

La douceur dans les *Épîtres* d'Horace : un art de vivre entre poésie et philosophie

Julie Houdenot
Sorbonne Université / La Sapienza

ABSTRACT

In this study, we wish to bring to light various expressions of the notion of mildness in Horace's *Epistles*. Not only is mildness to be found in the poet's self-representation and in his depiction of his own environment, the domain of Sabine, but mildness is also part of the poet's parenetic strategy that aims at teaching a pleasant art of life. We wish to demonstrate that the significance of mildness in Horace's *Epistles*, both in terms of content and writing, is directly inherited and adapted from Epicurean philosophical conceptions and from Lucretius's poetics. From this perspective, we shall argue that poetry and philosophy cannot be dissociated in Horace's work.

KEYWORDS: Horace, *Epistles*, ethics, mildness, Lucretius

En 19 avant J-C paraît le premier livre des *Épîtres* d'Horace, quatre ans après les trois premiers livres des *Odes*. Or à nouvelle œuvre nouvelle formule : après s'être illustré dans la poésie lyrique, notre poète fait le choix de proposer des lettres à caractère didactique, rédigées en hexamètres dactyliques, et semble le premier, à Rome, à avoir emprunté cette voie que M. Citroni qualifie de « nouvelle forme de *sermo* méditatif »¹. En effet, l'objectif des *Épîtres* est différent des œuvres précédentes : Horace tente ainsi d'inviter ses amis au *recte uiuere*, à vivre droitement, correctement, en dotant ses lettres d'une dimension parénétiq. Pour ce faire, il opte donc pour une nouvelle écriture et se pose lui-même comme le modèle vivant et évolutif d'un art de vivre.

1. CITRONI 2017, 64.

Ainsi, dès le début de sa première *Épître* à valeur programmatique, il s'adresse à Mécène et lui déclare abandonner la poésie pour étudier et pratiquer la philosophie.

*Nunc itaque et uersus et cetera ludicra pono,
quid uerum atque decens, curo et rogo et omnis in hoc sum.*
(*Épîtres* I, 1, 10-11)

C'est pourquoi à présent je laisse de côté les vers et tous les amusements ; ce qu'est le vrai et le convenable, voilà mon souci, ma quête, et tout ce qui m'occupe².

Il s'agira pour Horace, comme le montre l'adjectif *decens*, à forte connotation stoïcienne et panétienne³, de s'intéresser plus spécifiquement à la philosophie morale en ce qu'elle a de pratique et d'applicable dans la société romaine du Principat, et de faire part de ses réflexions à ses différents amis. Comment comprendre alors les deux dernières épîtres du premier recueil, vouées à des perspectives beaucoup plus littéraires ? Est-ce un retour sur le fait littéraire et un abandon de la philosophie qui marque l'échec d'Horace ? Ou cela rend-il compte de la nature double des *Épîtres*, à la fois poétiques et philosophiques, telles qu'elles nous exposent sous forme de poème un sujet éminemment éthique, le *recte uiuere* ? Longtemps les deux aspects ont été étudiés séparément ou de manière circonscrite dans les *Épîtres*⁴, or l'examen du modèle du *De rerum natura* de Lucrèce dont Horace s'inspire par certains aspects a déjà montré que philosophie et poésie ne peuvent être dissociées : elles se conjuguent pour créer chez le poète épicurien une alliance novatrice qui modèle l'une et l'autre de ces composantes, les rehaussant toutes deux⁵. Nous voulons ainsi montrer que, concernant la thématique de la douceur dans le premier livre des *Épîtres*, l'intrication de la philosophie et de la poésie façonne l'œuvre à plusieurs niveaux. Cela est révélé d'abord dans les représentations que donne Horace de lui-même, poète à la fois *magister* et *proficiens*, qui s'adapte à son lectorat dans un but parénétiq, celui d'enseigner le *recte uiuere*, mais aussi dans la représentation de son domaine de Sabine, guidée autant par un souci éthique qu'esthétique, et qui reflète les préoccupations morales d'Horace ; enfin nous verrons que la revendication d'une douceur de l'écriture, héritée de Lucrèce, dévoile autant un idéal éthique que poétique propre au poète augustéen.

2. Sauf mention contraire, les traductions sont miennes.

3. L'adjectif au neutre singulier renvoie ainsi au *πρόπον* grec, et notamment à la notion employée par Panétius. Voir par exemple MOLES 2002, 146 et 150.

4. Voir par exemple GRIMAL 1978, MAYER 1986, ou MACLEOD 1979. Plus récemment : McCARTER 2015.

5. AMORY 1969, GALE 1994, 1-5 et 138-155; SCHRIJVERS 1970 ; VOLK 2002, 94-118.

La philosophie dans les représentations horatiennes du narrateur et de la campagne

La présence de la philosophie en effet ne se réduit pas à l'incorporation de maximes ou d'exemples à l'hexamètre dactylique. Elle informe les représentations horatiennes et guide notre poète dans ses choix esthétiques, que ce soit dans l'image qu'il nous donne de lui-même ou dans la mise en scène de la campagne qui l'environne, lieu central pour sa réflexion philosophique.

La construction de la *persona* d'Horace, en tant que poète converti à la philosophie, est guidée par un souci philosophique et didactique : il se donne lui-même en exemple, détaillant rapidement ses caractéristiques physiques⁶, mais brosse surtout un portrait moral, adapté au gré des circonstances⁷. Ainsi, tantôt rieur⁸, tantôt en proie au désarroi⁹, il ne se représente pas comme un sage omniscient, et partage les défauts des amis qu'il conseille, cette posture le rendant plus « humain » et proche de l'imperfection de ses lecteurs, aboutissant à susciter la sympathie et l'adhésion pour ainsi favoriser son projet didactique. Son instabilité et sa faillibilité aident donc à exprimer son message protreptique¹⁰. Il n'hésite pas, bien loin du ton affirmatif de la première épître, à se présenter comme inquiet dans l'*Épître* I, 8 :

*Celso gaudere et bene rem gerere Albinouano
Musa rogata refer, comiti scribaeque Neronis.
Si quaeret quid agam, dic multa et pulchra minantem
uiuere nec recte nec suauiter, haud quia grando
contunderit uitis oleamque momorderit aestus,
nec quia longinquis armentum aegrotet in agris,
sed quia mente minus ualidus quam corpore toto
nil audire uelim, nil discere, quod leuet aegrum,
fidis offendar medicis, irascar amicis,
cur me funesto properent arcere ueterno,
quae nocuere sequar, fugiam quae profore credam,
Romae Tibur amem, uentosus Tibure Romam. (Épîtres I, 8, 1-12)*

À Celsus Albinovanus, je souhaite la joie et la prospérité ; Muse, sur ma demande, rapporte cela au compagnon et secrétaire de Néron.

S'il demande ce que je fais, dis-lui que tout en faisant la promesse de nombreux beaux projets, je ne vis ni correctement ni avec douceur, non parce que la grêle a saccagé mes vignes ou que la chaleur a asséché mes oliviers, ni parce que mon troupeau est malade dans des champs lointains, mais parce

6. Hor. *epist.* I, 20, 19-28.

7. CITRONI 2017, 72.

8. Hor. *epist.* I, 4.

9. Hor. *epist.* I, 8.

10. HARRISON 1995, 51.

que l'âme étant moins bien portante que le corps tout entier, je ne veux rien entendre, rien apprendre qui allègerait un malade, je m'offusque contre mes fidèles médecins, je m'emporte contre mes amis parce qu'ils s'empressent de m'écarter d'une funeste léthargie ; je recherche ce qui me nuit, je fuis ce que je pense être profitable, à Rome j'aime Tibur et telle une girouette, à Tibur j'aime Rome.

À l'instar de la progression philosophique du disciple représentée par son avancement sur un chemin donné, Horace montre ici son inconstance, présentée comme une maladie de l'âme et se qualifie de *uentosus* : son instabilité émotionnelle prend ici la forme poétique d'une errance géographique. Il refuse de consulter les médecins de l'âme, les philosophes, allant jusqu'à s'emporter contre ses amis, et son entêtement et son animosité s'expriment dans le parallélisme de construction *nil audire nil discere* appuyé par la répétition des sonorités [i] et [s] du vers suivant, le tout allant à l'encontre de l'art de vivre qu'il énonce dans les *Épîtres*. Cependant, outre le fait qu'il montre un état d'esprit potentiellement semblable à celui de son lectorat novice dans la pratique du *recte uiuere*¹¹, c'est en partant de son désarroi que le poète va pouvoir montrer ses efforts et ses progrès : il se met en scène comme un *proficiens* sur la voie de la sagesse, avec ses avancées et ses recules, ses évolutions et ses fluctuations :

*Nimirum hic ego sum; nam tuta et paruola laudo,
cum res deficiunt, satis inter uilia fortis;
uerum ubi quid melius contingit et unctius, idem
uos sapere et solos aio bene uiuere, quorum
conspicitur nitidis fundata pecunia uillis. (Épîtres, I, 15, 42-6)*

Eh bien, cet homme, c'est moi-même : je loue les choses tranquilles et insignifiantes de la vie quand je n'ai pas d'argent, et je suis assez courageux au milieu de ces vilénies ; mais quand ma situation est meilleure et plus savoureuse, je dis que vous seuls êtes sages et vivez bien, vous dont on voit la fortune fondée sur des villas resplendissantes.

C'est donc parce qu'il se montre faillible, qu'il a expérimenté l'échec et ses remèdes, enfin parce qu'il a côtoyé la bonne société de Rome qu'Horace se permet de conseiller ses amis et de leur proposer un art de vivre dont il n'a pas atteint la perfection :

*Viue, uale ! si quid nouisti rectius istis,
candidus imperti ; si nil, his utere mecum. (Épîtres, I, 6, 67-68)*

11. Dans la poésie didactique, le maître-poète dispense un savoir à son apprenti. Par-delà ce dernier, c'est le lecteur qui est visé. La constellation 'maître-disciple' intra-textuelle caractérisée par K. Volk entre ainsi en interaction avec la relation extra-textuelle poète-lecteur. Voir VOLK 2002, 73-83.

Vis, porte-toi bien ! si tu connais des principes plus adaptés que ceux-là, partage sans arrière-pensée ; si tu n'en as aucun, utilise ceux-là avec moi.

Il s'agit donc d'un savoir expérimental, d'une expérience personnelle méditée qu'Horace met ici en forme et non un savoir dogmatique hérité d'un maître, selon le modèle du *magister* lucrétien du *De rerum natura*. Cette constante remise en question de sa part, et le questionnement de ses amis se rapprochent ainsi de la méthode socratique. C'est en effet en questionnant sans cesse, à la manière de Socrate, ses pratiques et celles des autres, sans pour autant prétendre détenir la vérité, qu'Horace s'engage sur la voie du progrès. Les doutes et les revirements font donc intrinsèquement partie de l'expérience philosophique vécue par Horace et qu'il tente de mettre en mots. Le chemin vers la sagesse, vers le *recte uiuere*, n'est donc pas si direct qu'on pourrait le penser. Le choix des *Épîtres*, courts poèmes variés destinés à des lecteurs tout aussi différents se prête alors bien à l'exercice, et permet à Horace de se constituer habilement l'image d'un *proficiens* sur la voie de la sagesse, questionnant souvent, conseillant parfois.

Enfin, à la façon de Socrate, ou de l'idée de ce sage qui était alors véhiculée à Rome¹², Horace recherche une philosophie efficiente. Le *recte uiuere* dans sa perfection n'est jamais atteint chez notre poète et il s'agit pour lui de s'accommoder du temps présent et de la société du Principat. Nous assistons donc à l'assouplissement et à l'adoucissement de la *persona* archétypale du maître forgée par Lucrèce¹³ : lui qui fournissait sans doute un premier modèle latin aux poètes didactiques du I^{er} siècle avant J.-C. se voit ainsi adapté à l'auditoire augustéen et à l'*urbanitas* de la société intellectuelle romaine. Aussi pour Horace la philosophie théorique doit-elle pouvoir s'appliquer, tant sur le plan du comportement que sur celui de l'écriture. Or la représentation du poète à l'écart, dans une posture de méditation et écrivant des lettres, ne peut être dissociée de la représentation de son domaine de Sabine.

La représentation d'une campagne moralisée

En effet, la philosophie joue un rôle dans la représentation de la campagne chez Horace qu'il présente tout d'abord comme un lieu de retrait, propice à la méditation¹⁴, et sans lequel notre poète ne peut philosopher, la ville étant vue comme un lieu d'agitation et d'inconstance. En particulier, la figuration de la campagne incarne l'idée de juste milieu, centrale chez Horace. Il s'agit

12. MORGAN 2007, 286 : bien que nos sources soient un peu postérieures (Sénèque, Plutarque), nous pouvons sans doute considérer, étant donné le traitement horatien de l'image de Socrate, que la représentation du philosophe comme incarnation d'une sagesse pratique était déjà présente à Rome au début du Principat. Voir aussi MORISSON 2007, 113-123.

13. VOLK 2002, 73-93 : le ton de Lucrèce se fait urgent et paternaliste : le maître ne cesse de rappeler l'élève à sa concentration.

14. CITRONI 2017, 62-63.

de fuir les deux excès : *Virtus est medium uitiorum et utrimque reductum*, « La vertu, c'est le milieu entre deux vices, à égale distance de l'un et de l'autre » (Hor. *epist.* I, 18, 9). C'est donc une campagne ni trop chaude ni trop froide, ni trop sauvage ni trop civilisée qu'il nous dépeint dans l'*Épître* I, 16, et qui incarne les valeurs philosophiques qu'il défend, en d'autres termes un lieu de *mediocritas* :

*Continui montes, ni dissocientur opaca
ualle, sed ut ueniens dextrum latus aspiciat sol,
laeuum discedens curru fugiente uaporet.
Temperiem laudes. Quid, si rubicunda benigni
cornu uepres et pruna ferant, si quercus et ilex
multa fruge pecus, multa dominum iuuuet umbra?
Dicas adductum propius frondere Tarentum.
Fons etiam riuo dare nomen idoneus, ut nec
frigidior Thraecam nec purior ambiat Hebrus,
infirmitate fluit utilis, utilis aluo.
Hae latebrae dulces et, iam si credis, amoenae
incolumem tibi me praestant septembribus horis.
Tu recte uiuis, si curas esse quod audis. (Épîtres, I, 16, 5-17)*

Ce sont des montagnes, sans interruption, si ce n'est par une vallée ombragée, mais de sorte que le soleil, à son arrivée, éclaire le côté droit et qu'à son départ, sur son char en fuite, il provoque des vapeurs du côté gauche. Tu louerais la tempérance du climat. Que dirais-tu, si tu voyais les buissons offrir généreusement des cornouilles et des prunelles, le chêne et l'yeuse contenter le bétail par une grande quantité de fruits, et le maître par son ombre ? Tu dirais que c'est Tarente, transportée plus près de Rome avec son feuillage. Il y a aussi une source digne de donner son nom au ruisseau, tel que l'Hèbre ne serpente pas à travers la Thrace, plus frais et plus pur, utile aux maux de tête, utile aux maux d'estomac. Voici ma douce et charmante cachette, et si tu m'en crois à présent, celle qui me garde à toi en bonne santé aux heures de septembre.

Pour toi, tu vis correctement, si tu as le souci d'être ce que tu entends de toi.

Sont en effet présents tous les éléments du *locus amoenus* bucolique, en germe chez Lucrèce et développés par Virgile dans ses *Bucoliques*, et à qui l'adjectif *rubicundus* pourrait rendre hommage¹⁵ : région ombragée, chaleur tempérée, feuillage, eau, ou encore esquisse du berger et de ses bêtes au vers 10. Ces éléments, qui constituaient le cœur des vignettes graphiques appuyant le propos didactique du poète et servant de modèles de vie chez Lucrèce¹⁶ sont ici réélaborés pour devenir le cadre même de la pratique

15. La formule « *Rubicunda Ceres* » est présente dans Verg. *georg.* I, 297.

16. GILLIS 1967.

philosophique et donc d'un art de vivre qui s'y épanouit pleinement. Les adjectifs qui soulignent le caractère amène et engageant de cet espace abondent : *purus*, *amoenus*, *idoneus*, *dulces*. La volonté de fuir les extrêmes se mue ainsi en idéal de tempérance et de modération pour prendre ici la forme d'un lieu accueillant du fait de sa *mediocritas*. Ainsi, le substantif *temperies*, en tête de vers, renvoie autant à la température modérée qu'à cette tempérance, c'est-à-dire la limitation des excès, la fuite des extrêmes et la recherche d'un juste milieu. Le lien entre la physique et l'éthique, cher aux épicuriens et mis en poésie par Lucrèce, est ici réactivé et réactualisé. La limitation des températures rend possible l'expérience de la douceur du climat (*suauitas*) et du plaisir ressenti (*uoluptas*), de la même manière que la limitation des désirs prônée par les épicuriens rend la *uoluptas* possible. Nous pouvons ainsi dire que le paysage d'Horace, cadre de sa pratique philosophique et de sa réflexion morale, est pour ainsi dire moralisé, informé à la fois par l'éthique épicurienne et l'importance qu'elle accorde à la notion de limite, que par Lucrèce¹⁷ et Virgile. En témoigne le terme *latebrae*, qui outre le fait qu'il souligne l'obscurité, rappelle le *λάθε βιώσας*¹⁸ cher à Épicure. Néanmoins, le thème de la lumière, caractéristique de la poésie lucrétienne¹⁹, est ici réinterprété²⁰. En effet, la lumière lucrétienne émanait seulement d'Épicure et de sa philosophie et était l'arme et le symbole de la lutte contre l'ignorance et la religion : but de l'entreprise poétique de Lucrèce²¹, elle était le moyen de parvenir à ses fins ainsi que l'état obtenu grâce à la philosophie épicurienne. Dans les *Épîtres*, elle devient le symbole de la douceur du lieu encourageant la vie philosophique, l'image d'un bien-être physique et spirituel, la promesse d'une vie douce.

Enfin, l'amitié épicurienne n'est pas mise de côté, puisque dans le cadre de sa retraite, c'est la lettre qui remplira cette fonction : s'adresser à ses amis pour parler de philosophie et pallier leur absence, mais aussi, dans un sens plus romain, s'adresser à son *patronus*, et entretenir ses relations. L'*Épître* I, 9, en ce sens, sert à remplir les devoirs d'*amicitia* romaine.

La *dulcedo* : une éthique et une esthétique de la douceur héritée de la *suauitas* lucrétienne ?

La volonté de fuir les extrêmes, de trouver un juste milieu pour atteindre une tranquillité d'âme, mais aussi l'idéal d'*amicitia* que recherche Horace dictent ainsi les règles d'un art de vivre faisant une grande place à la douceur qui se trouve aussi au principe de son écriture²².

17. Le verbe *uaporare* se retrouve aussi chez Lucrèce, dans *Lucr.* V, 1132.

18. Fr. 551 Usener.

19. CASANOVA-ROBIN 2018, CLASSEN 1968, LÉVY 2004.

20. Je remercie C. Lévy pour cette suggestion.

21. *Lucr.* I, 146-148 et 933-934.

22. CASANOVA-ROBIN 2017.

*Non satis est pulchra esse poemata : dulcia sunt
et, quocumque uolent, animum auditoris agunt.* (*Art poétique*, 99-100)

Ce n'est pas suffisant que les poèmes soient beaux : qu'ils soient doux, et où ils le désirent, qu'ils conduisent l'esprit de l'auditeur.

Dans cette citation bien connue de l'*Art poétique*, l'adjectif *dulcis* est à comprendre en complément de l'adjectif *pulcher*, caractérisant une beauté formelle, mais qui peut être froide. La *dulcedo*, qui se distingue de la beauté²³, se caractérise donc comme le résultat du travail effectué par le poète sur le vers pour lui donner un caractère agréable. Il s'agit, par la *dulcedo* instillée aux vers, d'en appeler à la sensibilité du lecteur, d'où la revendication de son rôle psychagogique contenue dans l'expression *animum auditoris agunt*²⁴. Horace l'utilise ainsi à des fins qualifiées d'utiles :

*Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci,
lectorem delectando pariterque monendo.* (*Art Poétique*, 343-344)

Il emporte tous les votes, celui qui mêle l'agréable à l'utile, lui qui charme le lecteur tout en l'instruisant.

L'*utile* peut être ainsi compris comme utile à la communauté ou à soi-même, dans un but de connaissance, de compréhension du monde ou encore de perfection morale, afin d'acquérir une sagesse. Surtout, le verbe *miscere* démontre les liens étroits qui se créent par le mélange entre l'*utile* et le *dulce*, les rendant indissociables grâce à l'alchimie poétique opérée par notre poète. Or ce mélange de doux et de sec, d'aride, auquel fait référence l'*utile* n'est pas sans rappeler la métaphore de la coupe d'absinthe enduite de miel chez Lucrèce²⁵ pour symboliser l'union de la *suauitas* poétique et de la doctrine philosophique. La douceur instillée au poème, sa *suauitas*, chez Lucrèce, avait ainsi pour but de procurer la *uoluptas* chez le lecteur, que tout homme recherche naturellement selon la doctrine épicurienne. Grâce à la lecture du poème, le plaisir ressenti par le lecteur le pousse à persévérer dans sa lecture, afin qu'il s'imprègne mieux du savoir dispensé. Or cette *suauitas* lucrétienne ne s'adresse pas directement à la *ratio* 'raison' : si les *Épîtres* comme le *De rerum natura* relèvent de la littérature didactique²⁶ car elles se proposent

23. LEROUX 2016, 42.

24. RUDD 1989, 167.

25. Lucr, I, 921-950 et IV, 1-25.

26. VOLK 2002, 42 : pour K. Volk, les *Épîtres* et les *Satires* d'Horace ne sont pas des œuvres relevant du genre didactique car elles se présentent elles-mêmes comme *sermo*. Il conviendra donc de parler d'« œuvres écrites dans le mode didactique ». Néanmoins, elle attribue le genre didactique aux *Travaux et les Jours* d'Hésiode, même si l'œuvre ne se présente pas comme poésie, car le 'je' du poème se présente comme poète. Ce critère pourrait aussi être appliqué aux *Épîtres* d'Horace. Cf. Hor. *epist.* I, 7, 10-11 : *Quod si bruma niues Albanis inlinet agris, / ad mare descendet uates tuus et sibi parceret...* « Mais quand

d'enseigner au lecteur une sagesse, la poésie, par la douceur des vers, conférant au propos sa dimension parénétiq ue, encourage le lecteur à reconsidérer ses valeurs morales et son comportement²⁷. Ainsi cette *suauitas* de la poésie, forgée par le travail du langage porte en elle un pouvoir de *persuasio* 'persuasion' que Lucrèce revendique, et qui est reprise par Horace dans sa *dulcedo* :

*Sed tua me uirtus tamen et sperata uoluptas
suauis amicitiae quemuis efferre laborem
suadet et inducit noctes uigilare serenas
quaerentem dictis quibus et quo carmine demum
clara tuae possim praepandere lumina menti,
res quibus occultas penitus conuisere possis.* (Lucr. I, 140-145)

N'importe, ta vertu, le plaisir escompté
De ta douce amitié m'incitent à fournir
N'importe quel effort, me poussent à veiller
Dans le calme des nuits, cherchant avec quels mots
Et ensuite quels vers je pourrai bien répandre
Au sein de ton esprit d'éclatantes lumières,
Pour que tu puisses, toi, voir les choses cachées
Et les examiner jusques en leur tréfonds²⁸.

La persuasion et le fait de persuader, *suadere*, vont donc de pair avec la *suauitas* en tant qu'elle procure au lecteur de la *uoluptas*, un plaisir l'incitant à donner son assentiment au contenu du poème²⁹. Ainsi chez Horace comme Lucrèce, nous avons cette conception de la poésie en tant que miel propre à charmer le lecteur : mais il n'est pas seulement la forme poétique, il est théorie mise en mots, séduction provenant du langage.

Cependant, là où Horace emploie systématiquement le terme de *dulcis*, Lucrèce lui préférerait le terme de *suauis* dès lors qu'il traitait de l'expression poétique³⁰. Quelle différence ? l'adjectif *dulcis* renvoie chez Horace de manière indistincte à une expérience agréable³¹, qu'il s'agisse d'une victoire athlétique³², de la relation entre une nourrice et son enfant³³ ou entre deux

l'hiver répandra une couche de neige sur les champs albains, ton poète prophète descendra jusqu'à la mer et se ménagera... ».

27. ARMISEN-MARCHETTI 1994, 9.

28. Traduction Pautrat.

29. GIGANDET 1998, 403.

30. Pour l'expression poétique, je renvoie à l'utilisation de l'adjectif composé *suauiloquens* en IV, 20 et *suauidicis* en IV, 180 et 909, mais aussi les *suauis loquelae* de Vénus en I, 39 et la *lingua suauis* du poète en I, 413.

31. Hor. *epist.* I, 18, 86 et 102.

32. Hor. *epist.* I, 1, 52.

33. Hor. *epist.* I, 4, 8.

amis³⁴, la façon de s'exprimer³⁵ ou de vivre³⁶. Chez Lucrèce cependant, l'adjectif *dulcis* renvoie de manière générale au domaine des sensations³⁷ quand *suavis* faisait signe vers le domaine du sentiment et de l'intellect³⁸ : ainsi, on trouve de préférence l'adjectif *suavis* dans les passages méta-poétiques du *De rerum natura* pour renvoyer au caractère plaisant de l'expression, de l'amitié motivant l'écriture du traité. Le miel lucrétien est ainsi dit *dulcis* quand la poésie est dite *suavis*³⁹.

Ainsi, si chez Lucrèce la *suauitas* semble davantage d'ordre intellectuel, un mode d'appréhension de la vérité par la voie de la sensation dans le but de parvenir au souverain bien, la *dulcedo* horatienne semble se démarquer de la *suauitas* lucrétienne et s'affranchir du contenu doctrinal proprement épicurien ainsi que de sa justification physique et anthropologique par la *uoluptas*. L'homme poursuit sa lecture grâce au plaisir mesuré engendré par la douceur, mais celle-ci n'est plus uniquement liée au principe de plaisir épicurien et lucrétien, et s'ouvre alors à d'autres théorisations du plaisir et du bonheur, permettant à Horace de composer un art de vivre original et une esthétique personnelle. La *dulcedo*, chez Horace, semble donc subir une inflexion, pour répondre à l'idéal de *mediocritas*, au cœur du *recte uiuere*. L'*aurea mediocritas*⁴⁰ semble ainsi avoir fécondé un terrain pour cette douceur, tant dans l'écriture que dans le comportement : la volonté de se situer au plus loin des deux extrêmes pour éviter les vices opposés, et donc de se trouver dans un juste milieu favorise l'apparition de comportements et d'une écriture sans excès, sans heurts, qui ne dépasse pas la mesure. L'idée de modération et de tempérance chère à Horace va donc ici de pair avec son idéal de douceur, de *dulcedo*, dont le but est d'expérimenter un plaisir diffus mais continu, tant dans la lecture que tout au long de la vie de l'individu raisonnable. Ainsi, là où Lucrèce associait la *suauitas* au concept éminemment épicurien de *uoluptas*, principe de vie et sentiment de plaisir régi par le phénomène physique de la *satietas*, fait de combler les désirs sans en dépasser la limite⁴¹, nous retrouvons chez Horace cette association, l'idée de mesure liée à la

34. Hor. *epist.* I, 7, 12.

35. Hor. *epist.* I, 7, 28.

36. Hor. *epist.* I, 11, 23.

37. Voir Lucr. I, 886 les *dulces guttae* à la saveur semblable au lait, le « doux miel » I, 938, 947, IV, 13, ou le « doux lait » V, 814, les *dulcia poma* V, 1377, ou encore les éclats de rire V, 1397 et les *dulces querelae* IV, 584 et V, 1384. L'adjectif *dulcis* qualifie aussi l'eau et son écoulement en II, 474, VI, 637, 890. Pour la douceur de l'existence : III, 66, V, 21 et VI, 4 ; pour celle du travail poétique II, 730 qui semble donc ici du ressort de la sensation.

38. Voir, chez Lucrèce, outre l'utilisation de *suavis* pour l'expression poétique, l'*amicitia suavis* Lucr. I, 141, ou le *suauem mari magno* II, 1-4. L'emploi de *suavis* par opposition à *amarum* en Lucr. IV, 658, renvoie selon moi à la métaphore du miel et de l'absinthe, ainsi qu'à son parallèle avec la poésie et la philosophie épicurienne. En revanche, l'adjectif *suavis* en III, 222 semble renvoyer au domaine des sensations.

39. ARMISEN-MARCHETTI 1994, 11.

40. Hor. *carm.* II, 10.

41. Lucr. II, 23-33.

douceur et au plaisir, mais débarrassée de l'appareil conceptuel épicurien, et davantage appliquée à l'écriture elle-même.

Il en va ainsi des conseils donnés à son ami Bullatius dans l'*Épître* I, 11, 22-30 :

*Tu quamcumque deus tibi fortunauerit horam
grata sume manu neu dulcia differ in annum,
ut quocumque loco fueris, uixisse libenter
te dicas: nam si ratio et prudentia curas,
non locus effusi late maris arbiter aufert,
caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt.
Strenua nos exercet inertia: nauibus atque
quadrigis petimus bene uiuere. quod petis, hic est,
est Vlubris, animus si te non deficit aequus.*

En ce qui te concerne, toutes les heures que le dieu aura pu t'offrir, prends-les d'une main reconnaissante et ne remets pas d'année en année les douceurs, que tu puisses dire que tu as vécu avec plaisir où que tu te sois trouvé ; en effet, si la raison et la sagesse emportent les soucis, le lieu qui commande la vaste étendue de mer ne le peut pas ; ils changent de climat et non d'esprit ceux qui courent au-delà de la mer. Une forte incapacité nous tourmente ; nous recherchons la bonne façon de vivre sur des navires, sur des chars. Mais ce que tu cherches est ici, à Ulubres, si l'égalité d'âme ne te manque pas.

Horace invite ici son ami à jouir de l'instant présent dans un passage à forte coloration épicurienne. C'est néanmoins davantage l'idée de modération et de douceur plus que de *suauitas* et de *uoluptas* épicuriennes qui transparaît ici. La vie est présentée comme offrant à celui qui la vit des *dulcia*, moments ou expériences agréables, qu'il ne faut pas différer. L'assonance en [a], conférant à ces vers une tonalité lumineuse et sereine accompagne l'expression d'un calme qui prépare à la conclusion prônant l'égalité d'âme. Car contre l'instabilité, reprise ici aussi par la métaphore de la navigation, c'est bien l'ancrage dans l'instant présent et dans un lieu unique qu'Horace recommande, pourvu qu'on réussisse à y ressentir tous les plaisirs et les douceurs modérées que la vie nous offre : la parénèse rejoint ici les conseils qu'elle préconise.

Les liens entretenus par la poésie des *Épîtres* avec la philosophie sont donc inextricables et le traitement de la thématique de la douceur, héritée de la *suauitas* lucrétienne, en est une illustration : informant la *persona* même du poète ou la représentation de son domaine de Sabine, la poésie véhicule un art de vivre qui s'incarne dans le comportement comme dans l'écriture — cette écriture prônant la *dulcedo* dans un but parénétiq ue à l'instar de la *suauitas* lucrétienne, et dont on ne sait plus vraiment si elle est cause ou résultat de l'art de vivre horatien.

BIBLIOGRAPHIE :

- A. AMORY 1969, «*Obscura de re lucida carmina*: Science and Poetry in *De rerum Natura*», *Yale Classical Studies* 21, pp. 143-168.
- M. ARMISEN-MARCHETTI 1994, «Le miel de Lucrèce : poétique, rhétorique et psychologie de la persuasion dans le *De rerum natura*», *Vita Latina* 134, pp. 9-17.
- H. CASANOVA-ROBIN 2014, «L'adresse de Giovanni Pontano à Girolamo Carbone dans l'épigramme I, 40 de l'*Eridanus*. Un idéal d'*humanitas* ?», in J.-C. JULHE (ed.), *Pratiques latines de la dédicace. Permanence et mutations, de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, pp. 445-464.
- H. CASANOVA-ROBIN 2017, «*Dulcidia et leuamen* : le prisme de la douceur chez Giovanni Pontano, entre idéal poétique et visée éthique», in L. BOULÈGUE; M. JONES-DAVIES; F. MALHOMME (edd.), *La douceur dans la pensée moderne : esthétique et philosophie d'une notion*, Paris, pp. 79-98.
- H. CASANOVA-ROBIN 2018, «*Lucida verba*. L'*elocutio* chez Lucrèce au service de la représentation de l'invisible», in F. BERARDI; L. BRAVI; L. CALBOLI MONTEFUSCO (edd.), *Sermo varius et accommodatus. Scritti per Maria Silvana Celentano*, Perugia, pp. 31-41.
- M. CITRONI 2017, «Images de la vie privée dans les *Épîtres* d'Horace : ambiguïtés d'un modèle éthique», in B. DELIGNON; N. DAUVOIS; L. COTTEGNIES (edd.), *L'invention de la vie privée et le modèle d'Horace*, Paris, pp. 59-76.
- C. J. CLASSEN 1968, «Poetry and Rhetoric in Lucretius», *TPAPhA* 99, pp. 77-118.
- M. GALE 1994, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge.
- A. GIGANDET 1998, *Fama deum, Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris.
- A. GIGANDET; B. PAUTRAT 2002, *Lucrèce : De la nature des choses*, Paris.
- D. J. GILLIS 1967, «Pastoral Poetry in Lucretius», *Latomus* 26, pp. 339-362.
- P. GRIMAL 1978, «La philosophie d'Horace au premier livre des *Épîtres*», *Vita Latina* 72, pp. 2-10.
- S. HARRISON 1995, «Poetry, Philosophy, and Letter-Writing in Horace», *Epistles I*, in D. INNES; H. HINE; C. PELLING (edd.), *Ethics and Rhetoric*, Oxford, pp. 47-61.
- A. LA PENNA 1963, *Orazio e l'ideologia del Principato*, Turin.
- V. LEROUX 2016, «Interprétations humanistes d'un précepte horatien "*Non satis esse poemata ; dulcia sunt*" (*Art poétique*, 99)», in L. BOULÈGUE; M. JONES-DAVIES; F. MALHOMME (edd.), *La douceur dans la pensée moderne : esthétique et philosophie d'une notion*, Paris, pp. 41-59.
- C. LÉVY 2004, «Les lumières de la rhétorique. Les significations rhétorique, politique et philosophique des figures dans l'*Orator*», in M. S. CELENTANO et al., *Schéma/Figura. Formes et figures chez les Anciens*, Paris, pp. 229-241.
- A. H. MAMOOJEE 1981, «*Suavis* and *Dulcis*: a study of Ciceronian Usage», *Phoenix* XXXV, n°3, pp. 220-238.
- R. MAYER 1986, «Horace's *Epistles I* and Philosophy», *American Journal of Philology* 107, pp. 55-73.

- R. MAYER 1994, *Horace: Epistles Book I*, Cambridge.
- C. W. MACLEOD 1979, «The Poetry of Ethics: Horace, *Epistles 1*», *Journal of Roman Studies* 59, pp. 16-27.
- S. McCARTER 2015, *Horace between Freedom and Slavery: The First Book of Epistles*, Madison.
- J. MOLES 2002, «Poetry, Philosophy, Politics and Play: *Epistles I*», in T. WOODMAN; D. FEENEY (edd.), *Tradition and Contexts in the Poetry of Horace*, Cambridge, pp. 141-157.
- T. MORGAN 2007, *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge.
- A. D. MORRISON 2007, «Didacticism and Epistolarity in Horace's *Epistles 1*», in R. MORELLO; A. D. MORRISON (edd.), *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, Oxford, pp. 107-131.
- J. DE ROMILLY 1979, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris.
- N. RUDD 1989, *Epistles Book II and Epistles to the Pisones ('Ars Poetica')*, Cambridge.
- P. H. SCHRIJVERS 1970, *Horror ac divina voluptas, Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Paris.
- F. VILLENEUVE 2002, *Horace : Épîtres*, Paris.
- K. VOLK 2002, *The poetics of Latin Didactic : Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, Oxford.