XII

APULÉE EST-IL UN *VIR BONVS DICENDI PERITVS* DANS LE *DE MAGIA* ?

par Géraldine Puccini-Delbey
Maître de Conférences à l'Université Michel de Montaigne - Bordeaux III

Sommaire. — *Apulée commence son plaidoyer en réfutant les griefs qu'il juge accessoires et futiles (Apol., 4, 1-3) : accusé d'être un* **philosophus disertissimus**, *on lui impute* **facundiae crimina**. *Dans la tradition cicéronienne de l'analyse du discours public, les adjectifs* **disertus** *et* **facundus** *ont parfois une* ***signification négative***. *Mais la* facundia *d'Apulée n'est pas un art léger et mensonger :* l'homo facundus *ne se confond pas nécessairement avec le rhéteur* disertus. *L'éloquence d'Apulée est fondée sur une* ***morale*** *: ne parler que selon le bien et rendre compte de tout ce qui a été fait ou dit. Une* ***métaphysique de la*** **facundia** *se fait jour, lorsqu'Apulée évoque la* ***beauté originelle***, *divine, de la parole humaine.* ***Platon*** *possède lui-même cette* ***éloquence céleste*** *par laquelle il enseigna la providence divine. En définitive, ce dont ses accusateurs lui font grief, il le proclame comme un signe d'excellence.*

*Cependant, il réserve à un Romain le privilège d'incarner l'****idéal du*** **uir bonus dicendi peritus** *:* ***Avitus*** *(Apol., 94 ; 95) dont la* facundia *emporte l'admiration. L'*èthos *d'Apulée s'avère* ***philosophique*** *plutôt qu'oratoire.*

Epitome. — *In forensis orationis pro se exordio, Apuleius ea crimina quae existimat « friuola uanaque » refutare studet :* ***facundiae autem crimina*** *ei,* ***philosopho disertissimo***, *opprobrantur. Enimuero illa in descriptione orationis quae a M. Tullio repetitur, «* ***disertus*** *» et «* ***facundus*** *»* ***per detractionem*** *dicuntur. Apuleii autem facundia ars leuis fallaxque non est, quia homo facundus a diserto rhetore distinguendus est. Apuleii eloquentia* ***mores*** *imitatur : solum decet bene dicere et referre omnia quae facta uel dicta sunt. Itaque illam per facundiam,* ***pars diuina*** *apparet, cum Apuleius humanorum uerborum* ***primam diuinamque pulchritudinem*** *dicit. Quam* ***caelestem facundiam***, *qua diuinam prouidentiam docuit,* ***Plato*** *ipse possidet. Quod accusatores opprobrant, egregiae uirtutis exemplum Apuleio est.*

Summae *tamen* ***orationis species***, *quae uiro bono dicendi perito est, cuidam Romano adhibetur,* ***Auito*** *facundiae admirabilis. Sic Apuleius se profiteri* ***philosophum Platonicum*** *quam in dicendo bonum ac peritum malit.*

Caton l'Ancien a formulé une règle fondamentale pour l'art de l'éloquence : que l'orateur soit « un homme de bien habile à parler ». Censeur, il a l'idée la plus haute du citoyen romain qui, dans la vie publique et dans la vie privée, doit être précisément un homme de devoir. Ainsi la *probitas*, « règle de vie », est-elle mise comme condition préalable à l'exercice de la parole en public : cela vaut pour l'avocat, pour l'homme politique et, au-delà, pour tout honnête homme.

Quintilien, à son tour, dit avec force combien la rhétorique doit être une *ars uitae* qui a pour but ultime de *dare mores* et *adsignare officia* (*Inst. orat.*, 12, 4). Il théorise de manière définitive la relation entre morale et pratique de l'éloquence.

Il nous est apparu que la dynamique du plaidoyer d'Apulée tient en grande partie à ce qu'il s'organise selon cette problématique ancienne, portée par la longue durée de la tradition romaine, où la rhétorique comme art du beau discours entretient avec l'éloquence comme parole moralement belle d'ambigus rapports que résout l'image toute cicéronienne de l'orateur capable de mettre toutes les ressources stylistiques au service de l'éthique.

Nous considérerons d'abord la matière même de l'accusation au sujet du talent oratoire d'Apulée en analysant le chapitre 4 du *De magia*. Puis nous mettrons en évidence la manière dont Apulée reprend les termes mêmes de l'accusation à son avantage. Enfin, nous tâcherons de définir la place qu'il entend occuper entre la tradition de la sophistique grecque et les valeurs romaines qui constituent précisément l'idéologie du *uir bonus dicendi peritus* [1] : n'aurait-il pas le désir — paradoxal ? ou légitime ? — de représenter le rhéteur idéal, c'est-à-dire honnête ?

Homo disertissimus, facundiae crimen (*Apol.*, 4, 1-3).

Apulée décide de commencer son plaidoyer par la réfutation de griefs qu'il juge accessoires et futiles : ses accusateurs ont commis l'erreur de lui reprocher sa beauté physique et son égale éloquence en grec et en latin :

> *Audisti ergo paulo prius in principio accusationis ita dici : « Accusamus apud te philosophum formonsum et tam Graece quam Latine — pro nefas ! — disertissimum. »*
>
> « Tu as donc entendu il y a peu les paroles suivantes au début de l'accusation : « Nous accusons devant toi un philosophe beau et aussi bien en grec qu'en latin — crime impie [2] ! — tout à fait éloquent. »
>
> *Quod utinam tam grauia formae et facundiae crimina uere mihi opprobrasset.*
>
> « Ah ! puisse-t-il m'avoir imputé à juste titre les accusations si graves de beauté et d'éloquence ! »

Les deux adjectifs *formosus* et *disertissimus* se confortent. De même que l'accusé séduit par sa belle apparence, de même son bilinguisme est suspect : la maîtrise des deux langues dominantes dans l'Empire romain ne signifie-t-elle pas un désir coupable de vouloir s'adresser à l'auditoire le plus vaste possible, afin de le subjuguer par l'éloquence la plus grande possible ?

Il y a donc une cohérence dans cet acte d'accusation : Apulée se sert des mots de manière superficielle à l'image de sa personne bien faite, mais moralement laide. Certes, par rapport à l'accusation centrale de magie, ce

1. Expression qu'Apulée utilise en 94, 6 à propos du clarissime Lollianus Avitus.
2. Il s'agit, bien évidemment, d'un commentaire ironique de la part d'Apulée.

double grief n'est pas essentiel [3] aux yeux d'Apulée ; mais Apulée se doit de le réfuter le plus vite possible, parce qu'il vise directement son statut d'homme célèbre pour sa pratique de la parole en public : s'il est effectivement trop éloquent pour être honnête, que vaut alors le plaidoyer qu'il prononce actuellement pour lui-même ? Parler de la dignité de ses mœurs relèverait dans ce cas de l'exercice faussement habile et trompeur des mots — *facundiae crimen*, précisément.

Nous trouvons dans la tradition cicéronienne de l'analyse du discours public des occurrences des adjectifs *disertus* et *facundus* qui confirment leur signification négative, ou du moins, leur insuffisance lorsqu'il est question de définir l'art oratoire. Ainsi, quand bien même les accusateurs d'Apulée seraient incultes, comme il ne cesse de le marteler tout au long du *De magia*, ils ont su utiliser la *doxa* en vigueur à propos de ce qui convient quand il s'agit de juger la prise de parole d'un avocat, d'un homme politique, d'un citoyen romain.

C'est au livre XII de son traité sur la formation du bon orateur, qui reprend lui-même le *De oratore* de Cicéron, que Quintilien utilise à maintes reprises les adjectifs *disertus* et *facundus*.

> *(...) nec quicquam non diserte quod honeste dicitur.*
> « Il n'y a rien qui ne soit éloquent s'il est honorable » (*Inst. orat.*, 12, 1, 30)

Le discours digne de ce nom s'avère non seulement bien fait, mais vertueux. Il suscite la considération grâce à ses intentions honorables. Une morale du discours est mise en œuvre que n'explicite pas à lui seul l'adjectif *disertus*. Au pire même, le *disertus* s'oppose au *bonus* :

> *(...) neque enim deerunt umquam qui diserti esse quam boni malint.*
> « Il ne manquera jamais de gens pour préférer être beaux parleurs qu'honnêtes ». (*Inst. orat.*, 12, 1, 33).

Le talent oratoire est nécessaire assurément, mais l'éducation aux bonnes mœurs s'avère toutefois essentielle (*Inst. orat.*, 12, 2, 27). Quintilien se défie de ces *diserti* rompus aux exercices d'école, mais incapables de parler comme il faut dans les conditions réelles d'un procès, seulement bons à répandre un *pathos* qui n'est que verbiage (*Inst. orat.*, 12, 6, 5). Le plus souvent, il s'agit d'avocats mondains qui ont l'audace de prendre la parole sans même savoir avant l'audience quelle est la cause à plaider (*Inst. orat.*, 12, 8, 3). C'est là signe manifeste d'arrogance : *disertus* et *facundus* désignent de façon critique dans ces exemples l'homme rempli de jactance,

3. S. J. Harrison, *Apuleius, A Latin Sophist*, Oxford University Press, 2000, p. 49, affirme que les chapitres 4 à 24 du *De magia* concernent directement les derniers griefs concernant le mariage d'Apulée avec Pudentilla (chapitres 68-101). Les accusations de beauté, d'éloquence, de composition de vers érotiques et d'utilisation d'un miroir ne dénonceraient pas simplement un comportement frivole et vaniteux, ne convenant pas à un philosophe, comme Apulée le prétend. Les avantages de son physique et de son éloquence auraient été utilisés par Apulée, outre la magie, pour ensorceler Pudentilla. En séparant ces divers arguments de la question du mariage, Apulée diminue la portée de ces allégations et les retourne à son avantage en les représentant comme des insultes occasionnelles, plutôt que comme faisant partie d'un ensemble cohérent.

ostentatoire, qui cherche à se faire valoir. Il révèle par conséquent un vice de l'âme : la vanité du charlatan qui parade en prononçant à grand fracas des paroles pleines d'emphase. Faconde donc, pourrait-on dire. Cela donne naissance à un style qui s'écarte volontairement de tout équilibre, de toute mesure chez ceux qui désirent passer pour des orateurs : l'asianisme (*Inst. orat.*, 12, 10, 16).

Surtout, Quintilien reprend partiellement en 8, 13 la distinction cicéronienne (*De oratore*, 1, 21, 94), sur laquelle nous reviendrons, entre *disertus* et *eloquens*. Au mieux, l'homme disert dit ce qu'il faut, parce qu'il connaît les règles de l'*inuentio* et de la *dispositio* ; la qualité de son discours tient seulement de l'art de la rhétorique bien comprise. Le terme de *prudentia*, employé par Quintilien, désigne exclusivement ici une vertu technique, à savoir la sagacité de celui qui possède une compétence pratique, et non pas la sagesse de celui qui, avisé, sait éviter les excès par expérience et possède la science du discernement du bien, du mal, des indifférents. Pour être *eloquens*, il faut un style, une *elocutio*, un langage qui témoigne du caractère propre de l'orateur. Les ornements ne sont pas interdits, pourvu qu'ils respectent l'expression d'une pensée droite. Une hiérarchie s'établit alors : l'éloquence comporte plus de vertus que la rhétorique, elle fonde l'esthétique de la parole publique sur une éthique collective et individuelle.

Cependant, l'interprétation que donne Quintilien du texte de Cicéron n'est pas tout à fait conforme à l'esprit même du passage : nous devons par conséquent en revenir à l'extrait du *De oratore* précédemment cité (1, 21, 94-95), où Antoine a la parole. Le débat sur la véritable éloquence se fonde sur le rapport que doit ou non entretenir la rhétorique avec la philosophie. Disciple de l'Académicien Charmadas (*De orat.*, 1, 20, 93), Antoine limite l'optimisme de Crassus qui défend l'idée d'un art de parler s'adjoignant la connaissance philosophique. Pour Antoine, la rhétorique a pour objet non le vrai, mais le vraisemblable, ce qui suffit à l'éloigner de la philosophie. Assurément, il est possible à l'orateur de l'emporter sur le rhéteur, mais, même éloquent, celui-là ne saurait se prendre pour un maître de vérité. Il est d'ailleurs intéressant de constater — et c'est là le point faible de la thèse de Crassus — que tantôt celui-ci utilise *disertus* comme synonyme d'*eloquens* — en 1, 11, 47, il qualifie audacieusement Platon d'*eloquentissimus* et voit en lui un *summus orator* —, tantôt il emploie le même adjectif pour tourner en dérision « les beaux parleurs » qui ignorent tout du droit civil, au point de formuler des demandes qui servent malencontreusement la cause adverse (*De orat.*, 1, 37, 168). Que faut-il penser d'une telle fluctuation de sens ? Ne serait-ce pas le signe d'un flottement dans l'élaboration trop ambitieuse d'un idéal oratoire ? Aussi Antoine n'a-t-il pas de difficulté à rappeler que Socrate refusa d'être défendu par Lysias, *disertissimus orator* : il n'avait pas composé un discours assez ferme, digne d'un homme (*De orat.*, 1, 54, 231).

Le seul pouvoir légitime que peut revendiquer l'orateur habile est celui de l'expérience ; en définitive, le bon orateur serait celui qui, à l'écart de toute philosophie, s'avère parfaitement rompu aux affaires : Antoine en personne est exemplaire de ce point de vue. Ainsi, le modèle d'une élo-

quence soucieuse de vérité ne s'impose pas aisément, d'autant que les propos d'Antoine font suite à la critique sévère que Scaevola avait fait entendre, lorsqu'il objectait à Crassus louant l'éloquence qui fonde, dirige et conserve les États que ce sont en réalité les *prudentes* et non les *eloquentes* « qui ont fondé les cités, les sages, non les orateurs à la parole élégante (*De orat.*, 1, 9, 36 : les arguments de la raison pèsent plus que le simple attrait d'un beau discours). Pire, les États ont eu plus souvent à souffrir qu'à se féliciter d'avoir produit de grands orateurs ; Tiberius et Caius Gracchus sont de ces *diserti* ou *homines eloquentissimi* « qui ont ruiné la république romaine » (*De orat.*, 1, 9, 38). Scaevola, comme Antoine, accorde volontiers à Crassus le talent, mais non le fait de détenir la vérité (*De orat.*, 1, 10, 44).

La cause n'est pourtant pas tout à fait entendue. Les accusateurs d'Apulée ont tort d'assimiler sa *facundia* à un art léger, inconsistant et dangereux puisque mensonger : il est possible qu'un *disertus* soit un rhéteur, l'*homo facundus* ne se confond pas nécessairement avec lui.

Apologie de la *facundia*.

Apulée commence sa défense en utilisant précisément le mot *eloquentia* qui renvoie immédiatement à ce que Cicéron, par l'intermédiaire de Crassus, attendait du bon orateur : une somme de travail considérable, aboutissant à la maîtrise des *litterae* qui forme la culture la plus vaste possible (*Apol.*, 5, 1). Cela étant, cette éloquence est fondée sur une morale : ne parler que selon le bien — ce qui caractérise la *facundia* — et rendre compte de tout ce qui a été fait ou dit, dès lors qu'il n'y a là que preuves d'innocence —, c'est le devoir du *disertus* :

> *Quis enim me hoc quidem pacto eloquentior uiuat, quippe qui nihil umquam cogitaui quod eloqui non auderem ? Eundem me aio facundissimum esse, nam omne peccatum semper nefas habui ; eundem disertissimum, quod nullum meum factum uel dictum exstet, de quo disserere publice non possim (…).* (*Apol.*, 5, 4-5)

En quelques lignes, Apulée se dit homme de savoir et de bien, il entend repousser de la sorte l'image si négative de rhéteur qui lui est appliquée. C'est que la parole, pour lui, est l'attribut de l'innocence :

> *(…) quippe natura uox innocentiae, silentium maleficio distributa.* (*Apol.*, 11, 6)

Alors même que ses accusateurs avaient amalgamé beauté superficielle — celle du philosophe *formosus* — et langage apparemment véridique du beau parleur, Apulée se réclame de la *pulchritudo*, cette beauté morale que symbolise la Vénus céleste de Platon (*Apol.*, 12, 1-6) et qui garantit la noblesse de sa conduite (ce thème revient dans l'éloge du miroir par l'exemple de Socrate, en 15, 4-7). Dans cette perspective, l'exercice bien compris de la parole entretient une relation étroite avec la philosophie :

Démosthène, *ille summus orator*, avait appris de Platon la maîtrise de l'expression en vue de former aux bonnes mœurs, la *facundia* (*Apol.*, 9). Ainsi, se montrer pour parler en public ne signifie nullement étalage de soi, vanité ; au contraire, c'est accepter de vivre en pleine lumière, au grand jour, parce que l'on n'a aucune faute à cacher (*Apol.*, 16, 12-13).

Accusé de pauvreté, Apulée saisit l'occasion pour dire combien elle lui permet d'être à la fois vertueux, sage et éloquent justement : c'est le motif de la *paupertas diserta* qu'il développe abondamment en 18, 7. Grâce à sa parole, il peut être jugé sur les principes qui fondent son existence, *ratio uitae* en 24, 3, et non sur des mensonges et des calomnies. Le discours même d'Apulée restera dans toutes les mémoires, alors que l'accusation de magie partira, elle, en fumée, s'évanouira dans l'air (*Apol.*, 25, 7) : les *bona uerba* suffisent à dissiper les pires injures.

Cette *facundia* qui unit le style à la représentation d'une belle âme, nous la trouvons également dans la grandeur tragique de l'*Œdipe à Colone* (*Apol.*, 37, 3) : elle permit à Sophocle de convaincre les juges qu'il n'était pas dément, comme le prétendait son fils. Apulée fait sienne la tradition philosophico-poétique, composite par ses emprunts à Platon et à Aristote, selon laquelle le beau ne va pas sans le bien : il la souligne chez Socrate, Démosthène, Sophocle, inscrivant dans le filigrane de son plaidoyer une trilogie illustrant trois aspects majeurs de la *facundia* — la philosophie, l'art oratoire, la tragédie. Peu importe finalement l'animosité de Platon à l'encontre des orateurs et des poètes — c'est Aristote qui considère Sophocle comme le plus grand et qui rend à la rhétorique les règles la distinguant de la sophistique —, ce qui compte, c'est qu'il y a accord sur l'essentiel : le souci du noble sentiment, de l'élévation morale ; Apulée est fier de porter son âme sur son front :

> *(…) more hoc et instituto magistrorum meorum, qui aiunt hominem liberum et magnificum debere, si quo eat, imprimari fronte animum gestare.* (*Apol.*, 40, 7)

Une métaphysique de la *facundia* se fait jour, lorsque notre auteur en vient à mettre celle-ci au nombre des vertus qui permettent à des enfants de correspondre avec les puissances divines qui se trouvent entre les dieux et les hommes ; alors, ils prophétisent, revenant à leur nature immortelle et divine [4]. Nous ne pouvons atteindre conception plus haute de la parole humaine : la *facundia* la rend à sa beauté originelle, à son essence sacrée. Platon possède lui-même cette éloquence divine qui explique le plan de l'univers et la providence divine :

> *Plato philosophus in illo praeclarissimo Timaeo caelesti quadam facundia uniuersum mundum molitus, igitur, postquam de nostri quoque animi trinis potestatibus sollertissime disseruit, et cur quaeque membra nobis diuina prouidentia fabricata sint aptissime docuit.* (*Apol.*, 49, 1-2)

4. *Apol.*, 43, 4 : *(…) debet ille nescio qui puer prouidus, quantum ego audio, et corpore decorus atque integer deligi et animo sollers et ore facundus (…).*

Ce rapport privilégié avec les dieux, Apulée l'évoque encore au sujet du discours qu'il prononça sur la majesté d'Esculape, où il énuméra tous les mystères qu'il connaissait (*Apol.*, 55, 10-11). Son éloquence devait tout, alors, à la vénération inspirée par le dieu. Somme toute, Platon se révèle à la fois *uitae magister* et *causae patronus* (*Apol.*, 65, 8) : sa philosophie initie au céleste, à l'écart des turpitudes dont elle triomphe. Cette louange de la *facundia* ne trahit pas la tradition romaine. Quintilien avait employé l'expression *facundiae uirtus* pour désigner le talent oratoire (*Inst. orat.*, 12, 3, 9) ; il avait utilisé *facundia* pour désigner l'éloquence latine (*Inst. orat.*, 12, 10, 27) et l'adjectif *facundus* pour qualifier tous ceux qui rivalisent afin de se concilier l'auditoire par un style plein d'agrément (*Inst. orat.*, 12, 10, 44).

Surtout, dans la hiérarchie des styles, cette éloquence caractérise Ulysse proche du sublime :

> *(...) summam expressurus [est] in Vlixe facundiam et magnitudinem illi uocis et uim orationis niuibus [et] copia uerborum atque impetu parem tribuit.*
>
> « (...) quand il voulut montrer dans Ulysse l'éloquence à son degré suprême, il lui attribua et une voix puissante et une vigueur oratoire comparable aux neiges, à la fois par l'abondance verbale et par l'impétuosité. » (*Inst. orat.*, 12, 10, 64)

Propre à émouvoir, ce style d'éloquence convient particulièrement aux grandes causes : « C'est là que l'orateur évoquera même les défunts, comme Appius Caecus ; chez lui, la patrie elle-même fera entendre hautement sa voix, et parfois elle parlera à Cicéron dans le discours prononcé par lui au sénat contre Catilina (*Inst. orat.*, 12, 10, 61) ; « C'est là qu'il fera descendre les dieux eux-mêmes presque pour se réunir et s'entretenir avec eux » (*Inst. orat.*, 12, 10, 62). Quintilien juge ce genre d'éloquence préférable à tous, qui fait considérer par les hommes l'orateur comme un dieu (*Inst. orat.*, 12, 63 ; 65) : *(...) haec est uere dicendi facultas*. Est-ce donc qu'Apulée reprend entièrement cet héritage culturel et imite l'orateur cicéronien dont Quintilien théorise la pratique ? La *facundia* n'est-elle que l'autre nom de l'*eloquentia*, pourvu que celle-ci soit animée par la force d'une grande âme ?

L'idéal du rhéteur honnête.

Apulée revendique la maîtrise de l'*eloquentia* par sa possession de la culture grecque. C'est la formule célèbre :

> *(...) praeterea eloquentiam Graecam, patriam barbaram (...)*. (*Apol.*, 25, 2)

Ce dont ses accusateurs lui font grief, il le proclame comme un signe d'excellence. En même temps, il dit que le latin est sa langue : *(...) lingua (...) nostra* (*Apol.*, 9) ; il loue son ami Quintianus pour sa haute culture et son éloquence sans défaut, *perfectissima eloquentia* (*Apol.*, 58, 4). Autrement dit, il semble se donner ici comme modèle oratoire un Romain ;

mieux, cherchant d'abord à s'expliquer sur l'ensemble de sa personnalité — c'est la *probatio uitae* —, il emprunte à Catulle la distinction entre l'œuvre d'un auteur et l'existence privée d'un individu : pour avoir écrit des vers d'amour élégiaques, Apulée n'en est pas moins respectueux de la morale (*Apol.*, 11, 1-2). Ce souci de présenter la meilleure image de soi-même répond aux exigences romaines concernant l'*èthos* de l'orateur en relation avec les règles de vie dans la République. La caution suprême, dans ce registre de la moralité, c'est l'empereur Hadrien qui la fournit, en ne confondant pas la valeur éthique d'un homme avec ses amusements poétiques (*Apol.*, 11, 3-4).

De culture grecque, Apulée a cependant une mentalité romaine, voire « vieille romaine », qui se dessine en filigrane dans l'éloge du *mos maiorum* qu'il dissémine au cours de son plaidoyer. Ce procès pourrait suffire à le faire être un *uir bonus dicendi peritus* selon Caton. Or, il ne se sert pas de cette romanité pour parfaire son image d'orateur déjà reconnue. Il l'utilise pour affirmer sa différence par rapport au rhéteur, quand celui-ci n'est qu'un piètre sophiste, mais il tient en revanche à garder son « statut » de philosophe platonicien :

> *Vtrum igitur putas maiorem curam decoris in adseueranda oratione suscipiendam rhetori iurganti an philosopho obiurganti apud iudices sorte ductos paulisper disceptanti an apud omnis homines semper disserenti de finibus agrorum litiganti an de finibus bonorum et malorum docenti ?* (*Apol.*, 15, 10)

Au-delà de l'affaire du miroir, Apulée marque nettement l'opposition platonicienne de principe entre le rhéteur toujours prêt à l'insulte, dans des circonstances toujours relatives, à propos de causes accessoires, et le philosophe sans cesse préoccupé de morale publique et privée, habité par la pensée de l'absolu.

Néanmoins, le disciple de Platon ne condamne pas, tel son maître, toute forme d'éloquence. Il réserve à un Romain le privilège d'incarner l'idéal du *uir bonus dicendi peritus* : il s'agit d'Avitus (*Apol.*, 94, 6 ; 95, 1-6). Le proconsul s'est porté garant de l'innocence d'Apulée par une lettre où resplendissent l'*humanitas*, toutes les qualités d'écriture et de cœur d'un *optimus uir*. La *facundia* du clarissime emporte l'admiration et ne peut que plaider en faveur d'Apulée qui prend soin de distinguer Lollianus Avitus des simples *diserti uiri* : il est une référence dans l'art oratoire, car il possède tout à la fois la *grauitas* de Caton, l'*impetus* de Gracchus, l'*opulentia* de Cicéron, qualités auxquelles s'adjoignent la douceur de Laelius, la chaleur de César, l'ordre d'Hortensius [5], la finesse de Calvus et la sobriété de Salluste.

Après un tel portrait, nous comprenons mieux pourquoi Apulée lui-même ne saurait partager avec Avitus ces *egregiae uirtutes* : être philosophe platonicien présente le double avantage de se conduire en paroles et en actes selon le Bien, tout en laissant aux Romains le symbolisme éthique de

5. Il s'agit chez César de style ardent, chez Hortensius, de méthode dans l'organisation du discours.

l'*eloquentia*. Rhéteur encore, parce qu'il n'ose se mesurer avec les orateurs illustres de la tradition romaine dont le proconsul Avitus est l'accomplissement, Apulée, parce qu'il est de la famille platonicienne, proclame à bon droit son innocence de *uir bonus*. Son *èthos* s'avère donc philosophique plutôt qu'oratoire : la culture grecque du citoyen de l'Empire sait ne pas porter atteinte à l'idéologie de l'homme romain que représente l'éloquent Avitus et elle trouve sa place au sein d'une morale universelle, cicéronienne du Bien et du Mal (Apulée fait allusion au *De finibus* en 15, 10).

Nous terminerons cette étude par les *Florides* qui fournissent d'utiles confirmations en ce qui concerne les emplois de *disertus* (une occurrence), *facundia* (trois occurrences ; *facundus* : une occurrence ; *perfacundus* : une occurrence) et *eloquentia* (deux occurrences) chez Apulée.

Parlant du sophiste Hippias, il n'hésite pas à recourir au substantif *eloquentia*. Cela pourrait paraître paradoxal, étant donné la haute idée qu'Apulée a de l'éloquence, mais il convient de rappeler que le sophiste Hippias n'était pas de ceux qui prônaient l'amoralisme : par son savoir-faire universel, il prétendait posséder l'indépendance de l'homme qui se suffit à lui-même, idéal qui devait être plus tard, dans l'ordre moral, celui des Stoïciens notamment (*Flor.*, 9, 15). En ce sens, Hippias est supérieur aux *diserti* (*Flor.*, 15, 28). Ce sophiste appartient au monde de la sagesse traditionnelle et de l'excellence et le terme de *sophista* revêt ici une connotation tout à fait positive. Modèle pour les orateurs de la Seconde Sophistique, comme le rappelle Vincent Hunink dans son commentaire des *Florides* [6], Apulée en donne ici un portrait louangeur, tout en se présentant comme supérieur à ce modèle grec, grâce à la variété de ses talents littéraires.

Lorsqu'il évoque ses propres talents littéraires, au début d'un panégyrique de Carthage, Apulée situe l'enseignement du rhéteur dans la perspective de l'apprentissage de l'éloquence (*Flor.*, 20, 3). Avec la philosophie, elle fait accéder au plus haut degré de culture dont Carthage est l'un des symboles les plus heureux, *Carthago Camena togatorum*, « Carthage, Muse de Rome » (*Flor.*, 20, 9-10). Ici encore, le terme *eloquentia* a sa raison d'être dans la grandeur du sujet choisi : après l'individu maître de lui-même, la Cité, miroir de l'univers.

Proclamant sa reconnaissance envers ses concitoyens, Apulée espère que son discours sera digne de la curie et que lui-même se montrera *facundissimus* :

> « Et plût au ciel qu'à la grandeur de l'auditoire répondît de ma part une égale abondance et que mon éloquence ne fît point de faux pas, là où plus que jamais je la voudrais sûre d'elle » (*Flor.*, 18, 10 : *ubi me facundissimum cuperem*).

La *facundia*, quant à elle, caractérise l'orateur digne de ce nom, à condition qu'il se réclame de l'exemple de Thalès plutôt que de celui de

6. V. Hunink, *Apuleius of Madauros. Florida*, Édition avec commentaire, J. C. Gieben, Amsterdam, 2001, p. 111.

Protagoras, pourtant qualifié de *perfacundus* (*Flor.*, 18, 18) : Apulée oppose dans la *Floride* 18 *Protagoras sophista* et *Thales sapiens*. C'est qu'elle ne recourt jamais aux arguments retors par excès de talent : les *sophistarum argumenta* que se lancent à la figure Protagoras et son disciple Evathlos lors du procès qui les oppose (*Flor.*, 18, 28) ont ici une résonance très péjorative. L'adjectif *perfacundus*, bien qu'appartenant à une proposition relative qui présente de manière élogieuse Protagoras, pourrait toutefois comporter une nuance dépréciative dans le préfixe *per*, surtout si on l'associe à l'expression très négative *tanti ueteratoris* (*Flor.*, 18, 26) qui qualifie ensuite Protagoras : la rhétorique sophistique, aux yeux d'Apulée, est condamnable par ses excès retors. La nécessité d'une éloquence raisonnable s'impose. Thalès, lui, occupe une position dominante parmi les sept sages : les *caelestia studia* auxquels il s'adonne (*Flor.*, 18, 35) font écho à la *caelestis facundia* de Platon dans le *De magia* (49, 1) [7].

Aussi la notion de *facundia*, à la suite de l'exemple de Thalès, est-elle le mieux à même d'annoncer le panégyrique d'Esculape, dieu tutélaire de Carthage, entrepris par Apulée qui a déjà exprimé sa vénération pour le dieu en vers et en prose, comme il le rappelle lui-même :

> *(...) ac iam et prorsa et uorsa facundia ueneratus sum (...)*. (*Flor.*, 18, 38)

Seul, Marsyas ose reprocher à Apollon sa parole prophétique, son éloquence à la fois en prose et en vers :

> *(...) lingua fatidica, seu tute oratione seu uersibus malis, utrubique facundia aequipari*. (*Flor.*, 3, 10)

Marsyas reproche également au dieu sa beauté physique, la variété de ses talents et l'opulence de sa condition, ce qui n'est pas sans rappeler les griefs de beauté et d'éloquence mis en avant par les accusateurs d'Apulée (*Apol.*, 4 ; 5-10). La capacité que possède Apollon d'écrire à la fois en vers et en prose se retrouve de manière analogue chez Apulée qui proclame qu'il fait de tout, en grec comme en latin (*Flor.*, 9, 27-29). Comme l'écrit S. J. Harrison [8], la *Floride* 3 semble être une reprise symbolique du *De magia*. Il serait tout à fait plausible d'imaginer qu'Apulée établit dans la suite de son texte un parallèle entre lui-même et Apollon, dans la mesure où ils partagent des caractéristiques communes, notamment la maîtrise de la *facundia*, de la même manière qu'il l'établit explicitement avec le sophiste Hippias dans la *Floride* 9.

Eloquentia, *facundia*, deux aspects de la parole humaine la plus belle. L'*eloquentia* a pour espace d'une part la morale individuelle : le savoir universel d'Hippias en 9, 1 ; Sabidius Seuerus et Iulius Persius [9], tous deux

7. Voir le commentaire de V. Hunink, *op. cit.*, p. 189.

8. S. J. Harrison, *op. cit.*, p. 99. L'auteur précise que l'opposition du rustre Marsyas et la facilité avec laquelle Apollon gagne reflètent la stratégie judiciaire d'Apulée dans le *De magia*, où il présente son procès comme un combat inégal entre ses propres talents et la barbarie de ses opposants.

9. Suggestion séduisante (mais qui reste à prouver) de S. J. Harrison, *op. cit.*, p. 125, qu'ils étaient peut-être des élèves d'Apulée.

animés d'un zèle égal pour le savoir et l'éloquence en 18, 40 ; dans tous les éloges par Apulée de personnages mythiques ou réels, nous retrouvons deux éléments fondamentaux : la culture et la vertu. Elle a aussi d'autre part celui du politique, avec l'éloge de Carthage, image de Rome. La *facundia*, quant à elle, tout en sachant louer les vertus personnelles et collectives (en 16, 31-44, Apulée remercie Æmilianus Strabo et le sénat de Carthage pour une statue qu'on a décidé de lui élever et pour une autre qu'il espère [10]), porte en elle du divin : le platonisme même d'Apulée, le pouvoir de louer Esculape, le savoir apollinien.

Renoncer à l'éloquence proprement dite dans le *De magia* n'est pas un échec ; c'est une manière, certes habile, de laisser aux Romains ce qui continue de contribuer à leur gloire dans l'Empire, tout en conciliant philosophie et rhétorique autrement que ne l'avait fait Cicéron. Il aurait été pour le moins maladroit, en effet, de s'affirmer constamment philosophe platonicien en se réclamant de la tradition oratoire du *ciuis Romanus*. La notion de *facundia* a l'avantage d'être souple d'utilisation en ne répondant pas, sauf pour l'éthique, aux exigences de la Rome républicaine qui ont fondé l'éloquence politique (rappelons que ce substantif archaïque était d'ailleurs évité dans la prose classique). Exercice personnel de la parole, elle respecte les valeurs de l'idéologie dominante, incarnées dans les divers représentants de l'autorité romaine dont Apulée se dit l'ami : dans les *Florides*, la figure d'Æmilianus Strabo correspond à celle d'Avitus dans le *De magia*.

Nous rappellerons au début de notre conclusion que la préface du livre V des *Tusculanes* évoque l'*ingenium et eloquentiam* de Pythagore, qui inventa le mot même de philosophie. Cicéron conçut l'idéal d'une éloquence philosophique au service de la Cité. Apulée, dans son plaidoyer, ne méconnaît pas ce lien essentiel entre la parole et le souci du vrai. Cependant, tout en réfutant le *facundiae crimen* de ses accusateurs par une mise en valeur de l'*èthos* héritée de la grande tradition oratoire dont Quintilien témoigne encore, il ne s'attribue pas l'expression trop romaine de *uir bonus dicendi peritus*. *Vir bonus facundus*, plutôt, il ne fait plus de l'éloquence l'expression du seul civisme ; être philosophe s'est substitué au « métier de citoyen » et Carthage apparaît comme la cité où vivent aussi les *eruditissimi* (*Flor.*, 20, 9).

Ainsi, le procès *De magia* s'avère être l'occasion pour Apulée de conforter son image de platonicien à la romanité au-dessus de tout soupçon, ayant sa juste place au-dessus des sophistes et des rhéteurs, mais à côté des praticiens de l'*eloquentia*, officiellement reconnus par l'exercice du pouvoir au nom de Rome. Son innocence proclamée est celle d'une philosophie de la joie et de l'élévation (*Apol.*, 64, 3), c'est aussi celle d'une éloquence raisonnablement sûre d'elle-même.

10. *Flor.*, 16, 33 : *(...) laetitia facundiae obstrepit (...)*.