

Diane TROCQUENET

FORME ET SENS DES PARADOXES STOÏCIENS CHEZ HORACE

Les paradoxes sont avant tout un moyen de s'opposer à l'opinion commune. Tel est en effet le sens de l'adjectif grec dont provient le terme paradoxe : « contraire à l'opinion commune ». Le paradoxe stoïcien intervient en contrepoint des comportements que l'on condamne. Mais sa totale radicalité le rend difficilement applicable. Il semble dès lors valoir bien plus comme provocation que comme règle de vie.

Avant d'examiner le fonctionnement des paradoxes stoïciens chez Horace, il faut revenir à l'œuvre de Cicéron qui traite de ces éléments propres aux philosophes du Portique, *Les Paradoxes des stoïciens*. Cicéron y énonce six de ces paradoxes : « Seul est bien ce qui est honorable », « La vertu suffit au bonheur », « Les fautes ont toutes la même valeur, comme les bonnes actions », « Tout homme insensé est dans l'égarement », « Seul le sage est libre ; tout être insensé est esclave » et « Seul le sage est riche ». L'évocation de ces paradoxes prend place au sein d'une réflexion menée par Cicéron sur la place de la philosophie dans la société et sur la possibilité de réduire l'écart qui sépare le discours philosophique des autres discours. Cicéron se propose d'exposer les paradoxes, qui sont par essence même les sujets les plus étrangers aux discours « ordinaires », sous une forme accessible à tous.

Cependant, ce n'est pas la forme du paradoxe que Cicéron dénonce comme difficilement compréhensible pour un large public. Alors qu'il développe la pensée stoïcienne sous une forme accessible, il n'ôte rien du fonctionnement paradoxal de cette doctrine. Au contraire, il organise son texte à partir de ces paradoxes, en prenant pour titre de chacune de ses parties l'un des six grands paradoxes stoïciens. Avant de proposer un développement rhétorique sur chacun des paradoxes, il le présente sous sa forme la plus caractéristique : une affirmation péremptoire et exclusive. Bien plus que la marque d'une pensée absconse, le paradoxe est selon lui la forme qui a permis aux stoïciens de mettre au jour des idées « très proches de la vérité » (« *longeque verissima* »¹). Ils constituent donc, aux yeux de Cicéron, une doctrine susceptible d'entraîner l'adhésion populaire, à condition d'user pour les présenter de tous les moyens oratoires possibles, et ils laissent une grande marge de manoeuvre. L'opposition à l'opinion commune qui caractérise le paradoxe est compatible avec une expression accessible à ceux qui partagent cette opinion commune. Leur évocation témoigne donc de l'espoir de faire évoluer la « *doxa* » à laquelle se réfère le public en l'attirant vers ce que celui-ci perçoit tout d'abord comme contraire à sa « *doxa* ». Le paradoxe peut donc être un vecteur de la pensée philosophique dans la société.

Les implications de l'évocation des paradoxes stoïciens chez Horace sont dès lors multiples. Horace ne se revendique nullement du stoïcisme. Au contraire, au début du livre des *Épîtres*, il affirme avec fierté n'être inféodé à aucune école². Les paradoxes semblent donc être, parmi la doctrine stoïcienne, ce qu'il retient et assimile prioritairement. Puisque le poète n'est pas assez lié au stoïcisme pour vouloir nous présenter une profession de foi

¹ Cicéron, *Les Paradoxes des stoïciens*, 4.

² « *Nullius addictus jurare in verba magistri* », « sans être contraint de jurer sur les paroles d'aucun maître », *Épîtres* I, 1, v. 14.

stoïcienne, ni un traité dans le droit fil de la pensée stoïcienne, l'utilisation des paradoxes empruntés à cette doctrine nous renvoie à la spécificité de la démarche paradoxale.

Il conviendra donc de relever les paradoxes stoïciens plus ou moins explicitement mentionnés par Horace, mais qui interviennent comme une référence évidente, parmi ceux que Cicéron a énoncés.

Il faudra examiner ensuite par quel biais Horace reprend la démarche du paradoxe pour dénoncer des comportements qu'il observe fréquemment, mais qui sont en réalité irrationnels. Puisque Horace n'est pas un stoïcien pur, ce serait alors la forme du paradoxe, le fait de prendre le contre-pied de l'opinion commune - et tout ce que ce procédé implique de techniques formelles, de faits de langue et de figures de style -, qui seraient féconds dans la production horatienne, trouvant place dans la dimension satirique et constituant une arme polémique de choix.

LES RÉFÉRENCES AUX PARADOXES STOÏCIENS

Parmi les paradoxes qu'énonce Horace, il en est un certain nombre dont Horace affirme la validité. En passant en revue les occurrences où Horace adopte un discours pleinement stoïcien, il est frappant de constater que le poète soit s'appuie sur un personnage qui fait figure de sage et dont Horace fait l'éloge, soit dénonce tel ou tel comportement en proposant par opposition des préceptes stoïciens. Le stoïcisme d'Horace ne trouverait donc sa place que lorsqu'il est incarné par un homme, ou qu'il s'oppose aux dérèglements contemporains, mais il ne serait pas une réaction spontanée issue de la réflexion solitaire du poète.

Pas une loi, mais une exhortation

Dans l'Épître 16 du livre I, Horace formule clairement et longuement des arguments qui portent à penser que « seul le sage est libre ». La référence au stoïcisme se fait nette car l'épître se déploie en suivant un raisonnement stoïcien. Horace part en effet du postulat que « la vertu suffit au bonheur », paradoxe stoïcien, avant de le justifier :

neve putes alium sapiente bonoque beatum³.

et ne crois pas qu'on soit heureux si l'on n'est pas sage et bon.

Le poète montre ensuite ce qui prive du bonheur ceux qui ne vivent pas dans la sagesse et la bonté, autrement dit dans la vertu, à savoir la crainte. Ce premier paradoxe est donc appuyé par l'évocation d'une des quatre passions principales pour les stoïciens : la peur. Et c'est sur l'analyse de la crainte qu'Horace fonde la validité d'un second paradoxe : « seul le sage est libre », car la crainte rend les autres esclaves. Le mouvement de la démonstration demeure du début à la fin dans un registre stoïcien.

Cependant, c'est un personnage précis qui pousse le poète à cette démonstration stoïcienne. L'affirmation « *neve putes alium sapiente bonoque beatum* » ressemble à la formulation d'un paradoxe stoïcien, à ceci près qu'elle prend la forme d'une défense adressée à l'interlocuteur, au destinataire de l'épître. Il est très significatif qu'Horace n'ait pas retenu la tournure : *nemo nisi sapiens bonusque beatus*. Horace infléchit la forme lapidaire des paradoxes stoïciens en y introduisant la présence d'un interlocuteur, d'autant plus naturellement que nous sommes dans des épîtres. L'heureux Quinctius, qui jouit d'une bonne réputation, est mis en garde contre le trop grand crédit qu'il accorde au jugement du peuple, qui lui est

³ *Epîtres* I, 16, v. 20.

pour le moment tout acquis. Le poète s'applique à lui montrer que le bonheur que tout le monde lui reconnaît ne repose sur rien si son seul fondement est le regard de la foule. Mais l'évocation de l'avare, prisonnier de la peur de la pauvreté, qu'Horace nous dresse juste après s'éloigne nettement du personnage de Quinctius :

*Qui melior servo, qui liberior sit avarus,
in triviis fixum cum se demittit ob assem,
non video ; nam qui cupiet, metuet quoque, porro
qui metuens vivet, liber mihi non erit umquam⁴.*

En quoi est-il meilleur qu'un esclave, en quoi est-il plus libre, l'avare
qui se baisse dans les carrefours à cause d'un as qui y est cloué,
je ne le vois pas ; car celui qui désire est aussi dans la crainte, et en outre,
celui qui vit dans la crainte ne sera jamais libre à mes yeux.

On ne reconnaît pas les traits de Quinctius dans ce passage inattendu. Mais c'est bien pour Quinctius et pour les lecteurs qui lui ressemblent que le poète introduit ce personnage. A travers cette caricature qui ne recule devant aucun abaissement, le poète pousse à son point extrême le danger de la quête de ce qui est passager. La visée est toujours la même : détourner Quinctius de l'écueil de la gloire mal fondée, quitte à en exagérer la proximité.

Le paradoxe a pour fonction, par sa radicalité, de faire prendre conscience de la gravité de l'enjeu. Recourir au concept de liberté n'a rien d'évident dans le cadre où se situe Horace : *optimus Quinctius* est loin d'être menacé par la servitude au sens courant du terme. La démarche paradoxale, en attribuant aux termes un autre sens que celui que l'on emploie d'habitude, insère dans des contextes aussi confortables que l'existence de Quinctius, des mots d'une violence extrême, comme *servus*. Le développement horatien, en recourant au paradoxe stoïcien, utilise la force de persuasion de cette démarche, pour faire constater par l'interlocuteur - ou le lecteur - à quel point, contre toute attente, la vigilance est nécessaire. Il s'agit donc de réveiller la conscience, et non pas d'exposer un art de vivre stoïcien. Horace n'énonce pas de loi, il prononce une exhortation. Le paradoxe stoïcien vaut négativement, pour dénoncer un travers dans lequel tel ou tel, en l'occurrence, la figure choisie par le poète, risquerait de tomber⁵.

La poésie au service du paradoxe

C'est également en s'appuyant sur la figure d'un personnage précis que l'ode II, 2 développe le dernier paradoxe présenté par Cicéron : « Seul le sage est riche », puisque cette ode est adressée à Crispus Sallustius. Le juste rapport à l'argent est une libération des penchants inverses, qu'Horace met en scène en présentant la figure d'un avare sous les traits d'un hydropique. Cette transposition présente l'avare comme un malade qui fait figure de repoussoir, et montre de façon incontestable l'absurdité d'une avidité qui fait autant souffrir qu'une maladie, et n'a pour résultat qu'un dérèglement pathologique. Ce détour est nécessaire pour que le lecteur en vienne à accepter la validité du paradoxe stoïcien « seul le sage est riche », c'est-à-dire pour qu'il en vienne à admettre que certaines personnes dites « riches » ne peuvent pas être considérées comme riches. Les termes mêmes sont à

⁴ *Epîtres* I, 16, v. 63-66.

⁵ L'importance de la présence du destinataire serait à rapprocher de l'utilisation que fait Sénèque des paradoxes stoïciens dans les *Lettres à Lucilius*. Sénèque oriente lui aussi la radicalité des paradoxes de façon à en tirer des recommandations accessibles. Sur ce point, voir B. Inwood, « Politics and Paradox in Seneca's *De Beneficiis* », *Justice and Generosity*, ed. A. Laks, M. Schofield, Cambridge University Press, 1995, p. 252.

reconsidérer quand on atteint le paradoxe stoïcien. Cela demande au lecteur, et ici au destinataire, Crispus Sallustius, de se déprendre de la définition commune des mots.

Si Crispus Sallustius n'est apparemment nullement soupçonnable d'avarice, l'exposition du paradoxe stoïcien joue pleinement son rôle polémique en désavouant l'avidité. De plus, le paradoxe trouve ici un relais extrêmement efficace dans la langue horatienne, qui dessine un tableau d'hydropique propre à frapper l'imagination du lecteur en lui présentant une allégorie originale de l'avarice. Le procédé de l'allégorie transpose dans le langage poétique la démarche utilisée dans les paradoxes, qui consiste à choisir un sens légèrement décalé par rapport au sens communément employé, et plus radical que lui. De même que la richesse des stoïciens dépasse la richesse à laquelle on fait référence couramment, l'avare transformé en hydropique n'est pas l'avare auquel on pense le plus souvent. Horace trouve dans les paradoxes stoïciens un procédé efficace qu'il réactive par son écriture poétique, dans le but de faire prendre conscience de l'importance des sujets qu'il traite.

Le ralliement d'Horace à un certain nombre de paradoxes stoïciens manifeste donc l'intérêt qu'ont suscité chez lui ces maximes intransigeantes. Horace y puise librement, sans souci d'exhaustivité, selon les besoins de ses œuvres. La justesse des paradoxes serait donc indépendante, pour Horace, de leur cohérence, mais tiendrait à leur pouvoir de persuasion, qu'il déploie d'autant mieux qu'il met à leur service tout son talent de poète.

Les prises de distance d'Horace

Mais les paradoxes stoïciens apparaissent également dans l'œuvre d'Horace sans que le poète les approuve. Horace prend manifestement des distances vis-à-vis de ces formules stoïciennes.

Dans la satire II, 7, dominée par la figure de Dave, Horace aborde le thème de la liberté en limitant la radicalité stoïcienne d'une façon extrêmement subtile. En effet, le discours insolent tenu par l'esclave le jour des Saturnales tend à montrer que le poète, son maître, qui se croit bien supérieur à Dave, est en fait aussi aliéné qu'il l'est lui-même. Son propos tend à montrer que : « Seul le sage est libre : tout homme insensé est esclave ». Le caractère subversif, incongru de ce propos, inspiré du paradoxe stoïcien, est souligné par le fait qu'il ne puisse être développé qu'un jour où l'esclave bénéficie d'une impunité que le maître, en l'entendant, est bien tenté de violer. Le maître se voit ainsi décrit comme abaissé, et surtout aliéné par ses propres passions :

*Metuens induceris atque
altercante libidinibus tremis ossa pavore⁶.*

En proie à la crainte, tu es introduit et
tu trembles de tous tes os tandis que ta peur lutte avec tes désirs.

Le champ lexical de la crainte est abondamment représenté et le verbe au passif complète le tableau de la servitude du maître, qui a l'illusion de satisfaire son plaisir alors qu'il ne s'impose que souffrances et servitudes. Il est donc bien clair, pour Dave, que le poète, en tant qu'« insensé » incapable de rechercher ce qui est à rechercher, mais prompt à se laisser aliéné, est esclave.

Mais la seule figure qui s'oppose à la figure du maître, c'est Dave lui-même. L'esclave ne cherche pas à pousser le poète à agir autrement, peu lui importe, mais il veut lui montrer qu'il est tout aussi aliéné que lui. Le point de comparaison n'est pas le sage, comme dans le paradoxe stoïcien qui définit le sage dans sa première partie avant de parler de l'insensé ;

⁶ *Satires*, II, 7, v. 56-57.

Dave ne compare pas l'homme qui se croit libre, mais est esclave, à l'homme vraiment libre, mais à l'esclave qui se sait esclave.

Pourtant, Dave décrit en quelques lignes la figure du sage :

*Quisnam igitur liber ? sapiens, sibi qui imperiosus,
quem neque pauperies neque mors neque vincula terrent,
responsare cupidinibus, contemnere honores
fortis, et in se ipso totus, teres atque rotundus,
externi nequid valeat per leve morari,
in quem manca ruit semper Fortuna*⁷.

Qui donc est libre ? le sage qui est maître de lui-même,
que ni la pauvreté, ni la mort, ni les chaînes ne terrifient,
qui est fort pour lutter contre les passions et mépriser les honneurs,
et qui fait en lui-même un tout, offrant aux choses extérieures
une surface lisse et sphérique où nulle d'elles n'a le pouvoir de se fixer,
et toujours sans prise pour les assauts des bras de la Fortune.

Cette définition s'avère proprement stoïcienne, faisant écho à l'évocation du sage par Cicéron qui le caractérise comme « *totus aptus ex sese* » dans *Les paradoxes des stoïciens*⁸. Mais la figure de sage ne sert que de point de comparaison pour le maître qui, étant loin d'être sage, est loin d'être libre. Dave souligne ce qui sépare son maître du sage, puis ne revient plus sur cette définition. Elle n'est qu'une étape, dans sa démonstration qui ne vise pas à établir un modèle à suivre, mais à dévoiler au poète sa bassesse.

Une fois encore, le paradoxe est présent dans le but d'une prise de conscience radicale, mais Horace n'a pas pour objectif d'exhorter à un comportement radical. Si une telle attitude est évoquée, elle n'a de poids que dans la discussion, mais elle ne débouche sur aucun précepte. L'aboutissement du paradoxe stoïcien n'est pas, chez Horace, la recherche de la sagesse stoïcienne, mais la découverte de l'absurdité d'un comportement.

La prise de distance vis-à-vis des paradoxes stoïciens peut d'ailleurs aller jusqu'à la critique ouverte. La troisième satire du premier livre est sans doute le passage où se trouve la récusation la plus directe d'un paradoxe stoïcien, en l'occurrence, « Les fautes ont toutes la même valeur ».

La satire commence par un appel à l'indulgence entre amis, qui devrait remplacer les jugements péremptoirs. Puis le poète poursuit par une exhortation : il appelle à juger de l'importance à la fois des défauts et des qualités, ce qui mène, dans la plupart des cas, à tirer un bilan positif, qui pousse à considérer la personne avec bienveillance. Dès lors, l'idée que « toutes les fautes ont la même valeur » est ruinée. Pour Horace, il faut trouver un châtement approprié à toute faute, mais pécher davantage par bienveillance que par intransigeance. Le poète se moque de la radicalité stoïcienne et revendique de façon provocante son mode de vie de « *stultus* » entouré d'amis compréhensifs, en l'opposant à l'idéal du sage.

Or il est particulièrement instructif de remarquer que la raillerie qu'exerce Horace contre les stoïciens prend précisément comme cible les paradoxes, convoqués massivement à la fin du texte pour ôter tout crédit au discours du Portique. Dans ce cas précis, se vérifie la formule d'Augustin Cartault selon laquelle Horace, quand il combat la doctrine stoïcienne, « s'attaque aux paradoxes, c'est-à-dire à ces formules dans lesquelles elle s'accrochait en se

⁷ *Satires* II, 7, v. 83-88.

⁸ Cicéron, *Les Paradoxes des stoïciens*, 17.

résumant avec l'intention évidente de heurter l'opinion commune et de la braver »⁹. Horace rit des stoïciens pour la radicalité de leurs paradoxes, qui ne correspondent à ses yeux à aucune réalité. La figure du sage inébranlable ne lui inspire que de la moquerie. Au contraire, il prend en compte l'imperfection humaine, la *stultitia* qu'il n'espère pas voir disparaître. Ainsi, il ne parle pas pour un sage qui serait parvenu à se libérer de la déraison, mais pour l'homme soumis à ces errances.

Le paradoxe selon lequel « Toutes les fautes ont la même valeur » déchaîne les sarcasmes du poète alors que nous avons vu qu'il se sert d'autres paradoxes en se les appropriant. Pourquoi ne reprend-il jamais celui-ci à son compte, mais le récuse-t-il au point de dénoncer avec lui les autres paradoxes ?

C'est sans doute qu'il n'y a pas là, semble-t-il, de *doxa* inverse à combattre, de comportement opposé à dénoncer. Au contraire, c'est de l'expérience de l'amitié qu'Horace veut rendre compte, et cela est, de son point de vue, incompatible avec la rigidité stoïcienne. C'est donc au cas par cas que le poète considère les paradoxes pour les mettre à profit ou les rejeter. Le paradoxe, pour le poète, doit ramener le lecteur à son bon sens, mais il ne s'agit nullement de lui faire atteindre un idéal jamais réalisé. « Toutes les fautes ont la même valeur » constitue un absolu qui rebute Horace tant il s'écarte de toute expérience. Les paradoxes ne sont pas un ensemble systématique qu'il s'agit de suivre, mais des réponses ponctuelles aux dérèglements notés par le poète. S'ils sont associés sans qu'une indignation les convoque, ils perdent leur sens.

L'œuvre d'Horace se caractérise donc par des références extrêmement diverses aux paradoxes stoïciens tels que Cicéron nous les a rapportés : en s'inspirant des paradoxes stoïciens, Horace s'ouvre une voie polémique particulièrement puissante, qui permet tous les retournements. D'une *doxa* admise par tous, le poète fait, sous les yeux du lecteur, une aberration sur le plan logique, par la présentation mordante de figures caricaturales dans lesquels on reconnaît des travers universels. Il est temps alors pour Horace de livrer au public la conception qu'il substitue à ces opinions communes.

LA DÉMARCHE PARADOXALE CHEZ HORACE

Il peut sembler incohérent de considérer qu'Horace a pu mettre à profit la forme du paradoxe stoïcien sans adhérer à leur sens. Comment les paradoxes permettent-ils une telle scission entre la démarche qu'ils impliquent et les préceptes qu'ils transmettent, au point de conserver une certaine force, employés dans des orientations différentes, voire opposées ?

Cette séparation est bien un point central de l'appréciation des paradoxes stoïciens à Rome, puisqu'elle est au cœur de la réflexion menée par Cicéron sur ce sujet. En effet, de façon tout à fait significative, comme le fait remarquer Fabio Stok¹⁰, on place traditionnellement les *Paradoxes des stoïciens* parmi les œuvres rhétoriques de Cicéron, ce qui fait passer la forme au premier plan et résout la question des prises de position différentes de Cicéron sur le sens des paradoxes.

Cicéron lui-même considère l'« invention » des paradoxes non pas comme une innovation conceptuelle, mais seulement comme une rénovation de la terminologie¹¹. En effet, il refuse aux stoïciens la paternité du contenu des paradoxes, faisant remonter, par exemple, le paradoxe de l'*insania* à « *majores nostri* », à la pensée des ancêtres latins¹². De plus,

⁹ A. Cartault, *Etude sur les Satires d'Horace*, Paris, 1899, p. 334.

¹⁰ F. Stok, *Omnes stultos insanire, la politica del paradosso in Cicerone*, Akroamata 2, Università degli Studi di Pisa, 1981. Voir p.11.

¹¹ Voir Cicéron, *Academica*, II, 15.

¹² Cicéron, *Tusculanes*, III, 8-9.

au début des *Paradoxes des stoïciens*, il insiste sur l'inspiration fortement socratique de ces affirmations : « *mibi [...] maxime videntur esse Socratica* », « ils me semblent être très socratiques »¹³. Cicéron insiste donc bien sur le fait qu'on ne doit rien, sur le plan des concepts, au stoïcisme des paradoxes, puisque leur contenu est simplement repris du socratisme, ou rattaché à une source latine qui n'a rien à voir avec la Portique.

Mais la difficulté vient de ce que Cicéron émet des critiques aussi sur la forme employée par les stoïciens. En effet, ces paradoxes sont issus d'une doctrine « *quae nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum* »¹⁴, « qui ne fait aucune place aux ornements du discours, ni ne développe le sujet traité ». Cependant, ces réserves qui fondent l'entreprise de Cicéron, puisque son but est de traduire les paradoxes stoïciens dans un langage compréhensible sur le forum, qui ne soit pas réservé aux écoles, ne portent pas sur la démarche paradoxale elle-même. Plutôt que d'opérer une scission brutale entre le fond et la forme du paradoxe, le choix de Cicéron de s'appliquer à simplifier la formulation de ces affirmations stoïciennes montre que le fonctionnement spécifique de ces postulats justifie qu'il s'y arrête, malgré son désaccord sur les définitions qu'ils impliquent ou les comportements qu'ils prônent. Or ce fonctionnement a des implications aussi bien sur le sens que sur la forme.

Le texte de Cicéron nous ouvre une piste d'étude pour l'analyse du point de vue d'Horace sur les paradoxes stoïciens. Ne partageant pas, sur le fond, les thèses de la doctrine du Portique, et n'adoptant pas de forme proprement philosophique qui s'inspirerait du stoïcisme, il voit probablement dans la démarche paradoxale, de la même façon que Cicéron, un moyen d'approcher la vérité.

Pour faire jouer le schéma du paradoxe, Horace montre aux lecteurs le décalage qu'il observe entre ses observations et les opinions communes, et constate que la *doxa* ne rend pas compte de toutes les attitudes humaines.

La deuxième étape d'une écriture paradoxale consiste ensuite à montrer à quel point cette *doxa* est absurde. Si elle échoue à rendre compte de l'ensemble de la réalité, c'est qu'elle n'est pas valide rationnellement.

Enfin, une fois que le lecteur s'est vu prouver la faiblesse de la *doxa*, le poète a le champ libre pour exposer les opinions qui seraient dignes, selon lui, de se substituer aux jugements et aux raisonnements erronés de la foule.

On peut noter préalablement qu'Horace ne procède pas à la première étape, à savoir le constat d'un dysfonctionnement général que l'opinion commune ne laisse pas soupçonner, pour un sujet particulier : l'ambition et la recherche de la richesse. Ce sujet est pourtant central à la fois chez le poète et dans la doctrine stoïcienne. Sans doute peut-on expliquer ce phénomène par le fait que l'*ambitio* et l'*avaritia* sont des travers dont Horace se sent à l'abri. Il observe les ambitieux d'un œil extérieur, alors que sa pratique de l'amour, de l'amitié, et même de la poésie ne va pas sans conflits intérieurs qui le rendent sensibles à la difficulté d'appliquer à ces domaines des idées préconçues. Le passé et l'expérience du poète sont donc déterminants dans son usage des paradoxes, qui demeurent en lien avec son expérience.

Critique polémique de la doxa

Dans la deuxième étape, quand le paradoxe, après s'être écarté de la *doxa*, se met à la combattre énergiquement, l'observation fait place à une dimension polémique. Les expériences n'aboutissent plus seulement à un étonnement, mais à une exhortation, à un appel à se déprendre des réactions communes pour échapper aux dérèglements. Le point

¹³ Cicéron, *Paradoxes des stoïciens*, 4.

¹⁴ Cicéron, *Paradoxes des stoïciens*, 2.

de vue personnel du poète est toujours un élément fondamental, non plus en tant qu'il ressent les contradictions qu'il souligne, mais dans la mesure où son regard s'oppose aux opinions habituelles.

Ainsi, Horace combat l'idée qu'un chagrin d'amour doive provoquer une peine durable. De même qu'un succès en amour n'est pas un bonheur définitif, un échec n'est pas un malheur définitif.

Le poète le démontre d'une façon particulièrement puissante dans l'ode II, 9 dans laquelle il fonde son argumentation sur l'observation des lois de la nature. Puisque tout passe dans la nature et dans le monde, il serait insensé de croire que l'amour seul perdure au milieu des transformations omniprésentes. Ce qui constitue le cadre de toute chose, le temps qu'il fait, change perpétuellement. L'entêtement de Valgius à demeurer dans le deuil de son amour perdu prend le contre-pied de ce mouvement universel ; il est donc contre-nature. Chacun considère qu'une perte amoureuse justifie une souffrance, mais le poète, s'appuyant sur l'observation de la nature, présente cette douleur comme totalement injustifiable, et condamne l'attitude plaintive de Valgius avec des mots extrêmement durs :

*Desine mollium
tandem querellarum*¹⁵.

Cesse enfin tes lâches plaintes.

La tristesse du destinataire semble n'éveiller que du mépris chez Horace, qui adopte un point de vue logique et ne trouve pas de justification à cette attitude. Il en appelle à une adéquation avec le rythme universel qui impose la succession d'états différents sans que l'homme doive en être plus affecté que de l'alternance de la pluie et du beau temps.

Mais comment comprendre une telle violence de la part d'un poète qui avoue par ailleurs son incapacité à adopter une attitude raisonnable en amour et qui se laisse aliéner, dans l'épode 14 par exemple, par une affranchie ? On ne peut rendre compte de cette dualité qu'en supposant qu'Horace, dans ces deux textes, se situe à deux étapes différentes. Dans un premier temps, on observe, et on est convaincu des limites de l'opinion commune, impuissante à rendre compte du désarroi du poète ; on éprouve alors le besoin de comprendre ce qui manque à cette *doxa*, et on en vient à un raisonnement qui prouve qu'elle est fondamentalement erronée. L'opinion commune est omniprésente, et le poète en est lui aussi imprégné, mais il s'en libère par un mouvement délibéré, en réfléchissant dans le cadre d'une démarche paradoxale.

Valeur du dialogue fictif dans un contexte polémique

Le rapport à l'argent est marqué par les mêmes incohérences que les thèmes que nous avons déjà abordés, mais Horace ne peut l'aborder que sous un angle polémique. Il n'a pas besoin d'observer longuement les dysfonctionnements, qui ne sont sans doute que trop évidents. Il procède tout de suite à la démonstration pour ruiner le fondement des comportements qu'il juge déviants.

Adopter le détour d'un dialogue fictif permet d'exprimer la dimension polémique du paradoxe de façon particulièrement perceptible, puisque le poète répond immédiatement aux arguments que cet interlocuteur, qui représente la voix de l'opinion commune, oppose à la thèse d'Horace. Il est alors aisé de prouver qu'aucun argument valable ne peut être produit pour le contredire.

¹⁵ *Odes* II, 9, v. 17-18.

Ainsi, dans la première satire du livre I, le poète intercale au cœur de son discours les remarques fictives d'un avare. Ce procédé n'a pas pour seule visée de rendre la satire plus vivante : il en est un pilier, dans la mesure où l'inconséquence du raisonnement de l'avare est la meilleure preuve de l'invalidité de la *doxa* qui veut que l'abondance des biens soit un gage de richesse. Horace en vient à dénoncer cette idée, tout comme le font les stoïciens par le paradoxe « seul le sage est riche » :

*'At suavest ex magno tollere acervo.'
Dum ex parvo nobis tantumdem haurire relinquo,
cur tua plus laudes cumeris granaria nostris*¹⁶ ?

'Mais il est doux de tirer d'un gros tas'.
Tant qu'à un petit tas, tu nous laisses prendre autant,
pourquoi fais-tu plus d'éloge de tes greniers que de nos corbeilles ?

La faiblesse du raisonnement de l'avare est si criante qu'une question oratoire suffit pour que le lecteur soit convaincu de son absurdité. L'argumentation repose sur un sentiment totalement irrationnel.

Le fait d'employer une interrogation rhétorique, procédé très courant, prend une importance toute particulière : le poète ne substitue pas son opinion à l'opinion courante, il ne dit même pas son désaccord avec cette opinion commune, il mène subtilement le lecteur à prendre de lui-même la mesure de l'absurdité de la réaction habituelle. Ce n'est pas seulement le rire, propre à la satire, qui unit le lecteur au poète, c'est aussi le raisonnement. L'opposition « para-doxale » n'est pas un mouvement d'humeur, une excentricité du poète, mais l'aboutissement d'un raisonnement logique irréfutable. Ce n'est pas au nom d'une doctrine qu'Horace veut que nous nous écartions des erreurs les plus fréquentes, mais par une réflexion que chacun peut faire.

Diversité des formes

La démarche polémique qui conduit Horace à exposer son point de vue après avoir ruiné la *doxa* peut également suivre une voie plus détournée quand le poète, loin de prononcer des condamnations ou des exhortations, emploie un registre narratif en empruntant le moyen d'une fable.

L'ambition aveugle nous est ainsi présentée sous l'apparence d'un cheval confronté à un cerf plus puissant que lui, mais qu'il parvient à dominer en payant un très fort prix, dans l'épître I, 10. Le poète n'intervient absolument pas dans ce récit qui raconte l'alliance du cheval et de l'homme qui mène à la victoire sur le cerf, mais il nous en donne la conclusion :

*sed postquam victor violens discessit ab hoste,
non equitem dorso, non frenum depulit ore.
Sic, qui pauperiem veritus potiore metallis
libertate caret, dominum vehet improbus atque
serviet aeternum, quia parvo nesciet uti*¹⁷.

mais quand, victorieux et plein d'orgueil, il se sépara de son ennemi,
il ne put ôter le cavalier de son dos, ni le frein de sa bouche.

Ainsi, celui qui, par crainte de la pauvreté, est privé de ce métal plus précieux que l'or,

¹⁶ *Satires* I, 1, v. 51-53.

¹⁷ *Epîtres* I, 10, v. 37-41.

la liberté, portera un maître, dans son avidité, et
et sera éternellement esclave, faute de savoir se contenter de peu.

Le lecteur, ici, n'a pas à adhérer à un postulat, mais à accorder un certain crédit à l'apologue qui lui est rapporté. Il n'y a pas, cette fois, de raisonnement incontestable à suivre. La démonstration logique a eu lieu avant, par un enchaînement de questions oratoires demandant à justifier la supériorité d'un objet luxueux et raffiné sur ce que la nature livre gratuitement¹⁸. Mais ici, le poète va plus loin : la quête du luxe n'est pas seulement irrationnelle, elle est dangereuse et fait disparaître un pilier de la dignité humaine, la liberté. Horace associe clairement l'ambition et l'aliénation. Par le biais de l'apologue, il prolonge sa démonstration par un postulat dont le seul fondement est un récit symbolique. Horace poursuit la polémique en-dehors du champ logique, pour émettre une critique supplémentaire contre l'ambition, avant d'exprimer le précepte qui lui semble convenir :

*Laetus sorte tua vives sapienter*¹⁹.

Si tu es satisfait de ton sort, tu vivras heureux.

La menace de la servitude disparaît lorsque le poète expose sa propre vision des choses : il aurait pu dire, comme les stoïciens, que se satisfaire de ce que l'on a sans rechercher perpétuellement de biens plus luxueux fait échapper à l'esclavage. Mais il n'évoque ce point que dans le cadre d'une fable qui vaut par l'agrément qu'elle apporte à l'épître. Elle a une force de persuasion dans la mesure où elle contribue à gagner le lecteur à la cause d'Horace. Le poète utilise successivement des armes logiques et des armes rhétoriques comme l'apologue pour emporter l'adhésion du lecteur.

Cette diversification des angles d'attaque montre combien la *doxa*, la valorisation de la recherche de biens supérieurs, est profondément ancrée dans la pensée du public d'Horace. Le poète prend certes plaisir à développer cet apologue, si bref soit-il. Mais cette initiative correspond sans doute à l'idée qu'il faut accumuler des stratégies différentes pour parvenir à ce que le lecteur se déprenne de l'opinion commune. Ce n'est qu'ensuite qu'Horace présente sa propre exigence. Si les paradoxes stoïciens sont la conclusion d'un raisonnement, Horace atteint la radicalité du paradoxe stoïcien lorsqu'il déborde l'argumentation et s'adresse davantage à l'imagination du lecteur qu'à sa réflexion. S'il tient à heurter l'opinion commune, c'est au moment où il en montre l'irrationalité, et non pas quand il lui substitue une autre règle de vie.

L'aboutissement de la démarche paradoxale n'est donc pas le même chez les stoïciens et chez Horace. La thèse que les stoïciens substituent à l'opinion commune atteint une radicalité qui à laquelle Horace se refuse. Si la parenté des deux pensées reste forte, c'est dans l'appréhension des dérèglements qui infusent tous les domaines de l'existence humaine. Horace comme les stoïciens se voient dans l'obligation de souligner l'irrationalité qui règne dans les sociétés dans lesquelles ils évoluent. Pour ce faire, ils démontrent rationnellement l'absurdité des réflexes conformes à l'opinion commune. Mais alors que, chez les stoïciens, la rupture avec l'opinion commune est définitive dans la mesure où les

¹⁸ Voir v. 19 : « *deterius Lybicus olet aut nitet herba lapillis ?* », « L'herbe a-t-elle moins de parfum ou moins d'éclat que les mosaïques libyennes ? ».

¹⁹ *Épîtres* I, 10, v. 44.

paradoxes qu'ils formulent sont bien trop incongrus pour pouvoir être adoptés par la foule, il semble qu'Horace puisse viser à faire accepter son point de vue par un grand nombre de lecteurs : c'est ce qui expliquerait la diversité des moyens rhétoriques mis en œuvre, et justifierait même le choix d'insérer ces réflexions dans son œuvre.

BIBLIOGRAPHIE

- Cicéron, *Les Paradoxes des stoïciens*, Paris, Belles Lettres, 1971.
Cicéron, *Tusculanes*, Paris, Belles Lettres, 1968 - 1997.
Cicéron, *Academica*, Paris, Belles Lettres, 1970.
Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Paris, Belles Lettres, 2003.
- J. Brun, *Le Stoïcisme*, Paris, P. U. F., coll. Que sais-je ?, 1974.
A. Cartault, *Etude sur les Satires d'Horace*, Paris, Université de Paris, Bibliothèque de la Faculté des Lettres, 9, 1899.
M. Colish, *The Stoïc tradition from Antiquity to the early Middle Age, I : Stoïcism in classical latin literature*, Leiden, E. J. Brill, 1990.
J. Fontaine, "Les racines de la sagesse horatienne", *Information littéraire*, XI, 1959, pp. 113-124.
B. Inwood, « Politics and Paradox in Seneca's *De beneficiis* », *Justice and Generosity*, ed. A. Laks, M. Schofield, Cambridge University Press, 1995, pp. 241-265.
W. A. Krenkel, "Horace's approach to satire", *Arethusa*, 1972, V, 7-16.
D. Obbink ed., *Philodemus and poetry, Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, Oxford University Press, 1995.
F. Stok, *Omnes stultos insanire : la politica del paradosso in Cicerone*, Akroamata 2, Università degli Studi di Pisa, 1981, pp. 55-56.