférence revient à dire que s'il y a des différences formelles patentes dans la nature visible, il faut l'expliquer par des différences formelles existant dans l'invisible.

On a ici une réinterprétation matérialiste de la cause formelle aristotélicienne. La *morphè* (objet de la reconnaissance intraspécifique) n'est pas la manifestation externe d'un *eïdos* – principe non-matériel de structuration interne. Mais les formes visibles ne sont pas des arrangements d'éléments tous identiques : elles sont des configurations dérivées de configurations primordiales. La matière du matérialisme lucrétien est une matière formée et non pas informe – sans quoi elle ne pourrait pas plus suffire à expliquer les êtres déterminés que la matière première d'Aristote, pure puissance. Les seules formes substantielles sont ici les configurations atomiques, et elles sont inséparables de leur substrat : la matérialité n'est pas ici principe de mutabilité, mais au contraire d'immutabilité. Seul le complexe est muable, parce que sa forme n'est pas substantielle.

c. Application aux phénomènes extérieurs – « objectifs » (v.381-367).

Elle est déclarée *perfacile* au v.381.

La théorie rend compte des phénomènes et ceux-ci deviennent du même coup des confirmations de la théorie.

Idées essentielles :

1/ Le premier niveau de différenciation concerne la taille des atomes : le degré de subtilité explique les capacités plus ou moins grandes de pénétration. D'après le v.385, la *subtilité* semble être la qualité d'un *composé* résultant de la *petitesse* de ses *éléments*.

2/ Le deuxième niveau (point développé aux v.426-430) est plus réellement formel. Les atomes peuvent être :

- lisses ;

- rugueux ;

- pourvus d'aspérités (atomes crochus).

Ces propriétés commandent aussi les phénomènes de pénétration (plus ou moins grande fluidité), ainsi que les phénomènes d'assemblage (voir : v.444-463).

d. Application aux impressions sensibles – « subjectives » (v.398-463).

Le plaisir est lié au lisse, la douleur au rugueux.

Comme le soulignent les v.431 ss, la référence fondamentale est ici le toucher : ce qui est rugueux écorche, et c'est là le paradigme de toute sensation douloureuse (amertume, acidité, brûlure, morsure du froid, etc.).

En 434-435, Lucrèce souligne que le toucher est le sens répandu dans tout l'organisme, alors que les autres sens sont localisés. [Le v.434 est le prélude sensualiste au « Conscience ! Conscience ! Instinct divin » de Rousseau].

e. Solution d'une difficulté (v.464-477).

L'amertume d'un fluide paraît contredire la théorie, mais s'explique facilement par l'idée de *mélange* (v.467) – ce que confirme le phénomène du filtrage.

B. Les espèces d'atomes.

a. *Limitation du nombre des formes.*

La thèse est posée en 480.

1/ Preuve (v.481-499).

La diversité des formes tient à la disposition des parties minimales de l'atome. Or un atome comporte par définition un nombre fini de parties. Mais ce nombre ne rend lui-même possibles qu'un nombre fini de combinaisons de formes diverses.

De l'hypothèse d'une diversité infinie de formes on peut déduire l'idée absurde d'un atome de grandeur infinie – ce qui impliquerait littéralement qu'il n'y a pas de vide mais un seul atome, infini et plein.

En fait, Lucrèce ne s'exprime pas au singulier mais au pluriel, et parle d'un « accroissement infini » (v.482). L'idée semble être que s'il peut y avoir une infinie diversité de formes, on doit rencontrer des atomes toujours plus gros – ce qui contredirait l'invisibilité attribuée aux atomes du fait que tout ce qui est visible est décomposable.

2/ Confirmation esthétique – aux deux sens du terme (v.500-514).

L'infinité des formes impliquerait l'infini dans les degrés de la beauté et de la laideur, du bien et du mal, de l'agréable et du pénible. À quoi Lucrèce oppose le fait d'expérience qu'il y a dans tous ces ordres deux limites, supérieure et inférieure.

Aucun relativisme ici : les choses ne sont pas indifféremment belles ou laides, bonnes ou mauvaises, agréables ou pénibles, ce qu'elles seraient en cas de diversité infinie des formes. Comme chez Platon et Aristote, la forme est le principe limitatif (*péras*) qui vient apporter une détermination à l'indéfini (*apeiron*) de la matière. Le risque du matérialisme est de tomber dans l'indéterminé du fait qu'il pose l'infini spatial (le vide) et l'infini numérique (les atomes) pour affirmer l'autosuffisance de l'univers. Lucrèce, reprenant et précisant Épicure, introduit ici un principe inverse de limitation : l'univers est infini, mais dans cet infini, n'importe quoi n'est pas possible.

3/ Confirmation physique (v.515-521).

Même argument, tiré de l'existence des extrêmes dans la nature. [Au lieu de la glace, nous parlerions du zéro absolu, à -273°C].

b. Infinité du nombre d'atomes de chaque espèce.

La thèse, posée en 523-525, paraît acquise d'avance puisqu'impliquée directement par le Chant I, rappelé en 528-531 : l'univers se conserve intact par l'afflux indéfini de la matière, de toutes parts.

Pourtant, loin de se contenter de cette évidence, Lucrèce développe une argumentation subtile à partir de cas qui paraissent contredire l'affirmation qu'il n'y a pas plus d'atomes d'une espèce que d'une autre.

- 1er cas (v.532-540) : les espèces rares pourraient être l'indice que les atomes dont elles sont faites sont en moindre quantité. À quoi Lucrèce oppose la possibilité que la rareté soit seulement relative, et compensée ailleurs par une plus grande abondance. Exemple à l'appui : les éléphants.

- 2ème cas (v.541-551) ; on envisage la forme extrême de la rareté : l'unicité, c'est-à-dire une différence formelle présente en un seul individu. Cette différence est à comprendre en un sens matérialiste, non pas comme l'effet d'une forme structurant d'une manière unique des atomes d'un type présent aussi ailleurs, mais comme effet des différences formelles inhérentes aux atomes présents dans ce seul corps, donc en nombre nécessairement fini.

L'argumentation consiste à montrer que la réunion de tels atomes, en nombre fini dans le vide infini, a un degré d'improbabilité qui équivaut, physiquement, à une impossibilité. Il faudrait l'intervention de forces spéciales, et spécialement orientées, pour permettre leur rassemblement.

L'analogie de la tempête marine (552-559) donne à penser que les forces à l'œuvre dans l'univers, résultant du mouvement atomique, ont par elles-mêmes un effet de dispersion destructrice.

Dès lors, seule l'infinité affirmée de chaque type d'atomes permet d'expliquer leurs regroupements organisés en dépit de l'action de ces forces (560-568).

En toute rigueur, l'existence d'une espèce finie d'atomes n'est pas réduite à l'impossible, mais plutôt à l'insignifiance : une telle espèce serait vouée à ne jamais se manifester sous forme de corps composés.

En revanche, l'existence évidente de ceux-ci rend non seulement possible mais nécessaire des espèces infinies d'atomes, conformément à la canonique épicurienne.

c. Conclusion (v.569-580).

Tout est provisoire dans l'univers (mais les dieux ?) - alternance permanente de construction et de destruction suivant un ordre toujours identique puisque les formes sont en nombre limité, et qu'il y a toujours assez d'atomes pour produire tout ce qu'elles peuvent engendrer.

Noter la réapparition au v.573 du thème mythologique de la « guerre des principes », pensée ici en termes matérialistes. On pense à l'amitié et la haine d'Empédocle, ainsi qu'au *polēmos* d'Héraclite. N.B. Cette guerre s'entend comme conflit entre mouvements destructeurs et mouvements constructifs, mais ces mouvements sont essentiellement les mêmes. Il n'y a pas entre eux de différence qualitative.

C. Les combinaisons atomiques.

a. Thèse (v.581-588).

Il s'agit des corps visibles. Ils ne sont pas seulement réunion mais mélange (v.585) d'atomes. La raison est apparemment la multiplicité et la diversité des propriétés de ces corps (v.586-587 : *vis multas... atque potestates*).

Il y a ici une généralisation à base empirique, car en s'en tenant à ce qu'on dit des atomes, on ne voit pas ce qui empêcherait *a priori* la réunion d'atomes d'une seule espèce. Mais Lucrèce

affirme que l'état mixte vaut pour tous les composés (v.585), et établit une corrélation entre complexité du mélange et abondance des propriétés : les différences visibles supposent des différences invisibles.

Sans doute faut-il en conclure que des « éléments » comme le feu et l'eau, cités en 589-593, sont des mélanges et non pas des corps « simples » composés d'atomes identiques : le feu chauffe, mais éclaire aussi ; l'eau est froide, mais aussi humide. Voir les v.667-668 et 680 ss.

b. Exemple de la Terre (v.589-660).

Elle est la mère nourricière de tout ce qu'elle porte parce qu'elle en fournit tous les éléments. Le thème réapparaîtra au Chant V (v.771-1010).

D'où son culte, prétexte ici à un long couplet assez lyrique, lequel sert à une explication et à une remise en place matérialiste des idées : la divinisation de la Terre s'explique par le fait que les hommes lui doivent tout. Mais elle résulte en même temps de l'ignorance de la vraie nature de la divinité, rappelée en 646-651 comme un objet de vérités nécessaires, dans la ligne de la *Lettre à Ménécée* (§ 123) : séparation du terrestre et du divin, le premier étant le lieu de la mort, le second celui de l'immortalité. (Mais où sont les dieux ? Voir : Chant V, v.110-234).

Le matérialisme de Lucrèce interdit par conséquent toute divinisation des réalités terrestres. Il en fera autant pour les astres, au livre V. Sous cet aspect, ce matérialisme est un anti-paganisme, singulièrement proche de la pensée biblique, pour laquelle les astres sont des luminaires périssables.

c. Autres exemples (v.661-699).

La diversité des effets est révélatrice de la diversité des principes :

- 1/ Une même nourriture (l'herbe) et une même boisson (l'eau) font vivre des espèces très diverses, et doivent donc contenir des éléments spécifiquement adaptés à leur survie (v.661-668).
- 2/ Les organismes sont faits de parties différenciées : solides, liquides, etc. (v.669-672).
- 3/ La combustion des corps inflammables sépare des éléments différents : feu, cendre... (v.673-676). (À comparer avec le passage critique contre Anaxagore : Chant I, v.830 ss).
- 4/ Les diverses sensations supposent des éléments divers adaptés à des voies diverses de pénétration dans l'organisme (v.682-687).

La fin du passage retourne à l'analogie grammatologique (v.688-699) : la présence d'éléments communs dans les mots ne les empêche pas de différer, soit par la présence d'éléments autres, soit par un ordre différent. Ainsi l'alphabet est l'analogie du nombre fini des espèces d'atomes, chaque lettre pouvant se retrouver un nombre indéfini de fois dans les mots.

D. Limitation des combinaisons (v.700-729).

La preuve est que la nature a horreur des monstres.

Les exemples cités ici relèvent manifestement de l'affabulation mythologique : le livre V (v.878-924) y dénoncera des produits de l'imagination issus du mélange des simulacres. Sur ce dernier point, voir : Chant IV, v.722 ss.

La fiction va ici à l'encontre de la loi naturelle d'orthogénèse, mentionnée au v.710 en une formule (*certa ratione*) dont la traduction accentue la saveur finaliste. (Monod parlera bien de *téléonomie* en même temps que d'*invariance*).

Les v.711-717 esquissent une brève théorie de l'assimilation et de l'élimination.

Les v.718-729 généralisent la thèse à l'ensemble des corps : toute différence corporelle se ramène en dernière instance à une différence atomique.

III. L'ATOME SANS QUALITÉS.

A. L'atome incolore (v.730-841).

a. Introduction (v.730-748).

1/ Position de la thèse (v.730-738).

Voir le scolie au § 44 de la *Lettre à Hérodote* (éd. Balaudé, p.156).

2/ Concevabilité (v.739-748).

Argument empirique tiré du cas de l'aveugle-né : il montre qu'on peut très bien concevoir le corps à partir du seul toucher quand on est incapable de percevoir la couleur (voir les v.813-814). Les qualités révélées par le toucher sont celles qu'Épicure attribue à l'atome : grandeur, forme, pesanteur.

Sur le privilège du toucher, voir les v.434 ss. Le contact donne des sensations révélatrices en l'absence des autres. En *De l'âme* II, Aristote faisait aussi du toucher le sens primordial présent en tous les animaux – le contact étant lui-même impliqué dans tous les autres.

b. Preuves (v.749-841).

1/ V.749-756. La couleur est essentiellement altérable. Sous-jacente peut paraître ici la définition ariatotélienne de l'altération.

2/ V.757-794. Exemple des changements de couleur de la mer. Lucrèce explique la blancheur de l'écume par les modifications de la surface causés par le mouvement du vent, donc par des déplacements de parties.

D'où la thèse, reprise d'Épicure : c'est la disposition des atomes qui cause la couleur (v.759 ss).

Les v.776-787 exposent une comparaison : on peut composer un carré avec des figures différentes du carré et entre elles (comme dans le jeu chinois du *Tangram*) ; ne pourrait-on composer une couleur d'ensemble à partir d'autres ? Lucrèce répond : non (v.786-787), d'une manière assez peu convaincante puisque les atomes sont invisibles : leur couleur ne serait visible que si suffisamment d'atomes de même couleur étaient unis ; dans le cas d'un mélange égal, on aurait un effet d'ensemble dans lequel on ne pourrait discerner les différences entre les atomes, trop petits pour être vus.

3/ V.787-809. Il n'y a pas de couleur sans lumière, et la couleur varie avec la direction de la lumière. (N.B. La colombe doit être un pigeon).

L'argument des v.795-796 n'est pas très clair : il pourrait signifier que si les atomes étaient colorés, ils apparaîtraient (*existunt* ne signifie pas : existent) dans la lumière – mais ils sont trop petits pour ça. Ou bien il faut comprendre qu'il n'y a pas de sens à attribuer une couleur à ce qu'on ne peut pas voir, puisque là où il n'y a pas de lumière pour faire voir, il n'y a pas non plus de couleur.

4/ Derechef : la couleur est indifférente au toucher (v.810-816).

5/ V.817-825. Lucrèce s'oppose une hypothèse : que la couleur ne soit pas l'effet déterminé de formes atomiques déterminées (v.817-818 : *certis certa...*) Ce qui est nié ici, c'est que la couleur soit un résultat, un effet de la forme et puisse donc être traitée comme une qualité indépendante. Cela impliquerait qu'on pourrait avoir n'importe quelle couleur pour n'importe quelle forme. À quoi Lucrèce oppose l'expérience des couleurs spécifiques des animaux.

6/ V.826-833. Exemple du tissu : la couleur d'ensemble n'est pas visible sur les fils.

7/ Analogie : puisqu'il y a des corps incolores et inodores, donc inapparents pour l'ouïe et l'odorat, on peut concevoir que des corps invisibles soient sans couleur (v.834-841). Il s'agit évi-

demment des atomes, mais peut-être aussi d'abord des corps qui échappent à la vue du fait de leur transparence.

B. Exclusion des autres qualités secondes (v.842-864).

Elle est d'abord posée dogmatiquement aux v.843-846.

La première justification, analogique, est tirée de l'art de la parfumerie. Platon s'en servait pour attester la nécessité du caractère informe de la matière (*Timée*, 50e). Si le support du parfum est odorant, il corrompt le parfum. La matière doit être dépourvue des qualités dont elle est le substrat. N.B. La transposition de l'analogie dans le cadre du matérialisme modifie sa portée, puisqu'il ne considère pas la matière comme informe. Lucrèce restreint donc cette portée aux seules qualités sensibles, qui sont sujettes à variations tandis que la matière ne l'est pas.

La deuxième justification se réfère à la conception matérialiste de la sensation comme résultat d'une *émanation*, c'est-à-dire d'une émission de particules par un composé. Des atomes peuvent être émis, mais ne peuvent rien émettre puisque leurs parties sont inséparables.

Reste à savoir comment ils peuvent donner l'impression d'une qualité qu'ils ne possèdent pas. Car la thèse de Lucrèce signifie que les qualités sensibles n'ont aucune réalité matérielle, c'est-à-dire aucune existence réelle, sauf à accorder une réalité aux *formes sensibles*, c'est-à-dire aux qualités conçues comme des différences formelles et non pas comme des éléments. C'est évidemment impossible dans le matérialisme, mais alors la qualité sensible semble réduite à n'être qu'une apparence, et la valeur de l'expérience en tant que critère de vérité est par là mise en question.

C. Explication de la sensibilité (v.865-890).

La sensation a toujours deux faces. Aristote la définissait comme l'*acte commun du sentant et du senti*, lesquels, en-dehors de cet acte, sont seulement en puissance. La *nouvelle thèse* (v.865-867) considère le sensible du côté du sujet sentant pour affirmer que la réceptivité sensible est une propriété des composés et non pas des éléments.

Les composés dont ils s'agit ici sont les vivants doués de sensibilité, c'est-à-dire les animaux (v.870). En fait, le problème a une portée très générale et pourrait concerner tous les vivants – mais Lucrèce ne traite guère de la vie végétative en tant que telle. La question est de savoir comment on peut : 1/ réduire la réalité des vivants à celle de leurs éléments matériels ; 2/ expliquer les propriétés vitales sans en attribuer quelque chose à ces éléments – en particulier expliquer la sensibilité animale en la ramenant à ce qui n'est sensible ni du point de vue de la qualité ni du point de vue de la réceptivité.

Les arguments recourent d'abord à des évidences (v.867) empiriques, puis à l'élimination dialectique de certaines hypothèses.

1/ Faits empiriques :

1. Génération spontanée des vers à partir de la putréfaction de la terre. Le Phédon mentionne l'idée comme déjà classique. Elle semble avoir été enseignée par Empédocle et Archélaos d'Athènes.
2. Phénomène de la nutrition (v.875-885). L'animal se nourrit de végétaux et sert à son tour de pâture, ou peut éventuellement se transformer en feu. Le v.884 en déduit que c'est l'*ordre* des éléments qui produit les propriétés.

2/ Contre l'attribution de la sensation aux atomes :

1. Réfutation d'une objection et confirmation de la conclusion précédente (v.886-901). Le mélange de substances inertes ne produit pas de sensibilité. Lucrèce répond que l'objection se fonde sur une expérience trop grossière des corps visibles alors que les éléments sont invisibles. De ce fait, l'ordre des combinaisons qui produisent la vie est lui-même imperceptible. Lucrèce retourne l'objection à son avantage : les faits invoqués montrent que les éléments matériels ne suffisent pas à expliquer par eux-mêmes la sensibilité.
2. Opposition entre la malléabilité constatable des organes et la dureté indestructible des atomes (v.902-906). La sensation est une modification et l'organe sensible ne pourrait être modifié s'il était absolument résistant. Inversement, il est exclu que l'atome soit ainsi modifiable et, par suite, périssable.
3. Lucrèce fait l'hypothèse d'une mollesse éternellement durable. N.B. Il n'y a là rien d'inconcevable, car la souplesse peut être un facteur d'indestructibilité : l'eau n'est pas détruite parce qu'on y plonge un corps dur ; seul un corps dur est cassant. Mais l'idée d'une mollesse éternelle ne s'accorderait qu'avec une matière continue : elle est incompatible avec l'atomisme. L'hypothèse toutefois dit plus : les éléments sont supposés non seulement mous mais sensibles. Or l'expérience exige alors de les assimiler à des vivants complets puisque ce sont les organismes qui sentent et non pas les organes, qui ne subsistent pas séparément des organismes. C'est le tout réunissant le corps et l'âme qui possède la sensibilité. N.B. Déjà ici se pose le problème du rapport entre l'âme et la totalité organique.

Première conséquence – fâcheuse : si les éléments sont des vivants, ils seront aussi mortels (v.917-919).

Deuxième conséquence – abstraction étant faite de la première : chaque vivant sera, au lieu d'une unité organique, une multitude de vivants sensibles (image du troupeau). [On pense à Nietzsche : *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, coll. Idées p.45].

Reste à faire une hypothèse *ad hoc* : que la réunion des éléments leur fasse perdre leur sensibilité propre. Voir Chant I, v.665 : une telle modification est incompatible avec l'éternité des éléments. À ceux-ci il ne faut pas attribuer de qualité qu'ils pourraient perdre (v.925-926).

3/ Contre l'idée d'une acquisition de la sensibilité par transformation des atomes :

1. La thèse de Lucrèce – génération du sensible à partir du non-sensible – paraît impliquer l'idée d'une transformation du second, symbolisée par l'image de l'enfantement (v.933). Lucrèce répond que de tels processus ne peuvent concerner que l'être composé parce que : 1/ sa naissance implique la réunion de ses éléments (v.935) ; 2/ une transformation ne peut affecter que du transformable, c'est-à-dire ce dont les parties sont déplaçables, donc pas les atomes.

Les v.937-943 illustrent l'argument en reprenant la thèse sur l'inhérence des sens à l'organisme total.

2. Expérience du choc, cause d'évanouissement suivi ou non de mort (v.944-962). Le fait est probant parce que le choc cause un bouleversement visible dans les parties du corps : les éléments changent de « posture » (v.947). Le v.953 pourrait évoquer une opération de démolition (désunir en frappant). S'ajoute en outre l'idée d'un seuil au-delà duquel l'organisme ne peut plus résister : la cohésion de l'organisme résulte des mouvements des atomes et durent tant que les forces produites par ces mouvements ont un effet convergent ; le choc trop violent est ce qui détruit cette convergence. Si celle-ci n'est pas détruite, l'organisme peut récupérer. Le fait qu'un choc puisse rompre l'organisme est un indice que celui-ci résulte de causalités mécaniques et se trouve donc exposé aux contraintes externes. Si le principe de l'unité organique était d'un autre ordre, il ne devrait pas subir l'effet des chocs.

N.B. à nouveau la mention des *pores* au v.951. Il semble que la fuite de l'âme résulte de l'ouverture des pores causée par le choc – ce qui implique qu'ils étaient antérieurement assez

fermés pour l'empêcher de passer, donc aussi trop fermés pour que des atomes puissent pénétrer dans l'organisme.

3. Expérience du plaisir et de la douleur (v.963-972). Ils ne vont pas sans modification corporelle, c'est-à-dire sans déplacement de parties – ce qui est exclu au sein de l'atome.

N.B. Sous-jacente est la doctrine épicurienne du plaisir et de sa mesure comme cessation de la douleur par le retour de l'organisme à son état d'équilibre cohérent (*Maximes XVIII à XXI*).

4. Aux v.973-990, la critique se fait moqueuse en avançant l'idée des atomes rieurs. Le raisonnement est : il faut supposer de tels atomes si l'on doit supposer des atomes sensibles pour expliquer la sensibilité.

D. Conclusion.

Répétition de trois grandes idées :

1. Distinction de la mort et de l'anéantissement.
2. Séparation de la matière et des qualités sensibles.
3. Analogie linguistique.

N.B. Le seul élément nouveau est la mention de l'*éther* (v.1000), désigné comme « semence céleste » (v.991). Faut-il voir là une réminiscence du « cinquième élément » d'Aristote ?

IV. L'UNIVERS ET LES MONDES.

L'introduction (v.1023-1047) prépare la thèse en arguant que les vérités importantes sont toujours d'abord difficiles à croire. Les v.1026-1029 sonnent comme un écho à la dialectique de l'émerveillement en *Métaphysique*, I, 2, et un prélude à la théorie cartésienne de l'admiration, sentiment de la nouveauté (*Passions de l'Âme*, 2^{ème} partie – le v.1040 annonce la théorie de l'*étonnement*).

V.1044-1047 : la thèse de l'infinité de l'espace engage l'esprit (*animus*) dans une quête (*quaerit*) elle-même infinie, la recherche de ce qui occupe cette infinité.

La thèse elle-même n'apparaît qu'en 1064-1066, au terme du premier argument, repris d'Épicure (*Lettre à Hérodote*, § 45, Balaudé p.156).

A. Preuves.

a. Probabilité (v.1048-1066).

Le vide infini et les atomes innombrables ont été posés pour expliquer notre monde en tant que totalité à la fois ordonnée et finie. La *natura* (v.1058) qui a produit la naissance du monde combine la nécessité qui découle de la forme des atomes et le hasard de leurs rencontres (v.1059 : *forte* ; v.1060 : *temere*). Lucrèce présente le monde comme une réussite après de nombreuses tentatives vaines (v.1060 : *frustra*). Mais ici, la réussite n'est pas moins fortuite que les échecs.

Qu'il y a des atomes au-delà du monde est déjà acquis, mais on pourrait envisager que les atomes aillent partout au hasard sauf au sein du monde une fois celui-ci constitué.

Lucrèce dénonce cette hypothèse comme invraisemblable au v.1052 (*nullo pacto veri simile* – nous dirions aujourd'hui : *probable*). Si la nature des atomes leur a permis d'engendrer ce monde –

ce qui est sûr – elle a dû leur permettre d'en engendrer d'autres semblables, parce qu'ils ont toujours eu assez de temps et d'espace pour cela.

Il y a ici une esquisse de raisonnement probabiliste. Selon les principes du calcul des probabilités, l'exceptionnel est toujours le plus improbable. Pour Lucrèce, et sans calcul, il est improbable que notre monde soit une exception unique.

b. Nécessité (v.1067-1076).

Marcel Conche distingue cet argument du précédent à cause du *debent* du v.1069. En fait les deux reviennent au même, ou plutôt se complètent : le deuxième explicite la logique probabilitaire du premier. Ce qui a été possible ici l'était partout où il y a les mêmes causes, c'est-à-dire partout ailleurs.

Il faut plutôt insister sur la similitude des mondes (v.1064-1066 : *talis... qualis...* ; v.1073-1074 : *simili ratione...*) : le nombre des formes d'atomes étant limité, les mondes possibles le sont aussi. Et d'un point de vue sensualiste, les formes nécessaires sont celles qui expliquent ce que nous voyons – les autres relèveraient de l'imagination. Donc il doit y avoir une infinité de mondes semblables au nôtre, même si l'on peut en imaginer d'autres.

c. Analogie (v.1077-1089).

Ici encore, exigence de ne penser qu'à partir du constatable : ce qui existe n'est jamais unique mais toujours membre d'une espèce. On doit donc pouvoir le dire du monde.

B. Impossibilité de la Providence (v.1090-1104).

Argumentation peu explicite, sur le mode de l'interrogation rhétorique.

L'athéisme est ici encore récusé (v.1093-1094), mais l'idée du bonheur divin paraît mise en opposition avec la difficulté qu'il y aurait à gouverner une pluralité infinie de mondes – alors que la spontanéité de la nature suffit à en expliquer l'existence et le fonctionnement (v.1090).

La pointe finale (v.1100-1104) oppose à l'idée de Providence le mal sous deux formes :
1/ L'absurdité qu'il y aurait de la part de Zeus à foudroyer son propre sanctuaire.
2/ L'injustice qu'il commettrait en foudroyant les innocents au lieu des coupables.

C. Corruptibilité du monde (v.1105-1174).

Passage où se manifeste peut-être souvent le pessimisme souvent attribué à Lucrèce.
V.1173 : tout fout le camp !

Les v.1112-1113 ne sont pas un retour à l'homéométrie : *corpora* (v.1113) ne doit sans doute pas être traduit par « atomes » (éd. Aubier). « Éléments » (éd. Budé) est ambigu parce que le même mot traduit *semina* au v.1108 (qui désigne proprement les atomes) : Ernout y recourt parce qu'il est question ensuite des éléments d'Empédocle (eau, terre, feu, et « éther », c'est-à-dire ici l'air).

La croissance dure tant que le gain de matière compense positivement les pertes incessantes. La dégénérescence commence lorsque la pénétration et la circulation des matériaux devient plus difficile, tandis que la perte à la surface du corps reste la même (sueur, desquamation, etc.).

Les derniers vers opèrent l'analogie entre le vivant mortel et le monde. Indices de son déclin : 1. La différence de taille entre les animaux actuellement engendrés et ceux d'autrefois. Lucrèce ne semble pas parler d'animaux disparus mais plutôt du fait que la Terre ne paraît plus en-

gendrer d'animal important. 2. La difficulté pour l'homme à rendre la Terre productive. En filigrane : le mythe de l'Âge d'Or.

Thème repris et développé au Chant V (v.351-379).

Chant III

INTRODUCTION (V. 1-93).

a. Reprise de l'éloge d'Épicure esquissé au Chant I (v. 62 ss).

Sa doctrine est à nouveau présentée comme la vraie piété, qui consiste à admettre qu'il y a un ciel – modèle de tout bonheur – mais pas d'enfer (v. 25).

b. Rappel du but moral de l'ouvrage.

Il s'agit de proposer la bonne et vraie manière de s'affranchir de la crainte de la mort.

Aux v. 41-58, Lucrèce lui oppose une mauvaise manière de le faire : la mort n'est pas considérée comme le pire des maux ; la souffrance est jugée pire ; mais comme ce jugement est fondé sur une opinion au sujet de l'âme et non pas sur la doctrine vraie d'Épicure, il ne résiste pas aux vicissitudes de l'existence, et les malheurs font retomber dans la superstition. Le but est donc de fournir une doctrine qui, parce qu'elle est vraie, peut résister au malheur.

Les v. 59-97 font de la crainte de la mort la source de tous les maux humains, parce qu'elles rend détestable tout ce qui fait penser à la mort ou lui ressemble : par exemple la pauvreté (v. 65), ou la situation d'infériorité (v. 79 ss), qui suscitent l'avarice, l'ambition (v. 59), et l'envie (v. 75).

La peur de perdre la vie en produit une valorisation factice et démesurée qui, en cas d'insatisfaction, rend la vie elle-même détestable (v.79-82). Selon Sénèque (*Lettre à Lucilius* XXIV, 22 ss), l'idée vient d'Épicure.

I. NATURE ET STRUCTURE DE L'ÂME.

De quoi s'agit-il ici ?

Le terme d'âme (*anima*) connote la notion d'être animé (v. 97 : *animantis*). Celle-ci englobe le cas de l'homme, caractérisé par l'esprit, dénommé *animus* ou *mens* (v. 94). Le v. 95 évoque l'*hégémonikon* stoïcien. Il s'agit de montrer que l'esprit est un cas particulier de l'âme et qu'il ne possède aucune « spiritualité », c'est-à-dire aucune immatérialité subsistante, à l'encontre du *noûs* de Platon ou d'Aristote.

Mais l'être animé ne semble pas désigner ici le vivant en général : il se caractérise par la sensibilité (*Lettre à Hérodote*, § 64), et la motricité, qui sont des propriétés de l'animal (malgré la traduction du v. 97 dans l'éd. Budé). La notion d'âme est donc ici plus restreinte – en extension – que celle d'Aristote.

A. L'âme partie du corps.

Voir la *Lettre à Hérodote*, § 63.

L'âme a le même statut qu'un organe ou un membre quelconque (v. 96-97).

La thèse est défendue contre une théorie rivale qui fait de l'âme une harmonie, selon une métaphore musicale (v. 132) d'origine sans doute pythagoricienne.

Cette doctrine était déjà critiquée par Platon dans le Phédon : Socrate reproche à la conception de Simmias (exposée en 85b-86e) de faire de l'âme un effet postérieur aux éléments composant le corps (92b-c), incapable par suite d'aucun pouvoir sur lui (94a-d).

Critique prolongée par Aristote. L'*Éudème* (Fgt 45 R – Commentaire de Jean Philopon au traité *De l'Âme*, p.141) fait valoir que l'harmonie pourrait définir la santé mais non pas l'âme. En *De l'Âme*, I (407b 33-34), il ajoute que la notion d'harmonie ne rend pas compte de la fonction motrice de l'âme.

Cicéron (*Tusculanes*, I) attribue la thèse à deux péripatéticiens : Dicéarque et Aristoxène (qui était musicien), lesquels n'avaient la possibilité de localiser l'âme.

Lucrèce vise peut-être ces deux derniers, car son texte ne fait aucune référence précise aux exposés et aux critiques de Platon et d'Aristote. Il n'explicite même pas l'idée d'harmonie. Il vise en fait la thèse que cette idée appuie : que l'âme est incorporelle et n'a pas de siège dans une partie du corps (v. 98-99). L'expression *habitum vitalem* (v. 99) paraît reproduire une formule de Dicéarque (d'après Sextus Empiricus). N.B. Chez Aristote, l'âme informe l'ensemble du corps, l'intellect n'a pas d'organe, et le cœur est seulement le centre moteur (le « pivot »).

À la thèse Lucrèce oppose d'abord (v. 106-116) : 1/ la coexistence d'états psychiques opposés en diverses parties du corps ; 2/ la coexistence entre les mouvements oniriques et le repos des membres.

Succède à cette réfutation une preuve positive (v. 117-129) : l'animation peut durer malgré la perte de nombreux éléments (saignement) – qui ne peut aller sans détruire l'harmonie interne ; inversement le « dernier soupir » suffit à faire cesser l'animation. N.B. Ce dernier argument peut paraître prendre l'effet pour la cause. Le premier rappelle un peu ceux de l'*Éudème*.

N.B. Au v. 121, il est question de *corpora caloris*, expression qui paraît entrer en contradiction avec le Chant II (v. 843-844).

Lucrèce en déduit deux thèses :

1. Le rôle inégal des éléments quant à l'animation (v. 124-125).
2. L'identification de l'âme à un souffle chaud (v. 128. Voir aussi : v. 214-215).

B. Unité de l'esprit et de l'âme (v. 136-160).

Leur distinction semble esquissée dans la Lettre à Hérodote (§ 63), où la dissémination de l'*anima* dans le corps semble expliquée par la plus grande finesse des atomes. Le scolie cité par Balaudé p.165 la confirme, ainsi que la doxographie d'Aétius (1^{er} siècle ap.JC – IV, 4, 6).

N.B. L'expression « union substantielle » de Marcel Conche paraît tout à fait déplacée malgré le *unam naturam* du v. 137 : il ne peut s'agir que d'une réunion, comme telle accidentelle.

Apparemment, l'unité consiste en ce que esprit et âme forment un ensemble constitué d'atomes de même sorte, dont les propriétés seront définies plus loin.

Animus et *anima* se distinguent par leur fonction et par leur siège : l'*animus* commande depuis le thorax les mouvements que l'*anima* transmet au reste du corps (voir les v. 158-160). *Media regione in pectoris* (v. 140) paraît bien désigner le cœur, innovation par rapport à Épicure, mais thèse semblable à celle de Chrysippe. (Voir Chant II, v. 269 ss). La fonction motrice de l'esprit est un fait d'expérience qui prouve sa matérialité – sans quoi il ne pourrait impulser le mouvement (voir le point suivant). Cette impulsion suppose elle-même évidemment la spontanéité de l'esprit (v. 145), attestée par le fait qu'il peut être actif et se procurer des sentiments (*gaudet*) indépendamment de toute impression subie par le corps.

N.B. On peut en fait se demander si la spontanéité de mouvement caractérise l'esprit puisque l'atome est mobile par nature et dévie spontanément. Quant au pouvoir moteur, il devrait être d'autant moins grand que les atomes sont plus subtils.

La distinction et la dépendance d'*anima* à l'égard d'*animus* est prouvée : 1/ par l'indépendance des états de l'un et de l'autre (v. 147-151) ; 2/ par le rejaillissement des états spirituels violents – par exemple : l'angoisse – sur l'ensemble de l'organisme.

C. Matérialité de l'âme (v. 161-176).

Deux preuves :

1. La motricité de l'âme, qui suppose le contact (v. 161-167).
2. L'émotivité de l'âme, qui pâtit à l'occasion des mouvements subis par le corps (v. 168-176).
Exemple de

D. Composition de l'esprit et de l'âme (v. 177-322).

Le v. 177 mentionne seulement l'*animus*. L'*anima* est réintroduite au v. 225.

a. Forme et grandeur des atomes psychiques (v. 177-230).

Thèse (v. 205) : ils sont dits « petits, lisses, et ronds », en écho aux v. 179-180. Voir le scolie au § 66 de la *Lettre à Hérodote* (Balaudé p.165).

Première preuve (v. 177-205).

Extrême mobilité de la pensée illustrée par une analogie avec les fluides et leurs divers degrés de viscosité : eau, miel...

Dans la *Lettre à Hérodote* (§§ 46 et 48), Épicure parle de la vitesse de la pensée à propos du mouvement des atomes dans le vide et de l'émission des simulacres.

Il faut que les atomes d'esprit soient assez subtils pour se mouvoir au sein des composés à la même vitesse que les atomes dans le vide.

N.B. La mobilité doit s'entendre en deux sens : 1/ Automotricité de l'esprit en tant que principe des mouvements psychiques et corporels (voir les v. 140 ss). 2/ Mobilité sous l'influence des autres corps, même tenus (v. 188) : les simulacres – par exemple ceux des dieux – atteignent l'esprit.

Deuxième preuve (v. 206-230).

Mourir, c'est « rendre l'esprit » – le dernier soupir – mais la mort laisse intacte la taille et le poids du corps. L'esprit est comparé au parfum et à la saveur (du vin), qui peuvent être émis jusqu'à épuisement sans que le corps en pèse moins.

b. Les quatre éléments (v. 231-257).

1/ Argumentation fondée sur un fait d'expérience : la mort comme exhalaison du dernier souffle. Lucrèce en déduit l'existence de trois éléments psychiques (v. 237 : *natura triplex*) : *ventus*, *aer*, *calor*.

N.B. 1. La distinction *aer/ventus* paraît subtile et n'est pas explicitée. Au Chant VI (v. 685), le vent sera identifié à l'air en mouvement : en quoi est-il alors une autre *natura* ?

2. Le v. 234 pose en principe : chaleur et air sont toujours mêlés, comme on le vérifie dans le dernier souffle. Les v. 235-236 l'expliquent : la chaleur est trop subtile pour empêcher

que l'air ne se mêle à elle. Toutefois, du fait que la chaleur est traitée ici comme un élément et non pas comme une qualité, on ne voit pas pourquoi elle ne pourrait exister à l'état séparé.

2/ Déduction de la substance « innommée ».

Elle est caractérisée par le degré extrême de subtilité. Lucrèce la juge nécessaire à l'explication de la sensibilité (v. 246) et de la capacité de transmettre au corps la réaction aux impressions sensibles (v. 247 ss).

Si la quatrième substance n'est pas nommée, c'est que, en tant que principe de la sensibilité, elle n'est pas elle-même sensible, à la différence des trois autres éléments.

Les v. 252 ss semblent évoquer le cas d'une blessure mortelle qui ferait pénétrer la douleur jusqu'au fond de l'âme et provoquerait son évacuation. N.B. Il y a ici un problème : les v. 256-257 expliquent que la vie se maintient tant que l'âme est retenue à l'intérieur du corps. Mais on peut se demander comment cette rétention est possible puisque le corps comporte des canaux (v. 255), et aussi des orifices à sa surface, par lesquels les simulacres le pénètrent. Or, si l'âme et l'esprit sont faits des atomes les plus subtils, on ne voit pas comment le corps peut les retenir à moins d'être un corps parfaitement compact et impénétrable, par suite aussi insensible et incapable de connaissance.

c. Relations entre les éléments psychiques (v. 258-281).

Leur subtilité leur confère l'unité d'un mélange indissociable (v. 263-264), avec les quatre propriétés à la fois.

Analogie : l'unité du corps composé (v. 266 ss).

L'innommée est « l'âme de l'âme » (v. 275) : elle est à l'âme ce que l'âme est au corps.

d. Réinterprétation de la théorie des tempéraments (v. 282-322).

L'unité psychique est assurée par la prédominance d'un des trois éléments autres que l'innommée :

- La prédominance de la chaleur donne le tempérament colérique (ou bilieux).
- Celle du souffle, le tempérament nerveux.
- Celle de l'air, le flegmatique (ou lymphatique).

Conséquence pour l'éducation : la nature ne peut être supprimée, mais aucune nature n'empêche l'acquisition de la sagesse (v. 320 ss).

N.B. 1/ L'éducation ne doit pas se faire l'illusion de pouvoir extirper les « défauts » (v. 310 : *radicitus evelli mala*). Le défaut consiste en ce que l'inclination native a une pente naturelle à dégénérer en passion exclusive : colère, crainte, placidité. L'éducation à la sagesse doit donc chercher la compensation qui assure l'équilibre des inclinations.

2/ Lucrèce paraît voir une difficulté (non résolue ici) à rendre compte de la diversité des caractères (v. 314-315) à partir des seuls quatre éléments qu'il a distingués. Le v. 316 pourrait signifier qu'il faut combiner la causalité de ces éléments avec d'autres causes « secrètes », peut-être liées à la disposition des éléments du corps. Le v. 317 pourrait signifier qu'il faudrait concevoir d'autres formes d'éléments psychiques pour expliquer les nuances du caractère, ou qu'il faudrait considérer les quatre éléments comme des genres comportant une diversité d'espèces. Il paraît en effet difficile d'envisager une diversité dans le mode de composition des éléments puisqu'ils sont « lisses et ronds » et ne peuvent donc être agrégés alors même qu'ils sont réunis.

E. L'union de l'âme et du corps (v. 323-416).

a. Solidarité de l'âme et du corps (v. 323-349).

Redondance assez tautologique autour du thème : mourir, c'est rendre l'âme. Quand l'âme n'est plus là, le corps se désagrège, et quand l'âme n'est plus dans le corps, elle n'a plus rien à animer. Les v. 337 ss envisagent l'union comme un processus dynamique (croissance).

N.B. 1/ La solidarité est ici une réciprocité : l'âme est « retenue » (v. 323) par le corps, et elle en est le « gardien », le « conservateur » (v. 324).

2/ Les v. 348-349 présentent l'union comme une nouvelle preuve de la matérialité de l'âme.

3/ Les v. 327-328 sonnent étrangement, car l'odeur, qualité sensible, paraît identifiée à la substance de l'encens. L'image signifie sans doute : il ne peut pas plus y avoir d'animal sans âme que d'encens sans odeur d'encens – mais l'odeur n'est pas dans l'encens comme l'âme est dans le corps.

4/ Les v. 324-330 (*haud facile* est une litote) posent un problème : l'âme n'étant pas principe formel mais principe matériel, elle ne demeure dans le corps qu'autant que le corps la retient. La cohésion du corps – qui lui permet de retenir l'âme – doit donc être indépendante de celle-ci, et l'on ne voit pas pourquoi « l'extraction » (v. 330) de l'âme devrait causer la désagrégation du corps. Au v. 440, le corps sera nommé « vase » de l'âme, ce qu'il ne peut être que parce qu'il n'est pas, comme l'air, fluide, et ce qu'il ne peut plus réaliser s'il perd sa cohésion en étant brisé ou en devenant poreux.

Question : l'atomisme permet-il de penser la solidarité qu'il affirme entre le corps et l'âme ?

b. La sensibilité comme propriété du corps (v. 350-369).

La thèse visée est claire : la sensibilité serait propre à l'âme.

L'argumentation est elliptique. Les v. 350-355 renvoient à l'expérience. Les v. 356-358 envisagent l'objection de l'insensibilité du cadavre pour la récuser : le corps ne sent qu'uni à l'âme, mais cela prouve seulement que la sensibilité n'est propre (v. 357) ni à l'un ni à l'autre.

N.B. La discussion paraît oiseuse puisqu'il est admis depuis le début que l'âme est une partie du corps. C'est donc bien le corps qui sent. Mais si l'âme est cette partie du corps dont la présence est nécessaire pour qu'il y ait sensation, on ne voit pas en quoi elle peut rendre sensible le reste du corps, ni pourquoi on ne pourrait dire que c'est elle qui sent.

Les v. 359-369 critiquent la conception instrumentaliste du corps et de ses organes. On pense à Platon. On peut penser aussi à Aristote qui, tout en récusant le dualisme, ne rejette pas l'instrumentalisme : pour lui, c'est l'animal, et non pas l'âme seule, qui sent, mais les *organes* sont pour elle des *outils*.

Lucrèce y oppose la thèse : c'est l'œil qui voit, et même, dans l'œil, la pupille (v. 362). Preuve empirique (voir : Aristote, *De l'Âme*, III, 12) : la sensation est bien une impression dans l'organe, puisqu'un accroissement excessif de sa cause blesse celui-ci.

D'où la ridiculisation de la thèse qui fait des organes de simples voies d'accès permettant le passage des sensibles, des « portes » (v. 360-367).

c. Explication du seuil de sensibilité (v. 370-395).

Lucrèce récuse une thèse qu'il est le seul à attribuer à Démocrite : le mélange à égalité des éléments non-psychiques. Lucrèce y oppose l'affirmation de l'infériorité numérique des premiers, qui sont d'autant plus disséminés qu'ils sont à la fois plus petits et moins nombreux.

Cette thèse paraîtrait purement dogmatique si elle restait sans justification empirique. Celle-ci est tirée du fait que notre sensibilité ne perçoit pas certains corps trop petits. Ceux-ci peuvent entrer en contact avec notre corps sur un espace éloigné de tout élément psychique : le nombre des intermédiaires entre les éléments de ce type et la zone de contact atténuée sans doute trop l'effet de celui-ci pour qu'il soit sensible (v. 391-395). Les v. 394-395 semblent présenter la sensation comme un mouvement de l'âme, c'est-à-dire comme un mouvement des atomes psychiques réagissant les uns sur les autres : la sensation résulte de ce que certains atomes psychiques sont ébranlés d'une certaine manière et vont transmettre cet ébranlement à d'autres – processus de rapprochement et d'éloignement.

D'où un axiome de la physiologie lucrétienne : est insensible tout ce qui est inférieur à la distance minimale entre les atomes psychiques (v. 378-380).

N.B. 1/ Tout ce passage paraît impliquer que c'est l'âme qui sent, même si c'est dans et par le reste du corps.

2/ La dispersion des atomes psychiques paraît contredire ce qui en a été dit au début (v. 234 ss), à propos du mélange nécessaire – et impossible à empêcher – des éléments de l'âme, ainsi que de l'unité qui en résulte (v. 269-270. Voir aussi le v. 424).

d. Prépondérance de l'esprit (v. 396-416).

Retour à un thème apparemment déjà traité (v. 136 ss). Mais ici il s'agit de la prépondérance de l'esprit en l'âme et pas seulement de sa fonction d'instance motrice première.

Il ne peut s'agir que de l'homme, puisque les âmes des autres animaux existent sans esprit. L'homme peut rester ce qu'il est s'il est privé de certaines parties de son âme (par exemple en cas d'amputation), tant qu'il n'a pas perdu l'esprit.

N.B. 1/ L'analogie de l'œil et le rôle attribué à la pupille relèvent évidemment d'une physiologie erronée. Lucrèce s'en tient à l'observable : une blessure au blanc de l'œil ou sur l'iris n'empêche pas de voir ; une blessure à la pupille si.

2/ Le cas du comateux (voir les v. 463-473) imposerait apparemment l'interprétation inverse (réduction à la vie végétative). Il y a ici un étonnant relent de spiritualisme, ou d'intellectualisme, dans le matérialisme de Lucrèce : la vie pour l'homme, c'est la présence et l'activité de l'intellect (v. 398 : *mens*). Prédominance du *noûs* !

II. MORTALITÉ DE L'ÂME (v. 417-829).

L'introduction précise par avance que l'esprit, malgré sa prépondérance, n'a aucun privilège par rapport au reste de l'âme (v. 417-424).

A. Arguments contre la survie de l'âme (v. 425-669).

a. La dissipation de l'âme (v. 425-444).

Rien de nouveau à part l'allusion aux simulacres, ici dénommés « images » (v. 430), qui sert à donner une nouvelle preuve de la subtilité des atomes psychiques.

La sensation causée par le simulacre est un cas différent de celui du contact avec un objet trop petit : car le simulacre pénètre le corps du fait de sa subtilité et va toucher l'âme dans le corps.

Le v. 433 en tire une explication du rêve qui peut paraître bien naïve quant à l'évidence qu'elle affiche.

Le v. 440 dit que le corps est « comme un vase » pour l'âme. L'analogie du vase sert à attester que l'âme doit s'écouler du corps plus facilement encore que l'eau d'un vase du fait de sa

fluidité. Mais l'analogie ne doit pas être forcée puisque l'âme n'est pas dans le corps comme l'eau dans le vase : pour cela il faudrait que l'eau soit disséminée dans les parois du vase, c'est-à-dire que le vase soit poreux, auquel cas, dit Lucrèce, l'eau s'en échappe. Mais alors, pourquoi l'âme reste-t-elle dans le corps, et comment le peut-elle ? La question reste pendante.

b. Saisons de la vie, saisons de l'âme (v. 445-547).

1. La croissance (v. 445-458).

L'expérience montre le strict parallélisme du développement physique et du développement psychique.

On pourrait ergoter en demandant si l'expérience témoigne toujours en faveur de Lucrèce, comme si une vive intelligence d'enfant ne pouvait pas être gâtée par des habitudes en dépit d'une croissance normale, ou si une intelligence ne pouvait demeurer vive malgré le vieillissement. On peut surtout se demander en quoi consiste ici le développement de l'esprit. Celui-ci étant de nature matérielle, sa croissance paraît devoir être conçue comme un accroissement quantitatif (voir v. 510 ss) : le corps s'accroissant par agrégation de nombreux atomes, il peut contenir plus d'âme ; la croissance n'est pas le déploiement d'une structure organique entraînant une multiplication des compétences, mais l'apport d'éléments externes – la question restant ouverte du rapport entre cet accroissement quantitatif et le développement qualitatif de la pensée.

Plus fondamentalement, la question demeure : comment l'âme peut-elle être la garante de l'unité organique en n'étant elle-même qu'un agrégat matériel accru par alimentation externe ? N.B. Cette alimentation suppose que des atomes psychiques peuvent venir de l'extérieur s'ajouter à ceux qui sont déjà dans le corps. Or, s'ils ont des voies pour y pénétrer, ils ont aussi les moyens de s'en échapper, par les mêmes voies.

2. Les maladies (v. 460-509).

Les maladies finissent par tuer le corps. Or l'âme a les siennes. Donc... (Voir la conclusion aux v. 506-509).

Sont envisagées :

- Les affections communes, de la douleur à l'angoisse (v. 459-462) ;
- Le délire et la léthargie (v. 463-469) ;
- L'ivresse (v. 476-486), expliquée comme effet de la « chaleur » (v. 477) du vin sur les atomes psychiques. Les v. 484-486 pourraient rappeler la *Physique* d'Aristote : la passivité inhérente à la matière fait que tout composé matériel est périssable – du moins dans le sublunaire.
- L'épilepsie (v. 487-505). Long développement : 1/ Description de la crise (v. 487-491), et de sa cessation (v. 502-505). 2/ Explication (v. 492 : *nimirum* !) : □□ Déchirement de l'âme. N.B. La cause est mystérieuse puisque l'épileptique ne subit pas de choc externe. Mais aussi : en quoi l'âme peut-elle être *distracta* (v. 492), puisque ses atomes ont déjà été déclarés espacés ? □□ Effets : I. Gémissement et écume (v. 489). Rassemblement et expulsion des *semina vocis* (v. 496) par leur voie habituelle, l'orifice buccal – par où l'âme pourrait bien s'échapper... II. Délire, expliqué par la dispersion (?) des éléments psychiques.

3. La guérison (v. 510-525).

Que l'âme soit guérissable, comme le corps, atteste sa mortalité.

La guérison peut s'opérer par trois moyens : addition, transposition, soustraction (v. 513-514). L'atomisme ne permet pas d'envisager autre chose : le rétablissement ne peut concerner que le nombre ou l'ordre.

La mortalité de l'âme est prouvée *a contrario* : l'immortel n'est pas modifiable (v. 517-519). Cela vaut clairement pour les atomes. Mais qu'en est-il des dieux, « vivants immortels et heureux » selon Épicure, mais qui ne cessent d'émettre les simulacres qui nous les font connaître ? Le matérialisme peut-il sérieusement conserver les dieux et en faire le modèle du bonheur humain ?

4. L'agonie (v. 526-547).

Description assez morbide de la « mort à petit feu » pour attester la divisibilité de l'âme : si le vieillissement me rend sourd ou que la lèpre rend mes extrémités insensibles, je n'en verrai pas mieux pour autant. C'est donc que l'âme est répartie dans le corps, et, comme le corps, peut se corrompre partie par partie. Sinon, la perte d'une sensibilité partielle signifierait que l'âme, retirée d'une zone corporelle, s'est concentrée ailleurs, mais alors son lieu de concentration devrait être plus sensible. N.B. L'argument n'a de sens que du point de vue matérialiste pour qui le degré de sensibilité doit être proportionné à la quantité d'atomes psychiques en présence. Voir la *Lettre à Hérodote*, § 65.

c. L'union psychophysique « pour le meilleur et pour le pire » (v. 548-669).

Grand renforts d'arguments pour attester une idée qui paraît acquise depuis longtemps, dès qu'a été affirmée la matérialité de l'âme (voir v. 640-641).

La thèse principale est aux v. 554-555 : l'esprit, c'est-à-dire l'âme humaine, ne peut subsister sans le corps, pas plus qu'un organe ne peut exercer sa fonction séparément de l'organisme.

L'argument des v. 548-557 comporte une proposition problématique. Lucrèce réaffirme la localisation de l'esprit (la traduction du v. 548 chez Budé est fautive), et tout ce qui précède tend à affirmer la localisation de toutes les parties de l'âme. Mais comment concevoir celle-ci ? Lucrèce a aussi affirmé la dissémination de l'âme dans l'ensemble du corps, et on peut se demander ce qui empêche les atomes psychiques de voyager à travers le corps, et cela d'autant plus qu'ils sont plus subtils : en ce sens, la localisation de l'esprit est la plus difficile à comprendre.

Par ailleurs, on peut se demander en quoi le matérialisme permet de penser la mortalité de l'âme. En fait, tout ce qui constitue l'âme se conserve après la mort, puisque les atomes sont indestructibles : si mon moi est fait d'atomes, je suis éternel, à ceci près que pour pouvoir dire « je », il faut que mes atomes soient réunis d'une certaine manière à l'intérieur d'un corps. Il y a deux conditions à la vie : la cohésion du corps et l'ordre de ses parties. Celui-ci est rappelé au v. 621, nonobstant le problème de la dissémination. Quant à la cohésion, c'est ce qu'invoquent les v. 569-570 : les atomes psychiques ne permettent la sensation que s'ils sont « enfermés ensemble » (*conclusa*) sans qu'on comprenne très bien comment leur réunion permet cette modification qualitative qu'est l'affection sensible. [Toujours le problème de la cause formelle...].

N.B. La mortalité de l'âme est plus claire chez Aristote : l'âme étant ce qui fait exister tel corps en acte, la décomposition de ce corps est identiquement la cessation de cet acte qu'est l'âme. Alors il ne reste vraiment plus rien de l'âme. Une âme ne pourrait être subsistante par elle-même qu'à la condition d'avoir une activité propre (voir : *De l'Âme*, I), ce qui pour Aristote n'est le cas que de l'âme intellectuelle (voir : *op. cit.*, III).

Les v. 580-591 semblent attribuer la cohésion du corps à la présence de l'âme après avoir expliqué celle-ci par celle-là : c'est le déchirement de l'âme dans le corps (v. 590) qui cause la putréfaction du corps.

Les v. 592-614 ne rajoutent rien si ce n'est quelques détails morbides supplémentaires (aux v. 607-610, Lucrèce parle de la mort comme s'il en avait déjà eu l'expérience !). Le rôle de l'entourage du mourant est de « resserrer les liens » (v. 599), de colmater les brèches pour empêcher la fuite de l'âme.

Les v. 612-614 sont importants : Lucrèce partage l'idée sans doute d'origine orphique, mais présente dans le platonisme, selon laquelle l'existence corporelle est un malheur et un emprisonnement de l'âme. La métaphore de la mort est l'image de la mue du serpent. Le corps n'est ici qu'une enveloppe. Mais que pourrait-il être d'autre dans le matérialisme ?

Les v. 624-633 sont conformes à la canonique épicurienne. Selon Épicure, « la mort n'est rien pour nous » parce que pour l'âme, être, c'est sentir (voir : *Lettre à Hérodote*, §§ 63 à 66, et *Lettre à Ménécée*, §§ 124-125). Nous ne pouvons concevoir d'autre forme de connaissance que celle dont

nous avons l'expérience, c'est-à-dire la sensation telle que l'exercent nos cinq sens, lesquels ne peuvent opérer sans leurs organes. Donc l'âme séparée... Ici Lucrèce rejoint Aristote en se démarquant des mythologues et des artistes (v. 629-630).

Mais ici, derechef, problème : les atomes psychiques sont les seuls à avoir les propriétés physiques permettant la sensation. Pourquoi alors ne peuvent-ils les exercer à l'état séparé ? Selon la *Lettre à Hérodote* (§ 64), la sensation n'est jamais qu'un ébranlement transmis par le corps à l'âme.

Les v. 634-669 font figure de conclusion en opérant un retour à l'essentiel : la mortalité résulte de la divisibilité. [En sens contraire, Descartes s'efforcera de démontrer l'indivisibilité de l'âme pensante, notamment dans la *Sixième Méditation*].

Les v. 642-656 sont un morceau d'anthologie grandguignolesque – style *gore* – avant un retour au registre de la preuve empirique : cas du reptile tronçonné dont les parties continuent de manifester une certaine vie – preuve que l'âme peut être segmentée : supposer l'âme entière présente en chaque partie, c'est supposer plusieurs âmes dans l'animal (v. 664-666). Le v. 667 affirme clairement que l'âme est une – bien que cette unité soit seulement accidentelle.

[Sur la question de l'unité et de la divisibilité de l'âme, voir : Aristote, *De l'Âme*, Livre I, ch.5, 411b 5 ss].

B. Réfutation de la préexistence de l'âme (v. 670-783).

Toute l'argumentation qui suit repose sur l'idée que l'immortalité implique la préexistence – idée sans doute inévitable en l'absence d'une doctrine de la création *ex nihilo* (que ne signifie évidemment pas le *creatum* du v. 678).

La doctrine de la transmigration est sans doute d'origine indienne. Elle est venue aux Grecs par l'intermédiaire des Égyptiens, dont Pythagore transmet les thèses à la philosophie – [Ce qui s'est prolongé jusque dans les formes du réincarnationnisme moderne, chez Fourier, Jean Reynaud, Pierre Leroux, les théosophes, les anthroposophes...].

Platon l'enseignait (voir : *Phédon*, *Phèdre*, *République*, *Ménon*) : elle est supposée à la doctrine de la réminiscence.

Chez Aristote, c'est moins clair. Elle ne pourrait concerner que l'âme intellectuelle. Il y a l'hapax du « *noûs thurathen* » (« L'intellect vient du dehors » - *De la Génération des Animaux*, II, 3, 736b 27), plutôt énigmatique. Il y a la perpétuité du monde et la Grande Année. Mais la métempsychose ne s'accorde guère avec l'hylémorphisme parce qu'elle suppose le corps constitué indépendamment de son âme.

Les v. 670-678 énoncent l'objection majeure : l'absence de souvenir. Lucrèce ne discute pas les explications que proposent ou pourraient proposer les partisans de la transmigration. La thèse de Platon par exemple est qu'en fait l'âme se souvient, sans quoi elle ne pourrait reconnaître l'idée dans le sensible ; mais elle ne peut retrouver un état de conscience prénatal parce qu'elle n'est plus dans les mêmes conditions d'appréhension des choses : le corps et le sensible en général font écran – comme le voile de maya dans l'hindouisme . D'un autre point de vue – non-réincarnationniste – Descartes, lorsqu'il voudra prouver que l'âme « pense toujours », fera valoir qu'elle ne se souvient pas de toutes ses pensées : que si l'oubli du passé récent est possible, pourquoi celui de la vie antérieure – étant admise la préexistence – ne le serait-il pas ?

Ce que Lucrèce oppose implicitement à la métempsychose, c'est le rôle de la mémoire en tant qu'elle est constitutive de l'unité continue de la vie psychique : l'oubli de la vie antérieure est comme une perte de soi-même, une mise à distance de soi qui, dans la mesure où elle est totale, équivaut à une mort (v. 676) : à quoi bon affirmer une immortalité qui équivaut à plusieurs existences personnelles sans continuité entre elles ?

Les v. 679-697 envisagent la pénétration de l'âme dans le corps. La transmigration suppose que le corps est constitué indépendamment de l'âme, et que l'âme qui s'y introduit est elle aussi déjà formée, avec, par exemple, ses connaissances – on pense à Ulysse dans le mythe platonicien (*République*, X). Le moment de l'animation est sans doute incertain (le v. 705 parle du « nouveau-né »), mais il faut bien supposer la présence d'une âme adulte dans un corps d'enfant. Dès lors, l'idée d'un développement psychique est inconcevable (v. 683), alors que l'expérience atteste son parallélisme avec celui du corps.

Le v. 684 souligne le dualisme qu'implique inévitablement la transmigration : alors même que l'âme est ce qui anime et sensibilise le corps, leur réunion ne peut jamais être une unité plénière, ils sont condamnés à faire jeu à part – et le corps ne peut être qu'un obstacle pour l'âme plutôt que le support de sa croissance. C'est pourquoi le v. 684 fait écho au *Phédon*.

Mais du coup, les v. 688-690 n'en sont que plus énigmatiques puisque Lucrèce semble y nier ce que sa propre doctrine implique : la pénétration des atomes psychiques dans le corps. Lucrèce récuse « l'insinuation » (v. 689) de l'âme, mais la doctrine matérialiste du mélange et de son entretien par apport extérieur n'en diffère pas essentiellement.

Les v. 698-712 poursuivent sur le thème de la pénétration pour en tirer une sorte de contradiction entre le statut de l'âme séparée et son statut en tant que principe d'animation. Si l'âme subsiste hors du corps, elle doit avoir, dans cet état, une unité propre. Mais cette unité est inévitablement perdue lorsque l'âme vient animer le corps puisqu'elle ne peut le faire qu'en se répandant (v. 699 : *permanare*) dans les membres : l'image est celle du liquide qui s'écoule. Le v. 701 énonce l'implication : *permanat* ⇒ *dissolvitur* ⇒ *interit*. Cette mort de l'âme est ici comparée à la digestion des aliments (v. 703). Répandue dans le corps, l'âme devient *aliam naturam* (v. 704) : les v. 708-710 distinguent *haec animi natura* (la substance de l'esprit dans son état présent, à l'intérieur du corps) et *illa quae tum perit*, de laquelle l'autre est « née » (v. 709). La dissémination équivaut à un changement de substance : à l'état dispersé, il ne peut s'agir de la même âme qu'à l'état rassemblé.

Assurément, cet argument suppose la conception matérialiste de l'âme : l'unité d'un principe immatériel, autre en tant que telle que l'unité d'un corps composé, n'a pas sa place ici. La spatialité est un caractère de l'être en tant qu'être.

Les v. 713-740 introduisent une question en vue d'attester à nouveau la divisibilité de l'âme : si une partie de celle-ci reste dans le cadavre, c'est qu'elle est divisible (v. 714-716). Pour éviter cette conséquence, il faudrait admettre qu'elle se retire en entier en laissant le corps intact (v. 717 : *sinceris membris*). À quoi Lucrèce oppose l'expérience de la prolifération des vers (v. 719) sur le cadavre : si celui-ci ne comporte plus rien de psychique, de vital, il faut que ce qui anime ces animaux vienne d'ailleurs. Lucrèce invoque la contradiction entre la présence passée d'une âme unique et la présence actuelle d'une multitude d'âmes (v. 724-725).

Au v. 726, la question se complique. Deux hypothèses :

1/ Les âmes « *venentur semina quaeque vermiculorum* » (v. 727-728), c'est-à-dire vont à la chasse aux atomes nécessaires pour constituer les vers (attribution d'une causalité formatrice à l'âme).

2/ Les âmes entrent dans des corps tout faits (v. 729).

Lucrèce réfute ensuite les hypothèses :

1/ La première est réfutée en deux temps :

1. Il est absurde que l'âme cherche à se faire un corps puisque celui-ci ne peut lui causer que des déboires (v. 730-734).
2. Même en s'accordant une raison secrète, on ne voit pas comment les âmes peuvent construire (v. 735-736). Lucrèce n'en dit pas plus, l'argumentation reste implicite, mais on peut la compléter : du point de vue matérialiste, on ne voit pas comment les atomes psychiques pourraient mouvoir les autres pour les rassembler ; et si l'âme était immatérielle, on ne voit pas non plus comment elle pourrait mouvoir les éléments du corps.

2/ La deuxième hypothèse rend inconcevable l'union intime de l'âme et du corps qu'implique la sensation (v. 738-740). Le v. 740 semble invoquer la correspondance vécue entre le mouvement subi par le corps et l'impression psychique.

Les v. 741-775 mettent en contradiction la réincarnation et certaines régularités naturelles manifestes :

- Hérité des caractères psychiques spécifiques, explicable si l'âme est elle-même engendrée avec le corps, peu explicable si n'importe quelle âme peut venir en n'importe quel corps (v. 741-747).
- *A contrario* (v. 748-759), la transmigration produirait une inversion des caractères spécifiques, et l'homme y perdrait la raison (v. 753). Et si l'on admettait que le changement de corps changeait les caractères de l'âme, on aurait admis du même coup la corruptibilité de celle-ci suivant le principe déjà rappelé : « *quod mutatur enim dissolvitur, interit ergo* » (v. 756). Le v. 757 interprète un tel changement de caractères, en termes matérialistes, comme une transposition de parties.
- Lucrèce envisage une hypothèse *ad hoc* (v. 760-768) : la transmigration limitée à l'intérieur de l'espèce. La réfutation consiste à raisonner sur les différences individuelles comme il l'a fait sur les différences spécifiques – sauf à expliquer l'état de l'âme par celui du corps.

Les v. 769-775 invoquent contre l'immortalité les attitudes communes : à l'égard de la vie, le désir de la force de l'âge (v. 770-771) ; à l'égard de la mort, la crainte du vieillissement (v. 772-775). Un immortel ne peut éprouver ni l'un ni l'autre (v. 775).

Les v. 776-783 sont l'un des rares moments humoristiques du poème.

C. Réfutation de l'immortalité (v. 784-829).

Les v. 784-799 prouvent l'incapacité de l'esprit (v. 788 : *animi natura*) à subsister sans le corps par sa localisation au centre de la poitrine (v. 794-795). Celle-ci indique qu'il il faut appliquer à l'esprit le principe valable pour tous les êtres naturels : leur inscription au sein d'un ordre qui conditionne l'existence de chacun (v. 787).

N.B. Qu'en est-il alors du reste de l'âme - *cetera pars animae* - qui est *per totum dissita corpus* (v. 143) ? À son sujet, l'argument pourrait être retourné. Et si l'on disait que le corps est le lieu propre de l'âme, alors la mortalité de l'âme séparée serait présupposée et l'argument ne pourrait servir à la prouver.

Les v. 800-805 mettent en avant le caractère hybride de l'homme conçu comme union d'une âme immortelle et d'un corps mortel. Il n'y a pas de participation possible pour l'être mortel à l'éternité divine (mais pourquoi les dieux sont-ils éternels ?). L'union à ce qui est mortel contraindrait l'âme immortelle à subir des affections contraires à sa nature (v. 800-801 : *una consentire... et fungi mutua*). Descartes écrira à la Princesse Élisabeth qu'il faut attribuer de l'extension à l'âme...

N.B. La traduction Ernout n'est pas rigoureuse : le mot « substance » est utilisé alors que *natura* n'est pas dans le texte. On pourrait se demander si la contradiction dénoncée par Lucrèce n'est pas impliquée dans sa propre doctrine puisque l'atome est « immortel et pérenne » (v. 804), et que cela ne l'empêche pas de venir s'unir à un composé mortel. Dira-t-on que c'est le tout qui est mortel et l'élément immortel, on demandera : comment le tout peut-il posséder en tant que tel des qualités (émergentes) que ses éléments ne possèdent pas ? L'esprit par exemple pense quand ses atomes sont réunis dans le corps. Ceux-ci dispersés, il ne pense plus puisqu'il n'existe plus comme esprit.

Les v. 806-829 passent en revue les causes possibles de l'immortalité pour en récuser l'attribution à l'âme. Ces facteurs sont : 1/ L'impénétrabilité, qui est la forme d'impassibilité propre aux atomes. 2/ L'absolue pénétrabilité qui est l'impassibilité propre au vide. 3/ L'impossibilité de la dispersion par la fuite dans l'ailleurs, qui est l'impassibilité propre à l'univers (à ne pas confondre avec le monde) : il n'y a rien en-dehors du tout. 2 et 3 ne sauraient s'appliquer à l'âme. Reste qu'elle soit protégée des causes de destruction ou capable de faire obstacle à leurs assauts. La preuve du contraire est donnée par les états malades de l'âme, en plus des effets psychiques des maladies corporelles : crainte, souci, remords, démence, amnésie, léthargie.

N.B. la référence à la temporalité (v. 825-827). L'âme humaine ne peut pas vivre au présent comme un dieu. Le dieu épicurien est en devenir, mais tout se passe comme s'il n'en était pas affecté, n'en avait même pas conscience. L'âme sent que son unité est constamment menacée par l'écartèlement entre le passé impossible à reprendre et le futur incertain - comme si elle désirait que le passé soit encore futur et le futur déjà passé. Cette référence à la temporalité donne en fait la transition à la suite : car la sagesse épicurienne veut avant tout délivrer l'âme du trouble qui lui vient de sa condition temporelle. Pour Épicure aussi il faut « vivre en immortel » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7), et pour cela accepter la temporalité sans en être affecté.

III. CONTRE LA CRAINTE DE LA MORT.

A. Paraphrase de la Lettre à Ménécée (v. 830-869).

Lucrèce reprend sans les citer les §§ 124-125 d'Épicure. Il y ajoute à titre de justification une réflexion plus développée sur la temporalité, qui nous livre une clé de la sagesse épicurienne : la délivrance à l'égard de toute crainte (l'ataraxie) est obtenue si l'on renonce à considérer comme substantiel ce qui n'est qu'un accident, à savoir la conscience de durer qui constitue la vie de l'âme.

Le principe est donné aux v. 845-846 : ce que nous appelons *moi* est l'unité du corps et de l'âme, et n'existe qu'aussi longtemps que dure cette unité. Nous devons donc tenir pour étranger à nous-mêmes (v. 845 : *nil tamen est ad nos*) tout ce qui arrive en-dehors de cette durée, c'est-à-dire :

1. Le passé antérieur à notre naissance. Lucrèce cite en exemple les guerres puniques - en des termes qui montrent qu'elles pesaient dans les mémoires romaines comme les deux guerres mondiales dans les nôtres : l'insistance de l'évocation veut montrer à quel point le passé non vécu affecte peu si l'on ne prolonge pas ses effets par l'imagination.

2. Le futur postérieur à notre mort, c'est-à-dire au retour à la situation antérieure à notre naissance. Ici Lucrèce renchérit sur Épicure en faisant l'hypothèse - envisageable puisque les atomes de l'âme subsistent - d'une subsistance séparée de l'âme : ce qui lui adviendrait ne saurait nous affecter, puisque dans ce cas, *nous* ne serions plus, en tant qu'unité psychosomatique : contrairement à ce qu'affirmait Platon dans l'*Alcibiade majeur*, nous ne sommes pas notre âme.

Les v. 847 ss prolongent ce renchérissement par l'affirmation - physiquement concevable - d'une nouvelle réunion à l'identique de nos éléments composants (v. 847-851). La conscience - et la mémoire - étant un effet de l'union, elle disparaît nécessairement quand l'union cesse. Il ne peut donc y avoir continuité psychique entre les unions successives. Par suite, l'être que nous sommes présentement ne sera rien pour l'être en tout point identique à nous qui est supposé devoir exister plus tard.

N.B. Le v. 847 semble attribuer un rôle actif au temps. Les §§ 72 et 73 de la *Lettre à Hérodoote* définissent le temps comme « un certain accident particulier, qui a rapport à ces choses », à savoir « les mouvements et les repos » - ce qu'on pourrait prendre pour un résumé très sommaire de *Physique* IV. En fait l'action du temps se ramène à celle des êtres mobiles : le temps étant infini,

toutes les possibilités doivent s'y réaliser, et par conséquent aussi la recombinaison à l'identique des composés. Ce qui a été possible une fois, l'est une infinité de fois. C'est pourquoi les v. 854-859 affirment la nécessité de l'éternel retour du même. [Engels tiendra le même raisonnement].

Le but ici est d'annuler l'angoisse qui pourrait naître de l'éternel retour. [On pense à Nietzsche]. Car le même qui doit revenir est en même temps étranger à lui-même : multiplicité disjointe d'unités absolument identiques. La perspective de la renaissance ne peut donc en rien affecter la conscience présente, non plus que la réalité des existences antérieures (v. 852-853).

Il y a donc une sorte d'éternité du sujet, puisqu'il doit revenir éternellement, mais cette éternité exclut toute unité continue de la durée psychique de celui qui est à chaque fois présent. Il y a une forme d'éternité de l'être mortel, distincte de celle du dieu, qui inclut la mort au lieu de l'exclure, mais de telle sorte qu'elle ne puisse faire sens pour la conscience, c'est-à-dire être pour elle le terme d'une visée. C'est la différence avec Nietzsche, pour qui l'affirmation de l'éternel retour sera l'ultime moyen de donner sens à ce qui ne dérive d'aucune intention créatrice. Entre Lucrèce et Nietzsche, il y a l'émergence de la question du sens, nullement absente de la pensée grecque, mais attisée par le christianisme avec la question du salut personnel.

Il y a chez Lucrèce quelque chose de ce nihilisme que Nietzsche voudra surmonter : seule la mort est « immortelle » (v. 869), parce que la vie n'est qu'un accident. C'est la vie qui est mortelle, et par suite la mort, par définition, ne l'est pas. La mort, c'est la dispersion des atomes, mais leur réunion n'est jamais substantielle - seule l'est l'union des parties subatomiques. Les atomes ne sont que juxtaposés, c'est-à-dire extérieurs les uns aux autres, avec seulement un éloignement plus ou moins grand dans l'extériorité. La vie n'est rien d'essentiellement autre que la mort, qui a donc toujours le dernier mot. Et ici c'est ce nihilisme qui veut être la source de la consolation : ne rien craindre parce qu'il n'y a rien à espérer, et par là jouir de tout le bien-être possible *hic et nunc*. [Cette fois, c'est à André Comte-Sponville que l'on pense].

B. Réfutation des craintes.

a. Quant à la destruction du cadavre (v. 870-930).

Elle peut avoir lieu par décomposition, combustion, ou dévoration.

L'affaire paraît entendue, mais Lucrèce développe une critique subtile dont le sens est formulé aux v. 876-878. La crainte de la mort vient de ce que l'on ne se représente pas vraiment celle-ci. Il faudrait pour cela éliminer de la représentation du cadavre (v. 879) celui-là même qui se le représente, ce qui est impossible puisque cette suppression supprimerait aussi la représentation elle-même. Imaginer son propre cadavre, c'est se supposer devant lui, c'est en faire un objet mais sans pouvoir s'en détacher, comme si c'était le cadavre d'un autre (v. 881-883) : on lui prête donc inévitablement sa conscience. Lucrèce semble ici exposer un jeu de l'imagination, source d'une illusion que le raisonnement doit rectifier.

N.B. Ne pas faire de contresens sur le v. 883 : *astans* ne signifie pas que l'on s'imagine debout à côté de son propre cadavre, mais que tout se passe comme si l'on était dans cette situation absurde, lorsque l'on essaie de s'imaginer mort. Ce qui revient à dire (v. 884-887) que la mort est inimaginable parce qu'il faudrait pour cela imaginer la suppression des conditions qui permettent cette imagination même.

Les v. 888-893 expriment une indifférence désinvolte à l'égard du traitement des cadavres : la crémation, l'embaumement et l'ensevelissement devraient être redoutés comme des malheurs, ou alors il est absurde de craindre ce contre quoi ils sont censés protéger.

b. *Quant à la privation des plaisirs de la vie (v.894-930).*

1/ Critique du deuil, en tant qu'il consiste à projeter sur le mort une privation qui n'affecte que les vivants. Ceux qui pleurent le mort ne pleurent en fait que sur eux-mêmes. Les v. 905 ss montrent l'absurdité du deuil dès lors qu'a été admise la doctrine épicurienne sur la mort : contraste insistant entre l'éternité du repos et l'éternité du chagrin. Le v. 910 exprime à nouveau la parole de consolation qui sera développée à partir du v. 919.

2/ Attestation empirique : le sommeil est exempt de tout regret, et il nous suffit donc de considérer la mort comme un sommeil total et définitif. Il est en effet déraisonnable de ne pas considérer comme un mal l'interruption de nos plaisirs dans le sommeil et de vivre comme si la mort était un mal. N.B. Le v. 921 semble signifier qu'il nous revient de considérer la mort comme un sommeil, et non pas qu'il dépendrait de notre vie qu'elle soit un repos éternel plutôt qu'un enfer.

N.B. Bien que Nietzsche recommande le « jardin », la consolation épicurienne ici - le destin de toute chose est le repos et le sommeil - correspond, dans la typologie nietzschéenne des volontés, à la volonté déclinante, et même au comble de celle-ci : consolation par le néant, aspiration typiquement décadente.

C. Réfutation du désir de longévité.

Voir : *Lettre à Ménécée*, § 126.

a. *Première prosopopée de la nature (v. 931-951).*

Elle s'adresse à l'homme dans la force de l'âge. Le raisonnement est un dilemme, complété par une généralisation.

1/ Si la vie est source de contentement, il ne faut pas compromettre celui-ci en considérant la fin de la vie comme une perte (v. 935-939).

2/ Si la vie est source de malheur, c'est-à-dire si on ne réussit pas à tirer satisfaction du plaisir passé (voir le début de la *Lettre à Ménécée*, § 122), il vaut mieux en être délivré (v. 940-943).

3/ La vie ne va pas sans le vieillissement et vouloir éterniser sa vie, c'est vouloir un vieillissement interminable. Il y a une sorte de fatalisme ici - même si l'épicurisme n'est pas nécessairement : *eadem sunt omnia semper* (v. 945 - Voir aussi v. 1080). « Rien de nouveau sous le soleil » : l'accroissement quantitatif de la durée de la vie ne changerait rien à son essence. La mort délivre en fait de la lassitude de vivre.

N.B. Le v. 944 semble évoquer, pour l'écarter, l'idée d'une puissance de l'art humain (*machiner inveniamque*) : la nature impose à l'art des limites qu'il ne peut transgresser. [Morin, dans *L'Homme et la Mort* écrit que l'*amortalité* n'est qu'un mythe, parce que la mort est inscrite dans nos gènes].

b. *Deuxième prosopopée de la nature (v. 952-972).*

Elle s'adresse cette fois au vieillard. La loi de la nature est ici - comme chez Brassens : « Place aux jeunes, en quelque sorte ! » (*Supplique pour être enterré sur la plage de Sète*). Elle n'est insupportable qu'à celui qui gâte son plaisir par un dévoiement de son désir (v. 957-958).

Les v. 970-971 rattachent le propos au principe initial : rien ne vient de rien, mais toujours une chose naît d'une autre chose. D'où l'opposition entre propriété et usufruit : la vie n'appartient pas par essence à une réalité substantielle ; elle n'est qu'un état passage dont il y a à faire usage.

c. Retour aux thèmes précédents (v. 972-977).

La mort est un doux sommeil. L'après-mort ne nous concerne pas plus que le passé d'avant la naissance. Celui-ci est le « miroir » (v. 974) de l'autre : il nous le donne à voir.

Lucrèce reviendra au même thème, après une digression sur l'enfer, en 1024-1052. L'accent y est mis sur l'indifférence de la mort à l'égard des distinctions humaines, qu'elles soient de l'ordre de la qualité morale (v. 1025-1026 : *bonus/improbe*), de la puissance politique (v. 1027-1035 : souverains, conquérants), du génie artistique ou intellectuel (v. 1035 ss).

Le tout culmine dans l'aveu qu'épicure lui aussi est mort, et le contraste entre sa sagesse lumineuse et la vanité d'une vie mal vécue (v. 1045 ss). La leçon est qu'une telle vie ne mérite pas qu'on s'indigne de la perdre (v. 1045).

N.B. On pourrait se demander si cette leçon ne se retourne pas contre Lucrèce. Car il dit bien en un sens ici - comme dans *L'Écclésiaste* : *omnia vanitas*. L'épicurisme est aussi vain que son contraire puisqu'ils aboutissent l'un et l'autre au même, qui est l'anéantissement de la personne. Mais ce qui rend l'épicurisme plus sensé que son contraire c'est qu'il permet à la vie d'être vraiment plaisante : le plaisir est critère naturel du bien et comme tel seul principe de sens.

D. Réfutation de l'enfer.

Lucrèce propose ici une explication matérialiste - au sens que Feuerbach et Marx donneront à cette expression - des conceptions de l'enfer. Il y voit des projections imaginaires de certaines pratiques humaines réelles (v. 978-979).

a. Quatre mythes.

1/ Le supplice de Tantale, dans lequel il voit le symbole de la crainte des dieux (v. 982), ou du destin (v. 983) : l'épée de Damoclès.

2/ Le châtement du géant Tityos, réfuté comme une absurdité : un corps, même très grand, étant une quantité limitée de matière, son dépeçage ne peut durer une éternité. C'est dire que le mythe est insensé, sauf si on y voit la représentation symbolique de l'homme débauché, en proie aux passions. Le châtement de la folie n'est pas dans l'au-delà : il est réel dans la vie elle-même.

3/ Le mythe de Sisyphe, dont Camus fera une figuration de l'homme en général, est pris ici comme symbole de la quête de pouvoir et des vicissitudes qu'elle entraîne.

4/ Le tonneau des Danaïdes (voir la note 3 d'Ernout) symbolise l'insatiabilité du désir humain. Platon y faisait référence dans le *Gorgias* (493 b-c).

b. Origine de la projection (v. 1014 ss).

1/ La pratique humaine de la justice pénale (v. 1014-1016), avec ses peines exemplaires à vocation dissuasive.

2/ Le remords - *morsus conscientiae* (v. 1018-1022) : c'est ce que Nietzsche appellera la mauvaise conscience, résultat dans l'âme du châtement judiciaire et de sa projection imaginaire dans la justice divine - autoflagellation de l'âme (v.1019).

N.B. Les « fous » (v. 1023 : *stultorum*) paraissent désigner soit ceux qui sont devenus les jouets de leurs désirs insensés, soit ceux - éventuellement les mêmes - que leurs passions ont poussés au crime.

E. L'homme malade de son désir (v. 1053 ss).

Passage pré-pascalien où nous est décrite l'instabilité d'un homme livré au divertissement, lui-même expliqué par l'incapacité à « demeurer avec soi » (v.1068). Le comportement décrit est celui de l'homme atteint par le *taedium vitae* (v. 1061 : *pertaesumst*), l'*acédie* des Pères de l'Église, l'un des sept péchés capitaux, dont l'incapacité à tenir en place est un symptôme classique.

Comme Pascal, Lucrece veut que l'on n'oublie pas sa condition de mortel, et qu'on s'en fasse une juste idée afin de régler son désir d'après elle. Comme lui dans son *Pari*, il pense que la vie n'est rien en comparaison de l'éternité. Mais là où Pascal voudra communiquer une espérance, Lucrece veut au contraire enseigner l'*inespérance* : pour rectifier le désir, il faut apprendre à ne pas viser au-delà et à se satisfaire de ce qui est immédiatement disponible.

APPENDICE

La conception épicurienne de la justice (Épicure, *Maximes capitales* XXXI à XXXVIII)

XXXI. Conception utilitariste de la justice, que déjà Glaucon opposait à Thrasymaque (*République*, I) en lui reprochant une conception fautive, simpliste, de la nature.

XXXII. Définition de l'état de nature : c'est la situation des animaux autres que l'homme, pour lesquels il n'y a pas de justice, et des groupes humains qui n'ont pas entre eux d'accord réciproque. [On retrouvera cette définition chez Locke].

XXXIII. Conception conventionnaliste de la justice. Le juste résulte d'une *synthèse*. Il n'y a pas de droit naturel, il y a seulement une finalité du droit qui a sa source dans un désir naturel (Maxime XXV) : la cessation du dommage mutuel. Mais les normes qui mettent en œuvre cette finalité sont des conventions, relatives au temps et au lieu. Retour aux théories sophistiques.

XXXIV. Corollaire concernant l'injustice. Elle n'est un mal dans la mesure où elle est cause de crainte, et celle-ci résulte de la promesse du châtement (Maxime XVII - Sentences 6-7-12-70). Un crime impuni n'est un mal que du fait de la menace de sanction. C'est cohérent dans une doctrine où le plaisir est critère du bien : qu'autrui subisse un mal de ma part n'est un mal pour moi que si j'en souffre.

XXXV. La raison de considérer le crime comme un mal est qu'on ne peut jamais être sûr de l'impunité. On est alors condamné à se cacher, mais pas au sens du « *Pour vivre heureux, vivons cachés* »...

XXXVI. Précision de XXXIII. Il y a une notion commune du juste, une *prénotion* : fonder une communauté sur la limitation des nuisances mutuelles. Mais cette notion est formelle et ne commande par elle-même aucun contenu, lequel sera toujours particularisé, donc variable. [On pense à Pascal].

XXXVII. Empirisme juridique : c'est à l'usage qu'une loi peut apparaître réellement utile à la collectivité, et c'est cette utilité commune qui la rend juste, même si c'est de façon temporaire. En revanche, une décision conventionnelle peut être erronée et se révéler nuisible. Ainsi il ne suffit pas qu'une convention soit décidée pour être juste, mais il suffit pour cela qu'elle soit utile. Vouloir fonder la justice sur autre chose, c'est utiliser des formules vides. N.B. Platon aurait deman-

dé : qu'est-ce qui permet de dire qu'une loi est utile, si l'opinion qu'on a de l'utilité peut être erronée ? (Voir : *Théétète*).

XXXVIII. Suite du même avec référence au temps : il faut qu'une loi produise ses effets pour qu'on juge de sa justice, et ces effets dépendent des circonstances, qui peuvent demeurer ou changer.

Sur l'articulation entre la théorie de la justice et la critique religieuse, voir la Sentence 72.

Chant IV

1-25

En écho au tout début de son poème, Lucrèce rappelle son intention générale : éradiquer la superstition religieuse (*religio*) en mettant la poésie au service d'un enseignement de la véritable physique, qui permet d'y échapper. Le charme poétique est ici le moyen de « faire passer la pilule », du fait que l'épicurisme va à l'encontre des croyances les plus répandues : il s'agit de faire admettre qu'il constitue la vraie piété, et non pas une philosophie de « pourceaux », comme on le lui a reproché.

La visée apologétique est donc manifeste, et on peut la rattacher au vœu platonicien d'une poésie mise au service de la vérité, bien que la doctrine épicurienne aille à l'encontre de la vérité que Platon opposait aux affabulations poétiques, sinon quant à l'affirmation de l'existence des dieux, du moins quant à celle de leur bienveillance et de leur providence.

I. Existence et propriété des simulacres (26-215)

Les vers 34-36 indiquent la thèse centrale du livre, présentée comme une conséquence particulière de la doctrine atomiste : « il existe ce que nous appelons les *simulacres* des choses, lesquels, telles des membranes arrachées à la surface des corps, volent de ci de là à travers les airs ».

Cette affirmation a une double importance. D'après les vers 37-45, elle est un moyen d'éliminer la crainte superstitieuse à l'égard des supposés *fantômes*, en donnant de ceux-ci une explication physique : les apparitions ne sont pas l'indice d'une survivance des morts, mais seulement l'effet d'une persistance de la diffusion de leurs simulacres. Par la suite (v. 216-822), la notion de simulacre servira à l'explication physique de la sensation, c'est-à-dire de la seule forme de connaissance à laquelle puisse faire place, en principe, un, matérialisme.

Cette explication constituera l'essentiel du livre IV. Elle est préparée ici par l'affirmation générale de la conformité entre le simulacre et le corps dont il émane : « l'image comporte un aspect et une forme semblable au corps, quel qu'il soit, dont, errante, elle émane » (51-52).

Les vers 48-50 rééditent la thèse initiale en recourant aux expressions : *effigies, formes ténues, écorce*. Les deux dernières dénotent la subtilité et le caractère superficiel des simulacres, mais la première indique le rapport de similitude qui correspond à la signification originelle de leur dénomination. Un simulacre est une *ressemblance*, qui s'explique physiquement de façon très simple, selon Lucrèce.

La première justification est analogique : Lucrèce prend appui sur des cas observables d'émission (fumée, chaleur), ou de détachement d'une surface (mues). Les premières donnent l'idée de l'émanation, les secondes celles de la similitude. Le raisonnement consiste alors à com-

biner les deux idées, pour rendre compte de la possibilité de ce qui ne se laisse pas observer, à savoir la diffusion des simulacres imperceptibles.

L'argument consiste en effet à affirmer qu'il n'y a pas d'objection envisageable à la transposition, en termes modernes, du macro-physique au microphysique, ou de l'observable à l'inobservable : les expériences invoquées attestent la réalité de ce qu'elles montrent, et, par là même, la possibilité du phénomène d'émanation. Le changement d'ordre de grandeur ne doit pas affecter la nature du phénomène. Il n'y a certes plus d'attestation empirique de la réalité de ce qui n'est pas visible, mais l'expérience du visible suffit à en attester la possibilité.

Les vers 65-71 font ainsi valoir cette non-impossibilité qui permet de valider, à titre d'hypothèse, la conception atomistique des simulacres. L'élément principal de l'explication est la *ténuité* qu'il y a lieu de reconnaître aux atomes qui sont à la surface des corps : c'est elle en effet qui leur permet de se détacher et de se mouvoir rapidement à travers l'air, sans que leur mouvement soit modifié par ce dernier : « ils peuvent être projetés dans l'ordre même qui était le leur, et conserver leur configuration » (68-69).

Lucrèce applique aussitôt ce principe à l'explication de la couleur, présentée comme un phénomène de *projection* et de *diffusion* d'une grande quantité d'éléments imperceptibles. L'important est ici la fonction diacritique de la couleur, qui nous permet de discerner les objets visibles, par la fixité et la permanence des aspects qu'elle nous en révèle. Cela atteste pour Lucrèce la subtilité des atomes de couleur, par opposition à ce qu'on observe dans les cas de l'odeur, de la chaleur, ou de la fumée, que la grossièreté de leurs atomes assujettit aux obstacles qu'elles rencontrent, et les empêche de rester fidèlement conformes à la chose qui est à leur source.

Un argument complémentaire est tiré du phénomène optique de la réflexion. La ressemblance entre l'image réfléchie et sa source est ici visible (si l'on fait abstraction de l'inversion de la droite et de la gauche). Lucrèce en infère que l'image doit nécessairement provenir de ce à quoi elle ressemble.

Les vers 101-109 transforment la reconnaissance de la possibilité en affirmation de la réalité, et associe fortement la rapidité de propagation des simulacres et l'exactitude de leur ressemblance avec leur source.

On pourrait parler ici d'un principe de *conservation de la forme*, ou d'un *isomorphisme*, explicité en termes atomistiques, soit d'une version matérialiste du principe déjà formulé par Aristote, selon lequel la sensation est une connaissance parce qu'elle consiste dans une *information* du connaissant par le connu. Le propre du matérialisme épicurien est ici de présenter la sensation non seulement comme une communication de forme par la médiation d'un milieu, mais comme une émission de matière par le corps perçu, et une pénétration de cette matière dans le corps percevant.

La permanence de la sensation atteste celle de l'émission des simulacres (225-229). Mais Lucrèce ne se pose pas la question de savoir comment cette perpétuelle émission peut aller sans une usure constatable des corps émetteurs : comment un corps peut-il être durablement visible sans perdre du poids ? Dans sa *Lettre à Hérodote* (n° 48), Épicure postule que l'émission des simulacres est constamment compensée.

Les pages qui suivent ne font guère que réexposer et amplifier les thèses principielles, en les illustrant par des exemples.

Pour attribuer leurs propriétés aux atomes qui composent les simulacres, il faut s'affranchir d'un sensualisme trop sommaire [mais comment s'en tenir alors à l'identification matérialiste de la connaissance à la sensation ?] : les parties d'un animal visible peuvent échapper à notre vue, et il nous faut admettre dans ce cas l'existence d'organes imperceptibles et néanmoins réels. Rien n'empêche donc d'attribuer aux éléments des simulacres la même subtilité qui a été reconnue aux atomes psychiques.

La digression sur les nuages (129-142) semble vouloir confirmer l'idée d'un déplacement d'atomes invisibles dont le rassemblement produit des formes visibles.

Pour attester la rapidité (*celer*) et la continuité (*perpetuum*) de l'émission des simulacres, les vers 143-175 reprennent le cas du miroir, et l'associent à une différenciation du transparent et de l'opaque qui ne va pas sans problème. Car si le propre de l'opaque est d'empêcher la traversée des simulacres, on peut se demander pourquoi tout corps opaque ne cause pas la réflexion de l'image. Aussi Lucrèce précise-t-il que celle-ci s'effectue lorsque le corps qui fait obstacle est à la fois brillant (*splendidum*), compact (*densum*) et lisse (*levor*) – ce qui n'est guère de nature à expliquer le reflet dans l'eau, qui sera invoquée en 211-215 comme la meilleure preuve de la célérité des simulacres.

Les vers 176-215 expliquent que leur mouvement est imperceptible non seulement à cause de la petitesse de leurs éléments, mais aussi à cause de la vitesse de leur translation.

Celle-ci paraît bien caractérisée comme une vitesse infinie, puisque sa brièveté est d'abord déclarée indépendante de la longueur et de la direction de l'espace parcouru (178-179), puis se voit attribuer la ponctualité de l'instant (*punctum* – 193, 201 et 214), instantanéité prêtée – à tort – à l'illumination et l'échauffement du ciel par le Soleil.

Cette célérité est mise au compte d'une « petite cause lointaine » qui paraît correspondre à celle qu'évoque Épicure dans sa *Lettre à Hérodoté* (n° 50) : la constante *vibration* des atomes qui composent la surface des corps, et d'où résulte la pression qui entraîne l'émission des simulacres. Selon Épicure, « dans leur mouvement à travers le vide [les simulacres] parcourent, si aucun obstacle dû à la collision des atomes n'intervient, toute distance imaginable en un temps imperceptible » (46).

Ce propos rappelle aussi un argument d'Aristote contre l'existence du vide : le mouvement dans le vide devrait s'effectuer, faute de résistance, à une vitesse infinie, l'expérience attestant que c'est la résistance des milieux corporels qui ralentit les mouvements. On comprend alors que l'épicurisme, postulant que la réalité se réduit au mouvement des atomes dans le vide infini, attribue à ce mouvement une vitesse infinie quand rien n'y fait obstacle, ce qui est bien le cas du vide en tant que tel. Par ailleurs, Épicure juge comme Aristote absurde qu'un corps puisse se trouver simultanément en plusieurs lieux (47), ce qu'impliquerait une vitesse infinie de déplacement – comme celle du point imaginé par Pascal.

Il y a donc lieu de reconnaître seulement un caractère *infinitésimal* au temps de déplacement des simulacres, soit de leur attribuer une vitesse insurpassable, comme celle que notre physique attribue à la lumière. Comme Aristote l'avait suffisamment montré, un mouvement dans l'instant et donc une vitesse infinie sont des contradictions dans les termes.

II. La sensation (230-721).

A. Explication de la vision.

Il s'agit de montrer que la doctrine atomistique est capable de rendre compte d'un certain nombre de phénomènes qu'on pourrait être tenté, au moins dans certains cas de lui opposer, de manière à montrer que, conformément au principe de la canonique épicurienne, « rien de tout cela n'est contredit par le témoignage des sens » (Épicure, *Lettre à Hérodoté*, 48).

(230-243) La reconnaissance tactile d'une forme par ailleurs visible atteste pour Lucrèce que la vision doit s'expliquer de la même façon que le toucher, c'est-à-dire comme l'effet d'un contact. La différence est que le contact avec le corps est direct et immédiat dans le cas du toucher, et qu'on peut voir alors ce qu'on touche en même temps qu'on le touche, alors que la vision

résulte du contact avec cette médiation elle-même matérielle qu'est l'image, sans que l'image et son mouvement, causes de la vision, soient eux-mêmes vus.

Il faut toutefois ajouter que la vision ne se produit aussi que par le moyen des yeux, et que c'est seulement en eux, en fonction de leur orientation, que se produit l'effet de l'émission des simulacres, qui heurtent en permanence tous les corps dans toutes les directions.

(243-255) Lucrèce étend son explication matérialiste de la vision à l'appréhension des distances. Bien qu'il ait dit auparavant que la subtilité des simulacres permet que l'air ne lui fasse pas obstacle, il admet maintenant que l'air est poussé par les simulacres [on ne voit guère comment les deux propositions sont compatibles] : plus la distance est grande, plus il y a d'air poussé vers et dans les yeux, et c'est la perception de cette quantité qui fait apprécier la distance.

Il n'y a donc pas de vision qui ne comporte un *courant d'air*, lequel n'est toutefois pas perçu tangiblement comme un souffle : quand on perçoit un objet éloigné en tant que tel, on n'a pas conscience d'avoir les yeux balayés par plus d'air que quand on perçoit un objet proche.

Ici encore, il faut postuler la quasi-instantanéité (*summe celeri ratione* – 254) du déplacement d'air supposé : car la perception de la distance est strictement simultanée à la perception de l'objet, et les objets proches sont perçus en même temps que les objets éloignés. Cela implique que le courant d'air produit par ces derniers ne mette pas plus de temps à balayer l'œil que celui des premiers, ou qu'ils se passent l'un et l'autre trop vite pour qu'on s'aperçoive de la différence : l'appréciation de la distance est l'appréhension *inconsciente* du mouvement imperceptible d'une plus ou moins grande quantité d'air.

Cas intéressant d'un point de vue épistémologique. La réalité du phénomène – telle que la présente la théorie atomistique – échappe à la perception, celle-ci n'ayant qu'un rapport analogique avec cette réalité : plus il y a d'air pulsé, plus la distance paraît grande.

[Il y a ici un problème, qui réapparaîtra dans l'explication ultérieure de la réflexion par un miroir : si un corps B se trouve entre un observateur A et un corps C, l'air poussé par B fait partie de l'air poussé par C, et il faudrait donc qu'il soit comme poussé deux fois pour que la différence des distances puisse être appréciée].

(256-264) Autre problème : il y a vision continue d'un même objet, mais l'explication matérialiste implique qu'elle résulte de l'émission continue d'une série de simulacres, isomorphes mais constitués d'atomes distincts. Ce qui est vu distinctement (*videri singula* – 257-258), ce sont les corps visibles, et non pas leurs multiples simulacres. La conciliation est cherchée à nouveau dans une comparaison analogique : l'effet réfrigérant du vent est perçu globalement bien qu'il résulte comme tout le reste d'impacts atomiques imperceptibles à part.

Lointain prélude à la théorie leibnizienne de « l'assemblage » des « petites perceptions ».

Les vers 265-268 tirent une ultime conséquence du matérialisme : la couleur, consistant en atomes inhérents à la surface des corps, est nécessairement touchée à l'occasion d'un contact avec ceux-ci, mais ce n'est pas elle qui est sensible au toucher. Lucrèce s'en explique en opposant le caractère « superficiel (*summum* – 266) » des atomes de couleur, et l'affirmation – paradoxale – que le toucher sent le corps « en profondeur (*penitus* – 268) », c'est-à-dire est excité par les vibrations atomiques internes, qui n'émeuvent pas l'œil (Aubier, note 23) : le toucher fait éprouver la résistance du corps, que la vue ignore, et cette résistance est liée au degré de cohésion interne des éléments qui composent le corps, plus ou moins dur ou mou, rigide ou fluide.

Les vers 269-323 exposent une explication détaillée du phénomène de la réflexion, à partir d'un problème directement issu de l'observation : « pourquoi l'image semble-t-elle être au-delà du miroir (*ultra speculum* – 269) ? »

Lucrèce recourt à nouveau à l'analogie, ici celle de l'ouverture d'une porte qui découvre un vaste paysage extérieur à celui qui est à l'intérieur : il s'agit alors de la perception de choses

réellement éloignées de la limite que constitue la porte. Conformément à son explication antérieure de la perception des distances, Lucrèce mentionne ici le rôle d'une « double couche d'air (*gemino aere* – 274) : celle qui donne à voir tout ce qui se trouve entre l'observateur et la porte, et celle qui, après l'ouverture de celle-ci, lui donne à voir ce qui est à l'extérieur comme plus éloigné.

Application au miroir : voir son image dans le miroir, c'est voir le miroir lui-même, et sa propre image, avec l'impression qu'elle est en arrière de lui – impression qui ne serait pas possible si nous ne voyions et situions le miroir. Or nous voyons le miroir par les simulacres qu'il nous envoie, et qui meuvent la couche d'air qui est entre lui et nous ; mais notre propre image, réfléchie dans le miroir, est produite par nos simulacres qui ont, premièrement, mû vers le miroir l'air qui est entre lui et nous, et, après avoir rebondi sur lui, mû cette même couche d'air, mais en sens inverse. La propagation de notre image – émise par nous et revenant à nous – comporte donc la motion de deux fois plus d'air que la vision du miroir lui-même. Notre image dans le miroir doit donc nous sembler autant « en retrait (*penitus semota* – 270) par rapport à lui que nous en sommes éloignés. C.q.f.d.

L'inversion de la droite et de la gauche reçoit une explication du même type, d'après l'idée fondamentale que la vision de l'image réfléchie résulte du *rebond* des simulacres : d'où l'analogie, cette fois, du masque rebondissant contre une surface et s'inversant, tout ses creux devenant bosses.

Il en résulte qu'avec un nombre impair de miroirs, l'image est perçue inversée, tandis qu'un nombre pair produit une inversion de l'inversion, soit un rétablissement du rapport initial de droite à gauche.

Lucrèce explique pour finir le double phénomène qui résulte du déplacement de l'observateur par rapport au miroir, la position de ses yeux commandant ce qu'il lui est possible de voir : 1/ son image se déplace avec lui tant que sa projection perpendiculaire ne sort pas des limites du miroir, au-delà desquelles le rebond n'est plus possible ; 2/ ce que voit l'observateur en se déplaçant change en fonction d'une loi naturelle qui semble bien être celle de l'égalité de l'angle d'incidence et de l'angle de réflexion : « la nature contraint tous [les simulacres] à revenir et à rebondir depuis les choses selon des inflexions égales (*ad aequos reddita flexus*) » (322-323).

Les vers 324-378 rendent compte sur les mêmes bases d'un certain nombre d'autres phénomènes.

1/ L'éblouissement par le Soleil est mis au compte d'une part de sa hauteur, et d'autre part du caractère brûlant des « nombreux atomes de feu (*semina ignis multa* – 330-331) » qui en proviennent. N.B. Il n'est pas question ici de l'épaisseur de la couche d'air qui nous sépare du Soleil, et qui doit être mue par ses simulacres, nous le faisant paraître très lointain : ceux-ci sont dits au contraire traverser cet air d'autant plus « lourdement (*graviter*) » qu'il est « pur (*purum*) » (327), c'est-à-dire qu'il fait moins obstacle.

2/ L'illusion optique causée par la *jaunisse* est expliquée par le mélange des « nombreux atomes de jaune (*luroris semina multa* – 333-334) » qui proviennent de l'intérieur du sujet percevant avec les simulacres des objets extérieurs. L'explication était déjà donnée dans l'aristotélisme, où les *humeurs* tenaient la place des atomes.

N.B. Il est question d'atomes de jaune, et non pas d'atomes jaunes, puisque la couleur a été déniée aux atomes dès le livre II. Il se pose donc ici un nouveau problème. Si certains atomes donnent la sensation du jaune sans être eux-mêmes jaunes, c'est qu'ils le font par des « formes », c'est-à-dire des combinaisons, « variées (*variis formis*) » (II, 758). La question est alors : comment cette forme de combinaison peut-elle être la même lorsque les atomes de jaune sont combinés avec les autres atomes de la surface du corps jaune, et lorsqu'ils en sont détachés pour former les simulacres ?

Il y a ici une difficulté générale de l'atomisme, qui est de rendre compte de la réalité du qualitatif, dès lors qu'une qualité comme la couleur est déniée à ces seules réalités que sont les atomes et le vide. L'atomisme est obligé de recourir à la notion de combinaison, laquelle est for-

melle et non pas matérielle – comme la forme aristotélicienne. L'atomisme ne peut admettre d'autre mouvement que le déplacement, et d'autre causalité que l'impulsion par contact. Comment dès lors donner un statut de réalité aux qualités qui ne se laissent réduire ni à l'un ni à l'autre, alors qu'elles ne sont empiriquement pas moins évidentes, et que les atomes et leurs mouvements sont, eux, impossibles à percevoir ?

3/ La vision depuis un lieu obscur (caverne, tunnel) des objets situés dans une zone éclairée, et l'impossibilité de la vision en sens inverse. N.B. On ne voit pas très bien comment l'air lumineux peut purger les yeux de l'air obscur qui est censé être plus dense que lui, ni comment on peut continuer à voir ce qui est éclairé si l'air épais de la zone obscure vient obstruer les canaux oculaires.

4/ L'illusion optique sur les objets vus de loin est expliquée comme l'émoussement des simulacres par l'air intermédiaire, d'autant plus puissant que la distance est plus grande.

5/ L'ombre est, plus simplement, définie comme une *privation* de lumière, moyennant la jolie image d'un « air en deuil de lumière (*lumine cassus aer* – 368-369) ».

B. Véracité des sens.

Point décisif pour le matérialisme, qui ne peut en principe reconnaître d'autre forme ni d'autre principe de connaissance que la sensation, et doit donc s'assurer que celle-ci est bel et bien une source de vérité, et même la seule. Tout le monde admet en effet que la sensation est l'effet d'une action que les corps exercent les uns sur les autres du fait de leur matérialité.

Le problème est que, déjà chez Épicure, ce sensualisme de principe, impliqué par le matérialisme, ne pouvait aller sans se compléter, sur le plan moral autant que sur le plan théorique, d'un travail de la raison, soit de la production de vérités dont on ne voit pas comment elles seraient accessibles aux sens.

Sur le plan théorique, ce travail consiste essentiellement à faire l'apologie de la véracité des sens, contre les objections formulées par d'autres écoles. C'était fortement le cas du platonisme, et plus encore chez les Sceptiques, pour qui c'était une part importante de leur critique de toutes les formes du *dogmatisme*. L'épicurisme en était une, puisqu'il reposait tout entier sur l'exigence de concevoir l'essence de toute réalité comme se ramenant à la subsistance des atomes et du vide, dont tout le reste n'est qu'un effet accidentel.

Bien qu'Épicure donne pour seule justification à son postulat que rien de sensible ne vient le réfuter, on peut difficilement admettre que l'épicurisme ne comporte pas un *engagement ontologique* quant à l'existence réelle de ses principes inobservables : car c'est bien l'affirmation qu'*il n'existe rien d'autre* que les atomes et le vide qui est seule capable d'éliminer, à la manière épicurienne, toute crainte à l'égard d'un quelconque surnaturel.

On peut énoncer cela pour la seule raison que rien d'empirique ne s'y oppose et que c'est le bon moyen de jouir de la vie sans trouble (forme épicurienne du primat de la raison pratique), un doute sur la vérité du postulat ne pourrait être que troublant. L'épicurisme se présenterait alors comme une foi matérialiste, dans laquelle la *possibilité* de tout ramener aux atomes et au vide est le moyen de récuser la *nécessité* d'une affirmation de la providence divine, telle que les Stoïciens l'enseignent, soit l'idée d'un fondement rationnel de la religiosité.

L'inévitable appel à la raison intervient aux vers 384-386. Lucrèce ne peut que reprendre la thèse intellectualiste – platonicienne et aristotélicienne – selon laquelle c'est à la raison et non au sens qu'il revient de « connaître la nature des choses (*naturam noscere rerum*) », c'est-à-dire ce qu'elles sont en réalité par-delà leur apparence sensible. Le propre du matérialisme est seulement de concevoir cette réalité sur le modèle du corps visible, moyennant une réduction idéale de ses dimensions et une abstraction à l'égard de certaines de ses propriétés : seule l'impénétrabilité, et

par suite l'indestructibilité qualifient ce *micro-corps* qu'est l'atome, et l'absence absolue de résistance ce *non-corps* qu'est le vide.

Le recours à l'intelligence rationnelle, indispensable à l'apologétique matérialiste, devrait conduire à la question que l'épicurisme ne pose jamais : qu'en est-il de cette faculté de connaissance qu'il faut bien qualifier de non-sensible, puisqu'elle connaît ce que les sens sont incapables de connaître ? La découverte de cette faculté avait conduit Platon et Aristote à affirmer son immatérialité, mais celle-ci n'a évidemment aucune place dans l'épicurisme.

Le déluge d'exemples invoqués vise à montrer seulement que, dans tous les cas d'apparente illusion sensible, il y a une erreur de jugement qui n'est pas le fait du sens, mais seulement de la faculté judicative, et qui s'explique rationnellement par les conditions réelles dans lesquelles l'observateur se trouve placé par rapport à son objet. Aux vers 447-449, on trouve celui qu'Aristote invoquait contre le relativisme de Protagoras : le dédoublement apparent d'un objet par pression sur le globe oculaire. De tels cas permettent d'affirmer sérieusement qu'on ne saurait confondre le réel et l'apparent, mais pour autant que la sensation fallacieuse est expliquée, la vérité est sauvée, et la sensation elle-même reste un moyen nécessaire qui permet d'y parvenir.

Lucrèce recourt donc ici au même type d'argumentation que le réalisme aristotélicien qui, tout en n'étant ni matérialiste ni sensualiste, repose sur la crédibilité de la sensation comme contact primaire avec l'étant. Aristote jugeait le sens infaillible quant à son objet propre, qui est l'acte commun du sens et du sensible, tant que l'organe du sens n'est pas altéré. Les erreurs auxquelles la sensation donne lieu ne portent que sur les sensibles communs et le sensible par accident, c'est-à-dire le sujet d'inhérence des qualités sensibles.

De même qu'il n'y a pas d'erreur en général qui ne comporte une certaine connaissance adéquate de ce sur quoi elle porte (par exemple ce qu'est une diagonale et ce qu'est la commensurabilité), de même toute erreur occasionnée par une sensation a pour condition de possibilité une connaissance adéquate d'ordre sensible de ce sur quoi elle porte.

N.B. La crédibilité de la sensation reste à tout jamais un ingrédient inamissible de toute science expérimentale.

La leçon générale est exposée dans les vers 464-468 : c'est l'opinion qui est erronée, quand elle juge en dépit de la sensation en lui ajoutant ce que celle-ci n'est pas capable de révéler, et qui, provenant de l'esprit lui-même, doit être mis au compte de l'imagination.

N.B. Lucrèce est nuancé dans son jugement, puisque, d'une part, il le restreint à « la plus grande partie » des erreurs d'origine sensible, et qu'il reconnaît d'autre part la difficulté du discernement entre les perceptions véraes et les imaginations fallacieuses.

Les vers 469-521 exposent la réfutation du scepticisme, moyennant des arguments déjà classiques et qui le resteront.

Comme Marx le reprochera à la dialectique hégélienne, le scepticisme est dit ici « marcher sur la tête » parce qu'il ne peut que se condamner à l'insignifiance du fait qu'il ne peut se formuler sans s'annuler par là même. Aristote avait clairement établi le caractère auto-réfutant de la supposition que « rien n'est vrai » (*Métaphysique*, IV et XI), et Spinoza reprendra la critique en disant que le scepticisme est « une secte de muets » (*Traité de la réforme de l'entendement*).

D'une manière assez fidèle aux expressions des Sceptiques, Lucrèce présente le scepticisme comme un aveu d'ignorance, et en tire, comme Pyrrhon d'après ce qu'on en rapporte, que cet aveu ne peut lui-même faire l'objet d'un savoir, et doit par conséquent prendre la seule forme d'un silence – que ne manque pas de contredire l'action constamment sensée du Sceptique, comme déjà Aristote le soulignait, ce qui revenait à montrer dans le scepticisme une forme de mauvaise foi. Lucrèce paraît reprendre à son compte ce type de critique dans les vers 500-510 : le caractère à la fois indispensable et réellement efficace de la confiance accordée aux sens dans l'ordre pratique suffit à attester leur infaillibilité, et c'est ce dont le comportement du Sceptique donne la preuve.

La limite du scepticisme est qu'il lui faudrait savoir ce que c'est que savoir pour qu'il y ait un sens à dire qu'il ne sait rien. Or il est exclu qu'il possède un tel savoir. Dire : « Je sais rien » est donc parler pour ne rien dire. Tout au plus peut-on voir là l'expression paradoxalement provocante de la conscience socratique du manque de fondement de toutes les opinions en tant que telles, conscience qui relève en fait d'un savoir implicite que la philosophie s'est donné à charge d'explicitier.

Dans la ligne du réalisme aristotélicien, Lucrèce souligne (478-485) que la raison ne serait capable d'aucune vérité si les sens ne l'étaient pas d'abord, puisque toute la connaissance rationnelle se construit à partir de la sensation, et que c'est à partir de cette dernière que nous pensons toutes nos notions : il est clair que le scepticisme est auto-réfutant, mais la raison qui est capable de l'établir le fait sur la base des notions de savoir et de vérité qu'elle a acquises, comme toutes les autres, à partir de l'expérience sensible. On comprend le raisonnement implicite : la réfutation dialectique du scepticisme atteste la capacité qu'à la raison de connaître le vrai avec certitude, mais puisque cette capacité est issue de l'expérience sensible originaire, il faut que celle-ci soit considérée comme source de vérité, car « toute explication rationnelle des choses serait nécessairement vicieuse et fautive si elle était issue de sens fallacieux » (520-521).

Ainsi il n'y a pas de raisonnement qui puisse ébranler sérieusement la certitude sensible en général, comme le prétendent les Sceptiques, et comme le voudra encore Descartes, qui reprendra sans discussion l'argumentation sceptique au début de sa méditation métaphysique. Le raisonnement peut seulement servir à confirmer l'infailibilité des sens contre les objections sophistiques qu'on leur oppose, et sans que la raison puisse suppléer par elle-même les éléments de vérité que seule la perception fait connaître.

Ainsi les sens paraissent irréfutables, d'une part en raison de la spécificité des objets sensibles déjà soulignée par Aristote, aucun sens n'étant capable de discerner la qualité qui est l'objet d'un autre sens (486-499), et d'autre part parce que la raison, si elle peut servir à rectifier une opinion erronée attribuée à tort au sens lui-même ne peut servir par là même qu'à discerner ce que le sens fait effectivement connaître, et non pas à lui dénier cette valeur de connaissance que son propre travail présuppose.

C'est pourquoi, en cas d'impuissance de la raison à fournir une explication assurée, on se contentera, comme Épicure le demande, d'une explication « vraisemblable », au lieu d'en inférer que les sens ne sont pas dignes de foi, en tant que première forme obligée de l'accession au vrai : la « confiance première » dans les informations sensibles ne doit jamais être reniée au nom d'arguties qui ne peuvent au final que se condamner elles-mêmes.

Des longues considérations sur chacun des sens, on retiendra quelques moments saillants :

- 526-527 : la matérialité de la voix et du son est attestée par le fait qu'ils frappent (*impellere*) nos sens ;
- 599-602 : la propagation des couleurs visibles ne peut se faire qu'en ligne droite, donc seulement à travers des canaux rectilignes qui sont le propre des corps transparents ; elle est au contraire empêchée par les « canaux sinueux » présents dans les corps opaques, lesquels n'empêchent pas la propagation du son, dont la propagation ne doit donc pas être rectilinéaire, mais multidirectionnelle ;
- 622-626 : la saveur douce est produite par des atomes « lisses (*levia*) », tandis que ceux qui produisent la saveur piquante comportent des aspérités ;
- 689-699 : la propagation de l'odeur n'égale jamais celle de la voix et de la couleur, car « elle est formée d'atomes plus grands que la voix ».

Les vers 633-672 expliquent pourquoi l'appréciation des saveurs, tout comme la toxicité des aliments, est relative aux constitutions spécifiques, du fait que les canaux ou les pores par lesquels les atomes pénètrent les corps vivants ne sont pas de même forme d'une espèce à l'autre,

et font que des atomes convenables pour l'une ne le sont pas pour telle autre. La convenance peut aussi être perdue par une altération de l'organe récepteur, qui déforme ses canaux.

III. L'imagination (722-823).

Le propre de cette faculté est de présenter à la conscience des « phantasmes », soient des représentations de choses non présentes, voire inexistantes, tels les Centaures, Scyllas et autres Cerbères. Il s'agit donc d'expliquer la présence en l'âme de ces images autres que celles qui résultent de l'action subie par le corps sous l'effet des simulacres, dans la perception sensible – sans oublier néanmoins que la modification de l'âme n'est rien d'autre que la modification d'une partie du corps, sous l'influence d'un résidu de simulacres de provenance externe : le matérialisme implique que la production des phantasmes soit expliquée par les mêmes principes que la sensation.

C'est pourquoi Lucrèce rappelle le principe général de l'agrégation des atomes au gré de leurs mouvements, et fait appel ici au rôle d'éléments de simulacres ayant le même degré de subtilité que l'âme, et suffisant par suite à l'émouvoir alors qu'ils ne meuvent pas les atomes du corps, plus grossiers.

La provenance externe des phantasmes est attestée par leur ressemblance avec les perceptions (750-751) : nous n'aurions aucune possibilité un lion si nous n'en avions pas vu.

Le rêve s'explique ainsi par la circulation permanente de ces images plus subtiles, au moment où le corps n'est plus en état de « convaincre d'erreur au moyen des choses vraies (*falsum veris convincere rebus*) » (764), c'est-à-dire de permettre la discrimination du réel et du fictif. C'est ainsi que nous rêvons de personnes disparues, parce que les éléments les plus ténus de leurs simulacres continuent de parcourir l'espace à grande vitesse. La rapidité de la succession des images oniriques confirme la ténuité des atomes qui les composent.

Reste alors à expliquer la production *volontaire* de certains phantasmes, alors que la sensation et le rêve sont involontaires.

La volonté ne saurait être la cause de la production du phantasme : cela contredirait le matérialisme. Reste alors à admettre que l'extrême ténuité des éléments du phantasme permet qu'ils se présentent à la fois « dans un unique temps, à ce que nous sentons » (794-795), mais qui comporte une multitude de moments, indiscernable aux sens, et connaissable seulement par la raison (796). Le rôle de la volonté consiste alors seulement dans le caractère discriminant de l'attention, du fait que « l'esprit ne peut discerner que ceux auxquels il est attentif », et que « tous disparaissent après avoir été, sauf ceux auxquels il s'est préparé » (803-805).

Ainsi s'explique pour Lucrèce l'imagination anticipatrice, qui nous représente ce qui ne s'est pas encore produit, mais à quoi nous nous attendons – telle la chute d'un homme aperçu au bord d'une falaise, selon Bailey (note 58).

Cette production des phantasmes explique par ailleurs les aspects *fantastiques* de la mythologie, et les croyances superstitieuses qu'ils alimentent : spectres et métamorphoses (819-820).

IV. Contre le finalisme (823-1057).

« L'erreur » (825) ici dénoncée correspond au finalisme aristotélicien et au providentialisme stoïcien.

Les vers 825-857 exposent les aspects généraux de la réfutation. Celle-ci est nécessaire pour garantir la thèse initiale selon laquelle notre monde n'est pas une œuvre divine : si en effet on ne pouvait éviter de reconnaître une finalité inhérente aux êtres naturels, celle-ci révélerait le sens qu'ils comportent en eux-mêmes, et ce sens apparaîtrait lui-même comme l'indice d'une in-

tion, ou, comme on dit aujourd'hui, d'un « dessein intelligent », ainsi que l'avaient pensé Anaxagore, Socrate, Platon, entre autres.

N.B. 1/ Spinoza à son tour, dans le cadre d'une philosophie de la nécessité, et non pas de la contingence comme l'épicurisme, récusera le finalisme comme résultant d'un préjugé anthropomorphique : son *Deus* produit la *natura* non pas par une libre décision inspirée par une bienveillance, mais par une nécessité interne qui implique l'identité ontologique absolue des deux.

2/ En dépit de son antifinalisme, Épicure parlait parfois d'un « but de la nature » (Maxime XXV). C'est inévitable à partir du moment où la philosophie entreprend de discriminer le bien et le mal en fonction du désir naturel d'un bonheur identifié au plaisir sensible : le désir comporte évidemment une dimension intrinsèque de finalité. Mais le matérialisme consiste précisément d'une part à refuser de projeter cette structure du désir humain sur la nature extérieure à l'homme, et à expliquer le désir lui-même comme un effet de l'agrégation fortuite et mécanique des atomes, exclusive de toute signification intentionnelle.

Suivant une raison que Spinoza reprendra dans l'Appendice à la 1^{ère} partie de l'*Éthique*¹, et dont Kant fera un *a priori* constitutif de la science explicative, l'explication par les causes finales relève d'une « raison pervertie qui inverse tous les rapports d'antérieur à postérieur » (833), ou, comme on dit, qui met tout « cul par-dessus tête ». L'explication d'un état présent en référence à un but auquel il est censé tendre, ou pour lequel il est censé être fait, revient pour le matérialiste mécaniciste à expliquer ce qui existe déjà par ce qui n'existe pas encore, ce qui paraît absurde.

L'antifinalisme rejette donc la formule selon laquelle « la fonction crée l'organe », parce qu'aucune fonction ne peut être exercée sans un organe pour le faire. N.B. C'est très exactement ce que disait Aristote, en soulignant que cela suppose la constitution de l'organe le rende apte à exercer ladite fonction, et que c'est là que réside la finalité.

Le matérialisme renverse donc la formule finaliste en affirmant que « ce qui est né » – par exemple : les yeux ou les membres engendrés avec l'organisme – « crée l'usage » (836). C'est là un retour aux thèses qu'Aristote attribue à Empédocle qui « dit que les parties des animaux proviennent pour la plupart du hasard »² : « par exemple, si les dents de devant poussent tranchantes et propres à déchirer, tandis que les molaires sont plates et aptes à broyer la nourriture, c'est l'effet de causes nécessaires, car cela ne se produit pas dans ce but, mais résulte d'un concours de causes ; de même pour toutes les autres parties où l'on croit reconnaître une finalité. Les êtres dont toutes les parties s'assemblent comme si le résultat avait été intentionnellement voulu survivent, le hasard les ayant convenablement constitués ; les autres ont péri et périssent, comme les bovins à face d'homme d'Empédocle »³.

N.B. Ces idées ont resurgi dans le néodarwinisme.

Ainsi, pour que les langues soient inventées, il fallait qu'il existe des corps doués de voix et d'ouïe, et aussi d'une âme elle-même douée d'esprit. Mais il n'y a pas lieu de dire qu'ils étaient faits pour ça.

Les vers 843-857 développent l'argument d'une manière qui fait écho à la distinction aristotélicienne entre l'être naturel et l'être artificiel. Le premier a pour caractère propre, par opposition au second, la spontanéité de sa genèse : il « naît d'abord de soi-même (*prius ipsa nata*) » (853-854), et il en résulte la mise en œuvre de ce dont ses organes le rendent capable, par exemple, en ce qui concerne les hommes et eux seuls, l'invention des artifices « du fait d'une utilité reconnue (*utendi cognita causa*) » (851). C'est seulement dans le registre de ce qui ne résulte pas d'une spontanéité naturelle que l'utilité, et donc la finalité, devient un principe de genèse.

Lucrèce délaisse donc résolument l'argument qu'Aristote tirait du fait que « l'art imite la nature »⁴, et peut dès lors être considéré comme le révélateur d'une dimension de finalité inhé-

¹ « Toutes les causes finales ne sont rien que des fictions humaines », car la « doctrine » finaliste « renverse totalement la Nature » : « elle considère comme effet ce qui en vérité est cause, et inversement ».

² Aristote, *Physique*, II, 4, 196a 23-24.

³ *Ibid.*, 8, 198b 24-32.

⁴ Aristote, *Physique*, II, 8, 199a 15.

rente à la causalité naturelle – à savoir l’aptitude des causes à produire leurs effets propres –, sans laquelle il ne serait pas possible.

La récusation du finalisme s’illustre alors de l’explication d’un certain nombre de phénomènes.

Les besoins naturels de l’être vivant sont expliqués comme résultant de l’émission permanente d’atomes imperceptibles par les corps visibles. La vie se caractérise en effet par une multiplicité de mouvements supérieure à celle que l’on observe ailleurs dans la nature. Par suite, non seulement le vivant émet en permanence, comme tout autre corps, des simulacres, mais il s’y ajoute, dans son cas particulier, d’autres émissions – telles les sueurs et les exhalaisons –, lesquelles doivent être compensées pour que le vivant ne dépérisse pas.

N.B. Il semble que les faits observables de la sudation et de la respiration inspirent la théorie épicurienne selon laquelle l’émission des simulacres se trouve compensée en permanence et n’entraîne pas d’amointrissement du corps. Or cela suppose que les corps inertes comportent eux aussi un mécanisme de compensation, analogue à une respiration ou à une ingurgitation, bien qu’ils n’aient pas d’organes pour cela, et qu’il s’agisse de processus invisibles. On peut évidemment envisager que l’émission permanente des simulacres par tous les corps y contribuent, mais cela implique leur décomposition et leur réorganisation : car la couleur jaune d’un corps ne pourra durer que moyennant l’arrivée d’atomes provenant d’autres corps éventuellement d’une autre couleur, lesquels, en eux-mêmes incolores, ne donneront l’impression de jaune qu’à la condition d’être réorganisés de la manière qui la produit.

Le mouvement volontaire doit lui-même être expliqué comme l’effet d’une influence externe.

L’âme peut mettre le corps en mouvement du fait qu’elle est elle-même corporelle. Mais l’expérience montre que le mouvement volontaire ne se produit pas sans la représentation préalable de son but, laquelle appartient en propre à l’esprit, qui peut, du fait de son caractère matériel, mouvoir l’âme, et, seulement par son intermédiaire (du fait des divers degrés de la ténuité des atomes), le corps. Or cette motion n’est possible que si l’esprit subit lui-même l’impulsion (verbe *pulsare* – 882) des « images du mouvement (*simulacra meandi*) » (881). L’esprit est donc moteur dans la mesure où, par l’intermédiaire des simulacres, il subit l’influence du mouvement extérieur général.

Le sommeil est d’abord décrit comme un état de dispersion de l’âme, qui consiste en ce qu’une partie de l’âme – et non pas toute comme dans la mort – a quitté le corps, tandis que le reste se trouve répandu au fond des diverses parties de l’organisme. Autrement dit, et pour coller à l’expérience : un état de déconcentration psychique, dans lequel l’âme n’est plus à même de recevoir les messages sensoriels, mais demeure encore suffisamment présente dans le corps pour maintenir les autres aspects de l’animation.

Les vers 943-949 expliquent cet état comme le résultat du bouleversement des atomes corporels et psychiques par le choc perpétuel des atomes de l’air, qui frappent le corps de l’extérieur, ou de l’intérieur, par la respiration, et dérangent leur ordre. Une confirmation empirique est donnée aux vers 956-958 : le sommeil est plus lourd quand l’ordre interne du corps est dérangé par un effort plus grand ou un repas plus copieux, lesquels provoquent aussi une exhalaison plus importante d’atomes psychiques.

Quant aux *rêves*, ils présentent empiriquement un lien évident avec les éléments les plus obsédants de la vie éveillée, d’ordre intellectuel aussi bien qu’affectif : la référence du rêve au désir n’est pas une découverte freudienne, mais il s’agit ici de désirs et d’intérêts conscients.

Il s’agit plutôt pour Lucrèce d’expliquer mécaniquement cette corrélation. Le principe de l’explication est trouvé dans le caractère persistant et insistant des représentations qui sont à

l'origine du rêve, qu'elles soient propres à alimenter une passion, ou qu'elles soient liées à l'assiduité d'un travail ou d'un effort quelconque. La pénétration des simulacres dans le corps et dans l'âme ne peut se faire qu'à travers leurs pores, mais elle contribue aussi à les ouvrir et les maintenir ouverts, et cela d'autant plus qu'elle se produit plus longtemps, c'est-à-dire se reproduit un plus grand nombre de fois, puisque les simulacres qui pénètrent se succèdent les uns aux autres à grande vitesse.

Tout comme Descartes réfèrera la conservation et le rappel des souvenirs aux « plis » pris une fois par le cerveau au cours de la perception, Lucrèce fait valoir que l'ouverture des pores corporels et psychiques par certains simulacres renforce leur aptitude à les recevoir, et fait que leur pénétration se poursuit même au cours du sommeil, alors que le corps n'est plus physiquement en présence des objets représentés, mais n'en continue pas moins de recevoir leurs simulacres, qui continuent nécessairement de se mouvoir dans l'espace à partir du corps qui les émet.

Son explication conduit Lucrèce à attribuer le rêve aux bêtes (987-1010), et il ne manque pas de l'appliquer à l'énurésie infantine (1026-1029).

Ce thème sert de transition à l'explication de la pollution masculine, diurne (?) ou nocturne, à partir de l'adolescence, conséquence de la pénétration convergente des simulacres émis par les congénères – thème qui sert, lui, de transition au développement qui suit sur la passion amoureuse.

N.B. Aux v. 1039-1040, Lucrèce souligne le caractère sélectivement spécifique de l'excitation, puis explique l'attrait homosexuel masculin par l'allure féminine de celui qui le provoque (1052-1053).

V. De l'amour (1058-1287).

Longue description dont le détail n'appelle guère de commentaire.

On notera seulement que la mise en garde épicurienne contre les ravages de la passion amoureuse ne va pas ici sans une certaine complaisance, assez manifeste, dans l'exhibition de ses effets.

On peut noter aussi que cette mise en garde sonne un peu différemment du « *Faites l'amour, pas la guerre* » qu'on rencontrait au début du livre I.

Lucrèce, pas plus qu'Épicure, ne prêche un ascétisme. Le second portait un jugement ambigu sur le plaisir sexuel, du fait qu'il apparaît comme une composante essentielle du plaisir animal en général, et humain en particulier, mais qu'il est de nature à empêcher l'ataraxie, soit par l'intensité du désir qu'il suscite et du plaisir qui s'ensuit, soit par les tracas que sa recherche occasionne.

Une maxime retrouvée d'Épicure (Usener 51), confirmée par la biographie de Diogène Laërce, enseigne : « Une passion violente te pousse aux plaisirs de l'amour. Or, à condition que tu ne veuilles pas renverser les lois, ni ébranler ce qui est honnêtement établi par l'usage, ni affliger ton prochain, ni fatiguer ton corps, ni gaspiller les moyens nécessaires à l'existence, tu peux suivre ton impulsion à ta guise. Il est impossible de ne pas commettre une au moins de ces choses, car les plaisirs de l'amour ne nous ont jamais servi ; il faut s'estimer heureux s'ils ne nous nuisent pas ».

Rien là que de très conformiste, et qui confirme l'idée que l'épicurisme est assurément un hédonisme – puisqu'il identifie le bien et le plaisir –, mais un hédonisme modéré – puisque l'essentiel, du point de vue moral, est de trouver la juste mesure du plaisir, qui consiste à faire cesser la douleur, et donc à ne pas chercher de plaisir qui ne peut aller sans douleur, ce qui est le cas du plaisir amoureux.

C'est pourquoi, selon Diogène Laërce (X, 118), « l'amour n'est pas un don du ciel », et « le sage ne doit pas tomber amoureux ».

C'est pourquoi aussi « le sage (...) ne se mariera pas et n'engendrera pas d'enfants. Il pourra le faire cependant dans des circonstances particulières et gardera le sentiment de pudeur devant ses semblables » (119) : à nouveau, ici, rien de subversif – la tentation de la subversion ne peut qu'être cause de trouble.

On comprend ainsi que l'invocation initiale à Vénus débouche sur une recommandation qui présente l'abstinence comme la vraie manière de répondre au désir amoureux qu'elle suscite : « Il ne se prive pas du fruit que promet Vénus, celui qui fuit l'amour ; il en touche au contraire les bénéfiques sans rançon » (1074-1075).

Le premier argument n'est pas sans annoncer le « principe de répétition » freudien, qui reprend une idée on ne peut plus traditionnelle depuis l'*Éthique à Nicomaque* : le plaisir éprouvé à l'occasion d'un acte renforce la disposition à l'accomplir et contribue à rendre celle-ci permanente – ce qui est le cas du vice autant que de la vertu. Aussi Lucrèce dénonce-t-il une illusion caractéristique de la passion amoureuse : « On a l'espoir que sa flamme puisse être éteinte par le même corps qui est à l'origine de son embrasement. Mais la nature proteste que c'est tout le contraire qui arrive : c'est le seul cas où, plus nous possédons, plus notre cœur (*pectus*) brûle d'un funeste désir » (1086-1090). Les tout derniers vers du livre rediront que c'est « l'habitude (*consuetudo*) » qui « nous dispose à l'amour, car ce qui est frappé à coups répétés, même si c'est légèrement, est à la longue vaincu et cède » (1283-1285).

Cette illusion a pour conséquence que l'objet du désir amoureux devient énigmatique pour celui qui l'éprouve, du fait même que tout assouvissement conduit à en rechercher un nouveau : « Ils se demandent ce qu'ils désirent atteindre, et ne peuvent trouver un moyen de vaincre leur mal, tant ils sont rongés, incertains, par une blessure aveugle » (1118-1120). Que cherche-t-on que l'on n'ait obtenu, et si on l'a obtenu, pourquoi le cherche-t-on encore ?

Le remède est alors d'« éviter de tomber dans les pièges de l'amour », car cela est « moins difficile que d'en sortir quand on y est pris » (1146-1148).

Ici encore, l'épicurien enseigne comme Aristote que nous sommes les artisans de nos propres dispositions, et donc l'origine des difficultés intérieures que nous subissons. Ce contre quoi il faut se prémunir est ce que Stendhal appellera la « cristallisation », soit le fait d'alimenter sa passion amoureuse en prêtant à son objet des qualités qu'il n'a pas, et en ignorant ses défauts : « Ainsi font le plus souvent les hommes que le désir aveugle : ils leur attribuent des perfections qu'elles [les femmes qu'ils veulent] n'ont pas vraiment » (1153-1154). La représentation attentive et insistante de leurs défauts est au contraire le moyen d'échapper à l'emprise de la passion.

L'amour apparaît ainsi comme une illusion source d'illusion, et nourrie d'illusions, dont la seule excuse (v.1190-1191) serait le mérite réel de la femme aimée.

Des derniers vers du livre, on retiendra :

1/ L'affirmation du caractère mutuel de la volupté, qui se trouve renforcée par le désir de la femme et la satisfaction qu'elle y trouve.

2/ Contrairement à Aristote, Lucrèce admet l'existence d'une semence féminine, toujours impliquée dans la génération (1229), selon une théorie attribuée à Parménide, Anaxagore, et Démocrite. C'est pour lui le moyen d'expliquer non pas le sexe des enfants (1027-1028), mais le fait qu'ils ressemblent tantôt à leur père, tantôt à leur mère, voire à un aïeul. Lointaine prémonition des lois de Mendel, et explication atomistique des phénomènes d'hérédité. N.B. La rencontre des semences dont il est question au v.1216 n'a rien à voir avec la fusion des gamètes : il s'agit de leur mélange, lequel peut comporter ou de pas comporter de prédominance de l'une ou de l'autre – dans ce dernier cas, il n'y a pas de ressemblance marquée avec l'un des deux parents.

3/ Lointaine prémonition aussi de la notion de « loterie génétique » : « Vénus tire au sort les diverses physionomies » (1223) – formulation poétiquement mythologisante d'un phénomène aléatoire et aucunement providentiel.

4/ La stérilité est expliquée elle aussi mécaniquement, par une inadaptation de la semence, qui doit, pour être féconde, tenir le milieu entre un excès d'épaisseur et un excès de fluidité (1240-1241).

5/ La position adoptée pour l'acte sexuel contribue à sa fécondité : l'épouse, qui vise la procréation, n'a que faire des postures et des mouvements qui sont destinés à l'accroissement du plaisir.

Chant V.

Prologue

1-90

Nouvel éloge d'Épicure, ici qualifié de divin (8), pour avoir « parlé divinement des dieux immortels et exposé toute la nature des choses » (52-54). Opposition de la vraie piété, épicurienne, à la superstition populaire : ce qui fait de l'épicurisme une divine « sagesse » (10), c'est qu'il libère de l'obscurantisme religieux (symbolisé par les flots tempétueux et les ténèbres au v.11), qui résulte d'une imagination ignorante (82-90). La *religio* est mise au compte d'une invention humaine, qui consiste à supposer l'existence de dieux à la fois cruels et tout-puissants.

Le terme de *sagesse* a ici sa signification morale traditionnelle, mais elle inclut la connaissance théorique comme moyen principal d'assurer l'ataraxie : l'épicurisme se présente ici à nouveau comme une *purification* de l'âme, qui est la condition du *bien vivre* (18). La pureté est l'état ou la qualité de ce qui n'est pas mélangé ; il faut affranchir l'âme de ce qui la trouble de l'intérieur.

La piété philosophique d'Épicure consiste à tenir ferme le principe selon lequel « les dieux vivent sans souci » (82), et à en tirer les conséquences quant à l'existence et au devenir du monde et des êtres qui le composent.

La première et plus générale implication de ce principe est que les dieux ne sont pour rien dans l'ordre et le cours des choses mondains. Il n'y a pas, comme les superstitieux, à *s'étonner* de celui-ci (84), en croyant y trouver l'effet et le signe de la puissance divine : celle-ci est finie comme celle de toute chose (90), et le fait que les dieux sont absolument contents d'eux-mêmes rend inutile et même absurde un exercice de leur puissance sur autre chose, comme lorsque nous exerçons la nôtre pour combler nos manques.

N.B. Le présent propos peut être rapproché de ce que dit Aristote de l'étonnement philosophique : homme de l'étonnement, le *philosophos* est spontanément *philomûthos*, car les mythes sont faits pour émerveiller, et l'émerveillement est le point de départ de la quête du savoir. Mais Aristote souligne que ce dernier doit logiquement supprimer l'étonnement qui est à sa source : lorsque l'explication ou la démonstration est trouvée, ce qui paraissait au départ étonnant cesse de l'être, et ce qui alors paraîtrait étonnant, c'est que s'avère le contraire de ce qui a été prouvé – par exemple : qu'une diagonale se trouve être commensurable. De même, Lucrèce ne s'en prend qu'à l'enfermement dans l'étonnement qui caractérise la superstition : l'explication physique des choses qui sont mises au compte d'une volonté (menaçante) des dieux doit faire cesser l'admiration à leur égard qui est la source de la fausse religiosité.

L'avènement d'Épicure a pour Lucrèce la même signification que l'entrée dans l'âge *positif* par-delà les âges théologique et métaphysique, selon la « loi des trois états » d'Auguste Comte.

La première vérité libératrice de l'épicurisme est ici l'affirmation de la *finitude* de toute chose, y compris des dieux (90).

N.B. Ceux-ci n'en ont pas moins un statut exceptionnel, puisque, tout en étant soumis comme tout le reste au « pacte » (57) infrangible qui commande la constitution des choses, ils échappent pourtant à ces « lois du temps (*aevi leges*) » (58) qui font que toute chose en dehors des

dieux est finie non seulement matériellement mais temporellement, c'est-à-dire destructible, ou mortelle.

La première vérité purifiante, qui fait le thème général du livre V, est donc la *mortalité du monde*, qui oppose celui-ci à la divinité (cf. 122) : « le monde est fait d'un corps mortel et fruit d'une naissance (*nativom*) » (65-66), lequel est un « agrégat de matière (*congressus materiai*) » (67).

I. Cosmologie – Pars destruens (91-415)

91-145 : contre la divinisation du monde.

Lucrèce entame la démonstration de l'affirmation précédente, qu'il n'hésite pas à présenter comme difficile à admettre (99-100) : elle contredit en effet un trait dominant de la culture grecque, qui admettait en général la perpétuité du *cosmos*, et divinisait les astres. Aristote professait la première, et désignait les seconds comme « ceux des êtres divins qui sont visibles » (*Métaphysique*, VI, 1) : il les supposait matériels, mais incorruptibles, comme les dieux d'Épicure. Le stoïcisme professait l'unité du monde et de Zeus, et la providence du second à l'égard du premier, c'est-à-dire de lui-même. D'une manière générale, sous ses diverses formes, le paganisme religieux divinise les astres et les grandes énergies naturelles.

L'épicurisme se signale donc sur ce point par une certaine originalité au sein de la culture antique : il dédivinise résolument le monde et les êtres qui le composent. En dehors de l'épicurisme, cette doctrine a peut-être été professée par Démocrite et Héraclite. Le *Timée* expose, sous une forme ouvertement mythique, une cosmogonie processuelle, mais il en fait l'œuvre d'une démiurgie divine exercée sur une matière incréée qui, à la différence des atomes d'Épicure, est absolument indéterminée. Quant à la pensée biblique, elle est sans doute la plus ancienne récusation de toute divinisation du monde naturel, à travers sa condamnation de l'idolâtrie. Tout comme Lucrèce au vers 344, l'Évangile enseigne lui aussi que « le ciel et la terre passeront ». C'était inconcevable pour la plupart des Grecs, et de ceux qui, tels les Romains, leur ont emprunté leurs traditions.

Le premier argument en faveur de cette dédivinisation est que les êtres mondains, tels que « les mers, les terres et le ciel » (92) « sont dépourvus de tout sens divin, puisqu'il ne peuvent être vivifiés par une âme (*nequeunt vitaliter esse animata*) » (145).

C'est ici l'opposition de l'inerte et du vivant qui sert de raison décisive. Lucrèce admet en principe qu'il n'est « pas possible que l'âme et l'intelligence (*consilium*) puissent appartenir à n'importe quel corps » (126-127), pas plus que les nuages ne peuvent exister au fond des mers, ni les arbres dans le ciel. Seul le corps humain est conformé de telle sorte que l'âme et l'esprit peuvent s'y trouver : il faut donc les juger absents de toute la nature en dehors de l'homme, et donc aussi que cet ensemble dont l'homme fait partie n'a rien de divin, pour autant qu'il faut attribuer aux dieux la vie et l'intelligence à plus forte raison qu'aux hommes.

146-234 : contre l'explication théologique du monde.

Il s'agit ici d'écarter toute idée d'un quelconque rapport entre les êtres divins et les êtres mondains, et de justifier l'impossibilité d'un tel rapport dans le cadre du matérialisme, c'est-à-dire d'un point de vue physique.

La première justification est trouvée dans une *extranéation* des dieux, lesquels sont dits « n'avoir leurs saintes demeures dans aucune partie du monde » (146-147).

Prise littéralement, cette thèse paraît signifier que les dieux subsistent à l'extérieur du monde, au-delà de ses limites, dans un autre espace que le sien.

Pourtant, la raison avancée par Lucrèce ne se réfère pas à l'idée d'un éloignement local, mais à celle d'une *subtilité* extrême de la matière qui compose les dieux et les lieux qu'ils habitent.

L'absence de relation entre les dieux et le monde n'est pas due essentiellement à la distance entre eux, mais au fait que la subtilité de la substance divine la met au-delà de tout *contact* possible : il en résulte non seulement que les dieux sont seulement concevables, et encore avec peine, c'est-à-dire perceptibles seulement aux atomes subtils de l'esprit (ce qui ne les distinguerait guère des atomes en général, qui sont pensables et non sensibles) ; mais aussi que les dieux ne peuvent avoir avec le monde aucun rapport, parce que le seul rapport qu'ils pourraient avoir devrait être d'ordre physique et se ramener à un contact, et que « le contact (*tangere*) est impossible à ce qui est soi-même intangible (*quod tangi non licet ipsum*) » (152).

N.B. Il y a une proximité sur ce point entre le statut du vide et celui des dieux : car le vide est absolument intangible, et c'est pourquoi il ne peut faire obstacle à quoi que ce soit. Tout se passe ici comme s'il fallait dire la même chose des êtres divins, bien que ce ne puisse être pris dans un sens littéral : car l'intangibilité des dieux est autre que celle du vide, puisqu'ils ne sont réels qu'en étant composés d'atomes. Ce qui est affirmé, c'est seulement que la subtilité de la substance divine la met au-delà de toute possibilité de contact, et d'influence par contact.

Cela peut expliquer qu'on ait parfois parlé d'*inter-mondes* pour désigner les demeures des dieux épicuriens : car il s'agit moins de les situer trop loin pour qu'ils puissent agir sur le monde, que de comprendre que ce qui permet à un dieu de subsister comme « un vivant immortel et bienheureux (*ζῴον ἀφθάρτον καὶ μακάριον*) » (Épicure, *Lettre à Ménécée*, n° 123) est aussi ce qui lui interdit d'avoir une quelconque action sur les autres existants. C'est en effet l'extrême subtilité des atomes de la substance divine qui fait que rien ne peut faire obstacle à leur renouvellement perpétuel, lors de l'émission des simulacres qui nous donnent des dieux « une connaissance évidente (*ἐναργὲς... γνῶσις*) » (*ibid.*).

On a donc affaire ici à une théorie matérialiste de la divinité qui sert à montrer que, où qu'ils soient, les dieux sont incapables d'aucune action motrice sur le monde.

N.B. Lucrèce annonce une preuve ultérieure plus développée, qu'il ne donnera pas.

L'autre aspect de la réfutation vise à dénier aux dieux non plus une motricité, mais une intention providentielle à l'égard du monde. Les deux vont en fait ensemble, car la dite intention ne pourrait s'exercer que s'il pouvait y avoir une efficience de l'être divin à l'égard de ce monde, et de tous les autres mondes non divins.

Le providentialisme qui est ici réfuté est en fait une téléologie anthropocentrique, à savoir l'idée que les dieux « auraient voulu apprêter pour les hommes l'admirable nature du monde » (156-157). Lucrèce ne semble manifestement pas penser que la notion de finalité naturelle puisse être envisagée indépendamment de tout rapport à l'homme – contrairement à ce que voulait Aristote, et que voudra, à nouveau, Kant.

Il s'agit en fait de parer l'accusation d'impiété qui frappe l'épicurisme : il serait impie de ne pas déclarer le monde immortel, parce que ce serait refuser d'y voir l'ouvrage parfait de la bienveillance divine. Contrairement à ce qu'enseignent certaines traditions religieuses, la désacralisation du monde est ici présentée comme blasphématoire. Mais Lucrèce s'en prend plus généralement à l'idée qu'on ne saurait être pieux sans voir dans le monde un ouvrage divin, et qu'on ne saurait y voir cela sans lui reconnaître une perfection divine, estimée en fonction des intérêts humains : le monde pourrait être considéré comme créé s'il apparaissait comme parfait, et apparaîtrait comme parfait si tout en lui apparaissait conforme au bien des hommes.

Il s'agit de montrer que cette accusation d'impiété découle de préjugés irrationnels, d'une *extravagance* ou d'un *délire* (v.165 : verbe *desipere* ≠ *sapientia*).

1/ Lucrèce retourne l'accusation : ce qui est impie, c'est de supposer qu'une vénération humaine, expression d'une « gratitude (*gratia nostra*) » (166), pourrait apporter aux dieux un bien désirable dont ils manqueraient. L'idée implicite est que les dieux n'auraient aucun motif d'organiser le monde au profit des hommes si ce n'était pour obtenir leur reconnaissance : le bonheur dont les dieux jouissent par nature éternellement doit les exempter de toute intention à l'égard de quoi que ce soit d'autre qu'eux.

N.B. L'épicurisme croise sur ce point l'affirmation de la métaphysique créationniste selon laquelle l'acte créateur ne répond à aucun besoin de la divinité, la créature ne pouvant rien ajouter à la perfection incréée.

2/ La production du monde par l'être divin constituerait une *innovation* de la part de ce dernier, mais il est raisonnable de juger que sa perfection exclut tout « amour de la nouveauté (*novitatis amorem*) » (173) : la nouveauté ne peut apparaître comme un bien que pour celui qui n'est pas satisfait de son état antérieur, alors que le dieu est perpétuellement satisfait de lui-même.

3/ Pour la « créature » (Lucrèce emploie le participe du verbe *creare* au v.174, et il faut l'entendre au sens d'une génération accidentelle à partir de l'agrégation des atomes), l'existence ne vaut pas mieux que l'inexistence : c'est seulement une fois qu'elle existe que l'existence devient pour elle un objet d'attachement, la *vie* objet d'un *vouloir-vivre*, et perdurer. Ce qui n'existe pas ne pouvant pas souffrir, l'existence ne peut pas être pour lui un bien, et il n'y a donc pas de sens à supposer que les dieux le produisent pour son bien.

La suite de l'argumentation (181-234) vise la cosmogonie du *Timée*.

Lucrèce ne procède pas à une critique *interne* du propos platonicien, mais le réfute en fonction de la physique et de la noétique propres à l'épicurisme.

Il admet comme Platon qu'une démiurgie divine devrait être une production appuyée sur une connaissance et commandée par elle : tout artisan produit en fonction d'un « modèle (*exemplum*) » (181), identifié, ici comme chez Platon, à une « notion (*notities*) » (182), c'est-à-dire à une *idée*. Mais l'un des arguments de Platon en faveur de sa théorie des idées était qu'un artisan humain produit en fonction d'un modèle idéal, et non pas en fonction d'un exemple sensible – tel le fabricant de navettes qui refait celle qu'il a brisée non pas d'après celle-ci, mais d'après leur idée commune (*Cratyle*, 389b) : la navette sensible n'est pas incassable, contrairement à son idée qui, comme toute autre, possède une identité éternelle indépendante des vicissitudes de l'existence sensible. C'est pourquoi le démiurge divin du *Timée* est dit, par analogie avec l'artisan humain, fabriquer le monde en l'organisant sur le modèle des idées, qu'il contemple dans le « lieu intelligible », et en rendant par là même les choses aussi bonnes que possible, c'est-à-dire aussi semblables que possible à sa propre bonté. La subsistance éternelle des idées est donc dans le platonisme la clé tout à la fois de la question ontologique de l'origine des choses et de la question noétique de la possibilité de la science.

La question posée par Lucrèce apparaît donc comme en partie impertinente du point de vue de sa cible : elle suppose en effet non seulement que les dieux devraient acquérir la connaissance de leurs modèles idéaux pour pouvoir produire le monde – ce que Platon admettait aussi, puisqu'il pensait que les idées ne sont pas produites par le dieu, mais subsistent indépendamment de lui –, mais en outre que l'acquisition de cette connaissance supposerait la préexistence d'exemplaires sensibles déjà réalisés desdits modèles – ce que le platonisme nie expressément, parce qu'il juge impossible qu'on puisse connaître adéquatement les universels intelligibles éternels à partir des singuliers sensibles changeants.

On pourrait dire que l'épicurisme de Lucrèce reprend à son compte ici le réalisme empirique qu'Aristote avait conclu de sa critique de la théorie platonicienne des idées. Mais la réfutation de Lucrèce reste extérieure en ce qu'elle se contente d'opposer à la conception démiurgique les implications de son propre atomisme : les dieux ne pourraient savoir quoi créer que s'ils en trouvaient le modèle dans une nature déjà faite, moyennant les combinaisons atomiques accidentelles.

Il est clair que l'atomisme de principe ne permet d'envisager aucune production intelligente d'un ordre naturel, puisque toutes les formes d'organisation sont réputées fortuites.

C'est donc du point de vue de l'atomisme et de lui seul, et non pas du point de vue de la doctrine qu'il récuse, que de deux choses l'une :

1/ Ou bien les dieux connaissent le caractère principal des atomes, savent comment toute chose résulte de leur mouvement et de leur agrégation, et savent donc aussi que ceux-ci ne permettent d'envisager que des *possibilités* aléatoires (vers 184-185, finissant avec le verbe *possent*).

Cette première supposition paraît insoutenable dès lors qu'il est admis que les dieux eux-mêmes sont des agrégats d'atomes.

2/ Reste alors que les dieux, une fois fixés pour l'éternité dans leur statut de vivants éternellement heureux, ne puissent produire un monde que sur le modèle d'un monde déjà formé – si toutefois on pouvait leur prêter une capacité de motion physique sur les choses.

Ainsi la démiurgie divine ne pourrait être originaire parce qu'elle présupposerait toujours la préexistence d'une *natura rerum*. Mais, comme le souligne assez lucidement Clément Rosset dans *l'Anti-nature*, le titre de Lucrèce peut sans doute être entendu comme une antiphrase, du moins à l'égard de toute conception de la *natura* comme un ordre sensé, révélateur d'une intelligence qu'il faudrait mettre à son principe. Le naturalisme épicurien est bien en même temps une *philosophie de l'absurde*, qui cherche dans l'affirmation de l'absurdité du monde de quoi sauvegarder la tranquillité de l'âme.

Les vers 187-194 exposent une théorie que l'on retrouvera dans les cosmologies matérialistes ultérieures, jusqu'à sa contestation au XX^e siècle : l'éternité des atomes et du vide étant postulés, les premiers ont toujours eu tout le temps nécessaire pour que leurs agrégations donnent lieu fortuitement à des phénomènes d'*organisation régulière* (latin *disposituras* – 192), tels que ceux qui se voient dans notre monde. Le texte parle conjointement de la *conduite* (latin *geritur* – 194), et du *renouvellement* (latin *novando* – 194) : il faut entendre par là les cycles réguliers de génération et de corruption.

N.B. Ce type d'explication se retrouve dans le néo-darwinisme pour rendre compte de l'évolution biologique.

À partir du v.195 se développe ce qui deviendra l'un des arguments majeurs de toutes les formes de l'anti-providentialisme, que celui-ci se double ou non d'un athéisme : la présence du *mal* dans le monde, sous toutes ses formes.

Dans les siècles qui ont suivi celui de Lucrèce, les manichéens et les gnostiques jugeront que ce mal est incompatible avec l'idée d'un dieu bon créateur du monde : aussi doubleront-ils celui-ci, dont ils admettent l'existence, d'un autre principe, cause du monde matériel – tandis que le dieu bon ne cause que les esprits –, le premier de tous les maux étant l'incarnation de l'âme spirituelle. Plotin a polémique contre ces conceptions, mais il a lui aussi situé la source des maux dans la matérialité – la matière étant pour lui subsistante, et procédant de l'un absolu sans en être créée, mais de façon nécessaire.

Lucrèce voit dans le mal une objection non pas contre l'existence des dieux, mais seulement contre leur providence et la création qu'elle présuppose. La négation de la providence apparaît dans l'épicurisme comme une sauvegarde contre l'athéisme : c'est dans la mesure où les dieux ne sont ni créateurs ni providents que l'on peut valablement affirmer leur existence, et trouver en eux le modèle d'une vie heureuse autarcique.

La question posée est celle qu'affrontent tous les métaphysiciens depuis Platon : *pourquoi le mal ?* (220-221 : *Cur... ? Cur... ? Quare... ?*). Aux vers 195-196, Lucrèce précise que cette question se pose indépendamment de l'explication atomistique du monde.

L'argumentation a un tour nettement *anthropocentrique* (198-199 : *nequaquam nobis divinitus esse paratam naturam rerum*).

N.B. Cet anthropocentrisme réapparaîtra dans la plupart des formes ultérieures de l'anti-providentialisme, et plus généralement de l'antifinalisme, par exemple chez Spinoza.

Les maux sont d'abord (195-221) identifiés d'une part à tout ce qui menace l'homme dans la nature, et d'autre part à la peine qu'exige de lui le travail nécessaire à son exploitation.

Lucrèce y ajoute (222-234) l'état de précarité dans lequel le petit d'homme vient au monde, totalement démuné des moyens de survivre par lui-même. Thème devenu classique jusque

dans la biologie et l'anthropologie contemporaines : l'espèce humaine a pour caractéristique une *néoténie* doublée d'une absence d'instincts (mise à part la succion), qui lui donnent un statut radicalement différent de celui des autres espèces.

Ce statut est ici apprécié d'une façon pessimiste, qui y fait voir la contre-preuve d'une création divine de l'homme – sauf à envisager que les dieux veillent nuire aux hommes, mais c'est une idée que l'épicurisme, comme le platonisme, l'aristotélisme, et le stoïcisme, juge incompatible avec la perfection et le bonheur divins, et que d'autre part il s'emploie à éliminer comme cause du trouble et du malheur de l'âme.

N.B. Certains interprètes ont souligné qu'un tel passage avait un ton d'amertume un peu chagrine et pessimiste quant à la condition humaine, peu compatible avec l'enseignement d'Épicure dans sa *Lettre à Ménécée* (125-127). Giussani, l'un des éditeurs du *De natura*, écrit joliment : « Lucrèce était un épicurien de mauvaise humeur ; et la mauvaise humeur est certainement contraire à la doctrine épicurienne, mais n'est pas une doctrine ».

Si donc l'ordre du monde devait être mis au compte d'une volonté divine, il faudrait mettre à son compte aussi les maux qu'il inclut.

La suite paraît vouloir fournir une explication substitutive de leur origine non-divine : ils sont liés au caractère essentiellement destructible du monde, vérifiable par le devenir de ses parties constitutives.

N.B. Il ne faut pas oublier que ce sont les mêmes processus matériels fondamentaux qui sont à l'origine de la constitution des mondes corruptibles et des dieux à la fois incorruptibles et soustraits à toute forme de mal.

235-415 : mortalité du monde.

L'argument général est simple : la corruptibilité visible des parties du monde permet d'inférer la corruptibilité du monde lui-même.

Lucrèce envisage successivement : 1/ la terre ; 2/ la mer ; 3/ l'air ; 4/ les astres ; 5/ les pierres ; 6/ l'histoire humaine.

Les parties sont dites « consister toutes en un corps sujet à naître et à mourir » (238). Aristote avait déjà souligné que tout ce qui est composé par nature est aussi corruptible, sans pourtant en inférer une corruptibilité du monde en totalité : il professait au contraire la perpétuité de ce dernier, réservant les processus de génération et de corruption (mouvements *substantiels*) au monde *sublunaire* – le *ciel* n'étant soumis qu'au mouvement *local*.

Lucrèce opère l'inférence refusée par Aristote : un tout composé de parties elles-mêmes composées est exposé autant qu'elles à la *décomposition*. Ce qui est la source de toute génération est aussi la source de toute corruption : la terre « mère universelle (*omniparens*) » est aussi « le tombeau commun (*commune sepulcrum*) » (259).

Des nombreux exemples mobilisés se dégagent quelques idées importantes :

1/ La stabilité provisoire du monde résulte du caractère cyclique des processus qui s'y produisent, qu'il s'agisse de l'évaporation de l'eau accumulée dans les mers, ou de la restitution par l'air de toutes les émanations – y compris les simulacres – qui s'y sont dispersées (275-278). Sans cette circularité, on ne comprendrait pas le maintien de cette partie de l'ordre cosmique que constitue la Terre, avec son atmosphère.

N.B. Le vers 280 comporte une allusion assez évidente au *panta rhei* d'Héraclite, sous la forme latine : *fluere omnia*. La fluence perpétuelle (*adsidue*) des choses est présentée comme une évidence (*constat*), mais c'est elle qui paradoxalement assure la constance provisoire des cycles cosmiques. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que les atomes ne connaissent d'autre mobilité que leur déplacement, tout comme les astres chez Aristote.

2/ Contrairement au paganisme qui divinisait les astres, et à l'aristotélisme qui les jugeait incorruptibles, mais de la même façon que la pensée biblique et la cosmologie moderne, l'épicurisme les conçoit comme des luminaires (295), qui s'usent en brûlant (302-305).

3/ Même le monde minéral présente des effets mécaniques de décomposition, qui attestent qu'il n'a pas été de toute éternité tel qu'il est, sans quoi il continuerait d'y résister (306-317).

N.B. Il est question ici d'une « victoire du temps » (306) et de ses « forces » (314 : *vires* – Pautrat traduit : *assauts*). On peut voir là une sorte de personnification allégorique, d'ailleurs fort courante. Il faut toutefois rappeler que le temps n'a pour l'épicurisme aucune réalité substantielle. D'après Sextus Empiricus, Épicure définissait le temps comme « l'accident des accidents », et, d'après Aetius, cette expression reprend sa définition aristotélicienne comme « accompagnement des mouvements » (recueil puf p.95). Ces expressions ne sont pas dans la *Lettre à Hérodote*, mais celle-ci enseigne qu'il faut s'en tenir à la notion du temps que nous formons à partir de la succession des jours et des nuits, ainsi que des changements d'humeur (72-73). Les effets attribués au temps ne sont rien d'autre que les formes d'une *usure* qui se produit dans la durée, sous l'effet des processus matériels.

4/ La non-éternité du monde est la condition de possibilité de l'*histoire* (324-350). Ce thème est l'occasion pour Lucrèce d'exposer un dilemme : l'invention et le progrès des arts, autant que les événements comme la chute de Troie, doivent conduire à reconnaître soit la *jeunesse* du monde – « nouveau » et « récent » (330-331 : *habet novitatem summa, recensque naturast mundi*), soit la destruction des civilisations antérieures, et l'oubli qui en résulta : dans les deux cas, la pérennité du monde se trouve réfutée.

Il n'y a que trois sortes de réalité auxquelles on puisse reconnaître l'indestructibilité : 1/ les atomes, insécables ; 2/ le vide, intangible ; 3/ la totalité qu'ils forment, c'est-à-dire l'univers, « l'ensemble des ensembles (*summarum summa* – 361. Pautrat : *le tout des tous*) », le tout en-dehors duquel il n'y a rien, comme dit Aristote, et qui n'a donc aucun extérieur dans lequel il pourrait se disperser, puisque cet espace ferait par définition partie de lui.

Il faut noter que cet ensemble total est une *summa* au sens propre, c'est-à-dire un tout aditif, et c'est en tant que tel qu'il est indestructible. La conception atomistique de l'univers implique que celui-ci n'est pas un *cosmos*, et diffère en cela dans les totalités partielles que sont les mondes, lesquels ont chacun un ordre propre, qui en fait un *système* distinct des autres. L'épicurisme infère la destructibilité des mondes de la destructibilité de leurs parties, mais, bien que les mondes soient des parties de l'univers, cette inférence est impossible des premiers au second. Le principe d'inférence de la partie au tout ne vaut que pour des tous qui sont eux-mêmes partiels, et non pas pour le *tout total*.

Ainsi la fin d'un monde est la dissolution d'un certain ordre, mais cela ne peut arriver à l'univers qui, en tant que tel, n'en comporte pas : c'est en cela qu'à la différence des mondes, il subsiste éternellement, de la subsistance même des éléments et du vide qui le composent – additivement et non pas organiquement. C'est pourquoi la séparation des éléments peut signifier la fin pour un monde, mais jamais pour l'univers : en prenant les choses dans leur totalité, on a toujours affaire aux atomes dans le vide, quelles que soient leurs combinaisons partielles et accidentelles.

La mortalité du monde s'explique en effet par le fait que le vide, toujours présent en lui comme au-delà de lui, permet à ses éléments d'une part de se dissocier à l'intérieur, et d'autre part de se disperser à l'extérieur, éventuellement sous le choc de tout ce qui peut venir le heurter depuis l'espace infini (364-375). Le monde est mortel parce qu'il n'a ni *l'indivisibilité* de l'atome, ni *l'intangibilité* du vide.

L'affirmation corrélatrice est la *nativité* du monde (376), puisqu'il n'est pas possible que ce qui prend fin un jour ait subsisté antérieurement de toute éternité, c'est-à-dire ait toujours eu tout le temps de parvenir à cette fin. Lucrèce étend ici au monde l'argument déjà utilisé à propos des pierres.

La dédivinisation du monde s'achève sur un mode à nouveau héraclitéen. Héraclite mettait le devenir au compte d'un *polémos* mettant toutes les choses existantes en état d'unité conflictuelle – lointaine préfiguration de la dialectique hégélienne. Une pensée fameuse présente cette unité agonistique des opposés comme constituant l'essence même de la divinité : « Le dieu : jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété famine » (Héraclite, Fgt B 67 DK).

Ici toutefois il est question d'une « guerre absolument impie (*pio nequaquam... bello*) » (381), entre l'eau et le feu à l'intérieur du monde. L'impiété, ou plutôt l'absence totale de piété, signifie évidemment que le cours des choses mondaines n'a aucun rapport avec une intention divine et n'en témoigne pas : il n'y a dans l'univers que des rapports de force, matériels et mécaniques ; ce qui y paraît sensé n'est qu'un accident précaire.

L'allusion au mythe de Phaéon n'est qu'un prétexte pour démarquer l'explication physique sérieuse de l'affabulation mythologique, « trop éloignée du raisonnement vrai (*procul a vera nimis... ratione* – 406). La note de Pautrat, p.497, suggère que Lucrèce s'attaquerait ici implicitement à l'idée stoïcienne d'une *régénération* du monde : il admet un possible effet régénérant et d'un triomphe momentané du feu, tant que ses atomes affluent en abondance dans le monde depuis l'espace extérieur, mais il fait valoir que ce triomphe doit conduire soit à une destruction des êtres par dessiccation ou embrasement, soit à une revanche de l'eau.

II. Cosmologie – Pars construens (416-924)

416-508 : cosmogénèse.

Lucrèce rappelle d'abord, sous une forme résumée, la doctrine du livre II : chute des atomes de toute éternité dans le vide infini, et caractère fortuit – non intentionnel – de leurs arrangements (419-431).

Les vers 432-442 en infèrent aussitôt le caractère chaotique de l'état à partir duquel le monde s'est formé : l'image est celle de la « mêlée (*proelia miscens* – 439), qui résulte de la mise en présence de « principes de toute sorte (*omnigenis e principijs* – 437) », soit d'atomes en état de « discorde » (437), pour autant que rien ne leur a encore permis de s'accorder.

La genèse du monde comporte dès lors les mêmes étapes que dans la Genèse, mais ici, l'état chaotique originel est incréé, et il s'agit de proposer une explication purement mécanique de la distinction des parties du monde, en commençant, ici aussi, par celle du Ciel et de la Terre.

L'ordre naît à partir du moment où des parties échappent au chaos, par un double processus d'unification et de distinction mutuelle, produisant à la fois la « clôture » du monde et son organisation par division interne (vers 443-446).

La cause de cette union distinctive est la *similitude* des éléments dont le rassemblement vient à constituer les parties du monde. Lucrèce reprend ici certains aspects de la cosmologie aristotélicienne, alors même que son idée d'une cosmogénèse l'y oppose : la Terre résulte du rassemblement des atomes les plus lourds et les plus propres à s'enchevêtrer (*gravia et perplexa* – 450) – les fameux atomes « crochus » –, et elle se retrouve du coup au *centre* du monde – mais pas de l'univers ! (449-451) –, qui est aussi le *bas*.

Cette agrégation des atomes lourds est en même temps la cause de l'expulsion des « semences plus légères et plus rondes (*magis... e levibus atque rutundis* – 455) », dont le rassemblement a formé « l'éther » d'abord, puis les astres, par condensation des atomes de feu dont l'éther était porteur (*aether ignifer* – 458-459).

N.B. Le terme *éther* peut désigner l'air en général, mais plus particulièrement l'air de la région supérieure du monde, soit la limite du ciel : l'éther est présenté ici comme ce qui *enclot* le monde (468). C'est aussi le terme qui sert à désigner le *cinquième élément* dont parle Aristote, lequel selon lui compose les astres incorruptibles. Le lien établi ici entre l'éther et le feu donne à penser

que les atomes qui le constituent sont plus légers et plus subtils que ceux de l'air, comme il a été dit au livre IV pour l'explication des phénomènes lumineux.

La formation de l'éther est éclairée analogiquement par le phénomène de l'*exhalaison* des brumes matinales (*exhalant... nebulam* – 463).

Puis le même type d'explication est étendu à la formation des astres, qui résultent de l'agglomération d'atomes plus lourds que ceux de l'éther, et moins lourds que ceux de la Terre : aussi se retrouvent-ils dans une zone intermédiaire entre celle-ci et le Ciel (471-479).

Suit la genèse des mers, résultant d'un effondrement sur elle-même de la Terre, du fait du poids de ses éléments, et de l'*exsudation* des éléments marins : c'est à Empédocle que semble remonter l'idée que la mer est la « sueur salée (*salsus... sudor* – 487) de la terre – propos qu'Aristote considérerait comme une métaphore poétique plutôt que comme une explication scientifique. L'image signifie manifestement pour Lucrèce que les mers résultent comme l'éther d'une expulsion sous la pression du rassemblement des atomes lourds terrestres, mais en un deuxième temps, parce que les atomes les plus légers sont ceux qui ont dû être expulsés en premier et le plus loin : les atomes marins sont assez lourds pour demeurer dans les creux qui se sont ouverts à la surface de la Terre.

Une dernière indication n'est pas, elle aussi, sans rappeler un aspect de la cosmologie aristotélicienne : Lucrèce attribue à l'éther un cours uniforme, du fait qu'il est l'élément le plus léger, et comme tel porté aux limites du monde (le *haut*). Cette uniformité – qu'Aristote reconnaissait au mouvement des astres – oppose le ciel éthéré et le caractère variable et irrégulier de ce qui se produit entre le Ciel et la Terre, à savoir les phénomènes atmosphériques ou *météores* – auxquels Aristote avait consacré un traité, et qu'il localisait dans le seul *sublunaire*.

509-770 : astronomie.

Sans s'arrêter à son détail, on notera que ce passage s'inscrit dans la ligne de l'épistémologie formulée par la *Lettre à Pythoclès*.

« En premier lieu, se dire que de la connaissance des phénomènes célestes, que ce soit en rapport à autre chose ou pour elle-même, il n'y a pas d'autre fin que l'ataraxie et une confiance solide » (85). Primauté de la morale sur la théorie : « ce n'est pas d'extravagance (*alogias*) ou de vaine opinion (*kénès doxès*) que notre vie (*bios*) a besoin, mais de pouvoir vivre (*zèn*) sans trouble (*athorubós*) » (87).

En résulte une forme de pluralisme explicatif, dans lequel il y a lieu de distinguer deux niveaux : 1/ l'atomisme général, pour autant qu'il est « seul à s'accorder avec les phénomènes (*monachèn écheï tois phainoménōis sumphōnian*) » (86) ; 2/ l'explication du détail des phénomènes célestes, pour lesquels « il y a multiplicité (*plēonachèn*) et quant à la cause de leur genèse, et quant à l'exposition de leur essence conformément aux sensations (*tēs ousias taïs aisthēsési sumphōnon katēgorian*) » (86).

L'opposition est nette entre l'unicité de la théorie générale et la diversité des explications possibles pour les phénomènes particuliers : celles-ci peuvent être considérées comme possibles dès lors qu'elles consistent à montrer comment les phénomènes *peuvent* dériver du mouvement primordial des atomes, et comment cette dérivation est à la fois *matérielle*, *mécanique*, et *contingente* – la contingence étant renforcée par la pluralité des explications possibles, qui vient s'opposer au nécessitarisme rationaliste des stoïciens.

Les deux niveaux de l'explication reposent toutefois sur un même critère de validité : la conformité (*sumphōnia*) avec les sensations, soit, en l'absence de *confirmation*, la *non-infirmité* des principes ou hypothèses théoriques.

Il semble que, pour Épicure, ce qui fait la validité unique de l'atomisme, c'est qu'il rend possible la diversité des explications de détail. Sans quoi il y aurait contradiction de sa part à écrire : « Ceux qui recourent à une explication unique (*hoi dé to bèn lambanontés*) se heurtent (*machontai*) aux phénomènes, et manquent ce qui est humainement connaissable » (98). C'est seulement

en un sens que l'atomisme est l'unique système d'explication recevable : car il met à l'origine de toute chose non pas un principe unique tel que le *logos* divin des Stoïciens, mais une multiplicité indéfinie de *possibles*, aussi accidentels que divers.

C'est ainsi que la rotation des astres est attribuée hypothétiquement : 1/ au rôle clôturant qui a été reconnu à l'éther, lequel empêche les astres de s'éloigner ; 2/ au rôle moteur d'un flux supérieur de l'éther dans le sens visible du mouvement astral ; 3/ au possible rôle moteur d'un flux inférieur (sous la Terre), en sens inverse du précédent ; 4/ à un déplacement des astres dans un éther immobile, soit sous l'effet d'un courant empêché par l'éther de s'évader, soit par une tendance spontanée qui les porte là où ils trouvent les atomes qui compensent l'émission de leurs simulacres – leur « aliment (*cibus* – 524) » : ils « paissent çà et là au travers du ciel leurs corps de flammes » (525).

N.B. Aux astres est attribué un mouvement serpentin de « reptation (verbe *serpere* – 523) », qui pourrait aussi être une allusion à leur caractère *errant* (c'est le sens originel du terme *planète*), fortement suggéré par l'adverbe *passim* du vers 525.

Toute cette présentation atteste la difficulté qu'il y a à départager les explications possibles (526-533).

N.B. Lucrèce pose en principe *l'unicité* de la véritable cause explicative (531) : c'est à son identification que doit aboutir la *recherche* de celui qui « avance pas à pas (*pedetemptim progredientis*) » (533), mais qui reste inévitablement ignorée tout le temps que dure cette recherche.

Les vers 534-563 visent à expliquer la position de la Terre « en repos au centre du monde » (534).

Le problème vient de ce que la Terre, comme tout composé d'atomes, et tout atome, *pèse* : il semble en résulter qu'elle doit peser (*oneri* – 539) sur l'air qui est en-dessous d'elle et l'écraser (*deprimit* – 539).

Il faut alors admettre, pense Lucrèce, que la partie inférieure de la Terre est d'une « autre nature » (536) que sa partie supérieure, et qu'elle est de moins en moins lourde à mesure que l'on va vers le bas (535).

La solution s'éclaire d'une comparaison analogique avec notre organisme, et le fait que les charges extérieures nous pèsent alors même que nos membres ne nous pèsent pas. Que la Terre ne soit pas pesante pour l'air peut alors s'expliquer qu'à l'instar de nos membres, elle n'a pas pénétré l'air en venant d'ailleurs, mais a été engendrée en même temps que lui à l'origine du monde, dont ils sont l'un et l'autre une partie (548-549).

Le phénomène de la propagation du coup de tonnerre – qui vient du ciel et se répercute sur la terre – atteste pour Lucrèce l'union intime de l'élément terrestre et de l'élément aérien, qu'il n'hésite pas à assimiler à l'union de l'âme et du corps : l'action de la première sur le second atteste le caractère matériel de l'âme, qui est capable de mouvoir le corps, tout comme l'air, subtil et léger, est capable de produire l'ébranlement de la terre.

Les vers 564-591 exposent une thèse problématique et souvent critiquée de l'épicurisme, toutefois en pleine cohérence avec les principes de sa noétique sensualiste : la chaleur et la taille du Soleil sont à peu de chose près telles que nous les percevons (564-565 et 573-574). Épicure soutenait la même chose dans sa *Lettre à Pythoclès* (91).

Ici encore des faits sont invoqués à titre de justification : la taille visible d'un feu ne change pas tant qu'on est à une distance telle qu'on sent encore sa chaleur (566-569). Puis donc que le Soleil nous chauffe, il faut en conclure que nous voyons sa taille réelle en dépit de la distance.

De plus, la vision des corps éloignés non seulement les fait voir plus petits qu'ils ne sont (par émoussement de leurs simulacres), mais leurs contours et leurs détails sont brouillés. Au contraire, dans la mesure où nous avons des astres une vision claire, comme l'atteste le cas de la

Lune (581-589), cela veut dire que leurs simulacres ne subissent pas la même érosion que ceux de corps plus proches : nous devons donc percevoir leur taille réelle.

La raison sous-entendue est assurément la subtilité des « atomes de feu », dont il était question au livre IV, et qui leur permet de se propager sans que leurs ensembles soient déformés par l'air.

Il ne faut donc admettre qu'une différence infime, négligeable, que ce soit en plus (!) ou en moins, entre taille perçue et taille réelle (590-591).

Problème subséquent (592-613) : la corrélation de la petite taille du Soleil et sa très grande chaleur. Comme pour le reste, Lucrèce ne voit là rien d'étonnant (*non est mirandum* – 592).

Trois explications possibles sont proposées :

1/ Le Soleil est le point de concentration de tous les éléments ignés du monde, dès lors capable d'inonder le monde entier de sa lumière, comme une source fait un fleuve et irrigue tout un pays (592-603).

2/ Le Soleil ne chauffe pas directement, mais en enflammant l'air, si celui-ci s'y prête (604-609).

3/ Le Soleil reçoit l'appui d'éléments ignés qui l'entourent mais qui ne nous sont pas visibles comme ceux qui sont concentrés en lui (609-613).

Les derniers phénomènes traités – on passe sur leur détail – sont aussi explicitement présentés comme s'offrant à de multiples explications (614 et 620), dont Lucrèce indique parfois la source, telle la rivalité entre les explications d'origine chaldéenne (Kany-Turpin mentionne Bérose – III^e siècle av. JC – dans la note 67, p.523) et les explications d'origine grecque, celles des « astronomes » mentionnés au vers 728 :

1/ Les mouvements relatifs non congruents des astres (614-649) sont attribuables soit à leur plus ou moins grande distance par rapport à la Terre, soit à l'influence de courants divers, comme les nuages peuvent être poussés par des vents de sens opposé suivant l'altitude.

2/ L'alternance des jours et des nuits (650-679) est explicable soit par un passage du Soleil sous la Terre, soit par une reconstitution quotidienne de l'astre par rassemblement des atomes ignés.

3/ L'allongement et le raccourcissement des jours et des nuits (680-704) peuvent être attribués soit à une variation spontanée du mouvement du Soleil, soit à l'influence d'une plus ou moins grande épaisseur de l'air, susceptible de retarder ou non sa course – ce qui le fait se lever ou se coucher plus ou moins tôt, soit à la plus ou moins grande vitesse de reconstitution du Soleil par agglomération des éléments ignés.

4/ Les phases de la Lune (705-750) peuvent être dues à la réflexion des rayons solaires ; ou à une diversification de la lumière émise par la Lune elle-même ; ou à son éclipse par un autre corps céleste ; ou au fait qu'elle a une face lumineuse et une face obscure ; ou à une succession de lunes chaque fois nouvelle : « *cur nequeat semper nova luna creari* » (731).

Lucrèce ajoute : « il est difficile de l'enseigner par raison, et de s'en rendre maître par des mots (*difficilest ratione docere et vincere verbis*) » (735). Au contraire, le phénomène de la *renaissance* est commun dans la nature.

5/ De même, les éclipses de Soleil (751-770) sont attribuées depuis Empédocle à une interposition de la Lune, mais elles peuvent l'être tout aussi bien soit à l'interposition d'un autre corps céleste, soit à une extinction momentanée du Soleil. De même, les éclipses de Lune, attribuées à l'interposition de la Terre, pourraient résulter soit d'un autre corps, soit d'une extinction de la Lune.

772-924 : *géo-logie : la Terre-mère.*

Le début du passage rappelle, sous une forme plus bavarde, le texte de Genèse 1, mais surtout, la différence est que la « maternité » reconnue à la Terre vient ici remplacer la création divine. Il n'y a pas d'explication sur le détail du processus, mais le principe est donné dans les

v.793-796 : les vivants n'ont pu naître que de la Terre parce qu'ils n'ont pu ni tomber du ciel, ni sortir des océans. En 822-823, l'humanité est présentée comme un cas particulier de cet engendrement.

Les vers 828-836 filent la métaphore en appliquant à la totalité du monde (*totius* peut signifier l'ensemble des mondes, mais il faudrait excepter le monde incorruptible des dieux) une loi de corruptibilité avec l'âge : les fruits de la puissance génératrice de la Terre ne cessent de varier. Lucrèce réédite ici un principe de mobilisme universel d'esprit très héraclitéen. Il ne faut toutefois pas oublier que ce principe ne saurait s'appliquer aux atomes, dont seules les combinaisons sont modifiables.

Les vers 837-924 traitent des cas observables et remarquables de monstruosité. Les mots *portentum* et *monstrum* connotent l'un et l'autre la valeur de présage, d'avertissement divin qui leur était reconnue. Ils visent ici à confirmer l'existence du « pacte (*foedus* – 924) » par lequel la nature impose des *discriminations* (*ibid.*) telles que les monstres réels ne sont pas viables, et que les hybrides mythiques tels que les Centaures ne peuvent avoir de réalité : les vers 878-881 invoquent un principe de cohérence organique, dont on peut se demander s'il est compatible avec le casuisme fondamental de la doctrine. Sa justification n'est pas sans évoquer les thèses d'Empédocle, et préluder à leur reprise dans le darwinisme : les mutants monstrueux non viables n'ont pu faire souche ; seuls ont survécu les mutants adaptés, soit par leur force, soit par leur agilité, soit par la protection que les hommes leur ont apportée en les domestiquant.

925-1457 : *anthropo-logie* : genèse de la culture.

Lointaine anticipation des deux Discours de Rousseau. La source est à chercher dans les premières des *Maximes capitales* d'Épicure consacrées à la justice (XXX-XXXVIII).

Les vers 925-1090 exposent les thèmes qu'on retrouvera dans la première partie du *Discours sur l'inégalité*, soient la description de l'homme à l'état de nature, et l'invention du langage.

La résistance de l'homme aux périlleuses conditions qui furent les siennes à l'origine est d'abord référée à sa création par une « terre dure » (926).

L'état primordial est caractérisé par l'absence de toute culture et de tout artifice technique : c'est l'âge de la cueillette et de l'exposition sans défense aux prédateurs, qui concurrencent les humains pour la jouissance des abris naturels.

Il est clairement décrit comme une ère dépourvue d'institutions politiques (958-959), mais pas de toute socialité. Lucrèce fait mention, comme en son temps Rousseau, des unions de rencontre causées par l'attrait sexuel (962-963). Mais il semble y voir la source de la transition vers l'état social, en des termes qui annoncent cette fois la deuxième partie du *Discours sur l'inégalité* et le *Discours sur les sciences et les arts* : les liens affectifs, doublés de la conquête du feu, ont entraîné « l'amollissement » du genre humain (1011-1018).

La conséquence (1019-1027) en est une sorte de pré-civilisation dans laquelle la bienveillance mutuelle et le souci des faibles tiennent lieu, en l'absence de lois visant le « bien commun (*bonum commune* – 958) », de lien social pacifique sans lequel l'espèce n'aurait pas pu survivre : elle n'a dû son salut qu'au fait que « une partie d'elle à la fois bonne et grande observait fidèlement les traités » (1025), lesquels ne pouvaient alors relever que d'une tendance naturelle, faute de sanction légale déjà établie. Lucrèce utilise ici le même mot *foedera* qui lui a servi à désigner les lois de la nature : il y a une forme pré-culturelle de la socialité, que la civilisation aura pour tâche de reprendre et de consolider. Rousseau dira à son tour que la civilisation fait perdre l'indépendance naturelle, mais en restitue un équivalent en définitive beaucoup plus avantageux pour ses bénéficiaires.

Comme Rousseau à son tour, Lucrèce suggère que l'invention du langage est sortie de la communication entre mères et nourrissons (1021-1022). Épicure avait soutenu une théorie conventionnaliste de l'institution linguistique, mais Lucrèce insiste plutôt sur la nécessité de son enracinement naturel (1028), sans lequel rien de conventionnel n'aurait pu apparaître, Rousseau le

redira. C'est « l'utilité » (1029), autrement dit le besoin, qui apparaît comme la raison d'être primordiale de l'invention des mots. Or il s'agit là d'une condition commune, et c'est pourquoi Lucrèce écarte l'hypothèse – qui n'est pas sans rappeler l'une des thèses exposées dans le *Cratyle* de Platon – de la fixation des mots par un législateur du langage qui les aurait imposés aux autres. En revanche les modes observables de la communication animale attestent que les émissions vocales peuvent être naturellement signifiantes (1059-1086) : « Si donc leurs diverses sensations forcent les animaux qui ne parlent pas à émettre divers sons, combien est-il plus vraisemblable que les humains aient pu alors désigner des choses différentes au moyen de tel ou tel son ! » (1087-1090).

Les vers 1091-1107 présentent l'invention du feu comme l'élément décisif de la civilisation, que Lucrèce juge attribuable non seulement à la foudre, mais tout autant au frottement de bois sous l'effet du vent. Il voit en outre dans l'action émoullissante constatable de la chaleur solaire ce qui a pu conduire les hommes à passer d'un régime crû à un régime cuit.

La suite expose les étapes de la civilisation sous son aspect politique, sous une forme qui, ici encore, n'est pas sans annoncer la description rousseauiste de la « société commencée » et de sa première corruption, qui conduit à la nécessité d'un « vrai contrat social » :

- 1/ 1108-1112 : fondation des cités, dans un but évidemment sécuritaire, sous l'autorité d'un roi, auquel tous s'efforcent de plaire ;
- 2/ 1113-1130 : apparition du pouvoir de la richesse, qui concurrence le pouvoir royal, et conduit à des dissensions violentes dont la sagesse philosophique enseigne à se prémunir (1117-1119 et 1129-1130) ;
- 3/ 1131-1142 : anarchie résultant de la concurrence des ambitions ;
- 4/ 1143-1160 : institution de la « magistrature » et de la « peur des châtiments » pour mettre fin à l'anarchie et garantir la paix civile.

Lucrèce en vient ensuite à l'explication de l'origine des cultes religieux, et de la « terreur (*horror* – 1165) » qu'ils entretiennent.

Il rappelle d'abord (1169-1182) que les dieux envoient des simulacres qui pénètrent l'âme des mortels, notamment dans leurs rêves : la beauté de ces simulacres est ce qui fait reconnaître les dieux comme des « vivants éternels et heureux », suivant la formule d'Épicure dans sa *Lettre à Ménécée*.

Cette conscience de l'existence et de la perfection des êtres divins s'est toutefois trouvée associée à l'ignorance des causes qui expliquent l'ordre cosmique (1183-1185).

D'une manière qui annonce cette fois la théorie spinoziste de l'erreur, Lucrèce explique la crainte superstitieuse (1186-1197 et 1204-1240) par la conjonction de l'élément positif que constitue la connaissance de la divinité, et de l'élément négatif de la privation de connaissance quant aux causes naturelles : de même que pour Spinoza les hommes comblent par la croyance au libre arbitre la lacune de leur connaissance des causes qui les déterminent, de même pour Lucrèce, les hommes ont suppléé à leur ignorance en attribuant aux dieux ce qu'ils ne savaient pas encore expliquer : « le manque de raison met à l'épreuve une âme dans le doute » (1211).

Ici encore, Lucrèce oppose la piété philosophique enseignée par Épicure, qui consiste tout entière en la paix de l'âme, et l'attachement aux observances rituelles du paganisme romain (1198-1203). N.B. La critique lucrétienne est ici (1198) singulièrement proche de ce que sera la critique évangélique des manifestations ostentatoires de la piété, à but de réputation plutôt que de sainteté.

Retour à la civilisation (1241-1457).

Lucrèce semble expliquer l'invention de l'usage des métaux par le spectacle de ce qui pourrait bien être l'écoulement de la lave au cours d'une éruption volcanique et son durcissement, épousant le relief, par suite de son refroidissement. Il note aussi que le bronze (qui est en fait un alliage) a eu d'abord plus de prestige que l'or, en raison de son utilité, avant d'être supplanté par

ce dernier, pour des raisons de prestige social dont Lucrèce conteste à demi-mot le bien-fondé (1241-1280).

L'usage des métaux a permis la substitution aux organes naturels de ces organes artificiels que sont les outils (*organa* en grec) et les armes. À quoi s'est ajouté le dressage, ou simplement la capture des animaux, en vue de leur usage guerrier : dans un long passage (1297-1349), dont Lucrèce insinue après-coup le caractère peut-être purement hypothétique (1341), il cite non seulement les chevaux et les éléphants d'Hannibal (appelés « bœufs de Lucanie » – 1302), mais y ajoute les taureaux, les lions, les sangliers, donnant l'impression de décrire une sorte de *corrida* généralisée, dans le but d'impressionner l'ennemi, mais sans pouvoir éviter que les bêtes sauvages cèdent à leur peur naturelle, ne causant que des dégâts, plutôt que des victoires.

L'invention des métaux était présumée au tissage, dont Lucrèce note qu'il fut d'abord le fait d'hommes, auxquels sa misogynie lui fait attribuer une ingéniosité supérieure (1354-1356), avant que ceux-ci fussent convoqués au travail des champs.

L'agriculture est présentée comme une *imitation de la nature* (1361-1362). Les vers 1370-1378 constituent un étonnant morceau de *paysagisme rural*, dans lequel l'élément esthétique fait son apparition.

Celui-ci se développe avec l'invention de la musique (1379-1411), qui a aussi sa source dans l'imitation des chants d'oiseaux (1379), et qui a suscité la danse (1399-1402).

Ces arts, voulus pour leur charme, sont à l'origine du *raffinement*, qui ne va pas sans susciter le désir de plaisirs toujours renouvelés, au risque de perdre la modération que requiert la sagesse, et de devenir l'esclave de désirs vains (1430-1433), lesquels sont la source des affrontements guerriers (1434-1435).

Les derniers vers (1436-1457) écartent néanmoins toute critique nostalgique de l'état présent, même si l'on a conscience des dérives auxquelles l'histoire a donné lieu, et que l'on maintient l'exigence philosophique de ne pas tomber dans la démesure : « notre temps ne peut regarder en arrière vers ce qui fut auparavant, si ce n'est vers les traces visibles de la raison » (1446-1447). Lointain prélude à ce que Condorcet appellera « les progrès de l'esprit humain », et Hegel « la raison dans l'histoire ».

Cet optimisme rationnel momentané sera pourtant contrebalancé par le noir pessimisme de la fin du chant VI.