

## **Providence & causes finales :**

### **une polémique épicurienne**

**Alain Gigandet**

**" Il n'y a certes pas de phénoménologie,  
mais il y a bel et bien ... des problèmes phénoménologiques."**

**(Remarques sur les couleurs, III, § 248)**

1. Le concept de finalité sera pris ici dans un sens très large : tout cas d'un être ordonné à une fin, un but qui en vient assez naturellement à représenter son achèvement, le terme ou l'état dans lequel il accomplit sa nature, et, dans une perspective axiologique qui n'est jamais très loin, sa perfection.

La pensée finaliste suppose un « être-en-vue-de », un « être-pour » des êtres.

Un outil, un geste technique, par exemple, relèveront clairement de la finalité par le biais de l'idée de fonction.

Il sera tentant de rendre raison d'un organe de la même manière.

1.1 Quelques idées-clés sont ainsi directement enveloppées dans l'idée de finalité.

D'abord le fait que l'état présent, actuel, de l'être considéré n'épuise pas son essence, dans la mesure où la fin en vue de laquelle il existe représente précisément son accomplissement, voire sa perfection.

On le voit bien dans la problématique de la fin de l'histoire humaine construite à partir de l'hypothèse du progrès.

A ce point de vue, l'idée de finalité semble inséparable d'une certaine dynamique des êtres, tendus vers leur fin.

Une telle dynamique pose une nouvelle question, celle des moyens sur lesquels s'appuie l'effort en vue de la fin : de là l'idée d'une subordination des actions et des êtres en un processus organisé. Or de cette idée, on passe assez facilement à celle d'un principe d'ordre ou d'organisation sous-jacent au processus. Cependant, la finalité est en général posée comme corrélat d'une exigence d'intelligibilité : seuls les outils conceptuels qu'elle fournit sont alors censés permettre de répondre véritablement à la question pour-quoi ? D'où vient le problème du statut de la fin. Certes, l'action humaine suppose la représentation d'une fin, il y a une téléologie propre à la volonté[1].

Mais à quelles conditions une fin posée objectivement est-elle concevable ? Il faut ici prendre en compte la différence entre l'outil et l'organe rapprochés plus haut. Une fin interne, telle que les parties d'un être sont fonction du tout qu'il constitue, suppose-t-elle un principe externe d'organisation ?

De manière générale, une finalité naturelle externe (« ce par quoi une chose dans la nature sert à une autre en vue d'une fin »[2]) est-elle pensable autrement que comme hypothèse régulatrice ? Comment passer de la finalité en jeu dans une fonction à celle qui régit ou est censée régir un être[3].

Je voudrais montrer que ces diverses questions sont nettement articulées dans la critique épicurienne de la finalité, et comment elles le sont.

On trouve chez Épicure et ses disciples une réfutation des causes finales, en particulier de l'idée d'une nature procédant par causes finales ; mais plus encore, en tout cas chez Lucrece, une réflexion sur ce qu'est une pensée finaliste.

1.2 Un intérêt non négligeable qu'offre le point de vue épicurien tient au fait qu'il se trouve en position de résistance par rapport à une tradition dominante depuis au moins Platon, et qu'il capte ainsi cette dernière comme dans un prisme. Dans cet effort, il réactualise lui-même une tradition qu'on peut dire démocratéenne, dès l'origine centrée sur les concepts de cause et de causalité[4]. Lucrece revendique ce point de vue dès l'entrée du poème sur la nature des choses. Dans le programme qu'il annonce en I, 54-61 et complète un peu plus loin, aux vers 127-135, c'est une « raison suprême » (summa ratio) qui est requise pour l'explication de la nature (noter que la théologie est implicitement annexée à la physique : de summa caeli ratione deumque). Celle-ci met en jeu des principes[5], dont le mouvement permet de caractériser une force[6]. Il s'agit, globalement, de résorber le « pourquoi » de la nature dans un « comment ».

Un tel projet constitue le fond de l'explication physique, mais sa fonction systématique, architectonique, et donc son enjeu, sont éthiques : « Car si la peur ainsi étreint tous les mortels cela vient de ce que, sur terre et dans le ciel, ils se trouvent témoins de quantité de choses dont ils sont hors d'état, par aucune raison, de comprendre pourquoi cela peut bien se faire, et qu'ils attribuent donc à un vouloir divin »[7].

Le texte insiste bien sur les enjeux de l'explication causale : quorum operum causas nulla ratione videre / possunt. Le recours à l'action volontaire d'êtres supérieurs pour comprendre la nature découle directement de l'ignorance des causes. C'est dans cette perspective que Lucrece retracera, au chant V, l'origine de la religion[8].

1.3 Cela posé, il faut distinguer au moins deux grands angles d'attaque dans la polémique antifinaliste lucretienne. En premier lieu, celui qui commande la considération du tout, ou plutôt de la somme : ce sont principalement les textes des chants II et V qui seront examinés ci-dessous. Il y a là une polémique cosmologique, axée sur l'idée de providence, dont les cibles principales sont les platoniciens et les stoïciens. Mais on peut aussi considérer les parties du tout, et plus précisément celles à propos desquelles la question se pose de façon obvie : les vivants. L'enjeu semble plus ici l'idée aristotélicienne d'une finalité interne censée caractériser les opérations de la physis[9]. Le lien entre les deux perspectives avait déjà été théorisé par Platon qui, dans le Philèbe, se livrait à une comparaison du corps humain et du corps du monde[10]. Le premier est un composé des quatre éléments qui rentrent également dans la composition du corps du monde, quoiqu'en ce dernier à un degré de pureté et de puissance supérieur. L'objet de cette comparaison, c'est de démontrer l'existence d'une âme du monde qui ordonne le tout, comme l'âme humaine ordonne son corps : ainsi est dégagé un principe de subordination et d'analogie, en vertu duquel on doit retrouver dans la

partie l'action du principe ordonnateur universel. Le Timée réorchestrera ce thème, en articulant les causes nécessaires et les causes finales, «divines»[11]. L'analyse des premières est la condition qui permet de remonter aux secondes. Les stoïciens, bien entendu, retravailleront ces thèses. C'est une longue histoire qui commence[12]. Lucrèce prend acte de ce rapport, le retournant pour en faire un argument supplémentaire de sa réfutation : un principe intelligent régissant le tout devrait s'occuper de chaque partie en détail, ce qui est inconcevable et ridicule[13]. Il n'en reste pas moins vrai qu'il mène deux réfutations distinctes, qui ne mobilisent pas les mêmes concepts ni les mêmes schémas — même si, on le vérifiera progressivement, les analyses présentent des points de recoupement significatifs.

## 2 Contre l'idée de providence

2.1 Premier repérage du problème : puissance providentielle et force de la nature. Le terrain sur lequel Lucrèce place son attaque dans cette digression du début du chant II (v. 167-183) relève en rigueur de la problématique physique dudit chant. Sont en question, donc, les mouvements des atomes, les propriétés élémentaires qui en déterminent la nature et la direction. Développer ce problème revient à montrer que les seules propriétés de la matière expliquent, par mouvements et chocs, la formation des composés. Mais c'est rencontrer aussi inévitablement une autre thèse, énonçant que ces mouvements ne peuvent s'effectuer qu'en vertu d'un principe externe, additionnel, étranger en tout cas à ces propriétés immanentes : un principe susceptible de les diriger volontairement, intelligemment. On retrouve, en somme, le problème que soulevait déjà Platon dans un texte célèbre du Phédon[14]. La direction prise par les corps premiers relève-t-elle d'une mécanique et donc, au moins en partie, du hasard, un hasard susceptible de constituer sa propre nécessité ?

La succession aléatoire des chocs dans l'infini du temps fournit-elle une raison suffisante de l'existence du monde — il faudrait même dire des mondes —, comme Lucrèce l'a déjà suggéré à la fin du chant I [15] ?

Suppose-t-elle au contraire une direction au sens fort, soit un «gouvernement» intelligent de l'univers ?

Il y va de toute la physique épicurienne, et Lucrèce a tranché ce point non sans ironie dans le même passage du chant I: «Car, bien évidemment, les éléments premiers n'ont pas délibéré ( *consilio* ), d'une pensée sagace (*sagaci mente* ) avant que de venir prendre chacun sa place, ils n'ont pas stipulé, avec rigueur, comment seraient les mouvements qu'ils allaient échanger[16]...»

L'attribution aux éléments eux-mêmes du dessein conscient et de la délibération qui doit l'accompagner fait tourner au grotesque la thèse de l'adversaire. Le *concilium*, la conjonction des corps premiers en un ensemble cohérent, ne suppose aucun *consilium*. C'est donc la figure de la *natura gubernans*[17], la nature seule maîtresse de ses propres processus, qui se profile derrière la réfutation. Dans notre digression, les adversaires sont d'emblée qualifiés d'*ignari materiai*, « ignorants des propriétés de la matière » traduit Ernout. Ils préjugent négativement de ces propriétés, et par là de la puissance propre de la nature. En dépit des apparences, les positions attaquées sont définies avec beaucoup de précision, même si Lucrèce se conforme à la coutume épicurienne de ne pas nommer ses adversaires : «(ils) croient que, sans les dieux et sans leur volonté, il est bien impossible qu'avec autant d'efforts s'ajustant aux raisons des hommes, la nature alterne les saisons produise les moissons... »

L'action de la puissance divine (*numen* ) est précisée aux vers 174-175 ; les dieux auraient organisé, produit toutes choses (*constituisset omnia* ) au profit des hommes et dans leur intérêt (*quorum causa* ).

Il s'agit donc d'une direction divine du monde telle que la nature, mue par une volonté supérieure, fasse les choses «de manière proportionnée» aux besoins humains, en fonction d'eux (humanis rationibus admoderate[18]).

En somme, un providentialisme anthropocentré.

Lucrèce prête alors trois exemples à l'adversaire, en appui de sa thèse : le cycle des saisons, la production des moissons, la direction de la vie des hommes selon un guide sûr, le plaisir, qui assure, tout particulièrement, la perpétuation de l'espèce. La liste semble dessiner une progression, des conditions les plus générales et « extérieures »

( le cadre général des saisons) aux plus spécifiques (les moissons), qui sont dépendantes des précédentes, puis aux caractéristiques mêmes de la nature humaine. L'exposé de ce dernier point est un chef-d'œuvre d'ambiguïté : «(que la nature produise) bientôt le restant de ce vers quoi se voient les mortels appelés par la guide de vie, la dive volupté(dia voluptas) , et où elle les mène en personne si bien que les choses bientôt, par Vénus caressées, font, se reproduisant, vivre le genre humain[19].» Thème du plaisir, celui-là même par lequel s'ouvre le

De rerum natura avec Vénus, et, justement, apparition concomitante de la déesse. Manifestement, Lucrèce se livre ici à une sorte de retraduction des arguments de l'adversaire dans son propre langage : une intention supérieure préside au bien de l'homme, qui s'exprime de façon privilégiée dans le plaisir, ce guide reconnu par les épicuriens. De là un jeu sur dia voluptas, qui exprime à la fois la position épicurienne sous-tendant tout l'hymne à Vénus (le plaisir mérite le qualificatif de « divin » en tant que guide infaillible de la vie) et celle de l'adversaire en un autre sens (un tel guide ne peut émaner que d'une puissance divine à la lettre providentielle).

A cela, deux arguments sont opposés, mais de manière extrêmement lapidaire :

a) argument physique, fondé sur le mouvement des atomes (une telle vision est donc incompatible avec les principes de la nature) ;

b) argument moral, a fortiori, invoquant les imperfections du monde (celui-ci ne porte pas la marque de son créateur supposé).

## 2.2 Redoublement de l'argumentation : cosmologie et théologie.

2.2.1 La seconde digression du chant II (v.1090-1104), en développant le thème de la libération de la nature à l'égard de la tutelle divine, met l'accent sur le modèle de la domination au détriment de la pensée providentialiste :

natura libera est vigoureusement opposé à domini superbis.

Lucrèce réaffirme ici la nécessité de disjoindre cosmologie et théologie en rompant avec un paradigme politique deux fois inadéquat[20].

D'une part, les dieux ne sont pas en mesure, en posture de diriger l'univers :

«qui peut régir le tout de cette immensité, qui peut tenir en main les rênes vigoureuses de l'abîme profond afin de le guider qui peut faire tourner de concert tous les cieux...»[21]

Comme l'a montré Marcel Conche, le ressort de l'argument réside dans un traitement spécifique de l'idée de totalité : *inmensi summam ; caelos omnis convertere ; omnis ignibus aetheriis ; omnibus...locis ; omni tempore...* Une action providentielle prétendrait « totaliser l'intotalisable »[22]. Mais il est redoublé par la mise en évidence, dans l'idée d'une telle domination, d'un imaginaire théologique contaminé par la représentation mythique. Son schème le plus remarquable est spatial, c'est celui de la maîtrise par le situs, la position de surplomb : on le voit déjà démonté dans le premier « triomphe d'Epicure », aux vers 62-79 du chant I, où Lucrèce proclame la victoire du héros sur la religion et le renversement du schéma spatial hiérarchique.

Le présent extrait le rappelle en rigueur, avec l'exemple ironique de Jupiter lançant ses traits sur la terre du haut du ciel sans discernement[23]. De plus, le modèle du pouvoir politique sous-tendant cette même représentation renferme en lui-même une illusion de nature passionnelle.

Lucrèce s'en explique lorsqu'il interprète le châtement de Sisyphe au chant III : la recherche du pouvoir est recherche de ce qui ne se possède pas, un désir sans objet effectif : *petere imperium, quod inanest nec datur umquam*[24]. La confrontation de cette perspective avec l'idée stoïcienne d'une république des dieux telle qu'elle est développée par Balbus chez Cicéron s'impose alors[25].

2.2.2 Cette critique permet au philosophe épicurien de redéfinir l'idée même de la puissance divine. Ce retravail d'un concept-clé est manifeste dans l'invocation des vers 1093-1094, destinée à prévenir une accusation d'impiété : « O cœurs sacrés des dieux, pleins d'une paix sereine / menant vie tranquille et calme éternité ».

Il faudra y revenir, car ce point est partie intégrante de l'argumentation développée dans la suite de l'extrait. Tout cela conditionne le sens des expressions *natura libera, natura*

*gubernans* : il ne s'agit en aucun cas d'échanger un pouvoir contre un autre, ou de mettre la nature à la place laissée vacante par les dieux. L'arrangement mécanique des causes, aveugle et issu du hasard, rend au contraire l'homme à sa solitude et à sa responsabilité[26]. Telle est la manière dont Lucrèce défait le concept d'une causalité intelligente. Ce résultat permet à l'argumentation de se développer sur le terrain théologique. L'impossibilité pour les dieux d'avoir créé le monde et de le régir ne témoigne d'aucune infirmité de leur nature ni d'aucune impuissance, elle fait plutôt signe vers l'authentique puissance, comme le préciseront les vers 68-69 du chant VI stigmatisant les « pensées indignes des dieux ». L'inactivité est le corollaire de l'absolue autosuffisance des dieux, seule puissance réelle qu'exprime leur numen, et idéal du sage. Les dieux soucieux et industriels seraient des dieux déçus, contredisant à leur propre essence[27]. On peut considérer que l'argument des « défauts du monde », en avançant que le monde est trop imparfait pour être le produit d'une action divine, redouble en un sens cette analyse par un renversement de perspective : si l'on considère les choses du point de vue du monde cette fois, on aboutit à la même incompatibilité entre sa nature et la nature divine.

## 2.3 Sur la création du monde.

2.3.1 Au début de l'exposé cosmologique du chant V (v. 146-194), Lucrèce envisage la naissance du monde dans la perspective de sa mortalité. Ce faisant, il met à mal très consciemment une idée centrale de la culture grecque ressaisie par la philosophie, la divinité du cosmos. Remarquable est, en préambule, la manière dont il repousse les accusations d'impiété et argumente a fortiori : non seulement le monde n'est pas divin, mais il n'est pas même un vivant. Le mouvement général de l'argumentation du poète épicurien, d'une grande ampleur, se présente sommairement ainsi :

a) objet de la polémique : en réponse à l'accusation d'impiété, réfutation des thèses de l'éternité et de la divinité du monde (v. 110-145) ;

b) réfutation de la thèse faisant du monde la demeure commune des hommes et des dieux

(v. 146-155) ;

c) réfutation de la thèse énonçant que les dieux ont créé le monde pour les hommes et/ou pour eux-mêmes (v. 156-234).

Dans la première partie, a), la suite des idées des adversaires est reconstituée de la manière suivante :

1) les dieux ont préparé le monde pour l'homme ;

2) le monde est donc admirable et parfait ;

3) il est, par conséquent, éternel et immortel ;

4) et ainsi, il est impie de lui assigner une fin.

Dans ce cadre, Lucrèce mobilise un argument remarquable, qui fait fond sur les principes de la psychologie du chant III. La divinité du monde suppose, au minimum, que celui-ci soit un vivant, donc qu'il ait une âme. Or, dans l'idée d'« âme du monde », c'est le concept même d'âme qui doit être questionné : pour que cette dernière soit autre chose qu'une métaphore abusive génératrice d'illusion, il faut que sa possibilité soit inscrite dans la corporéité même du monde. Or Lucrèce a montré au chant III qu'en vertu d'un principe général énoncé dès le chant II (un ordre fixe assigne à chaque objet l'endroit où il doit grandir et habiter : c'est un « traité de la nature »), l'âme ne peut se constituer et demeurer que dans son « site » propre du corps vivant ; et même qu'à l'intérieur du corps, elle est liée à des parties spécifiques en rapport avec les nerfs et le sang[28]. On mesurera mieux la portée de cette réfutation si l'on se souvient que, dans les Lois, Platon démontrait que l'âme du monde ne peut être qu'un principe excellent, relevant du Bien[29].

2.3.2 L'idée que les dieux ne sont pas en mesure de créer quelque chose comme un monde reprend et développe les indications de la seconde digression du chant II (v. 1090-1104, voir ci-dessus).

Les deux arguments sont intéressants. Le premier tient que les dieux ne disposent d'aucun modèle à partir duquel faire un monde ; le second qu'ils ne peuvent connaître les propriétés de la matière nécessaires à une telle création.

De nouveau, l'argumentation adopte une forme concessive : en admettant que les dieux en aient eu la volonté (première série d'objections), ils n'avaient pas le pouvoir de créer le monde. Le premier argument est fondé en rigueur sur la théorie épicurienne de la connaissance. Lucrèce, implicitement, a pour cible le modèle technique proposé par les stoïciens dans leurs considérations sur la création. Mais il est peu douteux qu'il s'adresse aussi, par-delà ce modèle, à l'ancien schéma platonicien du Timée[30]. Car l'idée d'un « art divin »[31] suppose un créateur disposant du modèle idéal de l'objet à créer (exemplum au vers 181, specimen en 186, traduisent le grec *tupos* et *paradeigma*), c'est-à-dire, en termes épicuriens, d'une prolépsis (traduit *parnotities* au vers 182).

Or la formation d'une telle idée repose sur un ensemble de perceptions préalables de l'objet en cause : la canonique épicurienne l'exige, qui institue la sensation en critère radical de la vérité.

L'idée-modèle du monde, celle de l'homme, supposent donc l'existence préalable du monde et de l'homme, et la thèse créationniste entraîne ses tenants dans un cercle vicieux. en définitive,

l'argument renvoie à la pensée épicurienne d'une productivité de la nature comme processus aveugle préalable à toute existence et à toute connaissance, que rappellent opportunément les vers qui concluent le passage (187-194). *Natura gubernans*.

Le second argument repose sur le même principe épistémologique et procède de la même

façon : les dieux ne peuvent créer le monde sans connaître les lois de la matière ; or cette connaissance ne peut leur venir que du monde lui-même, qui leur préexiste donc.

Toute cette discussion renvoie bien entendu également en sous-main à la question de la définition de la puissance propre des dieux, qui a été examinée plus haut.

2.3.3 L'argumentation éthique des vers 195-234 : cette dernière séquence représente le développement de l'objection formulée à l'encontre du finalisme anthropocentrique dès la première digression du chant II. Elle semble en décalage avec l'argumentaire précédent, d'une part en raison de sa nature non plus théologique mais éthique, d'autre part en ce qu'elle ne procède pas de principes spécifiquement épicuriens. « Le mal et ses formes multiples dans la nature, l'évidente imperfection du monde contredisent l'idée qu'il y aurait une providence et prouvent qu'il n'y en a pas. C'est là une vérité indubitable quoique négative. Elle est entièrement indépendante de la vérité épicurienne et peut être connue sans elle » commente justement Marcel Conche[32]. Cependant cet écart a dans le texte un autre aspect : à travers l'énumération des multiples exemples de maux et d'imperfections qui affectent le monde, Lucrèce poursuit pas à pas une polémique antistoïcienne, quitte à se laisser parfois entraîner sur le terrain de l'adversaire. Certains commentateurs, comme De Lacy, ont pu ainsi s'appuyer sur ces « dérapages » pour retrouver les sources de Lucrèce dans tel ou tel passage. L'analyse thème par thème confirme en tout cas l'étroit parallèle entre cette argumentation et celle de Balbus en faveur de la providence chez Cicéron.

3 Contre la finalité interne : organe, outil, fonction.

Il y a des pactes ou des traités de la nature, qui fixent à tout ce qui est des limites spatiales, temporelles, formelles etc. Si aucune force sur-naturelle ne régit le monde, la nature elle-même n'a-t-elle pas agencé ses productions selon un art tout interne ?

Lucrèce réfute cette conception, que l'on peut qualifier d'aristotélicienne, de la finalité au chant IV, en se plaçant sur le terrain le plus sensible, celui du vivant. L'axe directeur de l'analyse est la distinction de l'organe et de l'instrument[33]. La thèse, procédant par voie négative, énonce que les organes n'ont pas été créés en vue de la fonction qu'ils assument. L'argumentation repose dans un premier temps sur des considérations épistémologiques, puis sur la mise en rapport de la finalité avec le modèle de l'invention technique.

Le plan de la séquence peut être sommairement reconstitué comme suit :

(1) Dénonciation du préjugé finaliste (v. 825-833) : le contresens sur lequel il repose consiste à renverser l'ordre des principes et des conséquences (husteron-proteron) ;

(2) Argument :

(a) Rétablissement de la vérité (v. 834-842), l'organe produit la fonction comme son effet. Car comment celle-ci pourrait-elle être définie, conçue, anticipée, préalablement à l'existence de l'organe (exemples de la vue, du langage, des fonctions motrices) ? ;

(b) Explication (v. 843-857) : critique de la confusion entre organe et instrument à la base de l'erreur finaliste.

3.1 Le contresens finaliste repose sur la dissociation du mécanisme organique, tel que la distribution de la lumière dans l'œil ou l'articulation de la cuisse et de la jambe avec appui du tout sur le pied, et de la fonction que celui-ci assume : « voir au loin », « marcher à grands

pas ». En effet, c'est leur association dans une relation interne, ne pouvant prendre la forme que du « en vue de », qui constitue l'inversion du mécanisme naturel, l'obstacle épistémologique interdisant sa reconstitution[34]. Car ce que veut montrer Lucrèce en même temps, c'est l'intime solidarité de la méthode adoptée avec la vision de la nature qu'elle sert. D'où la ligne suivie par l'argument. Le rapport mécanisme-fonction est en réalité externe, il s'agit d'en restituer l'ordre effectif, qui est à la fois chronologique et étiologique. D'une part, l'organe est engendré antérieurement à la fonction et indépendamment d'elle, c'est-à-dire sans aucune notion préexistante de son usage[35]. D'autre part, comme le disent clairement les vers 853-854, il la produit comme son effet, processus aveugle qui relève d'une problématique de

l'usage : c'est par celui-ci, en lui, que l'organe « trouve » pour ainsi dire sa fonction. Ce point est essentiel, car c'est cette réflexion sur l'usage qui introduit implicitement le parallèle avec l'outil, introduction préparée par l'exemple du langage, qui, pour les épicuriens, procède d'une impulsion naturelle mais se perfectionne par la convention — à la frontière, donc, des deux ordres de réalité. En ce qui concerne la genèse de l'instrument et de l'outil, en revanche, les choses paraissent devoir être renversées[36]. Renversant le premier renversement, on retrouve le schéma finaliste. L'utilité, et « derrière » elle le besoin, précèdent effectivement l'invention technique et lui fournissent son impulsion, ou au moins une partie de son impulsion. Les exemples proposés par Lucrèce semblent clairs : la notion de ce qui peut blesser et tuer dans un combat préside à l'invention des armes, l'idée de ce qui peut aider à parer un coup ou encore rendre le repos plus profond et suave, le boire plus pratique etc., sont à l'origine des découvertes correspondantes.

Cela s'établit en deux temps :

a) l'antériorité de l'usage est prouvée par l'antériorité du besoin, qu'attestent ses modes de satisfaction « primitifs », préalables en tout cas à l'invention de l'instrument sophistiqué ;

b) l'idée de l'usage ainsi formée détermine comme cause finale l'invention technique. La séquence reconduit donc l'articulation entre la chronologie et l'étiologie déjà mise en place, mais selon une logique nécessairement différente. On reviendra pour conclure sur les intentions qui guident cette réfutation des causes finales en biologie. Elles apparaissent multiples, rendant le bilan de la séquence remarquablement surdéterminé. La portée méthodologique de cette critique du parallèle organe-outil, en forme de mise en garde, est patente. Écartant une objection, Lucrèce veut montrer comment l'usage du paradigme artificialiste en biologie conduit au renversement induit de l'ordre des causes, une *perversa ratio* [37] : c'est toute une généalogie de l'erreur finaliste que suggère le rapport entre le fonctionnement du paradigme et le renversement *omnia praepostera*.

On mesurera la fortune d'une telle reconstruction en pensant, par exemple, à l'Appendice du livre I de l'Éthique de Spinoza[38]. Quant à la question du besoin et de la notion de l'usage (*notitia utilitatis*), j'ai voulu faire sentir plus haut qu'elle comportait un reste... Car le texte suggère bien, plus ou moins implicitement, de boucler la boucle, c'est-à-dire de dériver de la nature non seulement la notion de l'utilité, en ce qu'elle se forme à partir du besoin, mais l'ensemble de l'invention technique elle-même[39]. Prenons l'exemple du bouclier aux vers



846-847 : l'esquive du coup est non seulement un besoin commandé par une exigence de la nature, elle est aussi, déjà, une technique dont la nature donne des modèles — la carapace de la tortue, par exemple : on sait que cette idée démocritéenne sera développée dans l'anthropologie historique du chant V. Cela est de grande conséquence, car on montre alors non seulement qu'il n'y a pas d'« art de la nature » (j'y reviendrai), mais que ce que nous appelons

« art » n'est jamais qu'un effet à peine indirect, un avatar de la nature. Dans le dispositif de finalité qui lui est propre, l'art se découvre encore dépendant de la nature, qui fournit à la fois le concept de l'usage constituant sa condition de possibilité et le modèle même de la « solution », de la réponse spécifiée à un besoin qu'il accomplit. Le gain de cette réfutation par mise en cause du paradigme technique est clair. En même temps qu'elle démonte le mécanisme de l'erreur finaliste, elle permet d'en traquer subtilement les diverses formes. Au mode de la finalité « externe », disons platonisant, fondé sur la théorie des formes-modèles séparées et solidaire d'un schéma créationniste exemplairement déployé dans la démiurgie du *Timée* s'ajoute ainsi un mode « interne », celui d'une finalité immanente que résume en particulier l'idée aristotélicienne d'un « art de la nature », avec sa mouture stoïcienne.

C'est aussi en rapport à un tel contexte que l'on peut comprendre l'énoncé d'Épicure « la nature est atechnique »[40]. 3.2 Convergence des deux réfutations. On peut, pour finir, faire retour à la polémique anticosthologique du chant V, pour examiner comment Lucrèce y rassemble les différents plans de sa réfutation[41]. La mise en cause du modèle créationniste aux vers 156-194, en mobilisant la théorie de la prolepse, ne fait qu'exploiter, en somme, le dispositif mis en place au chant IV.

La polémique antiplatonicienne, en outre, semble s'y prolonger par la suggestion que la validité des formes-causes est suspendue à celle du paradigme technique, ce qui précisément les disqualifie pour l'explication physique — pire encore, que ce statut révèle en dernier ressort leur dérivation à partir des données sensibles singulières. Quant au rejet de la finalité immanente, il est mené en partie au moins à travers la réfutation du thème stoïcien de la providence. Il devient patent que cette longue polémique exploite de manière systématique les différentes dimensions du paradigme artificialiste, en prenant appui tout particulièrement sur l'image stoïcienne de la « demeure » ou de l'« édifice » du monde.

Je me bornerai ici à un relevé sommaire. Le premier angle d'attaque concerne directement la cause finale, par le biais du projet susceptible de présider à une création du monde (v. 165-180) : quelle intention aurait pu guider cette création ? le bénéfice du producteur, les dieux ? du destinataire, les hommes ? On remarquera que Lucrèce fait jouer à nouveau, mais sur le plan métaphysique et moral cette fois, l'argument de l'antécédent et de la prolepse. Demander, par exemple, quel mal il y aurait eu pour nous à n'être point créés (v. 174), cela revient à nier que l'on puisse juger un objet bon ou mauvais avant qu'il ne soit donné. Intervient ensuite la volonté qui préside à l'accomplissement de la fin (v. 168-169). Qu'est-ce qui aurait pu déterminer les dieux à prendre subitement une décision qu'ils avaient jusque là négligée ?

Le modèle (*exemplum*, *species*) nécessaire à la création du monde (v.181-183) fournit un argument qui a été examiné ci-dessus. La réfutation est menée dans des termes suffisamment généraux pour pouvoir atteindre aussi bien la cause formelle aristotélicienne que les formes platoniciennes — sans que soit questionné leur statut ontologique .

C'est ensuite la mise en œuvre du modèle par le biais d'un savoir qui est exploitée par Lucrèce (v. 184-186). Toute production technique implique un calcul, inséparable des idées d'artifice et d'instrument[42] : dans le cas d'une création du monde, c'est la connaissance intégrale des lois de la matière dont il faudrait ainsi créditer les dieux ! À cela s'ajoute le pouvoir ou la puissance que

suppose l'exercice dirigé de la force sur l'objet de travail. Lucrèce ne l'invoque pas ici, mais il a déjà joué sur cette dimension du modèle technique dans la seconde digression antiprovidentialiste du chant II[43].

Un autre point de vue encore peut considérer le produit dans son adéquation au projet dont il procède : l'objet artificiel porte la marque de la volonté compétente qui l'a produit. Dans le cas du monde, avance Lucrèce, les « imperfections » prouvent suffisamment qu'il ne peut avoir été fait en vue des hommes. On trouverait enfin dans l'argumentation de Velléius[44], parallèle à celle de Lucrèce, l'exploitation de points de vue complémentaires, tels que celui de l'outillage, renvoyant à la causalité efficiente et celui de l'objet ou du matériau élaboré, qui, lui, concerne la cause matérielle. Ainsi se dessine clairement la stratégie épicurienne, qui consiste à exploiter méthodiquement toutes les dimensions du paradigme artificialiste pour en disqualifier l'usage physique et métaphysique.

#### 4 Conclusion générale.

J'ai suggéré plus haut que cette réduction épicurienne du modèle artificialiste est solidaire d'une autre réduction, celle de l'autonomie de la technê par rapport à la physis. Toutes deux sont au centre de la stratégie antifinaliste. Je relève en outre que ce dispositif permet à Lucrèce de qualifier sans contradiction la philosophie, c'est-à-dire la vera ratio d'Épicure, d'art[45] et même d'en faire quelque chose comme l'art suprême, celui qui permet de mesurer la valeur des divers arts spécifiques à la norme de nature[46]. Le rôle ambigu des arts et des techniques dans le développement historique de l'humanité, qui est une leçon majeure de l'anthropologie historique du chant V, vient en effet de ce qu'ils ne subordonnent jamais le calcul purement pratique d'efficacité, au sens court du terme, au calcul éthique du plaisir. Mais la philosophie a ce pouvoir précisément parce qu'elle pense son propre rapport à la fois génétique et normatif à la nature - et par là, aussi bien, celui de tous les autres arts[47].

Alain Gigandet, Université de Paris XII Val de Marne.

[1]. Cela d'Aristote à Marx. Un des rares penseurs à contester la réalité de cette téléologie est Spinoza (voir *Éthique* IV, préface).

[2] Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 82.

[3] Cf. Cf. Spinoza, *Éthique* I, appendice ; IV, préface.

[4] Voir P. M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Klincksieck, 1996.

[5] I, 55 : *rerum primordia*

[6] I, 129-130 : *qua vi quaeque gerantur / in terris.*

[7] I, 151-54.

[8] . v. 1169 -1193.

[9] Une autre polémique antifinaliste est menée par Lucrèce sur le terrain de l'histoire et de l'anthropologie. Il s'agit de montrer que les inventions de l'espèce humaine ne supposent aucune intervention bienveillante des dieux, et que le progrès qu'elles constituent est ambigu. Cette perspective ne sera pas examinée ici. Voir A. Gigandet, *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Vrin, 1998, p. 110-124.

[10] Philèbe, 29 a sq.

[11] Timée, 68 e sq. particulièrement.

[12] Cf. G. Reydams-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols, 1999.

[13] II, 1093-1104.

[14]. Platon, Phédon, 97 c-99 d (critique d'Anaxagore).

[15]. I, 1024-1030, vers repris précisément dans le développement du chant V étudié plus bas (187-194).

[16]. I, 1021-1023.

[17]. Voir V, 77.

[18]. Pour ce sens de rationes, Ernout renvoie à I,105 : *vitae rationes*, où le sens paraît cependant plus infléchi vers l'éthique (Commentaire, 1, p. 40). Ici, donc : tout ce qui est nécessaire aux hommes — y compris les principes de leur conduite.

[19]. II, 171-174.

[20]. cf. le jugement ironique de Cicéron : *liberatos enim se per eum (Epicure) dicunt gravissimis dominis, terrore sempiterno et diurno ac nocturno metu.*

[21]. *quis regere immensi summam, quis habere profundi / indu manu validas potis est moderanter habenas, / quis pariter caelos omnis convertere...*

[22]. Voir M. Conche, *Lucrece*, Paris, Seghers, 1967, 2e édition Villers-sur-Mer, Editions de Mégare, 1981, p. 69.

[23]. II, 1101-1104. Cf. O. Bloch, « Anôthen épithète : Marc-Aurèle entre Lucrece et Pascal », dans *Matière à Histoires*, Vrin, 1997, p. 119-131.

[24]. III, 998.

[25]. Il n'est pas exclu que Cicéron, en rédigeant la deuxième partie de *La nature des dieux* ait eu connaissance des arguments de Lucrece. Les comparaisons avec son texte proposées dans la suite de ce chapitre doivent donc être lues en tenant compte de cette possibilité.

[26]. Voir A. Gigandet, « *Natura gubernans*, Lucrece V, 77 », dans *Le concept de nature à Rome. La physique*, C. Lévy éd., Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, p. 213-225.

[27]. Les stoïciens renverseront bien entendu à leur tour l'argument : « Pour qui les voit, c'est être non seulement ignorant, mais commettre une impiété de dire que les dieux n'existent pas. Et cela ne fait pas une grande différence de nier leur existence ou de les priver de toute providence et de toute activité; car celui qui ne fait rien, me semble-t-il, n'existe absolument pas » (Cicéron, *La nature des dieux*, II, 44).

[28] III, 784-805.

[29] X, 896e-898c.

[30]. Cette remarque doit très probablement être étendue à l'ensemble de ce moment de la polémique, en dépit des réserves de J. Schmidt (Lukrez, der Kepos und die Stoiker, P. Lang, 1990). Voir à cet égard O. Bloch, «Le contre-platonisme d'Epicure», dans Contre Platon. Le platonisme dévoilé., M. Dixsaut éd., Vrin, 1993, p. 94-95.

[31]. Cicéron, La nature des dieux, II, 90 : «...il y a dans cette demeure céleste et divine un être qui non seulement y réside, mais (...)qui est comme l'architecte d'une œuvre aussi grande et d'un pareil édifice »...

[32]. Lucrèce, op.cit., p. 72.

[33]. v. 825-857.

[34]. Voir v. 833 : omnia perversa praepostera sunt ratione.

[35]. Voir v. 854-855 : ...sunt omnia quae, prius ipsa / nata, dedere suae post notitiam utilitatis.

[36] Cf. v. 843 : at contra.

[37]. v. 834. La promotion du modèle mécaniste de l'organisme au dix-septième siècle contribuera au contraire à réduire l'explication finaliste. On trouve d'ailleurs quelques analogies mécaniques dans les explications proprement physiques du De rerum natura : par exemple l'échauffement par rotation de la fronde pour expliquer la foudre (VI, 329).

[38]. Spinoza va plus loin que Lucrèce, puisque, pour lui, la conception finaliste de la genèse et de l'usage de l'outil n'est elle-même qu'une représentation imaginaire à partir de laquelle les hommes élaborent le fantasme des causes finales naturelles (voir p. ex. Éthique, IV, Préface).

[39]. Voir en particulier *usu vitae*, v. 852.

[40]. « *tê tês phusêôs atéchnia* » : Usener 381 (= Galien, De usu partium, VIII 14).

[41]. V, 181-234.

[42]. Cette dimension est absente de la définition épicurienne extraite du Scolie à Denys de Thrace : « la *technê* est la méthode qui produit ce qui est utile à la vie des hommes » (Usener fr. 227 b ; Arrighetti fr. 231, p. 565).

[43]. v.1095-1104.

[44]. Cicéron, La nature des dieux, I, 18-19.

[45]. V, v. 10 : *quique per artem / fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris / in tam tranquillo et tam clara luce locavit.*

[46]. Cf. les préludes des chants V et VI.

[47]. Cette subordination réfléchie de la philosophie à la nature s'exprime de manière saisissante dans la Maxime capitale XI d'Epicure, à propos de l'utilité de la physique.

