VII

RECHERCHE SUR L'ÉPICURISME D'HORACE

par Pierre GRIMAL
Membre de l'Institut

SOMMAIRE. — *Dès le temps du* **Voyage à Brindes**, *Horace se réclame de l'***épicurisme**, *mais il n'accepte pas aveuglément la doctrine du Jardin. Sur plusieurs points, il s'en écarte. Ainsi, il refuse l'idée que l'***amitié** *repose sur l'***utilité** *et non sur un sentiment désintéressé. Il doute aussi qu'il soit possible de* **purifier** *totalement notre âme, d'en éliminer toutes les passions. Deux résisteront toujours, le* **désir** *des richesses et l'***amour** *charnel. Faute, pour nous, de pouvoir briser les chaînes de la* **Nécessité**, *il nous reste le* **rêve**, *les mythes consolateurs, la possibilité de vivre pleinement chaque jour de notre vie. A ce moment, la poésie, contrairement à ce que dit Épicure, devient un* **élément** *de notre* **bonheur**.

EPITOME. — *Horatius, in satura qua iter ad Brundisium narrat, Epicuri sententiam de deis immortalibus laudat, neque tamen in reliquis operibus eius disciplinam omnino probat, cum, exempli gratia, amicitiae finem utilitatem esse neget. Tum omnes animi cupiditates, auaritiam, amorum libidinem e mente nostra exsulari posse non putat. Fati necessitatem cum re uera soluere non possimus, animi beatitudine nihilominus poetarum fabulis assequi nobis liberum est. Sic carmina, contra Epicuri Platonisque sententiam multum ad felicitatem nostram conferunt, dum temporis futuri et spem et metum mitigat et nos carpere diem docet.*

S'il est, à propos d'Horace, une idée reçue c'est bien que l'ami de Mécène et d'Auguste est un poète « épicurien ». Un grand nombre d'études ont été consacrées à cet aspect de sa pensée ou y font allusion [1]. Or Épicure avait jeté l'anathème sur les poètes et, comme Platon, les avait exclus de la cité [2], parce qu'il les accusait d'attiser les passions et, par conséquent, de compromettre l'ataraxie. Il n'en est que plus surprenant de constater que, du vivant même d'Horace, deux autres poètes avaient demandé à la doctrine du Jardin une source d'inspiration, Lucrèce et Philodème. Horace est seulement le troisième, peut-être le quatrième, si l'on admet que les premiers poèmes de Virgile, ceux qui figurent dans l'*Appendix* et même certaines Églogues se rattachent au même courant de pensée. Il apparaît que l'épicurisme, en se répandant, n'a plus tenu compte du vieil interdit, qu'il ne s'est plus soucié de s'en tenir au raisonnement pur mais que ses adeptes ont éprouvé le besoin de recourir, dans la recherche du bonheur, à des arguments d'ordre affectif, ceux qu'Épicure réprouvait et qu'il s'était lui-même refusé à utiliser. Il y a là un fait qui mérite explication.

1. Par exemple E. TUROLLA, *Orazio*, Florence, 1931 ; C. TESCARI, *La filosofia in Orazio*, in *Convivium*, 1937, p. 193-206 ; L. P. WILKINSON, *Horace and his Lyric Poetry*, Cambridge, 1951 ; V. PÖSCHL, in *Entretiens Hardt*, II, Genève 1956, p. 105 et suiv.

2. Plutarque, *Contra Epicuri beatitudinem*, p. 1086 et suiv. Us. 228.

Cet épicurisme, quel rôle joue-t-il dans la vie personnelle d'Horace ? Et comment faut-il le concevoir ? On a fait remarquer qu'il n'occupait pas seul la totalité de sa pensée et qu'il était « dangereux » de rattacher le poète à l'une quelconque des grandes philosophies hellénistiques [3]. On a pu parler d'un éclectisme d'Horace [4] et lui-même se défend d'appartenir à une seule secte [5]. Il n'en reste pas moins que le poète connut, au cours de sa vie, une période épicurienne, à laquelle il déclare renoncer, un jour que le tonnerre a retenti dans un ciel serein [6]. Même si l'on fait sa part à l'ironie, dans ce petit poème, où l'allusion est évidente à un argument de Lucrèce [7], il n'en reste pas moins qu'en 37 av. J.-C., au cours du voyage à Brindes, Horace se refuse à croire à un prodige parce que, dit-il, « il a appris que les dieux mènent une vie tranquille » et ne sont pas les auteurs de tous les phénomènes inhabituels qui peuvent se présenter à nous [8]. Il est donc indéniable qu'Horace ait eu sa période épicurienne, et que celle-ci se place au début de sa carrière poétique, lorsque le jeune tribun de légion, vaincu à Philippes, en 42, commence une vie nouvelle dans l'entourage de Mécène.

Est-il venu à l'épicurisme sous l'influence de celui-ci ? Nous l'ignorons. Aucun indice ne permet de le supposer. Ce que nous pouvons seulement constater c'est que les poèmes qu'il compose d'abord font presque tous allusion, directement ou indirectement à la doctrine du Jardin. Il s'agit du recueil des *Iambes*, celui que nous appelons les *Épodes*. Dans le poème liminaire, nous voyons le poète prêt à abandonner l'*otium* pour suivre son ami dans la guerre qui s'annonce. Nous sommes en 32. La rupture est consommée entre Octave et Antoine. Mécène suivra Octave. De même, Horace est résolu à affronter dangers et efforts plutôt que de craindre pour lui, s'il est au loin. Cette amitié craintive, faite de tendresse, n'est pas la vertu que les épicuriens appellent de ce nom. Sans doute l'éprouvent-ils parfois, comme le montrent des fragments de lettre d'Épicure lui-même [9], mais ils ne l'intègrent pas dans leur doctrine. Ils ne veulent connaître que l'amitié intéressée, fondée sur l'utilité [10]. Or, cette amitié épicurienne, quand il s'agit de Mécène, Horace la refuse. Il commence par avouer que sa présence sera d'une parfaite inutilité pour son ami, dans le péril, comme l'est celle de l'oiseau lorsqu'un serpent menace sa couvée. Inversement, s'il veut suivre Mécène dans ses campagnes, ce n'est pas pour obtenir de lui quelque récompense matérielle. Entre eux, l'utilité, l'intérêt n'ont pas de place. Que faut-il en conclure ? Apparemment qu'Horace, tout en se référant à la doctrine de la secte, ne se sent pas lié par elle. L'épicurisme n'est pour lui qu'un langage, qui lui est commun avec Mécène, mais dont il n'accepte pas

3. V. Eric BURCH, édition des *Odes* et *Épodes*, commentées par Adolf KIESSLING, 8e éd. Berlin, 1955, p. 598.

4. W. S. MAGUINNESS, *The eclectism of Horace*, Hermathena, 52, 1938, p. 27-46.

5. *Epist.*, I, 1, 13 et suiv.

6. *Carm.*, I, 34 : *parcus deorum cultor...*

7. VI, 400.

8. *Sat.* I, 5, 101 et suiv.

9. Frag. 176 Us.

10. Sen., *Ad Luc.* 9, 8.

les implications. Mais, en même temps, cela suppose, chez lui, une bonne connaissance de la doctrine, une familiarité évidente avec elle.

Cette familiarité avec l'épicurisme est évidente aussi dans la seconde *Épode*, le tableau d'un bonheur dont l'usurier Alfius ne jouira jamais qu'en pensée. Tous les éléments de ce bonheur portent la marque de la doctrine d'Épicure : d'abord, l'abstention de la vie politique [11], puis le goût d'une vie simple, rustique — mais ici, l'usurier pense plutôt à Lucrèce qu'à des modèles grecs, chez qui ce thème n'apparaît guère, et ses paroles annoncent les *Géorgiques* — puis l'oubli des souffrances que peut causer l'amour des « mauvaises femmes », mais, en revanche, le bonheur d'une vie familiale, autour d'une épouse aux mœurs antiques. Épicure ne conseille-t-il pas au sage de se marier et d'avoir des enfants [12] ? Le « bonheur épicurien » est possible, mais à la condition d'arracher de notre âme la passion la plus puissante, le désir de posséder, *amor habendi*, cette peur de la pauvreté, que ne peuvent satisfaire les plus grandes richesses, car, selon la formule d'Épicure, « si l'on vit selon la nature, on ne sera jamais pauvre, mais si l'on vit selon les idées reçues, on ne sera jamais riche » [13], tandis que la richesse, selon la nature, consiste en un peu de pain, un peu d'eau, et une couverture [14]. La leçon de la deuxième *Épode* développe cet enseignement d'Épicure et se réduit à ceci : la vie épicurienne est pleine de séductions, mais tout repose sur une condition, que les hommes sont bien peu préparés à remplir, renoncer aux biens matériels, découvrir les vraies richesses et faire fi des autres. Combien de Romains sont-ils disposés à cette conversion ? Horace souligne la différence qui sépare l'idéal philosophique prêché par les théoriciens grecs et les applications que l'on en peut faire dans ce que Cicéron appelait « la fange romuléenne ». Il en est donc, croyons-nous, de la deuxième *Épode* comme de la première : l'une et l'autre sont moins une apologie de l'épicurisme que la démonstration de la distance qui sépare celui-ci, dans sa pureté doctrinale, du genre de vie qu'il suggère. De l'épicurisme, Horace connaît parfaitement les arguments et les formules. Mais il ne peut s'en contenter. Pas plus que les Romains, dans leur ensemble, ne peuvent le faire.

Il en est lui-même un exemple, dans la mesure où il ne peut se libérer de la passion amoureuse. Pendant deux ans, au moins, il a brûlé pour Inachia, qui s'était détachée de lui. Lorsqu'il s'est cru guéri, voici qu'il s'est épris de Lyciscus [15]. Et cela, malgré l'enseignement d'Épicure, pour qui les désirs amoureux sont légitimes, conformes à la nature, mais n'exigent pas, pour leur satisfaction, un objet déterminé, à l'exclusion de tout autre [16]. Or, Mécène lui-même n'était pas moins infidèle à la doctrine du Jardin, puisqu'il était torturé par l'attitude de sa femme, Terentia, à son égard. Ne

11. Épicure, frag. 8 Us.; Cf. Cicéron, *De leg.*, I, 39.
12. Diog., L. X, 119, frag. 19 Us. p. 97.
13. Sen., *Ad Luc.* 16, 7; Us. p. 161.
14. Frag 471 Us.
15. *Épode*, 11.
16. Frag 456 (Schol. à Aristote, à Nicom., III, 13).

faut-il pas en conclure que l'enseignement des philosophes est impuissant à convertir les âmes, même s'il satisfait la raison?

L'attitude d'Horace envers l'épicurisme apparaît donc, dans les *Épodes*, au moins ambiguë. Le poète connaît bien la doctrine, les arguments fondamentaux lui sont familiers, mais, en même temps, il ne croit pas à leur efficacité. Il se heurte à l'antique aporie, ignorée des théoriciens grecs, qui acceptent comme un dogme qu'une âme qui a découvert la vérité ne peut plus retomber dans l'erreur. Les Romains, plus pragmatiques, sont au contraire enclins à penser que l'on peut voir le bien, l'approuver, mais n'en suivre pas moins l'autre parti! Il est vrai que le bonheur réside dans l'absence de passion, mais qui peut se vanter d'en être exempt? Est-on guéri d'un amour pour une fille infidèle? On devient esclave d'un beau garçon. On refuse l'action politique? Mais il faudrait, pour que cela fût possible, que Rome cesse d'être elle-même, que soit conjurée l'antique malédiction, que les destins cruels (*acerba fata*) [17] ne pèsent plus sur les descendants de Rémus. Ce qui ne peut se réaliser que dans un rêve, si tous les Romains acceptent de s'embarquer pour chercher asile dans un pays neuf, propice à toutes les utopies, telle la promesse virgilienne d'un nouvel âge d'or [18]. Or cette promesse d'un âge nouveau, Horace la récuse. Il récuse du même coup la possibilité pour un homme d'effectuer ce miracle, de rompre la chaîne de la fatalité. Ce qui est proche de l'attitude d'Épicure écrivant dans la *Lettre à Ménécée* que nous ne saurions rendre compte de ce que le sort (la Fortune, Tychè) nous envoie [19] que, d'ailleurs, croire à la Fortune vaut mieux que de se sentir lié par l'abominable Nécessité « des physiciens », et qu'au demeurant, tout cela n'a rien à voir avec la sérénité du Sage, que ne saurait troubler rien de ce qui dépend de la Fortune. Horace, sur ce point, est en accord avec le philosophe. Sa suggestion, l'exode de tous les Romains vers les « champs heureux », ne saurait être qu'un mythe consolateur, celui que peut imaginer un épicurien orthodoxe. En réalité, le poète accompagne de ses vœux la flotte et les armées d'Octave et de Mécène, qui, eux, se situent dans le domaine de l'action. Mais là n'est pas son domaine, à lui. Il se console de la manière que lui a apprise Épicure, en lui révélant qu'il est inutile de prier les dieux. Si lui-même feint d'être le prêtre inspiré, le *vates*, qui apporte la révélation d'une terre où le roi des dieux a ménagé des rivages où il accueillera la « race pieuse » qui viendra y chercher refuge, cela n'implique nullement qu'il croie à l'existence de Jupiter ni, surtout, à ses interventions dans les affaires humaines. En fait, ce mythe, qu'il imagine, n'a d'autre dessein que de lui conserver sa sérénité, puisqu'il ne peut rien dans le grand débat qui se déroule autour de lui. Le sort de Rome dépend de ceux qui combattent pour elle.

Mais, peut-on demander, ne serait-il pas possible, par la divination, de prévoir l'issue des combats? A cette question, Épicure apportait une réponse. Dans un petit poème, le treizième du recueil, Horace imagine une

17. *Épode*, 7, 16.

18. Il nous semble établi que l'*Épode*, 16 est une réponse à l'*Églogue*, IV. V. P. GRIMAL, *A propos de la VI^e « Épode » d'Horace*, dans *Rome, la Littérature et l'Histoire*, Paris, 1986, p. 103-111.

19. III^e Lettre, 133 et suiv. Us.

soirée où, avec ses compagnons, Achille, encore adolescent, se réjouit dans l'ignorance du sort qui sera le sien. Au beau milieu de la fête, le Centaure a qui a été confiée l'éducation du jeune héros lui dévoile qu'il ne reviendra pas de Troie. Il n'aura d'autre recours que de charmer, en chantant et en buvant, le hideux chagrin [20]. Ce petit poème, de la dimension d'une épigramme, se justifie mal dans un ensemble consacré aux malheurs du temps. Nous pensons qu'il se rattache aux quelques pièces où Horace analyse et décrit ses propres sentiments, et, de même qu'il avait avoué les passions amoureuses qui l'empêchaient de parvenir à la sérénité, de même, il avoue ici être tenté d'interroger l'avenir. La doctrine d'Épicure l'en détournait en lui rappelant que, non seulement la connaissance de l'avenir est pernicieuse pour le calme intérieur, mais qu'elle est impossible [21]. Ainsi, dès les *Épodes*, apparaît un thème qui reviendra fréquemment et que l'on considère souvent — mais en prêtant aux mots un sens qu'ils n'ont pas — comme le résumé de la « philosophie » d'Horace, le très célèbre *carpe diem*.

La formule intervient au premier livre des *Odes* [22]; elle est adressée à Leuconoé, qui se plaît à interroger les devins et les astrologues — contrairement à ce que conseille Épicure. Il est dangereux pour notre sérénité de connaître l'avenir, parce que cette connaissance fait naître dans l'âme deux passions, ou bien l'espoir ou bien la crainte. Le maître avait écrit : « je vous invite à des plaisirs continus et non à ces vertus vides et vaines et sources de troubles, qui n'offrent que l'espoir de leurs fruits » [23]. Les vertus dont il s'agit sont, par exemple, celles des stoïciens, qui ont besoin, pour s'affirmer de se développer dans le temps. Or, le temps est le lieu de toutes les incertitudes, de l'espoir mais aussi de la crainte. Il est le lieu du malheur, car il n'est pire supplice que l'attente. Cette maxime d'Épicure, Horace la reprend en plusieurs endroits, par exemple dans l'*Ode* à Grosphus (*Otium diuos rogat...*) [24] et encore dans les *Épîtres*, celle qu'il adresse à Tibulle, et où il se vante d'être « un porc du troupeau d'Épicure ». Il dit au poète : « au milieu de l'espérance et de l'inquiétude, au milieu des craintes et des colères, pense que chaque jour qui luit est pour toi le dernier; bienvenue sera l'heure qui te viendra de surcroît et que tu n'auras pas espérée » [25].

Sénèque, lorsqu'il essaiera de montrer à Lucilius le bon usage du temps, au début de leur correspondance, insistera sur cette idée, empruntée à l'épicurisme. Le premier degré de la sagesse consiste à ne pas vivre par avance le futur [26]. Peu importe que le moment présent soit agréable ou non, bon ou mauvais, il existe, il est le présent, et si nous le vivons comme tel, comme un présent inattendu, il ne peut que nous combler. Il est clair que lorsque Horace invite Leuconoé à « cueillir le jour », il ne l'invite pas à

20. *Épode*, 13, 18.
21. Frag. 27 Us.
22. *Carm.*, I, 11, 8. Sur ce passage, v. H. BARDON, *Carpe diem*, in *R. É. A.*, 1944, p. 345-355.
23. *Lettre à Anaxarchos*, frag. 116 Us.
24. *Carm.*, II, 16.
25. *Epist.*, I, 4, 12-14. Cf. I, 18, 110.
26. *Ad Luc.*, 15, 10.

le cueillir comme on fait une fleur ou un fruit, mais, beaucoup, plus simplement, à séparer chaque moment vécu de tous les autres, à le vivre dans sa plénitude, et non comme un passage entre ce qui a été et ce qui n'est pas encore. Ainsi nous aurons vécu utilement pour nous-mêmes, nous ne serons pas, perpétuellement, dans un état de déséquilibre. Il n'est pas nécessaire que ce moment, devenu enfin pleinement présent, soit, en lui-même, délicieux. Le plaisir épicurien ne nous est pas donné de l'extérieur, il est en nous. Il consiste, d'abord, en une absence de trouble, l'ataraxie, qu'Épicure définissait comme étant un plaisir en repos [27].

Mais le poète sait bien, aussi, que les préceptes les plus excellents, les mieux fondés en raison, ne suffisent pas à procurer le bonheur, et, toute sa vie, Horace va interroger les philosophes et leur demander une règle de conduite. Il l'avoue expressément à Mécène, dans la première *Épître* [28]. Pas plus que, au temps des *Épodes*, il ne pouvait se satisfaire de la doctrine d'Épicure, il ne pouvait, non plus, en son âge mûr, adopter comme règles de vie les maximes du Jardin. Trop sensuel pour réduire le plaisir à la seule sérénité intérieure, il lui arrivait d'abandonner Épicure pour Aristippe [29], c'est-à-dire le plaisir en repos pour le plaisir en mouvement. Il avoue aussi être parfois séduit par la vie politique — et l'on songe à son action en faveur d'un théâtre romain, tel que le souhaite Auguste [30], ou encore au *Chant Séculaire*, dans lequel il met son talent au service de l'idéologie nouvelle. Nous savons aussi qu'il trouvait le temps long lorsqu'une maîtresse ne venait pas au rendez-vous. Jamais il n'a découvert le véritable secret de la vie heureuse. L'*otium* épicurien ne le satisfait pas. Sans doute parce que, pour lui, comme pour beaucoup de Romains, la philosophie ne consiste pas seulement en une suite de syllogismes mais qu'elle ne commence à jouer son rôle, à être véritablement utile qu'à partir du moment où elle se révèle capable d'intervenir dans la vie intérieure de chacun, en tenant compte de tout ce qui est en nous le plus secret et qui ne saurait être négligé sans que tout notre être en souffre.

Peut-être pouvons-nous conclure en disant qu'Horace, en quête de sérénité après les épreuves de la campagne de Macédoine, a cru d'abord la trouver dans l'épicurisme, mais, très vite, il a mesuré les insuffisances d'une philosophie trop amie du paradoxe qui, après avoir proclamé que le Bien suprême est le plaisir, enlève à celui-ci tout contenu réel, et le réduit à l'existence, pure et simple. Il en garde quelques formules, comme autant d'intuitions qui nous aident à préserver notre vie intérieure — essentiellement le *carpe diem*, qui ne consiste pas à cueillir les plaisirs du corps mais à libérer notre conscience des angoisses du devenir.

Mais ce que le poète conserve des intuitions épicuriennes ne l'empêche pas de se référer à d'autres, que lui fournit le stoïcisme. A certaines périodes de sa vie, il recourt plus volontiers aux unes ou aux autres. A aucun

27. Diog., L. X, 136, p. 91, 2 Us.
28. *Epist.*, I, 1, 27.
29. *Ibid.*, v. 18.
30. P. GRIMAL, *Horace et la question du théâtre à Rome*, dans *Rome, la Lit. et l'Hist.*, *cité*, p. 67-72.

moment il n'accepte, globalement, ni l'un ni l'autre système. Ne pensons pas non plus qu'il ait pratiqué ce monstre inventé au début de ce siècle, la diatribe romaine, conçue comme le répertoire des incompréhensions auxquelles se serait heurté à Rome l'évangile de la philosophie grecque. La philosophie d'Horace, pour n'être pas fondée sur des raisonnements abstraits, n'en forme pas moins un ensemble cohérent vécu par le poète et grâce auquel il apparaît que les doctrines issues du platonisme ne sauraient à elles seules guider les hommes vers le bonheur.