

Le lexique de la nature : sur la notion de *sponte sua* chez Lucrèce

Alexandra Peralta

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

Abstract The aim of this article is to analyse the term *sponte sua*, which appears about twenty times in Lucretius's poem. I begin with a commentary on Johnson's article "Nature, Spontaneity and Voluntary Action in Lucretius", in order to clarify my own purpose, namely, to delimit the use of *sponte sua* to the notion of generation in Epicurean natural philosophy and to establish its difference with respect to the *voluntas*. By examining a selection of passages from *De rerum natura* mentioning spontaneity, I conclude that this notion refers to internal causality that is opposed to both necessity and chance.

Keywords Lucretius. Spontaneity. Causality. Nature. Automatos.

Sommaire 1 Introduction. – 2 Nature, spontanéité et action volontaire. – 3 Le sens de *sponte sua* avant Lucrèce. – 4 *Sponte sua* chez Lucrèce. – 5 Conclusion.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2023-03-16
Accepted 2023-10-02
Published 2023-12-18

Open access

© 2023 Peralta | 4.0



Citation Peralta, A. (2023). "Le lexique de la nature : sur la notion de *sponte sua* chez Lucrèce". *Lexis*, 41 (n.s.), 2, 387-408.

1 Introduction

Le poème *De rerum natura* expose la philosophie d'Épicure pour la première fois « traduite » dans une langue différente à celle du maître du Jardin.¹ Son auteur, Lucrèce, explique lui-même la difficulté de cette tâche : d'abord à cause de l'indigence de la langue latine (*egestas linguae*)² et ensuite du fait de la nouveauté de son œuvre consistant à chanter en vers latins les découvertes des Grecs.³ Néanmoins il avait également conscience de l'originalité de son travail et même de sa réussite, lorsqu'il écrit :

denique natura haec rerum ratioque repertast
nuper, et hanc primus cum primis ipse repertus
nunc ego sum in patrias qui possim vertere voces.⁴

À côté de Cicéron, le poète contribue ainsi à forger le vocabulaire philosophique en langue latine. Lucrèce accomplit sa tâche d'une manière tout à fait particulière, non seulement d'un point de vue stylistique, en composant une œuvre poétique, mais parce qu'il propose une version latine de la pensée d'Épicure et non une simple traduction.⁵ Pour ce faire, il emploie le vocabulaire existant en latin tout en modifiant progressivement son sens vers une signification proprement philosophique.⁶ C'est bien le cas du lexique de la philosophie naturelle, issu majoritairement du registre juridique et politique.⁷ Dans cet article, je propose d'examiner le terme de *sponte sua*, em-

1 Sur l'importance et la nouveauté de la traduction comme problème philosophique à l'époque de Lucrèce, voir Seele 1995, 4-10.

2 Mayotte Bollack signale qu'à l'époque de Lucrèce, *l'egestas linguae* était un véritable sujet parmi les intellectuels latins et fait noter certaines innovations lucrétienne, par exemple : « certaines variations lexicales, la suffixation des neutres en *-men* ou des abstraits en *-us*, les adverbes pesants et surallongés en *-ter*, ou les formes en *-im*, la formation libre des composés ». Cf. Bollack 1976, 168.

3 Lucr. 1.136-45 et 3.260.

4 Lucr. 5.335-7 : « Trouvaille récente enfin que ce système de la nature, | et moi-même aujourd'hui le tout premier, oui, je me trouve | apte à le traduire dans la langue de nos pères » (traduction de José Kany-Turpin).

5 Concernant la question du rapport du poète avec Épicure, je considère que la source philosophique de son inspiration était pleinement épicurienne et que cela ne l'a pas empêché les développements d'arguments propres concernant certains domaines comme la physiologie.

6 Même si Lucrèce affirme vouloir inventer des mots (*nova verba*) Cf. Lucr. 1.136-45, d'après Kany-Turpin, les néologismes sont très rares (cf. Kany-Turpin 1997, 472). Mayotte Bollack assure que « Le projet d'une terminologie est tout juste envisagé, et sporadiquement exécuté », Bollack 1978, 152 (voir à ce propos notamment les sections « Le langage de la traduction » et « Les transferts du langage »).

7 Cf. De Lacy 1969, 104-13 ; Long 1977, 63-88 ; Lehoux 2006, 527-49 ; Kennedy 2023.

ployée par le poète une vingtaine de fois,⁸ afin de démontrer le rôle tout particulier que la spontanéité joue dans la philosophie naturelle épicurienne, à savoir celui de la génération. Puisque cette notion a également été l'objet d'un article de M.R. Johnson en 2013, je commencerai par un bref commentaire de celui-ci, car cela me permettra de clarifier mon propos, consistant à démontrer le domaine scientifique d'application de la spontanéité. Ensuite, je présenterai l'examen des passages lucrétiens employant le terme *sponte sua*, pour enfin signaler le sens qu'elle a acquis au sein de la philosophie épicurienne.

2 Nature, spontanéité et action volontaire

Dans son article « Nature, Spontaneity and Voluntary Action in Lucretius » Johnson s'intéresse à la notion de *sponte sua*, il considère qu'il s'agit d'un terme technique car il est utilisé de manière systématique tout au long du poème pour faire référence à une variété de phénomènes naturels. Son propos est de bien distinguer le sens de la spontanéité vis-à-vis des notions proches sémantiquement telles que hasard ou indétermination. D'après lui,

Later critics of Democritean and Epicurean philosophy conflated spontaneity with chance or luck, and this is largely the reason that atomists, including Lucretius, have been accused throughout history of making chance and luck the causes of everything. Epicurus' or Lucretius' discussion of the 'swerve' did not help matters with either the ancient or modern critics. But through a study of their use of the concept of spontaneity, one can see that what the atomists are committed to is not lack of order or violation of law, but rather lack of external constraint or control and domination.⁹

Johnson observe que la confusion qui entoure la signification du terme *sponte sua* provient essentiellement d'un amalgame conceptuel entre le hasard et la fortune ('chance and luck') et la spontanéité prise au sens d'indétermination. Pour dissoudre cet amalgame, il revient au noyau sémantique de *sponte sua* : l'absence de contrainte externe et la non subordination. Il propose ainsi d'inscrire dans ce cadre la notion de *clinamen* et celle de *voluntas*. À la fin de son article, il réinterprète le célèbre passage sur la *voluntas* (2.251-93) à la lumière de son étude sur la spontanéité. Johnson estime que Lucrèce

⁸ Lucr. 1.208-14 ; 1.1061-4 ; 2.191-3 ; 2.1058-63 ; 2.1090-902 ; 2.1157-63 ; 3.31-40 ; 3.1039-41 ; 4.26-9 ; 4.129-32 ; 4.732-8 ; 4.1017-21 ; 5.76-81 ; 5.210-17 ; 5.801-5 ; 5.871-7 ; 5.937-42 ; 5.958-61 ; 5.1143-7 ; 6.480-1.

⁹ Johnson 2013, 101.

n'a même pas envisagé le problème du 'free will' dans la mesure où pour lui la question est de comprendre comment les animaux ont ou n'ont pas le pouvoir d'initier le mouvement. Pour expliquer ce phénomène, le poète utilise, d'après le savant, la notion de spontanéité dans un sens positif : le mouvement non forcé des animaux réside en eux-mêmes. C'est l'agent et plus précisément un 'act of mental will' qui met en mouvement tout le corps. Ainsi, d'après Johnson, Lucrèce applique la notion de spontanéité au comportement particulier et individuel de chaque humain. Quant au *clinamen*, il estime :

we should understand the *declinando* to initiate movement that can annul the decrees of destiny (*fati foedera*) and prevent the existence of an endless chain of causation' in 253-4 to be spontaneous, but not random, contingent, or indeterminate. The 'declination' is opposed to something caused or moved by external forces, 'decrees of destiny', and it is not at all opposed to what has a cause or gives signs of orderly, determinate, even intentional action.¹⁰

Il conclut son analyse ainsi :

in the context of voluntary human action, the spontaneous is as opposed to the accidental and contingent as it is to external force and coercion. Philosophically, this is a very good thing, since mere physical 'indeterminacy' is as much a threat as a panacea to responsibility and voluntary rational action.¹¹

En substance, sa critique de l'indétermination comme source de la volonté, introduit un point de vue nouveau sur le débat *clinamen* - *voluntas*, tel qu'il a été habituellement mené jusque-là.

En outre, en montrant l'opposition conceptuelle entre spontanéité et pure indétermination, Johnson apporte des éléments fondamentaux pour mieux comprendre la cosmologie épicurienne et le fameux *clinamen*. Car lors de la rencontre, les atomes peuvent se mouvoir spontanément sans pour autant introduire l'aléatoire ou l'arbitraire dans le système. Néanmoins, si la notion de *sponte sua* a du sens dans le domaine cosmologique, est-ce qu'elle s'appliquerait également à l'action volontaire des vivants ? Se mouvoir spontanément voudrait-il dire se mouvoir volontairement ? Lucrèce distingue bien la spontanéité de la nature et le mouvement volontaire en employant deux termes : *sponte sua* et *voluntas*. Ainsi, contrairement à l'interprétation de Johnson, ici, je propose de délimiter le domaine de la spontanéité à celui de la philosophie naturelle.

¹⁰ Johnson 2013, 129.

¹¹ Johnson 2013, 130.

3 Le sens de *sponte sua* avant Lucrèce

Je commencerai par une observation générale sur les inventions lexicales du poète. Le nouveau lexique forgé pour rendre compte de la pensée d'Épicure a été créé en suivant différentes méthodes. Je propose d'en distinguer trois : la « traduction », l'usage du langage courant pour désigner explicitement un concept grec et, troisième méthode, donner un sens philosophique à un mot latin ayant déjà un au sein d'un domaine scientifique particulier.¹² Concernant les termes ou les phrases résultant d'un effort de « traduction » des concepts employés par Épicure. Par Épicure, les exemples sont les suivants : les mots *notities* ou *notitia* qui traduisent la *πρόληψις*, c'est-à-dire la « prénotion » ; ou l'expression *injectus animi* utilisée par le poète pour restituer littéralement le grec *ἐπιβολὴ τῆς διανοίας* et qui fait référence à la projection mentale.¹³ Avec la deuxième méthode, Lucrèce introduit les mots du langage courant pour rendre compte fidèlement de la doctrine du Jardin. Le lien entre ces termes et un vocable grec peut facilement être établi, car souvent le poète le rend explicite. Ainsi, pour désigner les atomes, Lucrèce utilise les termes : *primordia*, *corpora prima*, *corpora genialia*, *semina rerum*.¹⁴ Un autre exemple est celui de la périphrase qui traduit l'idée contenue dans la notion épicurienne de *φυσιολογία* en tenant compte des deux activités constitutives de la philosophie naturelle, à savoir, *naturae species ratioque*, la vue et l'explication de la nature.¹⁵ Notons au passage que ces termes ne seront pas utilisés par d'autres philosophes et ils n'entreront pas dans le vocabulaire philosophique.

La troisième méthode, quant à elle, consiste à utiliser des concepts latins dans un nouveau sens. De surcroît, ils ne correspondent pas pleinement à un concept épicurien grec, mais recourent différents aspects de la doctrine. À cet égard, le philosophe français Jean Salem avait attiré l'attention sur ce lexique endogène à la langue latine, ou pour le dire avec lui : « certains vocables ayant déjà un *passé* en latin (dans la littérature juridique ou les écrits des antiquaires, notamment) », et qui ont été employés par le poète pour expliciter la philosophie épicurienne. Chaque vocable appartenant à ce groupe est

¹² Ainsi procédant, Lucrèce suit le conseil d'Épicure par rapport au langage. En effet, le maître refusait la création de nouveaux termes et employait préférablement le langage ordinaire. Cf. Epicur. *Ep.* 37 et 72, Voir également Lévy 1992 ; Asmis 1984, 34 et Sedley 1998, 35-61. Par ailleurs, à propos de l'utilisation du langage courant, Lévy fait la remarque suivante : « le grec offrait immédiatement à la philosophie des ressources absentes du langage conventionnel latin ». Cf. Lévy 1992, 94.

¹³ Il existe en effet un accord parmi les spécialistes sur l'équivalence conceptuelle de certains vocables grecs et latins. Cf. Bailey 1947 ; Salem 2000..

¹⁴ Cf. Keen 1979, 63-9.

¹⁵ Cf. Sedley 1998, 37.

l'objet de nombreuses interprétations, de débats et de défis pour la traduction. En outre, chacun pose des problèmes particuliers, ainsi pour le terme *religio*, étudié par Jean Salem, la principale difficulté a été celle de traduire fidèlement l'intention de l'auteur. Il en va autrement pour *sua sponte*, car cette phrase ne pose pas directement une difficulté de traduction dans les langues modernes, elle est d'ailleurs assez souvent rendue par le mot « spontanéité » ou bien par l'expression « mouvement spontané ». Néanmoins, elle soulève une difficulté conceptuelle, car notre problème consiste à savoir ce qu'elle signifie, pour le dire autrement, à quel concept elle correspond dans le discours de la nature.

Pour ce faire, j'en viens à présent à l'examen de la signification de ce terme en latin avant son entrée dans le discours philosophique. En premier lieu (a), *sponte sua* apparaît dans le registre juridique pour désigner l'action qui se fait de son propre gré. Dans son dictionnaire étymologique, Alfred Ernout affirme que le mot *sponte*, qui correspond à l'ablatif de *spons*,¹⁶ est toujours accompagné d'un adjectif possessif et l'expression signifie dès lors « agir de sa propre volonté ». Le philologue français rattache la phrase *sponte sua* au terme grec ἐκούσιος,¹⁷ dont le sens est celui de volontaire, autrement dit de « qui veut bien ».¹⁸ Concernant son usage, Neal W. Gilbert observe :

When a Latin writer wished to say that a person did something of his own accord, the locution most natural to him was 'sua sponte' an ablative absolute derived from the same root as our word 'spontaneous' [...] it would be correct to say that the phrase 'sua sponte' means 'of his own free will'. Latin writers also indicate that someone did something willingly by saying that he did it 'non in-vitus' (not unwillingly). Finally, they could apply the adjective 'voluntarius' to such an action, or say that it was done 'ex voluntate'.¹⁹

Pour bien délimiter le sens de *sponte sua*, citons deux textes de Cicéron. Le premier se trouve dans son œuvre *De partitione oratoriae*, il écrit : *Si imprudenter aut necessitate aut casu quippiam fecerit, quod non concederetur eis qui sua sponte et voluntate fecissent, ad eius facti deprecationem ignoscenda petenda venia est, quae sumetur ex plerisque locis aequitatis*.²⁰

¹⁶ *Spons, spontis* était seulement employé à l'ablatif dans l'expression *sponte sua/mea/tua*, etc. et au génitif également dans une expression fixe : *esse sua spontis*. Cf. Ernout 2001, 644.

¹⁷ Cf. Ernout 2001, 644.

¹⁸ Voir Bailly 2018, 625.

¹⁹ Neal 1963, 18.

²⁰ Cic. *part. or.* 37.131 : « Si l'inadvertance, le hasard ou la nécessité nous ont conduit à une action sans excuse dans le cas où elle eût été volontaire ou spontanée, on implor-

D'après ce passage les motifs de l'action sont de deux types : par la force ou par volonté. Un acte du premier type est commis soit par l'inadvertance (*imprudenter*), soit par la nécessité (*necessitate*) ou par accident (*casu*). Ceux-ci s'opposent clairement à celui qui se fait volontairement (*sponte sua et voluntate*). Si l'action résultante reste la même dans tous les cas, ce qui importe juridiquement c'est la motivation. En effet, on jugera avec indulgence l'action commise de manière forcée. La motivation fait toute la différence : ce qui est imposé de l'extérieur et ce qui a son origine dans l'agent. *Sponte sua* est ici opposée à la contrainte externe, *necessitate et casu*, et synonyme de *voluntas*.

Le second passage se trouve dans *La République* de Cicéron. Dans ce fragment, c'est le philosophe Xénocrate de Chalcédoine, deuxième scholarque de l'Académie qui s'exprime dans ces termes :

Quin etiam Xenocraten ferunt, nobilem in primis philosophum, cum quaeretur ex eo, quid adsequerentur eius discipuli, respondisse, ut id sua sponte facerent, quod cogerentur facere legibus.²¹

Ici, on retrouve à nouveau l'opposition entre *sponte sua* et force externe, en l'occurrence, la loi comme source d'obligation. Comme dans le passage précédent, ce qui compte est le motif de l'action, car les disciples peuvent se comporter conformément à la loi en étant obligés (*cogerentur facere legibus*) ou bien d'agir de leur plein gré (*sponte sua facerent*). Il faut comprendre que grâce à l'enseignement de Xénocrates, les disciples ont appris à suivre spontanément la loi. Cela peut sembler paradoxale, étant donné qu'on a dit qu'il y a une opposition. Néanmoins, si la spontanéité s'oppose à la contrainte comme nécessité ou hasard, cela n'empêche que spontanément on peut assumer la force externe de la loi.

À ce moment de l'analyse, *sponte sua* ne relève que du registre juridique et, par conséquent, s'inscrit dans le domaine de la philosophie pratique en étant synonyme de *voluntas*. Or, *sponte sua* est également employé dans des textes traitant de la physique comme nous allons maintenant le voir. Cela signale un premier glissement vers la philosophie naturelle qui s'achèvera dans l'usage qu'en fait Lucrèce.

(b) La spontanéité indique corrélativement un type de mouvement. En effet, le terme est utilisé dans un sens physique. À cet égard, il est utile de noter que Cicéron donne une définition de ce type de *motus*. Dans *De natura deorum*, il écrit :

rera l'indulgence du juge par les moyens tirés des lieux communs de l'équité » (traduction de Bornecque).

²¹ Cic. *rep.* 1.3. : « Ne dit-on pas que Xénocrate, l'un des plus notables parmi les philosophes, comme on lui demandait ce qu'apprennent de lui ses disciples, répondit : à faire d'eux-mêmes ce à quoi la loi les oblige » (traduction de Breguet). Ce même passage est cité par Johnson, Cf. Johnson 2013, 102.

Audiamus enim Platonem quasi quendam deum philosophorum; cui duo placet esse motus, unum suum, alterum externum, esse autem diuinius, quod ipsum ex se sua sponte moueatur quam, quod pulsus agitetur alieno. Hunc autem motum in solis animis esse ponit, ab isque principium motus esse ductum putat. Quapropter, quoniam ex mundi ardore motus omnino oritur, is autem ardor non alieno impulsu, sed sua sponte mouetur, animus sit necesse est; ex quo efficitur animantem esse mundum.²²

La distinction entre un mouvement propre (*suum*) et un autre extérieur (*externum*) relève, encore une fois, de son origine : le premier provient de l'agent lui-même, *ipsum ex se*, le second a sa source dans une impulsion étrangère ou externe, *pulsu alieno*. Le mouvement qui provient de l'agent est spontané, *sponte sua moveatur*. De plus, le mouvement causé par une force externe n'est même pas conçu comme tel mais comme agitation, *agitetur*. L'emploi de deux verbes différents souligne plus clairement l'opposition et la hiérarchie du premier sur le second. En effet, Cicéron explique que, pour Platon, ce qui se meut par soi-même, les âmes et l'éther, est plus divin, car il possède son principe de mouvement.

(c) Dans ce passage, on retrouve également une sorte de « réflexivité du mouvement », permettant de localiser dans l'agent le principe et « l'objet » du mouvement. En effet, pour souligner ce rapport, la phrase *sua sponte* apparaît accompagnée par l'expression *per se* « par lui-même » ou bien par le pronom *ipsum* « lui-même » et dans quelques cas, comme nous le verrons chez Lucrèce, par les deux expressions. À nouveau on retrouve chez Cicéron cet usage de l'expression :

Absurdum igitur est dicere, cum homines bestiaequae hoc calore teneantur et propterea moueantur ac sentiant, mundum esse sine sensu, qui integro et libero et puro eodemque acerrimo et mobilissimo ardore teneatur, praesertim cum is ardor qui est mundi non agitatus ab alio neque externo pulsus sed per se ipse ac sua sponte moueatur; nam quid potest esse mundo ualentius, quod pellat atque moueat calorem eum, quo ille teneatur.²³

22 Cic. *nat. d.* 2.12.32 ss. : « Écoutons ici Platon, qui est comme un dieu pour les philosophes. Il distingue à ce sujet deux sortes de mouvements, l'un propre, l'autre extérieur. Mais, ajoute-t-il, ce qui se meut par soi-même et spontanément est plus divin que ce qui est mû par une impulsion étrangère. Or, ce mouvement n'appartient qu'aux âmes ; et de là Platon conclut que c'est en elles qu'il faut trouver le principe de tout mouvement. Ainsi, puisque tout mouvement vient de l'éther, qui, lui-même, est mû, non par impulsion mais spontanément, il faut conclure que l'éther est la même chose que l'âme et, par sa suite, que le monde est animé » (traduction modifiée de Auvray-Assayas).

23 Cic. *nat. d.* 2.11.31 ss. : « Que le feu qui agit ici-bas suffit pour produire dans les hommes et dans les bêtes le mouvement et le sentiment, n'est-ce pas une absurdité de prétendre que le monde ne soit point sensitif et tout pénétré qu'il est de ce feu, qui a dans l'éther toute sa pureté, toute sa force, toute sa liberté, toute son activité ?

On observe que la distinction entre mouvement spontané et celui produit par une impulsion externe est indiquée avec les deux verbes employés précédemment, *agitare* et *movere*. La phrase *per se ipse ac sua sponte* indique que ce corps est à l'origine de son propre mouvement. En ce sens, je propose de voir une « réflexivité » car l'agent est en même temps la cause et l'objet du mouvement. Cette interprétation peut aussi expliquer l'utilisation du pronom *ipse* et de la phrase *per se*.

Le noyau sémantique de la *sua sponte* peut se résumer ainsi : elle était employée fondamentalement dans le registre juridique soulignant l'action volontaire, c'est-à-dire non contrainte d'un agent, qui est lui-même capable de suivre les lois ; au delà du champ proprement juridique, le terme exprime également l'aspect physique ou dynamique du mouvement propre dont la cause se trouve dans le corps qui se meut lui-même. Dès lors, on constate que la spontanéité possède un sens tout à fait spécifique en latin avant son usage philosophique et en conséquence, elle ne peut pas être assimilée à la notion d'indétermination ou hasard. La question qui se pose maintenant est de savoir comment le poète utilise ce terme dans le domaine de la philosophie naturelle. Car, l'emploi des vocables provenant du champ lexical juridique ou politique pour exprimer le caractère ordonné de la nature étant bien attesté chez Lucrèce,²⁴ la spontanéité semble à première vue aller à l'encontre de cette idée en soulignant son caractère libre.

D'autant plus que ce feu n'est pas agité par une impulsion étrangère à lui mais par soi même et spontanément (*per se ipse ac sua sponte moueatur*), et qu'elle ne lui vient nullement d'ailleurs. Car quelle autre force plus grande que celle du monde, pour soumettre à ses impulsions la chaleur même qui le fait subsister ? » (traduction modifiée de Auvray-Assayas).

24 Voir note 7.

4 *Sponte sua* chez Lucrèce

Parmi les occurrences de l'expression *sponte sua*, la moitié fait référence à la nature : cinq relèvent directement de la *natura* ou des atomes, et cinq se rapportent plus précisément à la fécondité de la terre. Les dix autres mentions correspondent à une variété de phénomènes dont trois portent sur la théorie des simulacres et de la sensibilité. On peut d'ores et déjà faire un premier constat : *sponte sua* opère dans le registre de la philosophie naturelle. Quel rôle joue-t-elle dans ce discours ? Y-a-t-il un rapport avec les autres notions issues du jargon juridico-politique ? Notre hypothèse consiste à dire que *sponte sua* est la notion clé de la philosophie naturelle qui se propose d'affirmer l'autonomie de la nature et écarter toute intervention divine ou téléologique.

Pour notre analyse, nous nous proposons d'examiner les passages portant spécifiquement sur la nature afin de comprendre le rôle de la spontanéité. Nous entendons ici par le terme de nature trois acceptions distinctes : la nature en tant qu'agent, les atomes et la terre. En effet, Lucrèce entend la nature comme l'ensemble des atomes, comme il le suggère dans le vers 1.328 lorsqu'il écrit « *corporibus caecis igitur natura gerit res* ». Ainsi, si la nature accomplit tout d'elle-même c'est parce qu'elle se sert des atomes pour tout faire : génération, croissance, destruction. Concernant la terre, elle est l'être dont la force productrice se manifeste sous nos yeux, ce qui nous rappelle le concept de nature.

Le premier domaine à examiner est celui de la cosmologie. La notion de *sponte sua* est évoquée dans trois passages (2.1059 ; 3.33 ; 4.47) qui traitent des *semina rerum*. Habituellement cette expression est traduite par le terme atome. Pour notre part, nous lui préférons son sens littéral de semences des choses, car elle souligne son caractère proprement générateur. Voyons d'abord le passage se trouvant à la fin du chant II :

cum praesertim hic sit natura factus et ipsa
 sponte sua forte offensando semina rerum
 multimodis temere in cassum frustraue coacta
 tandem coluerunt ea quae coniecta repente
 magnarum rerum fierent exordia semper,
 terrai maris et caeli generisque animantum.²⁵

²⁵ Lucr. 2.1058-63 : « D'autant plus que ce monde est l'œuvre de la nature | et que les atomes d'eux-mêmes et spontanément | au gré des rencontres, après toutes sortes d'unions, | vagues, stériles et vaines, se groupèrent enfin | en ces combinaisons qui toujours forment aussitôt | les origines des grandes choses, la terre et la mer, | le ciel et tout genre des êtres animés ».

La nature (*natura ipsa*) a tout créé (*hic sit factus*), et cela par moyen de la spontanéité, comme le poète l'explique aussitôt. Si la nature a créé ce monde et tous les autres, c'est parce que les semences des choses se sont spontanément unies. En effet, *sponte sua* est ici utilisée pour expliquer le processus à partir duquel les *semina rerum* génèrent tous les corps. D'abord dégagés de toute composition, ils se meuvent à travers le vide, progressivement, à force d'essais et de répétitions, se rassemblent et forment finalement toute chose. Pour bien comprendre en quoi consiste la spontanéité, il faut rappeler que le poète consacre le chant II à l'explication détaillée de l'activité des atomes. Il écrit :

Nunc age, quo motu genitalia materiai
 corpora res varias gignant genitasque resolvant
 et qua vi facere id cogantur quaeque sit ollis
 reddita mobilitas magnum per inane meandi,²⁶

Dans ce préambule, le poète explicite le rapport entre les corps générateurs et les choses générées : les atomes (*genitalia materiai corpora*) sont conçus comme la cause de la génération et de la destruction de tout ce qui existe (*res varias genitasque*). De cette sorte, le passage cité plus haut s'inscrit bien dans cette démarche explicative, car le processus cosmologique est décrit comme l'activité productrice des atomes. Mais, comment parviennent-ils à générer toute chose ? Les atomes se meuvent d'eux-mêmes et ils s'entrechoquent. La rencontre se fait spontanément car aucune force externe la dirige ou l'ordonne. Le mouvement de génération est ainsi non contraint : spontanéité de la rencontre atomique et puis processus de sélection des combinaisons les plus fécondes. D'ailleurs, cela est confirmé par deux passages qui se répètent presque à l'identique au début du chant III et IV :

Et quoniam docui, cunctorum exordia rerum
 qualia sint et quam variis distantia formis
 sponte sua volitent aeterno percita motu,
 quove modo possint res ex his quaeque creari.²⁷

On constate à nouveau que les atomes, cette fois-ci appelés *exordia rerum*, se meuvent éternellement et spontanément. Ce mouvement

²⁶ Lucr. 2.62-5 : « Allons ! Maintenant, par quel mouvement les atomes | engendrent puis désagrègent les diverses créatures, | quelle force alors les contraint, quelle vitesse | les anime à travers l'immensité du vide ».

²⁷ Lucr. 3.31-4 (cf. 4.26-9) : « Et puisque j'ai enseigné les principes de l'univers, | leur nature, l'extrême variété de leur formes, | le mouvement éternel et spontané de leur vol, | puisque j'ai dit comment ils forment toutes choses ».

semble à première vue chaotique, voire arbitraire, car à l'échelle atomique il est difficile de cerner la subtile répétition et régularité des rencontres mais il nous faut penser qu'elles sont extrêmement précises et fécondes, car elles ont donné naissance à notre monde. Si l'on se demande ici comment les atomes sont arrivés à créer par eux-mêmes des corps aussi complexes et fonctionnels que la terre, la mer et les vivants, il nous faut faire référence à un passage de la fin du premier livre où le poète décrit le processus de création et de destruction des mondes :

nam certe neque consilio primordia rerum
 ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt
 nec quos quaeque darent motus pepigere profecto
 sed quia multa modis multis mutata per omne
 ex infinito vexantur percita plagis,
 omne genus motus et coetus experiundo
 tandem deveniunt in talis disposituras,
 qualibus haec rerum consistit summa creata,
 et multos etiam magnos servata per annos
 ut semel in motus coniectast convenientis.²⁸

On note que dans ce passage il n'y a pas la mention explicite à la *sponte sua*, néanmoins l'explication est essentiellement la même que celle citée plus haut. Si on lit en filigrane cet extrait on remarquera qu'il aide à éclairer l'idée de la spontanéité car elle exprime la non subordination de la nature : d'abord, l'ordre des atomes (*primordia rerum ordine suo*) n'est pas le produit de la concertation (*consilio*). Pour le dire autrement, les atomes ou *primordia rerum*, principes des choses, n'ont pas accordé leur ordre.²⁹ Parallèlement, le poète nie qu'ils puissent préciser leur place ou leur mouvement par une sorte d'intelligence ou sagacité (*mente sagaci*). Au contraire, le mouvement incessant et varié des atomes (*multa modis multis mutata*) est la seule raison de la rencontre. La spontanéité du processus de génération écarte aussi bien l'idée d'une possible « intelligence de la matière » qui permettrait aux atomes de se mettre d'accord sur les arrangements, que l'intervention externe d'une divinité, de la nécessité ou d'une intelligence étrangère aux atomes. Ce faisant Lucrèce efface toute trace de l'intentionnalité.

28 Lucr. 1.1021-30 : « Car ce n'est pas après concertation ni par sagacité | que les atomes se sont mis chacun à sa place, | ils n'ont point stipulé quels seraient leurs mouvements, | mais de mille façons heurtés et projetés en foule | par leurs chocs éternels à travers l'infini, à force d'essayer tous les mouvements et liaisons, | ils en viennent enfin à des agencements | semblables à ceux qui constituent notre monde et qui se perpétuent pendant de millénaires | une fois découverts les mouvements appropriés ».

29 Voir à cet égard la critique de Cicéron : Cic. *fin.* 1.6.19-20.

À cet égard, il faut rappeler ici une critique de Cicéron au sujet de l'explication épicurienne de la rencontre atomique. Dans deux passages où l'Arpinate a fait polémique sur le mouvement de déclinaison proposé par Épicure,³⁰ il entend décrire les implications d'une telle proposition. Le premier se trouve dans le *De Finibus* :

Quae cum tota res est ficta pueriliter, tum ne efficit quidem, quod vult. nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur - ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere, - et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium sine causa eripuit atomis nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assecutus est. [20] nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescunt, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit.³¹

Pour Cicéron la déclinaison des atomes est un recours fictif : une invention *ad libidinem*, tout à fait inutile, car Épicure n'arrive pas au résultat souhaité, à savoir assurer la rencontre des atomes qui autrement tomberaient de manière verticale.³² Mais cela n'est pas le plus honteux (*turpius*). Le vrai problème, d'après l'Arpinate, réside dans le fait que le *clinamen* n'a pas de cause (*sine causa*), faute grave pour un physicien. Cicéron admet que c'est Épicure l'auteur de cette déclinaison et qu'il caractérise cet écart comme le plus petit possible.³³ Ce qui est effectivement attesté dans le texte de Lucrèce.³⁴

³⁰ Malgré l'absence de référence explicite du *clinamen* dans les textes conservés d'Épicure, dès l'Antiquité, il a été considéré comme son auteur. Cf. Phld. *Sign.* 36; Cic. *fin.* 1.6.19; Plut. *Adversus Colotem* 1123 E.

³¹ Cic. *fin.* 1.4.19-20 : « Non seulement tout cela n'est que fiction puérile, mais Épicure n'a même pas atteint son but, car la déviation est une invention arbitraire. Il dit en effet que l'atome dévie sans cause ; or rien n'est plus honteux pour un physicien que de dire que quelque chose se produit sans cause. Et ce mouvement naturel de tous les corps pesants qu'il a lui-même établi comme principe, à savoir qu'ils tendent vers le bas, il l'a enlevé sans cause aux atomes ! Il n'a cependant pas obtenu le résultat en vue duquel il avait forgé cet expédient. Car, si tous les atomes dévient, jamais aucun ne s'agrègera ; si les uns dévient, tandis que les autres vont tout droit de leur propre volonté, d'abord cela équivaudra à attribuer des provinces aux atomes, les uns obtenant d'aller en ligne droite, les autres obliquement ; ensuite la rencontre tourbillonnante des atomes - héritée de Démocrite, qui s'y empêtre lui aussi - ne pourra produire le bel ordre de notre monde » (traduction de Kany-Turpin).

³² Cf. Cic. *fin.* 1.4.18-19.

³³ Voir Cic. *fin.* 1.4.19.

³⁴ Lucr. 2.216 ss.

Néanmoins, l'explication et critique que Cicéron fournit sur le fonctionnement du *clinamen* est clairement biaisée. Comme nous le savons, dans la physique épicurienne il existe un mouvement naturel tendant vers le bas et qui est dû à la pesanteur des atomes. L'orateur a alors interprété la déclinaison atomique comme une attribution accordée aux atomes (ou même à certains atomes) à l'encontre du mouvement de chute. Il envisage alors deux scénarios pour le *clinamen*, qu'il pousse tous deux jusqu'à l'absurde : le premier consiste à imaginer que si tous les atomes dévient (*si omnes atomi declinabunt*), ils ne formeraient jamais des agrégats. Autrement dit, le changement de direction des atomes se ferait de manière simultanée, par conséquent, en déclinant un peu de leur route, ils reprendraient le cours d'une chute parallèle, c'est-à-dire sans avoir produit des collisions. La deuxième option, non moins ridicule, est celle d'attribuer des fonctions particulières aux atomes : ainsi il y aurait une partie des atomes (*aliae*) qui pourrait décliner et une autre partie (*aliae*) qui tomberait en ligne droite grâce à leur poids (*suo nutu*), au moment de « la rencontre tourbillonnante (*turbulenta concursio*) » (mouvement emprunté à Démocrite, dit-il) il n'y aurait plus que du chaos. Il faut noter deux éléments très étroitement liés dans cette deuxième critique du *clinamen* : d'une part l'emploi d'une phrase propre au langage politique romain lorsque Cicéron écrit : « *quasi provincias atomis dare* », qui signifie : « comme si l'on attribuait des provinces aux atomes » et, d'autre part, l'idée du désordre produit par l'action des atomes. Il n'est pas étonnant que Cicéron utilise le langage propre au champ politique pour exprimer la philosophie, néanmoins ici il veut produire un effet comique. Encore une fois, l'orateur croit attaquer le maître du Jardin avec sa propre doctrine : les épicuriens rejettent l'idée d'un ordre divin dû à l'intervention d'une entité providentielle garant de l'organisation des atomes et donc des mondes, alors l'image qui suggère l'attribution des provinces résulte particulièrement comique puisque les atomes obtiendraient des pouvoirs différents (les uns chutent, les autres déclinent). Mais, comment s'exerçait cette distribution ? Mieux encore, qui pourrait attribuer de telles prérogatives à la matière ? Question ridicule parce que, d'après les atomistes, il n'existe pas un pouvoir supérieur aux atomes. Ainsi, ce serait nécessairement eux-mêmes qui doivent se les répartir. À ce sujet, Maso observe que l'imprévisibilité de la déclinaison est conservée dans le modèle explicatif d'Épicure et de Lucrèce, ce qui rend tout à fait possible les deux mouvements atomiques, chute et déviation, sans arriver pour autant à l'absurde exprimé par l'orateur.³⁵ Sur ce

35 Maso interprète ici imprévisibilité dans deux sens « not a predetermined time or space » et « spatio-temporally at random ». Pour les détails de l'argument, je renvoie directement à son étude Maso 2008, 82-112.

point, Maso et Reinhardt rapprochent ce texte de *De Finibus* au fragment de *De Fato*, 46,³⁶ où Cicéron note que :

‘Declinat’ inquit ‘atomus’. Primum cur? Aliam enim quandam vim motus habebant a Democrito inpulsionis, quam plagam ille appellat, a te, Epicure, gravitatis et ponderis. Quae ergo nova causa in natura est, quae declinet atomum? Aut num sortiuntur inter se quae declinet, quae non? Aut cur minimo declinent intervallo, maiore non? Aut cur declinent uno minimo, non declinent duobus aut tribus? Optare hoc quidem est, non disputare.³⁷

Il s’agit en effet de la même critique, à savoir l’introduction d’un mouvement atomique sans cause. On repère également son interprétation sur l’atomisme : un premier système donné par Démocrite auquel Épicure a tout simplement ajouté un troisième mouvement, le *clinamen*, et cela sans aucune explication. Dans ce cadre, il évoque l’image du tirage au sort comme dans le passage de *De Finibus*. La *sortitio* ou tirage au sort était une procédure fréquemment utilisée par les magistrats dans la Rome républicaine, la Rome de Cicéron. La référence explicite à cette démarche politique dans ces deux passages où il est question de l’atomisme épicurien nous permet de soupçonner l’intention de l’orateur : pour lui, il s’agit de personnifier les atomes, ceux-ci, comme les magistrats romains, se répartissent les fonctions. Cela explique aussi l’autre remarque : perdus dans le cours agité, les atomes ne peuvent pas parvenir à produire le bel ordre du monde (*hunc mundi ornatum efficere non poterit*).

Les critiques de Cicéron témoignent de l’incompréhension ou de l’opposition via la parodie de la notion de spontanéité. Car Lucrèce explique bien que le processus de génération est spontané. On doit comprendre qu’il est progressif et lent, mais une fois que les atomes arrivent à des combinaisons fécondes, à des arrangements (*talis disposituras*), ils forment les mondes de manière durable. L’arrivée à un tel point d’organisation est désignée par le poète avec la phrase *coniecta repente*, les atomes se regroupent soudainement. Le mot employé *coniecta* est approprié, car il exprime à la fois l’idée de mouvement et de connexion : dérivé du verbe *iacio* qui signifie jeter ou lancer, avec le préfixe *cum*, *conicio* est utilisé dans les deux passages pour décrire la manière avec laquelle les atomes se déplacent dans le vide infini pour finalement se

³⁶ Maso 2008, 87 ; Reinhardt 2005, 173.

³⁷ Cic. *fat.* 20.46: « ‘L’atome décline’, dit Épicure. D’abord pourquoi ? Ils tenaient déjà de Démocrite une certaine force motrice, l’impulsion, qu’il appelle ‘choc’, et de toi, Épicure, la gravité et le poids. Quelle est donc la cause nouvelle dans la nature qui fait dévier l’atome ? *Vont-ils tirer au sort entre eux à qui déclinera ou non ?* Ou pourquoi déclinent-ils de la quantité la plus petite, et non d’une plus grande ? Pourquoi d’une seule, non de deux ou de trois ? C’est là choisir, non discuter » (traduction de Yon).

rencontrer.³⁸ Que la génération soit spontanée veut dire qu'elle est déterminée de manière interne par les mouvements des atomes. Aucune force externe à eux ne peut imposer, ni diriger, ni façonner les corps composés sortis des combinaisons atomiques fécondes.

En outre, le poète souligne qu'une fois les mouvements appropriés découverts, les atomes composent des corps et ceux-ci possèdent à leur tour des pouvoirs et des limites bien précis. Concernant la notion d'approprié, c'est-à-dire *motus convenientis*, d'après Ernout, le mot *convenio* possède une première acception : « venir ensemble, se réunir » et c'est seulement après que le terme a pris le sens moral de « convenir avec ou convenir à ». On pourrait penser que le poète exploite cette ambiguïté car, d'un part les atomes en se mouvant se réunissent et, de l'autre, les atomes « tombent sur » des mouvements appropriés, convenables.

Passons maintenant au niveau suivant d'analyse, dans lequel on entend « la nature » en tant qu'agent. Dans un passage de la fin du livre II, le poète qualifie la *natura* comme spontanée :

Quae bene cognita si teneas, natura videtur
libera continuo, dominis privata superbis,
ipsa sua per se sponte omnia dis agere experts.³⁹

Ce passage suggère clairement le sens proprement juridique de *sponte sua*, que l'on a étudié plus haut, c'est-à-dire l'indépendance de la nature. En outre, la construction dans laquelle apparaît le terme : *ipsa sua per se sponte* attire l'attention. On a remarqué auparavant que la phrase *sponte sua*, déjà avant Lucrèce, pouvait être accompagnée par le pronom *ipsa*, afin de renforcer l'idée d'autonomie. Ici, le poète ajoute également l'expression *per se*. La phrase devient ainsi très chargée afin d'insister sur le fait qu'elle est l'opposé conceptuel de la soumission à la puissance d'autrui.

C'est pourquoi, on peut affirmer qu'il s'agit d'une sorte d'autodétermination. À cet égard, il faut considérer le passage suivant :

praeterea solis cursus lunaeque meatus
expediam qua vi flectat natura gubernans;
ne forte haec inter caelum terramque reamur
libera sponte sua cursus lustrare perennis,

³⁸ D'après Ernout le mot *conicio* traduit le vocable grec συμβάλλω.

³⁹ Lucr. 2.1090-2 : « Si tu possèdes bien ce savoir, la nature t'apparaît | aussitôt libre et dépourvue de maîtres tyranniques, | accomplissant tout d'elle-même sans nul secours divin ».

morigera ad fruges augendas atque animantis,
neve aliqua divom volvi ratione putemus.⁴⁰

On constate ici à nouveau que la nature est comprise comme un principe ordonnateur, non déterminé de l'extérieur et auquel rien ne peut échapper, même pas les astres. Le poète utilise la phrase *libera sponte sua* pour manifester une seule chose, en l'occurrence que les astres ne sont pas libres d'agir. Quelle est la portée d'une pareille affirmation à son époque ? Pour mémoire, la croyance populaire extrêmement importante alors, attribuait deux causes aux phénomènes célestes : 1) leur mouvement était ordonné par un être divin ou des êtres divins ; 2) les astres se déplaçaient selon leurs caprices. Quoi qu'il en soit, ce genre de phénomènes généraient la plus grande crainte parmi les êtres humains. Contrairement à cette opinion populaire, les épicuriens jugeaient que les corps célestes ne suivaient pas les ordres donnés par un être supérieur et ne pouvaient pas agir selon leurs propres vœux.⁴¹ Concernant le premier point, il faut noter que d'après la conception épicurienne de la divinité, les dieux ne se mêlaient pas de ce genre d'affaires. Car, tout cela entre en contradiction avec la majesté propre à la divinité. En effet, le maître du Jardin expliquait dans sa *Lettre à Ménécée* que les dieux sont des vivants incorruptibles et bienheureux, imaginer le contraire ou leur attribuer des caractéristiques incompatibles avec leur béatitude était tout à fait erroné.⁴²

De plus, Épicure précise ceci : μήτε αὖ πῦρὸς ἀνάμματα συνεστραμμένου τὴν μακαριότητα κεκτημένα κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν.⁴³ L'arrangement matériel du corps céleste, une boule de feu, ne lui permet pas d'avoir une constitution divine ni une âme capable de mettre en mouvement spontanément la masse entière de ce corps. En conséquence, les astres, comme toutes les choses, sont soumis au gouvernement de la nature, c'est-à-dire à la régularité et à la limite des pactes naturels.

Examinons maintenant le troisième contexte scientifique dans lequel la notion de spontanéité apparaît en rapport avec la nature. C'est à ce niveau que l'on saisit le plus clairement la spontanéité comme mode opératoire de la nature. Il s'agit des deux passages portant sur la terre (1.214 ; 2.1158).⁴⁴ Voyons le premier extrait :

⁴⁰ Lucr. 5.76-81 : « Puis je dirai par quel effet la nature souveraine | régit le cours du soleil et les phases de la lune, | pour que nous n'allions pas croire qu'entre ciel et terre, | libres et spontanés, ils courent éternellement, | soucieux de faire croître les moissons et les vivants, | ou qu'ils roulent suivant une norme divine ».

⁴¹ Voir Epicur. *Ep.* 76-7 et 81 ainsi que Epicur. *Ep.* 123.

⁴² Cf. Epicur. *Ep.* 123.

⁴³ Epicur. *Ep.* 77 : « Il ne faut pas non plus croire que des êtres qui ne sont qu'une concentration de feu disposent de la béatitude et se chargent volontairement de ces mouvements » (traduction Pierre-Marie Morel).

⁴⁴ Voir également Lucr. 5.212.

Postremo quoniam incultis praestare videmus
cultu loca et manibus melioris reddere fetus,
esse videlicet in terris primordia rerum
quae nos fecundas vertentes vomere glebas
terraique solum subigentes cimus ad ortus;
quod si nulla forent, nostro sine quaeque labore
sponte sua multo fieri meliora videres.⁴⁵

Ce texte fait partie de la démonstration du principe « rien ne naît du rien » exposée au premier livre. Lucrèce y explique *quaeque modo fiunt opera sine divom* « comment tout se fait sans nul concours des dieux ». ⁴⁶ Il établit la nécessité d’une matière spécifique à chaque corps (*materie sua*, v. 191) et des semences pour se former (*semine opus est*, v. 206). Concernant la génération des plantes, celle-ci se développe spontanément, c’est-à-dire sans l’intervention d’un agent externe. On observe ainsi que pour expliquer ce processus de génération, il ne faut pas faire appel à d’autres causes qu’à la propre spontanéité de la nature, car les choses définies (les êtres) recèlent un pouvoir distinct, *quod certis in rebus inest secreta facultas* (v. 173). Pour approfondir cette idée, observons que si la terre est cultivée (*culta loca*), elle donne de meilleurs fruits. Dans le cas des corps composés, en l’occurrence la terre, deux causalités sont à l’œuvre : la première dans l’ordre temporel est la spontanéité, car la terre produit des fruits par elle même sans l’intervention de l’être humain ; et la seconde correspond à la causalité externe, ici le travail humain que fait produire des meilleurs fruits à la terre, ou pour le dire autrement qui exploite la puissance de la terre.

En ce sens, Johnson observe que

These uses of the term spontaneity in the context of plants show, once again, that spontaneity is to be opposed not to causality and order, but to externally imposed causes and artificial inputs. We have here a long tradition of affiliating the spontaneous with the natural and opposing these to the artificial and what is cultivated by external causes. The concept of a spontaneous cause of plant growth is easily extended to the explanation of the origin and generation of animal life, and we can actually see this process of analogical extension in book 5.⁴⁷

⁴⁵ Lucr. 1.208-14 : « Enfin, les sols sont plus fertiles cultivés qu’en fiche ; | sous nos mains, nous les voyons donner de meilleurs fruits. | La terre renferme donc des éléments premiers : | lorsque la charrue retourne les glèbes fécondes, | en labourant la terre, nous les faisons éclore. | S’ils n’existaient pas, sans travail de notre part, | nous verrions tout de soi-même s’améliorer ».

⁴⁶ Lucr. 1.159.

⁴⁷ Johnson 2013, 116. Pour une analyse approfondie de la zoogonie chez Lucrèce, voir Campbell 2003.

La spontanéité n'empêche pas que des modifications provoquées par des causes externes se produisent. Le cas de la terre illustre clairement ce point. Or, comme la terre a une puissance ou, pour le dire avec Lucrèce, des pouvoirs propres (*secreta facultas*), elle a également des limites. À ce sujet, citons un passage de la fin du deuxième chant, où Lucrèce expose le déclin de notre monde en faisant un parallèle entre la décadence de la vie humaine et celle de la nature. Il décrit donc l'épuisement de la terre :

Iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus
 vix animalia parva creat, quae cuncta creavit
 saecula deditque ferarum ingentia corpora partu.
 haud, ut opinor, enim mortalia saecula superne
 aurea de caelo demisit funis in arva
 nec mare nec fluctus plangentis saxa crearunt,
 sed genuit tellus eadem quae nunc alit ex se.
 praeterea nitidas fruges vinetaque laeta
 sponte sua primum mortalibus ipsa creavit,
 ipsa dedit dulcis fetus et pabula laeta ;
 quae nunc vix nostro grandescunt aucta labore.⁴⁸

Ce texte met en évidence le processus d'épuisement de la terre (*tellus*). Auparavant, la terre produisait spontanément toute sorte de plantes et notamment les doux fruits et les riches prairies, ce qui rappelle l'âge d'or tel qu'elle est décrite dans la littérature ancienne. Mais, puisque la terre est aussi un corps composé, elle est donc vouée à la mort. Aucun remède dans ce cas, ni l'intervention des humains qui ont appris l'agriculture ne peut lui rendre sa puissance. La spontanéité de la production de la terre rencontre sa limite naturelle dans la décomposition. Ces deux processus participent du mouvement éternel de la nature.

On remarquera que la spontanéité de la terre se distingue de celle de la nature (en tant que concept) et de celle des atomes, car les êtres composés peuvent être soumis à des forces externes. Autrement dit, si la spontanéité est bien leur cause, elle n'est pas la seule qui agit sur leur développement. La terre cultivée constitue en effet le meilleur et le plus clair exemple d'intervention et d'orientation de la spontanéité d'une entité naturelle.

⁴⁸ Lucr. 2.1157-60 : « Le voici déjà brisé par l'âge, et la terre épuisée | enfante à grand-peine de petites créatures, | elle qui engendra toute espèce et donna | les corps gigantesques des fauves en ses gésines. | Car un câble d'or n'a pas, je pense, descendu | les vivants des hauteurs du ciel en nos compagnes ; | ni la mer ni les flots brisant sur les rochers | ne les formèrent, mais celle dont la substance maintenant les nourrit, la terre, en accoucha. Et les blondes moissons, les vignobles riant | spontanément d'abord furent créés pour les mortels, | les doux fruits, les riches prairies par elle donnés, | qui maintenant poussent à peine et malgré nos efforts ».

On comprend ainsi que la notion de *sponte sua* est utilisée par le poète pour désigner une nécessité interne qui détermine de manière autonome le développement de la nature. Ce faisant, il évite d'une part, le providentialisme ou la causalité finale ; de l'autre, le déterminisme causal. En effet, en postulant la spontanéité de la rencontre atomique, on peut bien imaginer la déclinaison en tant qu'hypothèse pour le commencement des collisions. Lucrèce voit dans la spontanéité un mécanisme qui fonctionne tout seul. Pour les êtres composés, par exemple la terre, une ou plusieurs forces externes peuvent certes modifier voire empêcher le développement mais elles ne peuvent pas l'imposer.

5 Conclusion

Sponte sua fait partie du lexique scientifique épicurien, car ce terme explicite bien comment la nature opère d'elle-même. Elle se distingue en outre d'autres concepts causals comme la nécessité et le hasard. C'est ainsi qu'à la lumière de cette notion on peut mieux comprendre la doctrine de la nature sans faire appel à l'indétermination ou au hasard comme cause de la génération.

À l'aide des passages cités, on observe que, d'une part, le noyau sémantique de *sponte sua*, à savoir l'autonomie et l'action non contrainte, est toujours présent chez Lucrèce, notamment en référence à la nature. Comme on l'a vu, la spontanéité n'implique pas l'indétermination, au contraire, il s'agit d'une nécessité interne. Dès lors, il ne faut pas confondre spontanéité et volonté, parce que, en plus de la distinction terminologique qu'en fait Lucrèce, la dernière imprime une direction à l'action. La nature ne suit pas un sens ou une finalité particulière, elle se déploie en produisant des pactes (*foedera*) et des mouvements féconds qui sont destinés, eux aussi, à la dissolution.

D'autre part, *sponte sua* décrit le processus de génération, elle fait référence donc à la production de la terre, la génération des animaux, le mouvement d'une foule d'animaux ou des premiers hommes et la formation de simulacres. Son emploi est donc limité à la philosophie naturelle. En cosmologie, elle permet de penser le *clinamen* et en psychologie morale elle donne lieu au mouvement volontaire des atomes de l'esprit qui est le point de départ du mouvement volontaire des animaux.

Bibliographie

- Arrighetti, G. (1973). *Epicuro. Opere*. Torino : Einaudi.
- Asmis, E. (1984). *Epicurus' Scientific Method*, vol. 42. Ithaca : Cornell university press.
- Auvray-Assayas, C. (2002). *Cicéron. La Nature des dieux*. Traduction et commentaire. Paris : Les Belles Lettres.
- Bignone, E. (1973). *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Firenze : La Nuova Italia.
- Bollack, M. (1976). « Momen mutatum (La déviation et le plaisir, Lucrece II, 184-293) ». Bollack, J. ; Laks, A. (éds), *Cahiers de Philologie, Études sur l'épicurisme antique*, vol. 1. Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 161-201.
- Bollack, M. (1978). *La raison de Lucrece : constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucretienne*. Paris : Éditions de Minuit.
- Bornecque, H. (1925). *Cicéron. Divisions de l'art oratoire. Topiques*. Texte établi et traduit. Paris : Les Belles Lettres.
- Breguet, E. (1999). *Cicéron. La République*, tome 1, Livre 1. Texte établi et traduit. Paris : Les Belles Lettres.
- Bailey, C. (1947). *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*. Oxford : Clarendon Press.
- Bailey, C. (1964). *The Greek Atomists and Epicurus*. New York : Russell & Russell.
- Bailly, A. (2018). *Dictionnaire Grec-Français*. Paris : Hachette.
- Bobzien, S. (2000). « Did Epicurus Discover the Free Will Problem ? ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 287-337. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199242269.003.0008>.
- Campbell, G. (2003). *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on "De Rerum Natura"*. Book Five, Lines 772-1104. Oxford : Oxford University Press.
- Ernout, A.; Meillet A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris : Klincksieck.
- De Lacy, P. (1969). « Limit and Variation in the Epicurean Philosophy ». *Phoenix*, 23, 104-13.
- Duncan, F.K. (2013). « The Political Epistemology of Infinity ». Lehoux, D.; Morrison, A.C.; Sharrock, A. (eds), *Lucretius : Poetry, Philosophy, and Science*. Oxford : Oxford University Press, 51-67. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199605408.003.0003>.
- Fowler, D. (2002). *Lucretius on Atomic Motion : A Commentary on "De Rerum Natura"*. Book two, Lines 1-332. Oxford : Oxford University Press.
- Furley, D. (1967). *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton : Princeton University Press.
- Gilbert, N.W. (1963). « The Concept of Will in Early Latin Philosophy ». *Journal of the History of Philosophy*, 1(1), 17-35. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.1582>.
- Johnson, M.R. (2013). « Nature, Spontaneity and Voluntary Action in Lucretius ». Lehoux, D. ; Morrison, A.C. ; Sharrock, A. (eds), *Lucretius : Poetry, Philosophy, and Science*. Oxford. Oxford University Press, 99-130. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199605408.003.0005>.
- Johnson, M.R. (2009). « Spontaneity, Democritean Causality, Freedom ». *Elenchos*, 30(1), 5-52. <https://doi.org/10.1515/elen-2009-300101>.
- Kany-Turpin, J. (1997). *Lucrece. De la nature. De rerum natura*. Paris : Aubier, GF ; Flammarion.

- Keen, R. (1979). « Notes on Epicurean Terminology and Lucretius ». *Apeiron*, 13(2), 63-9. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1979.13.2.63>.
- Lehoux, D. (2006). « Laws of Nature and Natural Laws ». *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 37, 527-49.
- Lévy, C. (1992). *La langue latine, langue de la philosophie = Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*. Rome : École Française de Rome, 91-106. Publications de l'École française de Rome 161.
- Long, A.A. (1977). « Chance and Natural Law in Epicureanism ». *Phronesis*, 22, 63-88.
- Long, A.A. ; Sedley D. (2001). *Les philosophes hellénistiques*. Vol. 1, *Pyrrhon, L'épicurisme*. Traduction par J. Brunschwig, P. Pellegrin. Paris : Flammarion.
- Masi, F.G. (2006). *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera "Sulla Natura"*. Sankt Augustin : Academia Verlag. Studies in Ancient Philosophy 7.
- Maso, S. (2008). *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*. Napoli : Bibliopolis.
- Morel, P.-M. (1996). *Démocratie et la recherche des causes*. Paris : Klincksieck.
- Morel, P.-M. (2000). *Atome et nécessité. Démocratie, Épicure, Lucrece*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Morel, P.-M. (2011). *Épicure, Lettres, maximes et autres textes*. Traduction et présentation. Paris : Flammarion.
- Reinhardt, T. (2005). « The Language of Epicureanism in Cicero : The Case of Atomism ». *Aspect of the Language in Latin Prose*, 129, 151-77. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197263327.003.0007>.
- Rosi, G. (2011). *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin : Academia Verlag.
- Salem, J. (2000). « Comment traduire *religio* chez Lucrece ? Notes sur la constitution d'un vocabulaire philosophique latin à l'époque de Cicéron et Lucrece ». Bloch, O. ; Moutaux J. (éds), *Traduire les philosophes*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 257-70. <http://dx.doi.org/10.4000/books.porsbonne.16118>.
- Sedley, D. (1998). *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Seele, A. (1995). *Römische Übersetzer, Nöte, Freiheiten, Absichten : Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stevens, A. (2012). *Aristote. La physique*. Introduction et traduction. Paris : J. Vrin.