

# Cosmologie et modèle biologique chez Lucrece : dire l'unité du monde

Anne Claire Joncheray

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

**Abstract** The present article tackles the issue of the unity and cohesion of the world as it is evoked by Lucretius in the *De Rerum Natura*. Through this work, we would like to show that the philosopher offers an original solution to this question by using a biological model: the organic unity. This model plays a dual role, both critical and descriptive. First, it replaces what Lucretius identifies as 'false models' of the union and cohesion of the world: the model of the world as living based on the theory of the soul of the world, the model of the world as divine, rested on demiurgic and providential theories and finally the model of the world as principle, elaborated from the thesis of the eternity of the world and its parts. Then, by evicting these three models of explanation and description of the cohesion of the parts of the world, based on a bad definition of the nature of the world, the Lucretian biological model proposes a re-description of the unity of the world which is compatible with the Epicurean cosmological theses of the plurality of worlds and of the mortality of the world.

**Keywords** Lucretius. Cosmology. Biological model. Unity of the world. De Rerum Natura.

**Sommaire** 1 Cosmologie et modèle biologique chez Lucrece : dire l'unité du monde. – 1.1 Les faux modèles de l'unité du monde. – 1.1.1 Réfutation de la théorie de l'âme du monde : le monde n'est pas un vivant. – 1.1.2 Le monde n'est pas divin, il n'est pas non plus une création divine. – 1.1.3 Le monde n'est pas éternel : il n'a pas la nature du principe. – 1.2 Unité du monde et modèle biologique. – 1.2.1 Le monde est un composé : le modèle biologique lui est applicable. – 1.2.2 L'unité du monde ne suppose pas son unicité. – 1.2.3 L'unité du monde se pense sur le modèle de l'unité organique : la sympathie.



## Peer review

Submitted 2023-02-27  
Accepted 2023-05-04  
Published 2023-08-04

## Open access

© 2023 Joncheray | 4.0



**Citation** Joncheray, A.C. (2023). "Cosmologie et modèle biologique chez Lucrece : dire l'unité du monde". *Lexis*, 41(n.s.), 1, 47-74.

## 1 **Cosmologie et modèle biologique chez Lucrèce : dire l'unité du monde**

Le *De Rerum Natura* de Lucrèce se veut être un exposé épicurien d'explication de la nature et de ses principes. En cela, le philosophe tend à reprendre et poursuivre le projet épicurien du moins tel que Pierre-Marie Morel l'a identifié<sup>1</sup> : constituer une philosophie de la nature qui soit complète, c'est-à-dire qui comporte à la fois une physique, une biologie, une cosmologie mais aussi et surtout « une théorie de la génération et de la cohésion des êtres naturels. »<sup>2</sup> Ce souci de rendre compte de l'unité des composés devient alors un des points essentiels de l'exposé lucrétien : en effet, pouvoir expliquer la cohésion des êtres produits et générés à partir des mouvements et combinaisons de la matière implique de pouvoir expliquer l'unité en se passant de toute forme de causalité extérieure à la matière, telle la causalité divine ou encore finaliste.<sup>3</sup> Il s'agit de montrer que les corps premiers en tant que principes matériels des êtres et des choses sont suffisants pour instituer une cohésion des agrégats qui ne soit pas une simple juxtaposition de parties mais une unité à part entière.<sup>4</sup>

Cette question de la cohésion et des modes d'unité se retrouve dès lors à chaque moment du *De Rerum Natura* : elle est abordée à propos des composés au Chant II, à propos de l'union de l'âme et du corps au Chant III puis, de façon plus particulière, au Chant V à propos de la nature du monde. Dans cet article, nous souhaiterions nous intéresser plus spécifiquement à cette approche cosmologique du problème de l'unité et de la cohésion. Le problème de l'unité du monde constitue un enjeu fondamental de l'exposé lucrétien en ce qu'il va de pair avec la question de la nature même du monde : comment comprendre qu'un composé tel le monde puisse constituer plus qu'un simple ensemble, plus qu'une somme de parties ? Comment comprendre l'agencement des parties du monde tout en préservant l'unité de ce dernier ? L'unité mondaine apparaît comme synthèse d'une diversité : en son sein, les différentes parties du monde, distinguables comme corps composés, forment un ensemble lui-même identifiable à totalité autonome

---

1 Morel 2010, 64.

2 Morel 2010, 64.

3 Ici, Lucrèce rejoint un des problèmes majeurs auquel s'est confronté Epicure dans la *Lettre à Hérodoté* : donner aux atomes une fonction qui ne soit pas de simple composition mais aussi de production et de cohésion des êtres et des choses. Nous renvoyons le lecteur à Morel 2021, 119-35.

4 Ce point est essentiel pour Lucrèce aussi bien que pour Epicure en ce qu'il constitue un des points essentiels de la critique aristotélicienne adressée à Démocrite et Leucippe. Nous renvoyons le lecteur à Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote*, 294, 33, [DK 67 A 37] mais aussi à la critique que fait Lucrèce de la notion d'unité et de cohésion telle que son prédécesseur la présente, *De Rerum Natura*, III, 370-3.

au sein de l'univers.<sup>5</sup> Cette définition du monde comme totalité unifiée fait de ce dernier une nature une mais non pas unique : l'unicité ne peut être, pour le philosophe, cause de l'unité mondaine. Plus encore, il faut rechercher la cause de cette unité non pas dans une causalité étrangère à la nature mondaine telle la causalité divine, la causalité providentialiste ou encore la causalité finaliste, mais bien dans le mode de relation qu'entretiennent entre elles les parties du monde.<sup>6</sup> C'est donc cette relation qui devra être au cœur de l'enquête cosmologique puisque c'est elle qui permettra de façon ultime le rejet de ce que nous identifions à des 'faux modèles' d'unité. Ces derniers correspondent aux représentations faisant intervenir dans leur explication une cause unificatrice étrangère au monde : celle de l'âme du monde ou du monde-animal, celle du monde comme principe ou encore celle du monde comme production divine. Rendre compte de la relation des parties du monde sans recourir à ces types de représentations suppose de pouvoir trouver un modèle à la fois capable de les évincer et à la fois fécond pour la compréhension et l'explication du type d'unité du monde. C'est pourquoi, Lucrèce met en place un modèle propre, un modèle biologique : celui de l'unité organique.

Cependant, parler de modèle biologique dans le cadre de la cosmologie mécaniste épicurienne peut soulever différents problèmes. Comment comprendre la possibilité d'un recours au biologique pour expliquer et décrire la nature du monde alors même qu'au cœur de la cosmologie se joue la critique de la théorie du monde comme vivant ? Cette contradiction première entre le modèle biologique lucrétien et la cosmologie épicurienne est-elle déjà présente chez Epicure ou relève-t-elle d'une invention lucrétienne ?

Tout d'abord, il nous apparaît que la contradiction relevée par plusieurs commentateurs<sup>7</sup> entre le recours au biologique et les thèses cosmologiques épicurienne tient à ce que ces derniers ont identifié le modèle biologique lucrétien à l'analogie classique entre microcosme et macrocosme qui pose un rapport de ressemblance entre le monde et le corps vivant. Or, dans les cibles de l'exposé lucrétien, se tient en première place la théorie de l'âme du monde ou du monde-animal :

---

**5** Nous pouvons nous rapporter à la définition du monde que propose Epicure au § 90 de la *Lettre à Pythoclès*.

**6** La question de la cause de l'unité mondaine rejoint une question plus large : celle de l'ordre au sein du monde. En effet l'unité mondaine suppose un certain type d'ordre au sens d'une organisation stable qui ne soit ni le fait d'une providence, ni le fait d'une force téléologique extérieure ou intérieure au monde. Dans la philosophie épicurienne l'ordre du monde doit et surtout peut trouver une explication mécaniste et matérielle. Pour une analyse plus détaillée de ce rapport entre la cosmologie, le problème de l'unité et celle de l'ordre, nous renvoyons le lecteur à Noller 2019.

**7** Nous pouvons notamment renvoyer le lecteur à Schrijvers 1999, 183-213 et à Kany-Turpin 2020.

comment légitimer dès lors l'analogie microcosme-macrocosme si le référent 'âme' de l'analogie est inapplicable à la notion de monde ? Rejeter cet usage du côté des « analogies irrecevables »<sup>8</sup> pour en faire ou bien une conséquence involontaire d'un héritage culturel<sup>9</sup> ou bien une originalité poétique<sup>10</sup> serait, selon nous, manquer la force de ce geste lucrétien. En effet, l'usage du biologique ne relève pas de l'analogie entre microcosme et macrocosme : il ne s'agit pas de penser le corps vivant comme petit monde mais bien de montrer que, dans le cadre du corps vivant, la relation entre les parties du corps et plus particulièrement la relation entre l'âme et le corps permet de comprendre la relation entre les parties du monde.<sup>11</sup> Ce qui est en jeu dans le modèle biologique ce n'est donc pas le rapport microcosme/macrocosme, mais bien le concept épicurien de sympathie :<sup>12</sup> Lucrèce montre que ce dernier est applicable au monde pour comprendre le rapport entre ses parties et donc son type d'unité. Ce modèle acquiert dès lors une fécondité non seulement dans la critique que propose le texte des approches adverses de l'unité mondaine mais aussi dans la compréhension et l'explication des phénomènes du monde qui ne seront plus que les effets d'interactions entre les différents composants du monde unis par une relation de sympathie.

En cela, Lucrèce s'ancre dans le projet cosmologique épicurien : rendre possible une explication mécaniste du monde et de ses phénomènes.<sup>13</sup> A la suite d'Epicure, il replace cosmologie et météorologie au cœur de la science de la nature : les 'météores' ne sont pas des phénomènes dont la compréhension nécessiterait le recours à l'astrologie, l'astronomie ou encore la divination. Parce qu'ils sont les effets du mode de relation spécifique des différentes parties du monde, ils deviennent l'objet du physicien qui non seulement les explique mais aussi leur ôte leur caractère de prodiges. Dès lors, la question de l'unité du monde joue un rôle central dans la critique de la superstition mais aus-

---

**8** José Kany-Turpin 2020, 25.

**9** Telle est la thèse défendue par Schrijvers 2007, 269-71.

**10** Ainsi que le défend Kany-Turpin 2020, 25.

**11** Nous rejoignons ici l'analyse que propose Schiesaro 1990, 74.

**12** Nous aborderons dans notre dernière partie la fécondité de ce concept dans le cadre de l'explication de l'unité mondaine. Pour sa définition dans les textes épicuriens ainsi que sa reprise dans le texte lucrétien, nous renvoyons à l'analyse qu'en fait Scalas 2023, 33-138.

**13** Dans la philosophie épicurienne la cosmologie apparaît comme une partie de la météorologie : le problème de l'unité et de la nature du monde constitue le point de départ de l'explication des 'météores'. En cela, le Livre V du *De Rerum Natura* introduit le Livre VI de même que, dans la *Lettre à Pythoclès*, la définition du monde aux § 89-90 ouvre les explications météorologiques. Pour plus de détails sur ces questions du rapport entre cosmologie et météorologie nous renvoyons à Verde 2022 ainsi qu'à Taub 2009, 105-24 et Kany-Turpin 2020.

si dans la critique des théories cosmologiques adverses.<sup>14</sup> Ainsi, nous le voyons, le thème comme les enjeux de l'exposé lucrétien sur l'unité mondaine relèvent de l'héritage épicurien. Cependant, selon nous, la façon de traiter de ce thème et de ses enjeux, le recours au modèle biologique, tient de l'innovation lucrétienne. En effet, si nous retrouvons quelques évocations biologiques dans les développements cosmologiques d'Epicure, ces derniers nous paraissent trop peu nombreux pour pouvoir identifier un modèle biologique.<sup>15</sup> Plus encore, dans le cadre de sa cosmologie, Epicure ne paraît pas faire de l'analogie un outil fondamental de ses explications :<sup>16</sup> l'approche épicurienne, telle qu'elle transparaît dans les textes qui nous sont parvenus, se veut plus éclatée et moins systémique. La méthode des explications multiples mobilisée par le philosophe semble refuser le déploiement d'un modèle unique pour l'explication des phénomènes météorologiques. Ainsi, si Lucrèce se veut disciple fidèle d'Epicure dans le thème et dans les enjeux de son exposé cosmologique, il apparaît que l'application d'un modèle biologique soit sa façon de proposer une argumentation efficace proposant à la fois une description ou plutôt une re-description de l'unité mondaine en accord avec les thèses cosmologiques épicuriennes, à la fois une critique des représentations adverses.

Afin de saisir pleinement l'argumentation lucrétienne nous proposons au lecteur de suivre les deux moments de l'exposé lucrétien en nous intéressant d'abord à la critique des 'faux modèles' de l'unité, puis en étudiant de façon plus précise ce que nous identifions, dans le texte lucrétien, à un modèle biologique d'unité.

## 1.1 Les faux modèles de l'unité du monde

La question de l'unité du monde et celle de sa nature est abordée par Lucrèce dès la première partie du Chant V. Ce premier moment de l'argumentation cosmologique s'axe autour d'une critique des faux modèles de l'unité ayant conduit à des représentations erronées de la nature mondaine. Ici, le philosophe entreprend une phase critique essentielle en ce qu'elle s'inscrit pleinement dans le projet lucrétien d'établissement d'une philosophie de la nature compatible avec les principes de la philosophie épicurienne : cette mission d'exposition

---

**14** Ce lien entre le traitement de la nature du monde et la critique des 'faux modèles' d'explication de cette unité apparaît comme un thème épicurien et non pas seulement lucrétien. En effet, dans son exposé, Vellius évoque puis réfute les trois théories auxquelles Lucrèce se confronte : le monde comme production divine, le monde comme éternel ou encore le monde comme vivant. Nous renvoyons le lecteur à Cicéron, *De Natura deorum*, I, VIII, 18.

**15** Sur ce débat, nous rejoignons Schrijvers 2007, 211; Taub 2012, 55.

**16** Nous renvoyons le lecteur à l'analyse de Bakker 2016, 37.

de la nature des choses à partir des principes de l'atomisme épicurien nécessite de remettre en cause les différentes représentations du monde portées par les philosophies antérieures et leurs traditions afin de pouvoir proposer une nouvelle représentation du monde et de son unité.<sup>17</sup> Alors, les premiers vers du Chant V s'attaquent plus particulièrement à trois représentations du monde et de son unité que nous identifions à des 'faux modèles' : la représentation du monde comme vivant, celle du monde comme production voire comme nature divine et enfin celle du monde comme principe. La première s'appuie sur la théorie de l'âme du monde, la deuxième sur celle de la création divine du monde et de la providence divine, la dernière sur la théorie de l'éternité du monde. Ces trois représentations constituent trois modèles erronés de l'unité ayant mené, selon Lucrèce, à une conception fautive de la nature mondaine. Les réfuter devient un enjeu fondamental de l'exposé puisque cette critique devra permettre l'exposition d'un nouveau modèle. La question de savoir quels adversaires vise plus spécifiquement Lucrèce à travers ces trois modèles a suscité de nombreux désaccords auprès des commentateurs<sup>18</sup> : si le premier tend à rappeler l'école stoïcienne, le deuxième l'école platonicienne et la dernière l'école péripatéticienne, il nous paraît difficile de trancher pour un adversaire à proprement parler.<sup>19</sup> En effet, il nous semble que ce qui intéresse particulièrement le philosophe ici ce sont ces modèles en eux-mêmes afin de pouvoir les réfuter dans leurs fondements et leurs principes. En cela, il n'aurait pas tant un adversaire en particulier à l'esprit mais bien plutôt toute une tradition de représentations et d'explications de l'unité et de la nature mondaine.<sup>20</sup>

Afin de comprendre comment se joue cette critique lucrétienne des 'faux modèles' d'unité, nous les aborderons tour à tour en suivant leur ordre d'exposition dans le texte.<sup>21</sup>

---

**17** Ici nous rejoignons l'analyse de Pierre-Marie Morel à propos du projet épicurien. Elle nous semble pleinement applicable au texte lucrétien et conduira notre analyse de la première partie du Chant V. cf. Morel 2021, 64.

**18** Pour plus de détails sur ces querelles, nous renvoyons le lecteur à l'exposé qu'en fait Alain Gigandet au chapitre 2 de la première partie de *Fama deum : Lucrèce et les raisons du mythe* (Gigandet 2000, 61-87). Nous pouvons retenir que la majorité des commentateurs ont tenté de montrer que ces vers de la première partie du Chant V visaient l'école stoïcienne (Munro 1873; Robin 1962; Bailey 1947; De Lacy 1948; Schmidt 1990; Gigandet 2000), d'autres y lisent une critique des thèses platoniciennes (Woltjer 1877) ou encore des thèses aristotéliennes (Furley 1967).

**19** Nous renvoyons le lecteur à l'analyse que propose Galzerano 2020, 29-199.

**20** Il nous est en effet apparu que ces modèles bien que présents dans les textes philosophiques aristotéliens, platoniciens ou encore stoïciens, nourrissent aussi les représentations populaires. Leur critique par Lucrèce pourrait donc tout autant s'inscrire dans sa critique des philosophies adverses que dans sa lutte contre les croyances populaires et la superstition.

**21** Nous suivrons l'ordre établi par Kany-Turpin 1997.

### 1.1.1 Réfutation de la théorie de l'âme du monde : le monde n'est pas un vivant

Le premier moment de la critique lucrétienne s'intéresse à la théorie de l'âme du monde qui fonde la cohésion du monde sur une compréhension erronée de la notion d'âme. Afin de mettre en avant les fondements inexacts de cette théorie, Lucrèce reprend les acquis du Chant III : il s'agit de souligner qu'un tel usage de la notion d'âme est incompatible avec la définition épicurienne de l'âme et plus encore de mettre en avant l'inapplicabilité de cette notion à la notion de monde. Un premier moment de la critique rappelle que l'âme, comme tout corps, ne peut résider qu'en son lieu propre qu'est le corps vivant. Puis, un deuxième moment s'attache à montrer en quoi le corps du monde est distinct du corps vivant et donc, en quoi l'âme comme réalité est incompatible avec la corporéité mondaine. En procédant ainsi, Lucrèce va établir l'absence de fondements de la théorie de l'âme du monde, la rejetant du côté des modèles<sup>22</sup> abusifs et erronés de l'unité du monde.

Pour commencer le philosophe prend donc appui sur les acquis du Chant III afin de rappeler la définition épicurienne de l'âme : cette dernière, en tant que composé, est une nature qui nécessite, comme tout autre composé, un lieu de genèse, de croissance et de corruption déterminé et propre, le corps. Cette thèse se fonde dans l'expérience elle-même :

Denique in aethere non arbor, non aequore in alto nubes esse queunt, nec pisces uiuere in aruis, nec cruor in lignis, neque saxis sucus inesse.	785
Certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit. Sic animi natura nequit sine corpore oriri sola, neque a neruis et sanguine longius esse.	
Quod si posset enim, multo prius ipsa animi uis in capite, aut umeris, aut imis calcibus esse posset, et innasci quauis in parte soleret, tandem in eodem homine atque in eodem uase manere.	790
Quod quoniam nostro quoque constat corpore certum dispositumque uidetur ubi esse et crescere possit	795

<sup>22</sup> Nous préférons le terme de modèle à celui de métaphore qu'emploie Alain Gigandet dans son analyse : en effet, la théorie de l'âme du monde se pose comme modèle en ce qu'elle implique, dans les traditions philosophiques mais aussi religieuses y adhérent, une représentation normative du monde qui produit et entretient non seulement des croyances mais aussi des illusions fausses quant à la nature mondaine elle-même. Cependant, nous le rejoignons dans l'analyse qu'il propose de ce passage : à travers la théorie de l'âme du monde, c'est bien le concept d'âme lui-même qui doit être interrogé afin de montrer qu'il est inapplicable au concept de monde. Cf. Gigandet 2000, 76-9.

sorsum anima atque animus, tanto magis infitiandum  
totum posse extra corpus durare genique.<sup>23</sup>

L'accumulation qui ouvre ces vers insiste sur le fait que chaque composé, vivant comme non vivant, a besoin d'un lieu propre pour être (*non [...] esse queunt*).<sup>24</sup> Il y a un ordre dans l'expérience et cet ordre constitue une loi de la nature : les êtres, pour advenir, nécessitent des conditions matérielles particulières que seuls certains lieux peuvent leur fournir (*certum ac dispositum*). Cette conclusion vient de la physique elle-même établie au Chant I :

At nunc seminibus quia certis quaeque creantur,  
inde enascitur atque oras in luminis exit  
materies ubi inest cuiusque et corpora prima.<sup>25</sup>

Ainsi, l'âme, comme tout composé, nécessite un lieu conforme à sa nature, c'est-à-dire un lieu lui donnant les conditions matérielles nécessaires non seulement à son développement mais aussi à sa conservation. Ce lieu, c'est le corps (*nequit sine corpore*) mais pas n'importe quel corps, le corps vivant. Lucrèce renforce l'argumentation en soulignant qu'au sein même du corps, l'âme occupe une place particulière : si cette dernière ne peut se développer dans toutes les parties du corps, alors il est encore moins envisageable de la voir croître hors du corps lui-même.

Par conséquent, la question qui se pose à propos du monde est celle de la compatibilité de sa corporéité avec celle de l'âme : ce dernier comporte-t-il une partie dans laquelle l'âme pourrait trouver les conditions nécessaires à son développement et à sa croissance ? Reprenant puis développant ces vers du Chant III, Lucrèce va montrer qu'aucune partie du monde ne peut être lieu de l'âme :

Quippe etenim non est, cum quouis corpore ut esse  
posse animi natura putetur consiliumque ;  
sicut in aethere non arbor, non aequare salso  
nubes esse queunt, neque pisces uiuere in aruis,  
nec cruor in lignis, neque saxis sucus inesse. 130  
Certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit.  
Sic animi natura nequit sine corpore oriri  
sola, neque a neruis et sanguine longius esse.

---

**23** Lucr. 3.784-97.

**24** Pour le rapport que cet argument semble entretenir avec la théorie aristotélicienne des lieux naturels, nous renvoyons le lecteur à Gigandet 2003, 59-60 et à Piergiacomi 2017, 166.

**25** Lucr. 1.169-71.

Quod si posset enim, multo prius ipsa animi uis  
in capite aut umeris aut imis calcibus esse 135  
posset, et innasci quavis in parte soleret,  
tandem in eodem homine atque in eodem uase manere.  
Quod quoniam nostro quoque constat corpore certum  
dispositumque uidetur ubi esse et crescere possit 140  
sorsum anima atque animus, tanto magis infitiandum  
totum posse extra corpus formamque animalem  
putribus in glebis terrarum, aut solis <in> igni,  
aut in aqua durare, aut altis aetheris oris.  
Haud igitur constant diuino praedita sensu,  
quandoquidem nequeunt uitaliter esse animata.<sup>26</sup> 145

Ces vers étendent la réflexion du Chant III à la question du monde : le philosophe énumère les parties et composants du monde (*terrarum, solis, aqua, aetheris*) afin de réfuter leur possibilité de contenir l'âme. Les parties du monde que sont la terre, les eaux, le soleil et les airs ne peuvent être des lieux de l'âme car le monde n'est pas une 'forme vivante', *formam animalem*. Cette forme consiste en une certaine organisation matérielle qui spécifie le composé. Or, les vers concluent : la forme du monde n'est pas celle du corps vivant (*igitur*). La théorie de l'âme du monde ne tient donc pas puisqu'elle se fonde non seulement sur une erreur quant à la nature du monde - celui-ci n'est pas un vivant - mais aussi sur une mauvaise compréhension et définition de la notion d'âme. La théorie de l'âme du monde est erronée : l'âme ne peut être le principe de cohésion et d'unité du monde et de ses parties.

Le philosophe étend alors son propos : si le monde n'est pas divin, il demeure encore plus difficile de le concevoir comme divin :

haud igitur constant diuino praedita sensu,  
quandoquidem nequeunt uitaliter esse animata.

La conjonction *quandoquidem* vient poser un lien de conséquence : la nature divine ne peut être attribuée à une nature qui n'a pas les caractéristiques du vivant.

### 1.1.2 Le monde n'est pas divin, il n'est pas non plus une création divine

Lucrèce, à partir de la réfutation du modèle de l'âme du monde, aboutit à la conclusion selon laquelle le monde ne saurait être divin ni dans son entièreté ni dans ses parties :

---

<sup>26</sup> Lucr. 5.126-45.



Il est intéressant de voir que, de même que pour l'âme, Lucrèce s'interroge ici sur la compatibilité entre la corporéité du monde et la nature divine. Il s'agit pour le philosophe de montrer que le monde et ses parties sont inaptes à fournir un lieu (*sedes*) à la nature divine.<sup>31</sup> Ce qui fonde ce raisonnement, c'est la différence entre corps divin et corps terrestres. Les dieux sont dits *tenuis*, 'subtils', c'est-à-dire qu'ils n'entrent pas dans le champ de perception des vivants mais simplement dans le champ de la vision de l'esprit : ils constituent donc des réalités éloignées de nous. Mais plus encore, et c'est le point essentiel de la critique opérée par le philosophe ici, ne pouvant être touchés par nous, ils n'ont aucun pouvoir sur nous ou sur ce qui nous entoure. Autrement dit, ils ne peuvent entrer en contact avec les hommes et, par conséquent, ne peuvent évoluer dans le même monde que les vivants. Ce détour par la notion de toucher est essentiel car, selon les acquis de la physique posés aux Chants I et II, le toucher est ce qui rend possible l'action et la passion.<sup>32</sup> Ce qui ne peut nous toucher ne peut donc agir sur nous : à travers ce refus de faire cohabiter dieux et hommes dans le même monde, la même place, Lucrèce, refuse toute idée de providence. Alors, l'unité et la cohésion du monde ne sont pas le fruit de l'intervention divine :

Nam pro sancta deum tranquilla pectora pace,  
quae placidum degunt aeuom uitamque serenam,  
quis regere immensi summam, quis habere profundi      1095  
indu manu ualidas potis est moderanter habenas,  
quis pariter caelos omnis conuertere, et omnis  
ignibus aetheriis terras suffire feracis,  
omnibus inue locis esse omni tempore praesto,  
nubibus ut tenebras faciat, caelique serena      1100  
concutiat sonitu<sup>33</sup>

Le gouvernement du monde entre en rivalité avec la nature même des dieux, paisible (*tranquilla pace*) et calme (*serenam*). Si donc ce qui fait le propre de la corporéité mondaine – l'ordre, la cohésion des parties et les mouvements cosmiques – est incompatible avec la nature divine, les dieux, de même que l'âme, ne sauraient être les principes de la cohésion du monde.

---

**31** Le philosophe semble suivre ici la théorie épicurienne selon laquelle les dieux seraient extérieurs au monde et résideraient dans des lieux appelés 'intermondes'. C'est ce caractère extra-mondain qui rendrait compte de la subtilité de leur nature et de l'impossible perception sensible de cette dernière au cœur du monde. Pour plus de précisions sur ce point, nous renvoyons le lecteur aux textes de Cicéron *nat. deor.* 17.45, *fin.* 2.75 et *diu.* 2.40 ainsi qu'aux analyses de Kany-Turpin 1986, 39-58 et de Salem 1989, 197-204.

**32** Lucr. 1.304 ; 2.434.

**33** Lucr. 2.1093-101.

Cependant, si les dieux ne résident pas dans le monde et n'agissent pas en lui, les hommes demeurent tentés de penser qu'ils auraient pu jouer un rôle en amont, lors de la création même du monde. L'unité mondaine serait alors à comprendre à partir de cette origine divine : comme projet divin, le monde serait parfait et constituerait un tout harmonieux, cohérent et unifié. Mais, encore une fois, Lucrèce va montrer que cette conception du monde comme créature divine s'oppose à l'idée même de nature divine :

Dicere porro hominum causa ualuisse parare  
praeclaram mundi naturam, proptereaque  
adlaudabile opus diuom laudare decere  
aeternumque putare atque immortale futurum,  
nec fas esse, deum quod sit ratione uetusta 160  
gentibus humanis fundatum perpetuo aeuo,  
sollicitare suis ulla ui ex sedibus umquam  
nec uerbis uexare et ab imo euertere summa,  
cetera de genere hoc adfingere et addere, Memmi,  
desiperest. Quid enim immortalibus atque beatis 165  
gratia nostra queat largiri emolumentum,  
ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur ?  
Quidue noui potuit tanto post ante quietos  
inlicere ut cuperent uitam mutare priorem ?  
Nam gaudere nouis rebus debere uidetur 170  
cui ueteres obsunt; sed cui nihil accidit aegri  
tempore in ante acto, cum pulchre degeret aeuom,  
quid potuit nouitatis amorem accendere tali ?<sup>34</sup>

La nature divine est décrite comme au repos (*quietos*), bienheureuse (*beatis*) et éternelle (*aeuom*). Pour arriver à un acte de production du monde, c'est-à-dire à une activité nouvelle (*noui*), il faudrait une raison, c'est-à-dire qu'il faudrait une cause pouvant rendre compte de ce changement soudain.<sup>35</sup> Le poète fonde son raisonnement sur l'idée même de nouveauté : pour jouir du nouveau, nous dit le texte, il faut pouvoir souffrir de l'ancien, c'est-à-dire qu'il faut pouvoir vivre dans un temps alternant moments de peine et moments de plaisir, moments de plénitude et moments de manque. Or, le propre de la nature divine consiste à ne pas connaître de variation de son état de plénitude dans le temps puisqu'elle est non seulement bienheureuse – et donc privée

---

<sup>34</sup> Lucr. 5.156-73.

<sup>35</sup> Nous pouvons remarquer ici que cette critique des théories créationnistes se retrouve dans l'exposé de l'épicurien Vellius dans le *De Natura Deorum* : comme Lucrèce, Vellius s'interroge sur ce qui expliquerait le passage soudain de la passivité à l'activité productrice (Cic. *nat. deor.* 1.9.21).

de souffrances – mais aussi éternelle, c'est-à-dire hors du temps. Par conséquent, si les dieux ne peuvent être sujets à cette idée de nouveauté, ils n'ont pas non plus de raison de produire le monde et, plus encore, cette production serait une négation de leur nature. Le modèle démiurgique de la création du monde est non seulement un modèle sans cause mais aussi un modèle contradictoire. Ce qui manque d'emblée dans la théorie de la création divine du monde, c'est le mobile, l'intention. Mais le philosophe va encore plus loin, quand bien même nous arriverions à rendre cohérent désir de nouveauté et nature divine, les dieux seraient incapables de produire le monde :

Exemplum porro gignundis rebus, et ipsa  
notities diuis hominum unde est insita primum,  
quid uellent facere ut scirent animoque uiderent,  
quoue modost umquam uis cognita principiorum,  
quidque inter sese permutato ordine possent, 185  
si non ipsa dedit speciem natura creandi ? <sup>36</sup>

La question du modèle du monde paraît reprendre ici l'idée développée par Platon dans le *Timée*<sup>37</sup> ou encore le modèle technique de la production du monde tel qu'on peut le trouver chez les stoïciens :<sup>38</sup> la cause de la production du monde par le divin serait à trouver dans l'existence d'un modèle préexistant du monde. C'est à partir de lui que le monde serait créé. Dans ces vers, Lucrèce opère un détour par la notion épistémologique de prolepse : en effet, nous pouvons noter, dans ce passage, un glissement de *exemplum*, le modèle, à *notities*, la prolepse. Cette dernière, dans l'épicurisme, provient de l'expérience.<sup>39</sup> Par conséquent, s'il n'y a pas d'expérience de la chose, alors il n'y a pas de notion de la chose.<sup>40</sup> Et sans notion, pas de modèle. C'est pourquoi, le modèle de la création artisanale, de la fabrication, ne peut être appliqué à la création du monde : si l'artisan acquiert son modèle à partir de l'expérience, les dieux ne peuvent expérimenter le monde ou alors, il faut que le monde existe déjà.

Ainsi, nous avons vu que le monde n'était pas un vivant, c'est-à-dire qu'il ne tenait pas son unité, son organisation et sa cohérence de la présence d'une âme en lui. Mais il n'est pas non plus divin, ni même

---

<sup>36</sup> Lucr. 5.181-6.

<sup>37</sup> Nous renvoyons le lecteur au passage du *Timée*, 29a-c. Pour plus de précisions sur l'évocation du modèle platonicien, nous renvoyons le lecteur à Bloch 1993, 94-5.

<sup>38</sup> Gigandet 2000, 81-4; Schmidt 1990.

<sup>39</sup> Nous renvoyons le lecteur aux vers de Lucrèce sur la question au Chant IV, 469-79 ainsi qu'au passage d'Epicure concernant la prolepse : *Lettre à Hérodote*, § 76-7.

<sup>40</sup> Nous rejoignons ici l'analyse que propose Alain Gigandet de ce passage. Gigandet 2000, 83-4.

composé de parties divines et encore moins une création ou production divine : son unité ne tient pas du gouvernement divin. Reste alors un dernier modèle à réfuter : celui qui associe le monde à la nature de principe, c'est-à-dire à une nature éternelle.

### 1.1.3 Le monde n'est pas éternel : il n'a pas la nature du principe

Dans le dernier moment de réfutation des faux modèles de l'unité du monde, Lucrèce s'attaque à la thèse de l'éternité du monde. Cette dernière intervient après la question de la divinité du monde car elle est généralement établie comme une conséquence de cette dernière. Cependant, cette thèse est posée comme problématique en ce qu'elle prétend appliquer au monde les caractéristiques de ce qui, dans la physique épicurienne, a été identifié à la notion de principe. Lucrèce interroge maintenant le rapport de la corporéité du monde à la notion de principe afin de montrer que ces dernières sont incompatibles. En effet, le principe a été défini au Chant I comme corps simple et solide, privé de vide. Le monde, quant à lui, est un composé, fait de vide et de matière :

Praeterea quaecumque manent aeterna necessumst  
aut, quia sunt solido cum corpore, respuere ictus  
nec penetrare pati sibi quicquam quod queat artas  
dissociare intus partis, ut materiai  
corpora sunt, quorum naturam ostendimus ante; 355  
aut ideo durare aetatem posse per omnem,  
plagarum quia sunt expertia, sicut inane est  
quod manet intactum neque ab ictu fungitur hilum;  
aut etiam quia nulla loci fit copia circum,  
quo quasi res possint discedere dissoluique, 360  
sicut summarum summa est aeterna, neque extra  
qui locus est quo dissiliant neque corpora sunt quae  
possint incidere et ualida dissoluere plaga.  
At neque, uti docui, solido cum corpore mundi  
naturast, quoniam admixtumst in rebus inane, 365  
nec tamen est ut inane, neque autem corpora desunt  
ex infinito quae possint forte coorta  
corruere hanc rerum uiolento turbine summam,  
aut aliam quamuis cladem importare pericli,  
nec porro natura loci spatiumque profundi 370  
deficit, exspargi quo possint moenia mundi,  
aut alia quauis possunt ui pulsa perire.  
Haud igitur leti praecclusa est ianua caelo  
nec soli terraeque, neque altis aequoris undis,

sed patet immani et uasto respectat hiatu. 375  
 Quare etiam natiua necessumst confiteare  
 haec eadem; neque enim, mortali corpore quae sunt,  
 ex infinito iam tempore adhuc potuissent  
 immensi ualidas aeui contemnere uires.<sup>41</sup>

Le philosophe énumère les conditions de possibilité de l'éternité propres à trois types de nature : un corps solide (*solido corpore*), c'est-à-dire privé de vide tel celui des corps premiers,<sup>42</sup> ou alors l'intangibilité du vide (*intactum*), ou encore l'absence d'espace environnant (*nulla loci sit copia circum*), comme c'est le cas pour l'univers. Puis, tour à tour, il distingue le monde de ces trois natures afin de montrer que leurs caractéristiques ne lui sont pas applicables. Il est intéressant de voir que ces distinctions sont l'occasion de redéfinir la nature du monde (*mundi natura*). Celle-ci est placée du côté des composés (*neque... solido cum corpore mundi naturast quoniam admixtumst in rebus inane*) : en cela, le monde se distingue des deux principes de la nature que sont le vide et les corps premiers. En tant que corps composé, il n'est pas solide comme les corps premiers, c'est-à-dire qu'il est sujet à la corruption (*mortali corpore*). Comme corps, il n'est pas non plus intangible (*intactum*). Enfin, le monde est placé du côté des choses finies et donc comme délimité par un espace environnant, ce qui l'oppose à l'infini qu'est l'univers. Alors, nous saisissons que si aucune de ces natures ne peut être rapportée à celle du monde et que seules ces dernières sont capables d'éternité, il faut accepter la mortalité et la temporalité du monde. Plus encore, la nature du monde ne sera pas à comprendre en comparaison à la nature des principes mais bien à partir de la réalité que sont les composés. Cette conclusion de Lucrèce refuse également d'appréhender l'unité du monde à partir du modèle d'unité des principes : le monde n'est pas unifié du fait de sa simplicité. C'est pourquoi, il faut trouver une autre cause de cohésion des parties du monde.

Dès lors, le philosophe entreprend d'identifier cette cause de l'unité du monde. Afin de comprendre comment l'unité peut advenir au sein d'une telle nature, il mobilise un quatrième modèle qui, au-delà de la théorie de l'âme du monde, du modèle démiurgique et providentialiste ainsi que de la théorie de l'éternité du monde, va permettre de rendre compte de cette cohésion propre à la nature qu'est le monde.

<sup>41</sup> Lucr. 5.351-79 (trad. Kany-Turpin).

<sup>42</sup> Nous renvoyons le lecteur à la définition des corps premiers menée au Chant I, 485-519.

## 1.2 Unité du monde et modèle biologique

Nous avançons maintenant l'hypothèse selon laquelle Lucrèce, dans un souci de compréhension et de description du mode d'union des parties du monde, mobilise à dessein un modèle biologique. Il s'agit pour lui d'établir l'union organique comme modèle de la cohésion du monde. Nous insistons sur l'emploi du terme de modèle : pour nous, cet usage va au-delà de la simple analogie ou métaphore organique que les commentateurs se sont accordés à reconnaître jusqu'ici.<sup>43</sup> Si la présence du biologique est admise dans la majorité des commentaires, elle nous semble souvent trop minimisée dans sa fonction argumentative. Bien que chez Epicure, nous retrouvions des analogies biologiques au sein de la cosmologie,<sup>44</sup> chez Lucrèce, ce que nous identifions, c'est un véritable modèle biologique : il ne s'agit pas d'établir un rapport de ressemblance entre ces deux réalités mais bien d'user de la réalité biologique pour redécrire la réalité cosmologique de façon conforme aux principes de la physique épicurienne. Le modèle a alors une double fonction : à la fois il assoit la critique des modèles antérieurs réfutés par le philosophe, à la fois il donne une nouvelle perspective de description et de compréhension de l'unité mondaine. Dès lors, le modèle biologique vient soutenir et établir les hypothèses physiques de la cosmologie.

C'est pourquoi nous proposons de nous intéresser à la façon dont ce modèle va être mobilisé par le philosophe : nous avons pu remarquer une progression en trois étapes. Tout d'abord, il s'agit de rappeler la nature de composé du monde et de souligner que le modèle biologique lui est applicable du fait de cette nature. Lucrèce souligne que non seulement le modèle biologique vaut pour tout composé mais aussi que le monde, comme composé, n'est pas une exception au sein de la nature. Un deuxième moment vient renforcer ces premiers acquis en concluant que l'unité du monde ne suppose pas son unicité : le philosophe s'efforce de montrer que la théorie épicurienne de la pluralité des mondes est compatible avec une compréhension forte de l'unité mondaine. Enfin, le dernier moment redéfinit l'unité du monde à partir de la notion de sympathie.

---

**43** Le lecteur peut se rapporter aux remarques de Taub 2009, 115-18. Nous renvoyons également aux analyses de Furley 1999 et Schrijvers 2007.

**44** Le lecteur peut se rapporter à Furley 1999, 426-31; Solmsen 1953, 42-3 et Schiessaro 1990, 74.

1.2.1 Le monde est un composé : le modèle biologique lui est applicable

Pour établir sa démonstration, Lucrèce s'attache à déconstruire l'idée selon laquelle le monde serait une exception au sein de la nature : pour cela, il va montrer que sa nature de composé rend applicable le modèle biologique mobilisé pour rendre compte de la nature de l'ensemble des composés :

Principio quoniam terrai corpus, et umor, 235  
aurarumque leues animae calidique uapores,  
e quibus haec rerum consistere summa uidetur,  
omnia natiuo ac mortali corpore constant,  
debet eodem omnis mundi natura putari.  
Quippe etenim quorum partis et membra uidemus 240  
corpore natiuo mortalibus esse figuris,  
haec eadem ferme mortalia cernimus esse  
et natiua simul.<sup>45</sup>

Le monde est défini comme composé : il a des parties (*quorum partis et membra*) identifiables par l'expérience et l'observation (*uidetur, uidemus*). Ces parties que sont la terre, l'eau, l'air et les vapeurs chaudes sont toutes corruptibles et donc mortelles (*omnia natiuo ac mortali corpore constant*) : par elles, le monde intègre la catégorie de corps composés soumis à la génération comme à la corruption. Mais alors, comment concevoir l'unité de cette nature sans nier ce caractère éphémère de l'union ?

Pour rendre compte de ce type d'union, Lucrèce a proposé un modèle au Chant II :

omnia quando  
seminibus certis certa genetrice creata  
conseruare genus crescentia posse uidemus.  
Scilicet id certa fieri ratione necessust. 710  
Nam sua cuique cibis ex omnibus intus in artus  
corpora discedunt, conexaque conuenientis  
efficiunt motus. At contra aliena uidemus  
reicere in terras naturam, multaue caecis  
corporibus fugiunt e corpore percita plagis, 715  
quae neque conecti quoquam potuere, neque intus  
uitalis motus consentire atque imitari.  
Sed ne forte putes animalia sola teneri  
legibus hisce, eadem ratio res terminat omnis.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Lucr. 5.235-43.

<sup>46</sup> Lucr. 2.707-19.

Nous voyons dans ces vers que le philosophe pointe du doigt la nécessité d'un processus défini pour rendre compte de la croissance spécifique à chaque individu de chaque espèce (*certa ratione necessust*). Ce dernier, dans le cadre du vivant, est identifié à la nutrition : celle-ci correspond à un moment d'apport de matière extérieure afin de compenser les pertes matérielles imposées non seulement par l'activité du vivant mais aussi par l'inscription de ce dernier dans le devenir compris comme mouvement vers la corruption. Cependant, le philosophe propose de faire de ce processus le modèle pour penser et décrire tout processus de conservation et de corruption des composés :

sed ne forte putēs animalia sola teneri  
legibus hisce, eadem ratio res terminat omnis.

Cette extension de la nutrition comme modèle pour décrire et saisir les processus à l'œuvre dans les composés inanimés est rendue possible par l'unité même de la nature : celle-ci procède par lois (*legibus*) et ces lois doivent avoir une application générale. Ainsi à partir de la nutrition, il est possible de rendre compte des processus de pertes et de gains matériels au sein de tout composé.<sup>47</sup> Le monde est dès lors intégré à ce modèle : comme les êtres vivants, il connaît une croissance et une corruption. Comme le vivant, il nécessite un apport régulier de matière pour pouvoir se maintenir dans le temps. Ce point de similarité entre le monde et le vivant rappelle les grands aspects de sa nature : c'est un composé, il est corruptible et donc mortel puisqu'il est fini.

Ainsi, si le monde peut se comprendre et être décrit à partir du modèle du biologique sans pour autant être un vivant, nous avons un modèle pour saisir le type d'union entre ces parties. Mais que

<sup>47</sup> Le lecteur peut se rapporter au passage du Chant II, 1122-45 : *Nam quaecumque uides hilaro grandescere adauctu, | paulatimque gradus aetatis scandere adultae, | plura sibi adsumunt quam de se corpora mittunt, | dum facile in uenas cibus omnis inditur, et dum | non ita sunt late dispessa ut multa remittant | et plus dispendi faciunt quam uescitur aetas. | Nam certe fluere atque recedere corpora rebus | multa, manus dandum est; sed plura accedere debent, | donec alescendi summum tetigere cacumen. | Inde minutatim uires et robur adultum | frangit, et in partem peiorem liquitur aetas. | Quippe etenim quanto est res amplior, augmine adempto, | et quo latior est, in cunctas undique partis | plura modo dispargit et a se corpora mittit, | nec facile in uenas cibus omnis diditur ei, | nec satis est, pro quam largos exaestuat aestus, | unde queat tantum suboriri ac subpeditare. | Iure igitur pereunt, cum rarefacta fluendo | sunt, et cum externis succumbunt omnia plagis, | quandoquidem grandi cibus aeuo denique deficit, | nec tuditantia rem cessant extrinsecus ullam | corpora conficere et plagis infesta domare. | Sic igitur magni quoque circum moenia mundi | expugnata dabunt labem putrisque ruinas. | Omnia debet enim cibus integrare nouando, | et fulcire cibus, <cibus> omnia sustentare, | nequiquam, quoniam nec venae perpetiuntur | quod satis est, neque quantum opus est natura ministrat.*

nous dit ce modèle de l'unité du monde ? Tout d'abord qu'elle n'implique pas une unicité : Lucrèce, poursuivant l'application de son modèle au monde, va user de la notion d'espèce - *genus* - pour rendre compte à la fois de la possibilité d'une unité et d'une pluralité. Ce modèle nous dit aussi que l'unité du monde doit se comprendre non plus comme harmonie mais, comme pour le corps vivant, selon le mode de la sympathie.

### 1.2.2 L'unité du monde ne suppose pas son unicité

Le modèle biologique proposé par Lucrèce pour décrire la réalité de la nature du monde au-delà des conceptions philosophiques traditionnelles est un atout majeur pour la cosmologie épicurienne en ce qu'il lui donne l'occasion de rendre compte de la pluralité des mondes sans mettre en péril l'unité du monde. Plus encore, ce modèle permet au philosophe de poser la pluralité non plus comme simple hypothèse ou possibilité de la nature mais comme nécessité physique pour la conservation du monde :

Sed tamen id quoque uti concedam, quamlibet esto  
unica res quaedam natiuo corpore sola,  
cui similis toto terrarum non sit in orbi;  
infinita tamen nisi erit uis materiai  
unde ea progigni possit concepta, creari 545  
non poterit, neque, quod superest, procreare alicue.  
Quippe etenim sumam hoc <quoque> uti finita per omne  
corpora iactari unius genitalia rei,  
unde, ubi, qua ui, et quo pacto congressa coibunt  
materiae tanto in pelago turbaque aliena ? 550  
Non, ut opinor, habent rationem conciliandi;  
[...]  
sic tibi si finita semel primordia quaedam 560  
constitues, aeuom debebunt sparsa per omnem  
disiectare aestus diuersi materiai,  
numquam in concilium ut possint compulsu coire,  
nec remorari in concilio, nec crescere adaucta;  
quorum utrumque palam fieri manifesta docet res, 565  
et res progigni, et genitas procreare posse.  
Esse igitur genere in quouis primordia rerum  
infinita palam est unde omnia suppeditantur.<sup>48</sup>

---

**48** Lucr. 2.541-51 et 560-8.

Dans ces vers, Lucrèce, s'adressant à ses adversaires, fait mine d'accepter l'idée d'un monde unique ou d'une créature unique parmi les composés (*unica*) : même seule, pour pouvoir répondre au processus de conservation de sa nature matérielle, cette dernière aurait besoin d'une quantité de matière infinie (*infinita tamen nisi erit uis materiai*). L'infinité de la matière est posée comme condition de possibilité de la genèse, croissance et conservation des composés. Ce constat lui permet d'opérer une conclusion intéressante : si toute créature a besoin d'une quantité infinie de matière pour être, alors pour chaque série d'êtres, c'est-à-dire pour chaque espèce (*genere*), il faudra de même une infinité de matière. Ainsi l'unité des composés, l'union de parties qui est à l'origine de leur nature (*concilium, concilio*) nécessite une infinité de matière pour se maintenir dans le temps. Cependant, admettre l'infinité de matière a des conséquences physiques spécifiques :

Nunc et seminibus si tanta est copia quantam 1070  
enumerare aetas animantum non queat omnis,  
uis <que> eadem <et> natura manet, quae semina rerum  
conicere in loca quae<que> queat simili ratione  
atque huc sunt coniecta, necesse est confiteare  
esse alios aliis terrarum in partibus orbis 1075  
et uarias hominum gentis, et saecula ferarum.  
Huc accedit ut in summa res nulla sit una,  
unica quae gignatur et unica solaque crescat,  
quin aliquoius siet saeculi, permultaque eodem  
sint genere. In primis animalibus indice mentem; 1080  
inuenies sic montiuagum genus esse ferarum,  
sic hominum genitam prolem, sic denique mutas  
squamigerum pecudes et corpora cuncta uolantum.  
Quapropter caelum simili ratione fatendumst,  
terramque et solem, lunam, mare, cetera quae sunt, 1085  
non esse unica, sed numero magis innumerali;  
quandoquidem uitae depactus terminus alte  
tam manet, haec et tam natiuo corpore constant,  
quam genus omne quod hic generatimst rebus abundans.<sup>49</sup>

Admettre une quantité de matière infinie, c'est accepter l'idée d'une disponibilité permanente des corps premiers. Or, cette disponibilité doit aboutir à des générations d'êtres : cette idée se fonde sur les acquis de la physique posés au Chant II :<sup>50</sup> c'est la spontanéité des mouvements atomiques qui est à l'origine des processus de généra-

---

<sup>49</sup> Lucr. 2.1070-89.

<sup>50</sup> Nous renvoyons le lecteur au passage du Chant II, vers 1044 à 1090.

tion. Or, les corps premiers étant toujours en mouvement, c'est-à-dire en activité incessante, ils doivent, là où il y a la possibilité, produire des natures nouvelles.<sup>51</sup> Ce point de l'argumentation lucrétienne reprend les éléments de la physique épicurienne : la genèse d'un individu au sein d'une espèce n'épuise pas la quantité de matière disponible pour cette espèce puisque celle-ci est infinie.<sup>52</sup>

Alors afin d'asseoir cette conclusion et de l'étendre au monde, Lucrèce opère un détour par l'expérience *via* la notion d'espèce – *genus* : l'expérience sensible atteste de la pluralité d'individus au sein d'une même espèce et s'oppose donc à l'idée d'une espèce avec un seul individu (*res nulla sit una, | unica quae gignantur et unicaque sola crescat*). Par conséquent, si le monde suit le même processus de conservation et de croissance que le biologique (ainsi que nous l'avons montré précédemment), cette conclusion doit lui être appliquée (*quapropter*). Cependant, il est intéressant de noter ici un décalage entre la conclusion lucrétienne et la conclusion épicurienne : ce qui doit être pluriel (*sed numero magis innumerari*), ce sont les parties du monde (le ciel, la terre, le soleil, la lune et la mer). Nous pouvons supposer que, pour Lucrèce, ce sont essentiellement des mondes faits de parties identiques qui seront multiples : ce décalage vient de l'application du modèle biologique au monde. En effet, dans une espèce, les individus ont la même configuration, la même forme (*forma*) – ce qui permet de les définir comme membres d'une espèce – et se distinguent par des caractères spécifiques manifestés dans leur apparence (*figura*) – ce qui permet de les identifier comme individus uniques. Ainsi en ira-t-il, pour Lucrèce, du monde. Nous soutenons ici que la différence de conclusion entre l'argumentation lucrétienne et l'argumentation épicurienne vient de la mobilisation même du modèle et non pas de l'influence empédocléenne ainsi que l'avait souligné David Sedley<sup>53</sup> : reconnaître l'influence empédocléenne le conduit à souligner une faiblesse de l'argumentation lucrétienne qui conclurait d'une multiplicité comprise comme succession à une multiplicité simultanée. Nous pensons au contraire que l'argument de Lucrèce comporte une force particulière : celle de pouvoir proposer, par la suite,

---

**51** Alain Gigandet exprime clairement ce point sous la forme syllogistique : « chaque fois que les conditions sont réunies, il y a production de corps composés ; or, ces conditions sont nécessairement réunies dans l'espace extra-mondain ; donc, d'autres mondes sont créés » (2001, 85-7).

**52** Nous retrouvons ce point au § 45 de la *lettre à Hérodote* : « Les atomes, en effet, étant illimités en nombre, comme cela vient d'être démontré, ils sont transportés même jusqu'aux lieux les plus éloignés. Car de tels atomes, à partir desquels un monde peut naître un monde ou sous l'effet desquels un monde peut être produit, n'ont pas été épuisés ni par un seul monde, ni par un nombre limité de monde, ni par ceux semblables au nôtre, ni non plus par ceux qui diffèrent de ce dernier » (trad. par Morel 2011).

**53** Sedley 2018, partie 2. Nous renvoyons d'ailleurs le lecteur à ce chapitre pour plus de précision sur les interprétations de ce passage.

un modèle de description du type d'unité qu'entretiennent les parties du monde entre elles. Si les membres des différents mondes sont identiques, alors leur mode de cohésion sera le même. Ainsi, cette conclusion qui découle de l'application du modèle biologique au cas du monde permet de rendre compte d'un mode d'union unique pour tous les mondes possibles. Cette union devra se comprendre non plus comme harmonie mais comme sympathie.

### 1.2.3 L'unité du monde se pense sur le modèle de l'unité organique : la sympathie

Après avoir conclu à la pluralité de chaque partie du monde, Lucrèce va entreprendre de décrire le mode d'union qu'entretiennent ces dernières. En établissant une forme unique des mondes, c'est-à-dire en les comprenant à partir de la notion d'espèce, le philosophe va pouvoir rendre compte du type d'union à l'origine de tous les mondes possibles :

Ut sua cuique homini nullo sunt pondere membra, 540  
nec caput est oneri collo, nec denique totum  
corporis in pedibus pondus sentimus inesse;  
at quaecumque foris ueniunt impostaque nobis  
pondera sunt, laedunt, permulto saepe minora.  
Usque adeo magni refert quid quaeque queat res. 545  
Sic igitur tellus non est aliena repente  
allata, atque auris aliunde obiecta alienis,  
sed pariter prima concepta ab origine mundi,  
certaque pars eius, quasi nobis membra uidentur.  
Praeterea grandi tonitru concussa repente 550  
terra supra quae se sunt concutit omnia motu;  
quod facere haut ulla posset ratione, nisi esset  
partibus aeriis mundi caeloque reuincta.  
Nam communibus inter se radicibus haerent  
ex ineunte aeuo coniuncta atque uniter aucta. 555  
Nonne uides etiam quam magno pondere nobis  
sustineat corpus tenuissima uis animai,  
propterea quia tam coniuncta atque uniter apta est ?  
Denique iam saltu pernici tollere corpus  
quid potis est nisi uis animae quae membra gubernat? 560  
Iamne uides quantum tenuis natura ualere  
possit, ubi est coniuncta graui cum corpore, ut aer  
coniunctus terris et nobis est animi uis ? <sup>54</sup>

---

**54** Lucr. 5.540-63 (trad. Kany-Turpin).

Le modèle biologique, et ici même organique, permet au philosophe de proposer une description de l'union des parties du monde que sont le ciel, la terre, le soleil, les airs, à partir de l'union des organes dans le corps humain. Ce rapport entre les parties du monde n'est pas un rapport qui vient de l'extérieur (*foris veniunt*), ce n'est donc pas un rapport imposé par une force ou une intervention externe. Les parties du monde ne sont pas des éléments extérieurs et étrangers (*aliena*) qui entreraient en relation selon des rapports de force. Au contraire, le modèle organique décrit leur rapport comme une relation de communauté et d'interdépendance : ils se définissent par une naissance commune (*pariter prima concepta ab origine mundi*), une relation organique au tout (*quasi nobis membra*) et une interdépendance qui les rend sensibles aux mouvements des uns et des autres (*terra supra quae se sunt concutit omnia motu*). Alors, cette communauté de naissance, de rapport au tout et de mouvements se définit par des racines communes, (*communibus inter se radicibus haerent*) : cette relation originelle – dès leur naissance (*ex inuente aeuo coniuncta*) – aboutit à une union complète (*uniter apta*). Le type d'union décrit ici par le philosophe est le même que celui attribué au corps et à l'âme. Ce dernier est défini, en opposition avec l'idée d'harmonie, comme sympathie :

Haec igitur natura tenetur corpore ab omni,  
ipsaque corporis est custos et causa salutis;  
nam communibus inter se radicibus haerent,  
nec sine pernicie diuelli posse uidentur.<sup>55</sup>

Nous retrouvons dans ces vers l'expression 'racines communes' qui nous permet de poser le lien entre l'union du corps et de l'âme et l'union des parties du monde. Cette union est comprise comme sympathie, c'est-à-dire comme solidarité des parties entre elles : *nec sine pernicie diuelli posse uidentur*. La séparation (*diuelli*) entraîne la destruction de l'union (*pernicie*) et donc la mort du composé. Les parties du monde sont par conséquent solidaires les unes des autres et constituent une totalité tant que le lien de sympathie se maintient. Le concept de sympathie permet de saisir le type de relation spécifique entre les parties du monde : tout en étant distinctes, ces dernières sont en interaction du fait de leur proximité. C'est cette conjonction des parties du monde entre elles qui rend possible le partage de mouvements et donc l'interaction. C'est encore cette distinction qui explique la possibilité d'une « indépendance fonctionnelle »<sup>56</sup> pour cha-

---

<sup>55</sup> Lucr. 3.323-6.

<sup>56</sup> Nous reprenons ici les analyses de G. Scalas : la notion de sympathie permet de saisir la relation âme/corps à partir de ces deux concepts de distinction et de proximi-

cun des membres du monde. Cette notion de sympathie est essentielle pour comprendre l'origine des phénomènes du monde : si toutes les parties du monde sont liées entre elles, alors nous saisissons que les mouvements de l'une puissent influencer les mouvements de l'autre. Ce point est un acquis majeur notamment pour la suite de l'argumentation lucrétienne qui s'intéressera à la météorologie.

Ainsi, le modèle biologique mis en place par Lucrèce opère de façon efficace tout au long de l'argumentation portant sur l'unité du monde. En évinçant d'abord les faux modèles de l'unité, puis en intégrant, au sein même de la question de l'unité celle de la pluralité et, enfin, en rapportant l'union des parties du monde au modèle de la sympathie, Lucrèce opère une re-description ainsi qu'une re-définition de la nature même du monde. Le modèle joue alors une double fonction : à la fois il assume un rôle critique en ce qu'il permet d'écartier les représentations fausses du monde, à la fois il rend possible une description nouvelle de l'unité mondaine qui soit compatible non seulement avec les principes de la physique épicurienne mais aussi avec les théories essentielles de la cosmologie d'Epicure. Ces passages réguliers au plan du biologique à supprimer, ne sont alors, selon nous, non pas de simples recours analogiques ponctuels, ni des fragilités de l'argumentation lucrétienne, mais bien le signe d'une volonté de proposer une définition et une description unifiées de la nature du monde qui puissent répondre au problème de l'union spécifique de ses parties. Ils manifestent la mise en place d'un modèle efficace pour intégrer les problèmes classiques de la cosmologie à une philosophie épicurienne et matérialiste.

---

té. Faire de cette relation le modèle du rapport entre les parties du monde permet dès lors de comprendre comment ces dernières tout en étant distinctes peuvent constituer une nature unifiée, le monde, et avoir une activité et des mouvements communs (Scalas 2023, 84-7).

---

## Bibliographie

### Lucrèce, Epicure et les épicuriens : éditions, traductions, commentaires

- Bailey, C. (1947). *Titi Lucreti Cari. De rerum natura. Libri sex*. 3 vols. Oxford : Clarendon Press.
- Conche, M. (1987). *Epicure. Lettres et maximes. Epiméthée*. Paris : Presses universitaires de France.
- Delattre, D. ; Pigeaud, J. (2010). *Les Épicuriens*. Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade 564.
- Ernout, A. ; Robin, L. (1962a). *Lucrèce. De Rerum natura. Vol. 1, Livres I et II*. Paris : Les Belles Lettres.
- Ernout, A. ; Robin, L. (1962b). *Lucrèce. De Rerum Natura. Vol. 2, Livres III et IV*. Paris : Les Belles Lettres.
- Ernout, A. ; Robin, L. (1962c). *Lucrèce. De Rerum Natura. Vol. 3, Livres V et VI*. Paris : Les Belles Lettres.
- Ernout, A. ; Robin, L. (1962d). *Lucrèce De Rerum natura : commentaire exégétique et critique précédé d'une introduction sur l'art de Lucrece et d'une traduction des lettres et pensées d'Epicure*. Paris : Les Belles Lettres. Collection de commentaires d'auteurs anciens.
- Giussani, C. (1980). *Lucrezio. De rerum natura. Commento e note* (Torino, 1896-98). 2 vols. Incluant les *Studi Lucreziani*. New York ; London : Garland.
- Kany-Turpin, J. (1997). *Lucrece, De la nature, De Rerum Natura*. Paris : Flammarion.
- Morel, P.-M. (2011). *Epicure. Lettres, maximes et autres textes*. GF 1479. Paris : Flammarion.
- Munro, H. ; Johnstone, A. (1886). *Titi Lucreti Cari de Rerum Natura Libri Sex. With a Translation and Notes*. 3 vols. Cambridge : Cambridge University Press.
- Usener, H. (1963). *Epicurea*. Roma : L'« Erma » di Bretschneider.

### Auteurs anciens

- Appuhn, C. (1935). *Cicéron, De la nature des dieux*. Paris : Librairie Garnier frères. Classiques Garnier.
- Heiberg, J.L. (1894). *Simplicius. Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria. Commentaria in aristotelem graeca consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae, vol. 7*. Berolini : G. Reimeri.
- Kany-Turpin, J. (2004). *Cicéron. De la divination*. G.F. 1076. Paris : Flammarion.
- Kany-Turpin, J. (2016). *Cicéron. Fins des biens et des maux*. GF 1568. Paris : Flammarion.
- Rivaud, A. (1925). *Platon. Œuvres complètes. T. 10, Timée, Critias*. Paris : Les Belles Lettres. Collection des Universités de France.

### Etudes sur Lucrece et l'épicurisme

- Bakker, F.A. (2016). *Epicurean Meteorology : Sources, Method, Scope and Organization*. Leiden ; Boston : Brill.
- Bloch, O. (1993). « Le contre platonisme d'Epicure ». *Le platonisme dévoilé, Tradition de la pensée classique*. Paris : J. Vrin, 85-102.

- Boyancé, P. (1963). *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris : Presses universitaires de France.
- Furley, D.J. (1967). *Two Studies in the Greek Atomists. Indivisible Magnitudes Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Furley, D.J. (1999). « Cosmology ». Mansfeld J. et al. (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 412-51.
- Galzerano, M. (2020). *La fine del mondo nel "De Rerum Natura" di Lucrezio*. Berlin ; Boston : De Gruyter.
- Gigandet, A. (2000). *Fama deum : Lucrèce et les raisons du mythe*. Paris : Vrin.
- Gigandet, A. (2001). *Lucrèce, atomes, mouvement : physique et éthique*. Paris : Presses universitaires de France. Philosophies 145.
- Gigandet, A. (2003). « Providence et causes finales : une polémique épicurienne ». Benatouil, T. ; Laurand, V. ; Mace, A. (eds), *L'Épicurisme antique*. Strasbourg : Université Marc Bloch.
- Kany-Turpin, J. (1986). « Les images divines. Cicéron, lecteur d'Épicure ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 176(1), 39-58.
- Lacy, P.H. de (1948). « Lucretius and the History of Epicureanism ». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 79, 12-23.
- Lehoux, D. (2020). « Cosmology and Meteorology ». Mitsis, P. (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*. Oxford University Press, 81-93.
- Morel, P.-M. (2010). *Epicure*. Paris : Vrin.
- Morel, P.-M. (2021). *Le plaisir et la nécessité : Philosophie naturelle et anthropologie chez Démocrite et Épicure*. Paris : Vrin.
- Noller, E.-M. (2019). *Die Ordnung der Welt : Darstellungsformen von Dynamik, Statik und Emergenz in Lukrez "De Rerum Natura"*. Heidelberg : Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg.
- Piergiacomini, E. (2017). *Storia delle antiche teologie atomiste*. Roma : Sapienza Università Editrice.
- Salem, J. (1989). *L'éthique d'Épicure : tel un dieu parmi les hommes*. Paris : J. Vrin. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
- Scalas, G. (2023). *La Théorie épicurienne du vivant : L'âme avec le corps*. Paris : Classique Garnier.
- Schiesaro, A. (1990). *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel "De rerum natura"*. Pisa : Giardini.
- Sedley, D. (2018). « L'allusion empédocléenne en Lucrèce, *De rerum natura* II, 1081-1083 ». Franchet d'Espèrey, S. ; Lévy, C. (éds), *Les présocratiques à Rome*. Paris : PUPS.
- Sedley, D. (2020). « An Empedoclean Allusion in Lucretius (2.1081-3) ». *Euphrosyne*, 1 janvier, 15.
- Schmidt, J. (1990). *Lukrez, der Kepos und die Stoiker*. Frankfurt am Main ; New York : Peter Lang.
- Schrijvers, P.H. (1999). « Le Regard Sur l'invisible ». *Lucrèce et Les Sciences de La Vie*. Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 183-213.
- Schrijvers, P.H. (2007). « Seeing the Invisible : A Study of Lucretius' Use of Analogy in *de Rerum Natura* ». Gale, M. (ed.), *Lucretius*. Oxford : Oxford University Press, 255-88.
- Solmsen, F. (1953). « Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos ». *The American Journal of Philology*, 74(1), 34-51.

- Taub, L. (2009). « Cosmology and Meteorology ». Warren, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge : Cambridge University Press, 105-24. Cambridge Companions to Philosophy.
- Verde, F. (2022). *Epicuro, Epistola a Pitocle*. In collaborazione con M. Tulli, D. De Sanctis, F.G. Masi. Baden-Baden : Academia Verlag. Diotima. Studies in Greek Philology 7.
- Warren, J. (2004). « Ancient Atomists on the Plurality of Worlds ». *The Classical Quarterly*, 54(2), 354-65.
- Woltjer, J. (1877). *Lucretii Philosophia cum fontibus comparata* [diss.]. Groninger.
- Woltjer, J. (1877). *Lucretii philosophia cum fontibus comparata. Specimen litterarum quo inquiritur quatenus Epicuri philosophiam tradiderit Lucretius*. Groningen ; réimp. New York : Garland [1987].

