



HAL
open science

Éléments d'une mythopoétique de la casuistique chez Apulée de Madaure

Franck Collin

► **To cite this version:**

Franck Collin. Éléments d'une mythopoétique de la casuistique chez Apulée de Madaure. Les Savoirs d'Apulée, *πολυμαθια et πολυτροπια* à l'époque antonine, 2017. halshs-03168742

HAL Id: halshs-03168742

<https://shs.hal.science/halshs-03168742>

Submitted on 14 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Éléments d'une mythopoétique de la casuistique chez Apulée de Madaure

Communication prononcée lors du colloque international
« Les Savoirs d'Apulée, πολυμαθία et πολυτροπία à l'époque antonine », 20-21 octobre 2016,
IUF, Université Lumière Lyon 2, HiSoMA–UMR 5189.
Publié dans *Les Savoirs d'Apulée, πολυμαθία et πολυτροπία à l'époque antonine*, p. 213-248,
E. Plantade, D. Vallat (Dir.), Olms, Hildesheim, 2017.

Résumé : La casuistique (à travers les emplois de *casus*, *fortuna*, *sors*) pose chez Apulée une question essentielle : celle de la validité *des* savoirs, de la pertinence de la πολυμαθία aussi bien que de la πολυτροπία, face à la réalité de la vie et à la contingence du mal. On cherche à montrer ici la continuité, la variété et l'originalité du Madaurien sur ce point dans le médioplatonisme du IIe s.. Sa réponse théorique s'articule, dans les traités, autour d'un « savoir » démonologique, qui lui permet de définir la problématique du mal et de la liberté, et conclut à l'insuffisance de toute connaissance. Le chef d'œuvre d'Apulée, *L'Âne d'or*, pose autrement, en termes littéraires, cette même tentative de « triompher du hasard » (XI, 15, 4), Lucius s'en remettant, à la fin, en une Isis réinventée, figure tutélaire de la *Bona Fortuna*, et souveraine des démons. Sa casuistique, sous la forme d'une théurgie, tente ainsi d'élaborer moins une *scientia* que la *conscientia* capable de tirer le meilleur parti de la connaissance.

Mots clés : casuistique – *fortuna* (hasard) – libre-arbitre – *conscientia* (conscience) – *scientia* (savoir)

Abstract : The casuistry in Apuleius' work (through the words of *casus*, *fortuna*, *sors*) asks an essential question: that of the validity of the knowledges, of the relevance of *πολυμαθία* and *πολυτροπία*, confronted with the real life and the contingency of the evil. This article tries to show the continuity, the variety and the originality on this topic of the *Madauriensis* in the Medioplatonism of the 2nd century. Its theoretical answer is articulated, in the treaties, around a demonologic "knowledge", who allows him to define the problems of the evil and freedom, and concludes with the insufficiency of any knowledge. The Apuleius masterpiece, *The Golden Ass*, represents differently, in literary terms, this same attempt "to triumph over the chance" (XI, 15.4), and Lucius, at the end, relies on a Isis goddess, reinvented, guardian of *Bona Fortuna*, and sovereign figure of the demons. Its casuistry, in the form of a theurgy, thus tries to build less a *scientia* that the *conscientia* able to benefit the best from knowledge.

Keywords: casuistry – *fortuna* (chance) – free will – *conscientia* (conscience) – *scientia* (science)

L'œuvre d'Apulée révèle un esprit passionné par le savoir sous ses aspects les plus variés. Face à cet encyclopédisme polymorphe, Apulée pose une vraie question épistémologique : quelle est la pertinence du savoir devant les contingences de l'existence ? Permet-il de mieux vivre, alors que le hiatus entre la connaissance et la vie ne semble jamais comblé ? Ou bien n'est-il que cette *curiositas* qui disperse Lucius, notamment vers la magie, et le laisse incapable de maîtriser les hasards (*casus*), les malheurs (*calamitates*), les épreuves de la fortune (*labores fortunae*) ?

En platonicien convaincu, en chercheur consciencieux, Apulée vise à concilier la science et le hasard, en dépassant le cadre d'un savoir empirique, et en énonçant ce que nous nommerions aujourd'hui une casuistique. Un tel « savoir » constituerait une méthode pour maîtriser les aléas en optant pour le meilleur parti. À la *πολυμαθία*, illimitée et instable, il s'agit de lui adjoindre la *φιλοσοφία*, ou *sapientia*, qui, dans l'esprit du platonisme, s'apparente autant à une sagesse éclairée qu'à une démarche mystique. Ainsi Lucius, longuement ballotté par une fortune tenace, finit-il par surmonter ses égarements grâce à l'intercession d'Isis (livre XI), représentation égyptienne de la Bonne Fortune.

La casuistique apuléenne, telle que définie dans les traités ou dessinée dans le roman, propose ainsi de dépasser les simples limites de l'entendement humain, et de se ménager, dans une certaine mesure, le concours d'une omniscience divine. Cette démarche peu « scientifique », déjà inhérente à Platon, nécessite, de façon paradoxale mais inévitable, le recours à une *πολυτροπία*, à ce savoir « aux mille tours », propre du rhéteur, si habile à s'adapter aux visages multiples que l'expérience impose. Nous précisons donc d'abord quels sont les concepts autour desquels Apulée articule sa casuistique et situons son apport dans le médio-platonisme du II^e siècle. Nous verrons dans un second temps comment Apulée récupère un savoir démonologique, et use d'une poétique polytropique pour exprimer dans un cadre théurgique la question du mal et de la *liberté* individuelle. Enfin, nous envisagerons le véritable but de cette casuistique qui permet à Apulée d'élaborer les bases de la *conscience*, indispensable à la régulation de toute *πολυμαθία*.

1. Concepts d'un « savoir » du hasard

1.1. L'âne, le fou et le sage

Chrysippe pose un cas de casuistique à travers l'alternative suivante : Ulysse aurait dû répondre, à Circé qui lui proposait deux breuvages, l'un ayant la propriété de *rendre fou*, l'autre de le *changer en âne* (εἰς ὄνου πρόσωπον) : « Abandonnez-moi et laissez-moi périr, si je dois errer çà et là sous la forme d'un âne¹ ». Dans une perspective stoïcienne, Ulysse aurait dû préférer la condition humaine, même empreinte de folie (ἄφροσύνη), à celle d'un animal incapable de penser. Le platonicien Plutarque est plus critique : « Ne pourrait-on dire que cette prudence (φρόνησις) reste *celle d'un âne*, puisque la sagesse et le bonheur sont de grands biens, et qu'avoir la figure d'un âne est en soi une chose assez indifférente ? » Les deux choix seront l'un et l'autre insensés puisque, pour un platonicien, l'intelligence humaine seule conduit au bonheur (εὐδαιμονεῖν) supérieur, et qu'un fou en manquera. Apulée a très bien pu connaître ce cas d'école² et faire le choix, dans *L'Âne d'or*, de l'animalité, par antiphrase : en Lucius, la même vulnérabilité assiège pareillement l'homme ou l'âne, et les facultés humaines qu'il conserve ne lui permettent guère d'affronter la fortune. Au fil de la *satura*, il apprendra à se

¹ Plut., *Not. comm.* 1064b

² *Mét.* I, 2, 3 : Lucius se dit descendant de Plutarque et de son neveu Sextus.

comporter de moins en moins d'après la satisfaction de l'instinct, mais à anticiper, de façon à reprendre sa fortune en main. A cet égard toutes les aventures du roman sont des cas de casuistique. Lucius ira jusqu'à déclarer : « je conserve un souvenir reconnaissant à l'âne que je fus parce que, caché comme je l'étais sous sa peau, et agité par des fortunes variées, il m'a rendu sinon *sage (prudenterem)*, du moins *très savant (multiscium – Mét. IX, 13, 5)* ».

Multiscius, « multisachant », est un adjectif tout apuléen calqué sur le grec πολυμαθής³. Apulée l'associe à un savoir pratique (une *peritia*) d'une grande virtuosité technique (*arte*), manuelle (Homère, Hippias) ou oratoire (Apollon, Protagoras). Elle n'est pas un but en soi, mais un palier pour atteindre le savoir supérieur que représente la *prudencia*, sagesse pour sa part prévoyante et pour ainsi dire divine, parce que le hasard n'a plus de prise sur elle. La « *multiscientia* » permet de multiplier ses chances de réussite : grâce à elle, Apollon est gâté par la fortune (*fortuna opulentus - Flor. III, 30*), alors que Marsyas, son malchanceux rival en est dépourvu. Néanmoins, si le savoir polymathique résout les difficultés intermédiaires, il est insuffisant dans de nombreux cas de figures. Aristote (*Eth. Nic, VI, 8*) exprime ce besoin humain d'anticiper sur les faits au moyen de lois qui pallient la crainte face aux changements d'un monde imprévisible, mais aussi le désarroi lorsque la loi, souvent, ne s'adapte pas comme prévu au cas concret qu'elle est supposée régler. Les hommes, savants ou non, sont alors tout aussi démunis et comme fous. Tout savoir est casuiste, dans le sens où il apprend de ses échecs et de ses errances, et qu'il espère tendre vers la vérité. Et toute casuistique est inhérente au savoir, qui doit s'adapter constamment aux cas réels imprévus qui ne manquent pas de surgir devant lui. En ce sens, le savant *multiscius* est un peu plus qu'un fou, mais il n'est pas encore un sage, comme le montre Lucius.

Accéder à une certaine maîtrise du hasard nécessite de franchir ces trois stades successifs : l'animal, le fou, le sage. En termes apuléens : l'âne entraîné par sa condition ; l'âne-homme qui réagit à sa condition ; l'homme qui maîtrise sa condition. On passe ainsi, dans *L'Âne d'or*, selon l'expression de Malraux, d'un destin subi à un destin dominé⁴. Car la fortune est incontestablement le personnage principal du roman, lecture proposée par Apulée une bonne quarantaine de fois, alors qu'elle est absente de sa source Lucien. Qualifiée, durant les dix premiers livres, d'aveugle (*caeca*), de cruelle (*saeva*), de néfaste (*nefaria*), elle tourne littéralement Lucius en bourrique, l'astreint à un périple circulaire, comme ceux de l'âne autour

³ Adjectif utilisé cinq fois dans le corpus apuléen : *Mét. IX, 13, 5* (ci-dessus) ; *Apol. 31.16* : Homère est le « poète très savant » (*poetam multiscium*) ; *Flor. III, 30* : Apollon est un dieu « très savant dans l'art » (*arte multiscius*) ; *IX, 73* : le sophiste Hippias est « très savant par son art si complexe (*hominem tam numerosa arte multiscium*) ; *XVIII, 60* : Protagoras est « un sophiste supérieurement savant » (*sophista longe multiscius*) ».

⁴ *Antimémoires*, p.7, Pléiade, 1976.

de sa meule, l'éloigne de Corinthe au début, et l'y fait revenir à la fin, ne lui révélant qu'au dernier livre la vraie nature d'une fortune « bienveillante » (*beniuola*). Ce qui se dit dans le roman ne s'écarte pas, dans une certaine mesure, de la dialectique platonicienne et de son ascension vers le divin, telles qu'on les trouve exprimées aussi dans les traités d'Apulée, mais la poétique romanesque de la casuistique y ajoute une dimension fictionnelle bien différente de l'affirmation philosophique. Là où Platon supplée le mythe à la preuve impossible, la mythopoétique d'Apulée met pour sa part en œuvre des situations concrètes où le divin vient naturellement résoudre les tensions du sensible. Sans différer fondamentalement du contenu des traités en matière de casuistique, l'efficacité du roman est tout autre.

1.2. Trois providences - le mal et la liberté

L'existence humaine est, dans l'imaginaire du II^e s, aux mains de trois instances : la providence, le destin et le hasard. Leur fonction se trouve exprimée pour majeure partie dans le *Timée*, mais les médioplatoniciens, très préoccupés par ces questions, en systématisent le contenu théorique. Le traité *Du Destin* du Pseudo-Plutarque constitue le point de départ de nos connaissances sur la question. Ainsi, la providence (*πρόνοια*, *providentia*) traduit l'action bénéfique d'un dieu Démonstrateur qui a créé le monde et le maintient dans une bienfaisance qu'y ressentent tous les êtres⁵. Apulée fait sienne cette définition de la providence, conservatrice de la prospérité du monde⁶. Pour sa part, le destin (*εἰμαρμένη*, *fatum*) est l'enchaînement des causes et des lois selon lequel se déroule le monde ; il est soumis à la providence, et nullement le contraire (*Fat.*, 573b). Bien qu'astreint à une nécessité immuable, il n'ordonne rien en particulier chez tel ou tel homme, mais énonce principalement des dispositions générales⁷. Si l'on naît homme ou femme, tel ou tel développement déterminera une évolution appropriée à cette condition, mais non les moments précis de la vie. L'enchaînement de causes prescrit par le destin est déterminé par des dieux intraitables (*De Mun*, 38) : la Distributrice des conditions (*Μοῖρα*) l'Inévitable (*Adrasteia*) et le Temps (les trois Parques). Tout pourtant ne s'y produit pas en vertu de la nécessité, mais aussi selon le possible qui convient à sa nature⁸. Voilà qui

⁵ *Tim.*, 29d-30a : « il n'est pas possible au meilleur de faire une chose qui ne soit pas la plus belle (*δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον*) » = *De Fato* 573c & 572f.

⁶ *Plat.*, I, 12 : elle est une « décision divine, conservatrice de cette prospérité (*conservatricem prosperitatis eius*) en vue de laquelle elle a assumé cette fonction ».

⁷ *Fat.*, 569d : Le destin est comme la loi civile (*νόμιμον*), il « n'ordonne rien en particulier sur tel ou tel homme, mais énonce principalement les dispositions générales (*τὰ μὲν καθόλου*) ».

⁸ *Fat.*, 570d-f : « tout ne se fait pas nécessairement (*ἐξ ἀνάγκης*) ; chaque chose est produite de la manière qui convient à sa nature (*οἷον καὶ πέφυκεν εἶναι*) ».

laisse une petite marge à de l'indéterminé, à ce qu'Apulée nomme du terme global de fortune (τύχη, *fortuna*), dans lequel le hasard (*casus*) ou l'imprévu (*improvidum*) viennent régulièrement tenir en échec l'intelligence humaine :

De Plat. I, 12 : *Et fortunae quidem improvidos casus ignorari a nobis fatetur ; instabile enim quiddam et incurrens intercedere solere, quae consilio fuerint et meditatione suscepta, quod non patiatur meditata ad finem venire.*

« Et [Platon] reconnaît que les **coups imprévus de la fortune** sont ignorés de nous; c'est qu'il y a d'ordinaire un quelque chose d'irrégulier et de soudain, qui intervient au beau milieu des affaires qui ont été entreprises avec réflexion et préméditation, et qui ne permet pas que même les mieux préméditées arrivent à leur fin. »

Déconcertés par les événements, les hommes se sentent piégés par la (mauvaise) fortune et incapable d'agir sur elle. Or, le mal qu'ils en éprouvent ne saurait venir du Dieu démiurge, parfait en soi, mais de leur inadaptation au destin, thèse qu'ont reprise les Stoïciens. Plus précis qu'Apulée, Pseudo-Plutarque (*Fat.*, 570c) distingue la liberté personnelle qui relève de notre pouvoir (τό ἐφ' ἡμῖν), la fortune (ἡ τύχη), le possible (τό δυνατόν) et le contingent (τὸ ἐνδεχόμενον). Le possible se produit quand rien n'empêche sa production. Parmi ces possibles, certains sont *nécessaires* (le lever et le coucher des astres), d'autres *contingents* (une fois le soleil couché, la pluie peut tomber, ou non). Et surtout, certains possibles relèvent de la nature, mais d'autres de la liberté humaine (τό ἐφ' ἡμῖν) : dans ce dernier cas, nos actions sont ou bien produites par la passion, ou bien dictées par la raison, et c'est seulement alors que l'on peut dire qu'elles relèvent d'un choix (προαίρεσις). En elle-même, la fortune n'est qu'une cause accidentelle imprévisible (ἀπρονόητον) et inconnue du raisonnement humain (ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ) : ainsi de l'homme qui trouve un trésor en plantant un arbre, ou de l'exécution de Socrate retardée par l'envoi rituel du vaisseau à Délos. Face à ces circonstances, tantôt heureuses tantôt malheureuses, la casuistique aimerait introduire une clause favorable bien qu'inaccessible au jugement. Pseudo-Plutarque ajoute même une distinction entre la fortune et le hasard (τὸ αὐτόματον ; inexactement rendu par *fors* ou *casus*), l'événement fortuit étant celui qui survient à la place d'un autre, attendu. Apulée ne va pas aussi loin et rassemble l'un et l'autre sous le terme de *fortuna*, et ils font de toute façon partie tous deux, dit le *De Fato*, du contingent. L'important est, pour la casuistique, la place laissée au pouvoir de l'homme (τοῦ ἐφ' ἡμῖν) et la façon dont il peut, selon ses choix (κατὰ προαίρεσιν), favoriser sa fortune.

Pour retrouver à travers tous les accidents (*casus*) la providence qui prévaut en eux, il s'agit d'y reconnaître la volonté du Dieu bon. À cet effet, les médioplatoniciens pensent une providence à trois étages qui correspond aux trois niveaux cosmologiques où s'exercent les différents seuils des divinités. Pseudo-Plutarque relate ainsi trois providences qu'il déduit du *Timée* : la première est celle du Dieu démiurge dans l'éther⁹ ; la seconde représente les astres, que Dieu a créés dans un deuxième temps dans le ciel étoilé, dieux nouveaux, doués d'une âme, qui assurent le maintien des lois du destin (νόμους τοὺς εἰμαρμένους)¹⁰, et justifient que Dieu ne saurait être regardé comme la cause du mal¹¹, car il n'a pas formé les corps mortels mais en a chargé les dieux astres. Vient enfin la troisième providence située plus bas encore, auprès de la terre (περὶ γῆν), dans tout l'espace sublunaire que connaissent les hommes, et où évoluent une troisième espèce de dieux, les daimons. Des maux qui surviennent à ce dernier seuil, la dégradation de la matière et l'homme sont causes. Mais pour s'en prévenir, Dieu a prévu la puissance des daimons qui secoure la déficience humaine¹². Apulée fait sienne cette tripartition cosmologique, qu'il reçoit d'une source antérieure, d'Antiochos d'Ascalon¹³ ou possiblement du *De Fato* :

De Plat. I, 11 : **Deorum trinas nuncupat species, quarum est, prima unus et solus summus ille, ultramundanus, incorporeus, quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus ; aliud genus est quale astra habent ceteraque numina, quos caelicolas nominamus; tertium habent, quos medioximos Romani veteres appellant, quod [est] sui ratione, sed et loco et potestate diis summis sunt minores, natura hominum profecto maiores.**

« [Platon] reconnaît **trois espèces de dieux** : dans la première le [dieu] unique, seul et souverain, hors du monde, incorporel, que nous désignons comme père et architecte de ce monde divin ; la seconde espèce est celle qu'occupent les astres et des autres puissances que nous appelons célestes ; la troisième celle que les anciens Romains appellent **médioximes**¹⁴, attendu que par leur essence, leur espace et leur pouvoir, ils sont inférieurs aux dieux souverains, mais incontestablement supérieurs à la nature humaine. »

⁹ *Fat.*, 573c = *Tim.* 29d-30a.

¹⁰ *Fat.*, 573d = *Tim.*, 41d-e et *Fat.*, 573e = *Tim.*, 42d.

¹¹ *Fat.*, 573e : « Lorsque Dieu, dit-il, eut prononcé toutes ces lois, afin qu'on ne pût lui imputer le mal qui arriverait à ces âmes (ἵνα τοῖς ἔπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος), il sema les unes dans le soleil, les autres dans la lune, et les dernières dans divers astres qui servent à la mesure du temps » (= *Timée*, 42d).

¹² *Fat.* 574b = *Théag.* 129c ; 573a : « On peut appeler à juste titre troisième providence et prévenance (προμήθεια) celles avec lesquelles les daimons, placés auprès de la terre, surveillent et inspectent (φύλακές τε καὶ ἐπίσκοποι) les actions des hommes ».

¹³ BEAUJEU, p. 271, note 3.

¹⁴ BEAUJEU, p.271, note 7 : *medioximos*, « intermédiaires », superlatif archaïque de la langue religieuse employé pour distinguer les dieux terrestres de ceux du ciel (*di superi*) et de ceux des enfers (*di inferi*).

La perfection du Dieu Démiurge tient à son extériorité hors du monde qu'il a créé (*ultramundanus* traduisant l'ὑπερουράνιος du *Phaedr.* 247c), au fait qu'il ne se mêle pas à la matière (*corpora*) en qui est inscrite la dégradation constitutive des êtres, qui, inscrits dans l'espace sublunaire loin de l'éther, sont chargés de parties de plus en plus lourdes et mélangées (air, eau, terre)¹⁵. La matière contient ainsi en son sein du bien et du mal, puisque l'empreinte de Dieu se mêle à la matière. Mais Dieu est déchargé de la cause de tout mal¹⁶, et se sert, pour communiquer avec le monde, de puissances secondaires qu'il y a réparties (*De Mun.* 27)¹⁷. C'est à ce dernier étage, dans la nature terrestre imparfaite, que prennent place la fortune et le libre-arbitre (*Fat.* 574b). De même, Apulée explique qu'entre le dessein de dieu et la réalité du destin, des mouvements interagissent de façon diverse et même contraire :

De Mun., 27 : *Mundo equidem consentiunt, non una, sed diversa via et plerumque contraria.*

« [Tous ces mouvements] s'accordent en effet pour le maintien du monde, non pas d'une seule, mais de différentes manières, la plupart du temps contraires ».

Ce *plerumque contraria* trace un espace d'impondérable et de contrariété sur lequel les hommes, dans leur petitesse, peuvent se méprendre, en ne voyant là que des caprices de la fortune, des revers de malchance. Pour rétablir cette compréhension, il faut restaurer un point de contact avec le divin, une sorte de pont chamanique qu'autorisent les daimons, puisqu'ils sont proches de la condition humaine, contrairement aux astres. Pour Maxime de Tyr (*Diss.* XI, 4-5), à l'inverse, la prière aux dieux ne se justifie pas : Dieu étend sa providence sur l'univers entier sans s'occuper de ses différentes parties, il se comporte en roi ou en tyran n'écoulant pas son peuple ; la fortune quant à elle est un souverain insensé (ἀνοήτω δυνάστη), dénué de raison (ἄλογον), tournant en rond (περιφερόμενον), instable (ἀστάτω). Toutefois, il convient (*Diss.* V, 8) que combattre l'adversité révèle la vertu et que les malheurs de la fortune forgent l'homme véritable, digne de considération.

Chez Alcinoos (*Ép.* 26, 1-3), pour déterminant que soit le destin, il ne régit toutefois pas le détail de la vie des individus. L'âme est indépendante (ἀδέσποτον) et il lui revient (ἐπ' αὐτῆ) d'agir ou de ne pas agir de la façon dont elle l'entend. Le destin ne décide pas, mais règle

¹⁵ Cf Plat., *Lois*, 896e-897a ; Arist., *Metaph.* 1091b ; Plut., *De E delph.*, 393f-394a ; Max. Tyr, *Diss.* XLI, 4.

¹⁶ Plut., *Is. et Os.* 369a-d.

¹⁷ *Fat.* 568e donne encore ici une image mythico-religieuse à travers les trois Parques qui figurent non plus le Temps (passé, présent, avenir), mais les trois modalités de la providence : Clotho : Dieu, cause efficiente du destin ; Atropos la cause efficiente du destin ; Lachésis, au-dessous du ciel (ὑπουράνιον) et autour de la terre (περὶ γῆν) transmet les opérations célestes de ses deux sœurs aux substances terrestres (τὰ ἐπίγεια).

seulement les conséquences (τὸ ἐπόμενον) du choix. Notre libre-arbitre s'exerce donc entièrement. Il n'y a pas en soi de vérité ou de fausseté, de bien ou de mal avant qu'il ne se soit exercé. Si Alcinoos ne parle ni de la τύχη ni de la triple providence, c'est que, pour lui, soucieux de rejeter la fatalité stoïcienne, la fortune relèverait pour une grande part du risque calculé que prennent les hommes, sans qu'il soit nécessaire d'en imputer à un dieu le tort ou la réussite. Sa pensée du destin individuel développe à la fois la théorie platonicienne et les conclusions de l'*Éthique à Nicomaque* : le mal dépend pour une partie non négligeable de notre vertu¹⁸.

D'une façon semblable, Apulée répète (*Plat.* I, 12) que ni Dieu ni la fatalité du destin (*ad fati sortem*) ne sont cause d'aucun mal, mais qu'il faut l'imputer à cette marge de distorsion subsistant dans la réalisation du plan divin :

De Plat. 1.12 : *Nec sane omnia referenda esse ad vim fati puta[n]t, sed esse aliquid in nobis et in fortuna esse non nihil.*

« Et [Platon], assurément, ne pense pas que tout doive être rapporté à la puissance du destin ; mais qu'il y a **quelque chose qui dépend de nous**, et **quelque chose aussi qui dépend de la fortune**. »

C'est dans la liberté humaine et dans la fortune que résident les deux sources du mal¹⁹ : la fortune produit aveuglement des accidents dont la maîtrise nous échappe, conformément à une longue tradition²⁰. S'il semble impossible (pour l'heure) d'agir *sur* la fortune, il est possible de lui résister et de travailler notre libre-arbitre. Celui qui tend à la vertu en atténuera, par son comportement, les effets négatifs, alors que celui qui s'en plaint ira spontanément (*sponte*) dans les pires travers²¹ :

De Plat. II, 11 : *Sed si ad eiusmodi mala pergat ac sibi usuram eorum utilem credit, deceptus errore et imagine boni sollicitatus quidem, insciens vero ad mala praecipitatur.*

¹⁸ Plat. : *Rép.* 614a-618d (mythe d'Er) : les âmes choisissent une vie selon des lots répartis par classes, et portent la responsabilité de leur décision ; *Phaedr.*, 255b ; *Prot.* 320d ; *Phaedo* 115a ; *Leg.* 873c & 904c. Arist., *Eth. Nic.* III, 5 (1114) : « les actes relatifs à des moyens sont exécutés en accord avec un choix réfléchi (κατὰ προαίρεσιν) et accomplis de plein gré » ; « La vertu dépend donc de nous (ἐφ' ἡμῖν), ainsi que le vice ».

¹⁹ *Idem* Phil. Alex., *De Prou.* XI, 82.

²⁰ Plat., *Leg.* 709b, Fortune et Occasion (Τύχη καὶ Καίρος) gouvernent toutes les affaires humaines sans exception. Sen., *De Prou.* IV, 12 ; V, 7 ; Épict., *Diatr.* I, 14, 1-10.

²¹ Plat., *Rép.* 604d, résister à la Fortune, c'est « conserver le plus de calme possible dans le malheur et de ne pas se révolter, parce qu'on ne sait pas ce qu'il y a de bon et de mauvais dans ces sortes d'accidents ». *Mét.* II, 13, 2 : Milon impute aux comportements humains ce que le vulgaire attribue à Fortuna.

« Mais si quelqu'un court vers des maux de cette nature et croit qu'il tire avantage de leur pratique, c'est que, trompé par une illusion et attiré assurément par une apparence de bien, il se précipite en fait **sans le savoir** vers des maux. »

Le savoir ne sera donc pas inutile à cette démarche de compréhension de la nécessité qui permet de ne pas considérer la fortune comme un arbitraire du mal.

1.3. Le savoir polymathique au secours du libre-arbitre

Pseudo-Plutarque affirme, se référant au propos du législateur des *Lois* :

De Fato, 574a [= *Leg.* IX, 875c] : « Si un homme était assez favorisé des dieux (θεία μοίρα γεννηθείς) pour bien comprendre toutes ces vérités, il n'aurait pas besoin de lois qui lui prescrivissent ce qu'il doit faire ; car **il n'y a point de loi ni de règlement qui soit préférable à la science** (ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων), et celui qui est véritablement libre par sa nature, ne doit être dans la dépendance de personne ; il est fait pour commander à tout. »

De prime abord, on penserait qu'Apulée a fait sienne cette démarche vertueuse de la sagesse consistant à pratiquer l'ὁμοίωσις θεῶν, la conformité avec la divinité²². La philosophie, dans l'optique platonicienne, permet d'atteindre cette connaissance supérieure, du moins dans sa partie *théorétique* :

De Mun., Praef. : « Pendant que les autres [savants], effrayés par la grandeur de l'entreprise, regardaient un semblable travail comme trop ardu et trop profond, la philosophie seule, confiante en son génie, ne se jugea pas indigne d'être appelée à l'étude des choses divines et des choses humaines (*cui divinarum et humanarum rerum disc[r]eptatio deferatur*). »

De cette approche, le modèle est Socrate – du moins le Socrate de Platon – qui préconise (*De Deo Socr.* 21) de cultiver la raison, de prendre garde aux puissances démoniques (*numinum*) avec attention et respect plutôt que crainte. Cette sagesse est déjà comme une habitude à mourir (*consuetudinem moriendi*), tant elle apprend à tenir l'âme séparée du corps. Accéder à la contemplation permet de devenir « voyant » comme le sera, par hypallage, la *Fortuna videns* à

²² *Théét.* 176b. *De Plat.* II, 23 : « Le but de la sagesse est que le sage atteigne au mérite de Dieu (*ad dei meritum*) ; son travail spécial doit donc être de rivaliser dans sa vie avec les actes des dieux (*ut aemulatione vitae ad deorum actus accedat*) ».

la fin de *L'Âne d'or*. La θεωρία, comme « vision du divin », permet de pénétrer, rappelle le *De Mundo (Praef.)*, l'origine des choses qui échappe aux autres disciplines : elle contemple les principes avec les yeux divins de l'âme (*diuinis oculis*) et transmet aux autres sciences ce savoir fondamental (*aliis etiam eis scientiam tradidit*).

Aussi, malgré la confiance que place Apulée dans la polymathie – lui-même en étant un représentant assidu, bien plus qu'un rhéteur habituel²³ - elle ne doit pas être plus qu'une propédeutique, préparant à la lucidité philosophique :

De Platone, II, 20 : « Il ne peut y avoir de sage au sens parfait, dit Platon, [...] si l'on n'a pas purifié et décanté son âme du plaisir, après avoir rejeté de cette âme ces choses (*his*) < lacune > avec désintéressement et patience, et **grâce à tous les enseignements venant de la science et de l'éloquence** (*omnibusque doctrinis ex rerum scientia eloquentiae venientibus*). »

Si le savoir en restait au stade encyclopédique, celui de l'ἐγκύκλιος παιδεία²⁴, satisfaisant la simple curiosité intellectuelle, il éloignerait de la θεωρία. Mais aucune méthode conceptuelle ne relate le « savoir » divin, et Apulée doit, pour en rendre compte, utiliser des comparaisons : celle des prophètes (*prophetae*) qui « pleins de la majesté des dieux traduisent aux autres hommes ce qu'eux seuls voient (*soli uident* – *De Mun., Praef.*). Le logos étant mis en échec, il n'y aura, comme chez Platon, que le mythe qui « fonde » l'expérience philosophique. Chez Apulée, ce sera la mythopoétique par laquelle il tente, dans les traités comme dans le roman, de définir une casuistique.

2. Le savoir poétique de la démonologie

2.1. *Fortuna caeca* : limites du libre-arbitre

La cruauté « aveugle » équivaut souvent à la cécité des hommes qui agissent en « bêtes à quatre pattes » soumis « aux errements, à la déraison, à la peur, aux sauvages amours²⁵ ». Ainsi Lucius demeure malheureux, tant qu'il *subit* le *diktat* de sa *curiositas* et de sa *libido*, et il

²³ *Flor.* 20, 2-4 : géométrie et musique ; *Apol.* 16,1-8 : optique ; *Apol.* 27,6, *Flor.* 12 : histoire naturelle, médecine ; *De* : astronomie. *Apol.* 36, 6 : « suppléer partout aux lacunes ou combler les omissions ».

²⁴ Cf les conseils en la matière de : Cic., *Fin.* V, 49-51 ; Quint., *Inst. Or.* I, 10, 1 (la culture générale, *orbis doctrina*, ne doit pas prétendre à l'omniscience).

²⁵ Plat., *Phaedr.* 250e. *Phaedo.* 81a : l'âme soumise aux passions.

commencera à n'inverser la tendance qu'au moment où il échappera aux Galles perversis (*Mét.* IX, 10, 4). Cet épisode, et bien d'autres, montre qu'Apulée n'escamote pas la liberté humaine²⁶, mais la place dans un réseau de contradictions où tous les possibles s'entrechoquent faute d'autre alternative, chez un Lucius indécis, que de les subir. En *Mét.* VIII, 30, 5, un chien de passage a dérobé le chevreuil prévu pour le repas ; le cuisinier décide en conséquence de se pendre ; ce sort (*casus*) n'échappe pas à sa fidèle épouse, qui lui assure de ne pas demeurer dans le trouble ultime où l'a mis la fortune (*in ultimo fortunae turbine*) ; qu'il doit voir que la providence divine le sert, et substituer l'âne au chevreuil, comme un remède fortuit (*fortuitum remedium*) ; à cette boucherie prédestinée (*laniatae destinatae*), l'âne n'a pas le temps d'opposer d'autre pensée (*cogitatione*) que la fuite immédiate ; mais aussitôt un nouveau revers se présente : l'âne est soupçonné d'avoir la rage à la suite de l'incursion, dans l'écurie, d'un autre chien qui l'a contractée et a mordu les bêtes... Cela dépite Lucius qui se croyait sorti d'affaire :

Mét. IX, 1, 5 : *Sed nimirum nihil Fortuna renuente licet homini nato dexterum prouenire nec consilio prudenti uel remedio sagaci diuinae prouidentiae fatalis dispositio subuerti uel reformari potest.*

« Mais rien, apparemment, ne va droit pour l'homme né sous une Fortune qui refuse, et l'on ne peut, à l'aide d'une sage (*prudenti*) réflexion ou d'un remède avisé, bouleverser ou réformer la fatale disposition de la divine providence ».

La « providence » est inaccessible encore à l'intelligence de l'âne. Pourtant elle accourt une nouvelle fois à lui, gratuitement, sous la forme d'un sauveur envoyé du ciel (*de caelo missus sospitator*, *Mét.* IX, 3, 3) qui recommande le test de l'eau fraîche. Ce test, on le notera, est un savoir d'expérience transmis par des livres anciens. Ce qui veut dire que le savoir permet de se réajuster à la providence, mais n'explique pas comment s'obtient la *volonté* d'acquérir ce savoir. Car le libre-arbitre de Lucius ne lui permet pas d'accorder son appétit de connaissances à son utilité propre. Il se prend ainsi les pieds dans le tapis de la fortune, quand bien même celle-ci aimerait lui sourire, avec l'envoi d'un *sospitator*, ou avec les bonnes dispositions de Charité que Lucius ne sait pas saisir²⁷. En voici la formulation plus philosophique :

²⁶ FICK-MICHEL 1991, p. 249 : « Des quelque 20 occurrences de *libertas* et de *liber*, concentrées dans les livres VII, IX et XI, il ressort qu'il existe une vraie et une fausse liberté et qu'il n'y a pas forcément antinomie entre soumission et liberté ».

²⁷ *Mét.* VII, 14,1-15,2 : Charité traite de *sospitator* l'âne qui l'a sauvée, et, en guise de récompense, entend lui faire bénéficier de toute sa *liberté* (*meae libertati prospexerat*). Mais un « autre » (*alius*) décide de l'envoyer dans la propriété de campagne...

De Plat. II, 11 : *Sed virtutem liberam et in nobis sitam et nobis voluntate adpetendam ; peccata vero esse non minus libera et in nobis sita, non tamen ea suscipi voluntate.*

« Mais [Platon dit que] la **vertu** est libre, qu'elle est située en nous, et que notre **volonté** nous aide à l'atteindre; mais que les vices ne sont pas moins libres, et situés en nous ; mais que ce n'est cependant pas notre **volonté** qui nous les fait adopter. »

La plasticité de la volonté est sans doute le critère le plus important de bonne casuistique et c'est elle, pensons-nous, que retient Apulée. Or celle-ci n'est pas donnée à la naissance, n'est pas inhérente à un caractère donné, aussi doué, soit-il, et c'est là une variante importante avec le platonisme initial. Apulée ne représente pas dans son roman un homme bardé de qualités, mais un âne dans lequel un garçon éclectique voit sa volonté enfermée. Tous les hommes ne sont pas, de façon innée, doués et philosophes, mais la plupart n'ont qu'une vertu moyenne, *quasi medie morati*²⁸ que l'éducation doit développer²⁹. Alcinoos est même d'avis que la vertu dépend de la volonté et peut s'enseigner sans quoi elle serait de peu de prix³⁰. A l'inverse, Socrate pensait que la vertu ne s'enseigne pas ni n'était un don de la nature, mais l'octroi (μοίρα), dans l'âme, d'un bien divin (*Ménon*, 99e-100a).

De fait, en visant à organiser l'éducation comme plasticité de la volonté, Apulée réintroduit la formation à la πολυτροπία, à la réactivité, à la gestion avisée des événements au coup par coup. Cette habileté représente la mise en acte de cette vertu qui resterait sinon au niveau du discours ou de la pensée. Les individus qui la maîtriseront seront les êtres les plus naturellement casuistes, choisissant le bien le plus favorable à tel ou tel moment. Parmi les figures emblématiques proposées par Apulée, il y a des philosophes, du moins Socrate, mais surtout des « rhéteurs » : Ulysse, figure même du *polytropos*, beau parleur, protégé de Minerve qui incarne la prudence même (*De Deo Socr.* 24) ; Alexandre dont l'intelligence pratique fit plier la fortune :

Flor. 7 : auctus fortuna sua maior fuit successusque eius amplissimos et provocavit ut strenuus et aequiperavit ut meritus et superavit ut melior.

²⁸ Sur les trois sortes de naturels (excellent, pervers, moyen) : Ap., *De Plat.*, 2.3. & 2.19 ; Alcinoos, *Ep.* 1.9 & 30.1-2.

²⁹ *De Plat.*, II, 19. II, 3 : « par nature, l'être humain n'est ni bon ni mauvais... Il porte en lui les semences (*semina*) de l'un et de l'autre. » La notion de σπέρμα ἀρετῆς est fréquente à partir du I^{er} s. : Plut., *Is.* 2 ; Sen., *Epist.* 120, 4 ; Quint., *Inst. Orat.* XI, 20, 6. L'éducation épanouit la vertu : Cic., *Fin.* V, 15, 43 (position d'Antiochus d'Ascalon) ; Plut., *De lib. educ.*, IV, 2a.

³⁰ *Ep.* I, 9-11 : L'étude de la philosophie s'adresse à une âme libre (ἐλευθέριον) et la vertu s'enseigne s'il elle s'appuie sur la facilité d'apprendre (εὐμάθεια), la mémoire (μνήμη), l'instruction droite (παιδεία ὀρθή).

« Il fut plus grand que sa *fortune*, et provoquant les faveurs les plus éclatantes de cette déesse à force de courage, il se montra à leur hauteur par son mérite, s'éleva au-dessus d'elles par sa magnanimité. »

Apulée se cite, insistant sur sa volonté plutôt que sur ses facultés intellectuelles :

Flor. 20 : *Apuleius vester haec omnia novemque Musas pari studio colit, **maiore scilicet voluntate quam facultate**, eoque propensius fortasse laudandus est, quod omnibus bonis in rebus conatus in laude, **effectus in casu est**, ita ut contra in maleficiis etiam cogitata scelera, non perfecta adhuc vindicantur, cruenta mente, pura manu.*

« Apulée s'exerce dans tous ces genres et cultive les neuf Muses avec un zèle égal. Sans doute **il y apporte plus de bonne volonté que de talent** ; mais on ne doit peut-être que se sentir plus disposé à lui accorder des éloges : car, pour tout ce qui est bien, les efforts constituent le mérite, et **le résultat n'est qu'éventuel** ; de même qu'en fait de crime, la préméditation non suivie d'effet est frappée par les lois, parce que l'âme est tachée de sang, si la main en est pure »

Si la *πολυμαθία* est utile pour exercer la volonté, pour développer les efforts (*conatus*), son résultat (*effectus*) reste en suspens, dans l'éventualité (*in casu*) de sa réalisation. C'est la pensée (*cogitata*) qui reste déterminante, elle qui doit être exercée, comme le montre l'exemple de la préméditation : elle contient en germe le crime avant même que l'action ait lieu, mais le sage, à l'inverse de l'insensé, a la volonté de ne pas faire tout ce qu'il pense³¹, et anticipe sur l'avenir. Mais l'imperfection de l'homme, liée à sa matière, ne lui permettra jamais d'atteindre quelque chose d'absolument fiable et stable en matière de prospective. C'est l'argument du miel et du fiel (*Flor. 18*) : la nature instable fait que l'homme ne se corrige jamais pour de bon et retourne à ses anciens travers, qu'il interprète comme le cycle d'une fatalité contre laquelle il lutte tant bien que mal³². Le savoir ne suffit jamais complètement, et la phrase du prêtre isiaque a l'intérêt de remettre sur un pied d'égalité tous les hommes :

Mét. 11.15.1 : *Nec tibi natales ac ne dignitas quidem, vel ipsa, qua flores, usquam doctrina profuit...*

« Ni ta naissance, ni ton mérite, ni même la science qui fleurit en toi ne t'ont servi à rien... »

³¹ Plat., *Gorg.*, distingue l'érudit (459b), le sage (487a, qui vérifie constamment son savoir) et l'insensé (493a : soumis à ses désirs), qui n'est guère mieux qu'un faux savant (*Apol.*, 21c-e).

³² Sur ce dualisme en l'homme et cette lutte : Plut., *Virt. mor.* 443e-444e, Phil. Alex., *Quaest. in exod.* I, 35.

Tel est le caractère prosaïque que la poétique romanesque des *Métamorphoses* met en perspective, là où l'exposé de la doctrine platonicienne, dans les traités, concorde davantage avec un aristocratie philosophique. On le constate encore dans l'exposé que fait Apulée de la démonologie.

2.2. Le savoir démonologique

La casuistique repose sur un savoir démonologique, qui intéressait beaucoup le médioplatonisme, en particulier Plutarque³³. Mais elle prend chez le Maudaurien une importance de premier plan et adopte certains points de vue originaux. Le premier d'entre eux consiste à admettre l'*air* comme élément principal de la constitution des daimons : le feu étant la qualité des dieux supérieurs (Dieu et les astres), l'eau et la terre celle des êtres purement terrestres, l'*air*, affirme Apulée est celle des daimons³⁴. Aussi partagent-ils avec les dieux, dit le *De Deo Socratis* 13, l'immortalité, avec les hommes la rationalité et la sensibilité (*passiua*). C'est du reste cette « passivité », ce *pathos*, qui les rapproche le plus des hommes, leur âme étant soumise aux mêmes agitations de pensée (*turbationibus mentis*) que la nôtre : colère, pitié, paix, exaspération, plaisir... La zone pathétique pourrait rendre assez fragile le secours des daimons en matière de casuistique, mais grâce à leur médiété (*medietas*³⁵), point de jonction avec les divinités supérieures, elle rend possible la connaissance de l'avenir. Si les hommes ne sont pas satisfaits des événements, les daimons doivent leur servir d'intercesseurs auprès (*interpretes* – *De Plat.* I, 12) des dieux. Dieu échappe au contact des hommes (*contractatione rerum humanarum* – *De Deo Socr.* 6), mais en garde le souci par le biais de ces intermédiaires. Les hommes sont comparés à des marionnettes entre les mains de daimons-machinistes (*machinatores*) qui peuvent les mouvoir (*De Mund.* 27).

Le second point original d'Apulée est l'adaptation de la démonologie grecque à la divination étrusco-latine. Ces rites permettent de se ménager la théurgie des daimons, chacun recevant le sacrifice qui lui convient, nocturne ou diurne, public ou privé³⁶. Apulée compte parmi eux les

³³ Pour l'influence de Plutarque sur Apulée : Barra 1961, p. 73-77, Moreschini 1965, p.73-77, Timotin 2012, p. 212-218.

³⁴ *De Plat.* I, 11 : *ex aeria* ; *De deo Socr.* 13: *corpore aeria*. Cf BEAUJEU 1973, p. 270. BARRA 1966, p. 151 pense qu'Apulée a forgé de toutes pièces cette théorie, alors que Beaujeu croit qu'elle proviendrait du Μικρὸς διάκοσμος de Démocrite.

³⁵ *De Plat.* I, 11 : *supra* note 14 ; *De deo Socr.* 6 : *divinae mediae* ; *De deo Socr.* 13 : *sunt inter nos ac deos intersiti* ; *Apol.* 43, 4 : *medias quasdam diuorum potestates intersitas*, ces puissances gouvernent toutes les divinations et les prodiges de la magie (*magorum miracula*).

³⁶ *De Deo Socr.* 14 : « C'est pourquoi, il faut aussi ajouter foi aux diverses cérémonies des religions (*religionum diversis observationibus*), et aux différentes supplications usitées dans les sacrifices (*sacrorum variis suppliciis*) ».

Génies et les Lares³⁷. On peut s'étonner de voir le savant Apulée se référer à ce qui nous apparaît aujourd'hui comme un dispositif occulte, faisant appel aux songes (*somniis*), aux présages (*praesagiorum species*), à la « magie » (*magorum miracula*), ou à des manifestations atmosphériques (tels les éclairs, *nubibus coruscandis*), dont les daimons seraient les agents (*De Deo Socr.* 6). À l'impossibilité d'une *preuve* de l'intervention divine se substitue un impératif de *piété* :

De Deo Socr. 6 : *Quae cuncta caelestium voluntate et numine et auctoritate, sed daemonum obsequio et opera et ministerio fieri arbitrandum est.*

« Et toutes ces choses **il nous faut penser** qu'elles se produisent par la volonté, la puissance et l'autorité des dieux célestes, mais sont accomplies par l'obéissance, l'œuvre et le ministère des daimons. »

La position d'Apulée s'éclaire à la lecture du *De Divinatione* de Cicéron. Les deux points de vue opposés qu'exposent, dans ce traité, les deux Cicéron, Quintus puis Marcus, l'un stoïcien, l'autre sceptique, opposent la *diuinitio artificiosa*, la technique divinatoire fondée sur des signes manifestes, et la *diuinitio naturalis*, fondée sur l'inspiration³⁸. L'art augural s'efforce, à partir d'un signe (*signum*) annonciateur, de recomposer une chaîne opaque articulant la cause à sa conséquence. L'activité prédictive (*prae-dictio, prae-sagatio*) repose, assure Quintus (*Div.*, I, 18, 34), sur des indices rationnellement étudiés, nullement sur un recours direct aux dieux. Elle construit une *coniectura* d'après le savoir-faire de l'augure, que Quintus considère comme une véritable science inductive. En revanche, dans la divination naturelle, le message s'exprime directement en l'homme, par l'inspiration ou les songes, mais est dite malgré tout *rationalis*, parce que la raison participe à l'esprit divin qui imprègne toute chose. Les prédictions n'y sont pas le fruit d'un art, ou d'un *furor* (comme dans la mantique grecque), mais bien, dit Quintus (*Div.* I, 49, 111) le résultat d'une activité rationnelle. Elles permettent de pressentir (*praesentiunt*) des événements à venir (inondations, déflagrations dans le ciel ou sur terre), ou les destins futurs de l'état (*Div.* I, 18, 35). Marcus critique, au livre II, le point de vue de son frère, estimant que la *diuinitio artificiosa* n'est pas une vraie connaissance en raison de son ambiguïté persistante, ni la *naturalis diuinitio* une science rationnelle puisque la raison en souligne les aberrations d'interprétations, et, dans le cas des songes, les justifient

La référence majeure sur le sujet est le *Banquet* (180e-181c : les deux Aphrodite ; 202d-e : Éros, « grand démon » et intermédiaire, μεταξύ, entre le divin et le mortel) cité en *De Deo Socr.* 6.

³⁷ *De Plat.* I, 12. TIMOTIN 2012, p. 203 : Apulée semble le premier à attribuer les oracles sibyllins à l'influence des daimons.

³⁸ *Div.* I, 18. BAKHOUCHE 2002, p. 3-9.

par des conditions psychologiques³⁹. À l'*arbitrandum* d'Apulée, on opposera ici l'*intellegendum* de Marcus :

Div. II, 60, 124 : Primum igitur intellegendum est nullam vim esse diuinam effectricem somniorum.

« Eh bien, **il faut comprendre**, pour commencer, qu'il n'y a aucune force divine productrice des songes ».

L'écart est celui qui sépare la *scientia* de la *pietas*, car ne pas reconnaître de signes envoyés par les dieux revient à penser qu'ils n'existent pas (*Div. I, 46, 104*). La divination comme la foi dans les dieux relève donc de la conviction immédiate, non d'un quelconque domaine du savoir⁴⁰. Aussi le platonisme est-il un idéalisme théosophique, où savoir théorique et tradition religieuse tendent à se rejoindre, particulièrement sous cet angle que constitue la divination. Ceci paraît « naturel » tant que ce cadre divinatoire ne tombe pas dans la superstition. Et le rôle du philosophe sera de veiller au bon usage de la religion, à l'absence de dérives superstitieuses ou de manipulations, comme celles pratiquées à la fin de la République romaine.

Pour sa part, Apulée adopte le parti de Quintus et intègre les deux méthodes de divination : il admet à la fois les signes permettant de discerner l'avenir (*per quae futura dinoscimus*) - viscères, vols ou chants d'oiseaux, foudres, éclairs - , l'inspiration des devins (*uatibus inspirandis*) ou les apparitions des songes⁴¹. Les exemples qu'il prend sont soigneusement « historiques », admis, référés à des personnages célèbres : Hannibal averti de la perte d'un œil, Flaminius d'un désastre, Attus Navius annonçant le prodige de la pierre, Tarquin Priscus informé par l'aigle de sa royauté future, ou Servius Tullius de la sienne par une flamme autour de la tête⁴². Chacun de ses avertissements fait intervenir les différentes formes de divination, par les songes (Hannibal) ou par les rites coutumiers. Apulée ne cherche pas tant à justifier la scientificité de la divination, mais à donner corps à l'intuition des daimons venant seconder les mortels dans les circonstances imprévues :

De Deo Socr., 7 : mediorum divorum ista sortitio est, qui in aeris plagis terrae conterminis nec minus confinibus caelo perinde versantur...

³⁹ *Div. II, 19, 43 & II, 54, 110 ; Rep. 6.10* (conditions du rêve). *Apol. 43, 4-6* : l'enfant Thallus n'est sans doute pas un devin mais un épileptique.

⁴⁰ D'où la défiance à l'égard de l'épicurisme et de l'aristotélisme, cf BAKHOUCHE 2002, p. 8.

⁴¹ *De Deo Socr. 6*, à comparer avec la formule de Quintus, lorsqu'il parle, en *Div. 1.50.113*, de la *divinatio naturalis*.

⁴² Tous ces exemples sont référencés par BEAUJEU 1973, p. 218, songe d'Hannibal = Cic., *Div. I, 24.48*, etc.

« C'est le sort imparti à ces divinités intermédiaires qui se trouvent dans les espaces aériens, **limitrophes de la terre**, et non moins pareillement contigus au ciel... »

De bonne foi, Apulée philosophe distingue la vraie « magie », religion des mages qui font intervenir les daimons, de la fausse magie qui repose sur la manipulation et l'illusion des sens. La philosophie, orientée par la vertu, y recherche le bien, et rejette la superstition propre à l'intérêt personnel. Telle est aussi la démonstration que vise Apulée romancier à travers l'initiation poétique de Lucius qui se produit lorsque le héros devient capable de disponibilité et de gratuité à l'égard de ce « savoir » démonologique, et qu'il cesse d'agir en âne savant.

2.3. Isis, souveraine des daimons

L'Âne d'or donne la version littéraire et grandeur réelle du *Dieu de Socrate*. Toute la construction virevoltante du roman tend au final du « livre d'Isis » (XI), où Lucius reconnaît enfin celle qui figure, depuis le I^{er} s., comme la maîtresse de la Bonne Fortune. Sans revenir sur les volumes de commentaires qu'a suscités le livre d'Isis, ni prétendre à l'originalité, la personnalité d'Isis nous semble totalement en accord avec la théorie apuléienne des daimons. La plupart des interprétations se rangent derrière l'une des deux conceptions d'Isis, l'une comme authentique figure divine, caractérisée sous les traits de l'Isis égyptienne, l'autre comme fiction littéraire, adaptée aux besoins de la fiction romanesque. A notre avis, ces deux points de vue sont conciliables si l'on considère qu'Isis ne ressortit pas de la stricte religion, mais de la théologie philosophique et, d'autre part, si l'on admet que le roman, sans être de la philosophie, va dans le sens de cette conclusion philosophique.

Pour Méthy, la figure divine d'Isis est complexe et accomplirait en elle le syncrétisme des trois strates de divinités – Dieu, les astres, les daimons – sans conformité avec la « stricte logique⁴³ ». Car, si Isis rassemble beaucoup des traits des daimons (passibilité, médiété, assistance aux hommes, apparition dans les songes), elle « reçoit aussi les caractéristiques et le rôle d'autres catégories de divinités » : génitrice de la nature (*rerum naturae parens* – XI, 5, 1), maîtresse de tous les éléments (*elementorum omnium domina*), « divinité suprême » (*summa*

⁴³ METHY 1999, p. 133. Bibliographie critique distinguant Isis comme authentique figure religieuse dans le roman (p. 126) ou bien avant tout comme figure littéraire, sorte de *deus ex machina* (p. 137).

*numinum*⁴⁴). Intérieure et extérieure au monde, elle en serait organisatrice et directrice, et y apporterait une providence salvatrice (*sospitatrix*⁴⁵), comme celle du Démiurge⁴⁶.

Pour notre part, nous ne croyons pas du tout à ce syncrétisme divin. Nous pensons que l'Isis du livre XI est une daimone. Une daimone qui se manifeste à Lucius sous la forme d'une lune brillante, qui le réveille dans un effroi soudain (*pauore subito*, *Mét.* XI, 1, 1). L'âne, épuisé par ses épreuves, reconnaît la puissance de cette souveraine déesse (*summatem deam*) et sa providence sur les choses d'ici-bas (*res prorsus humanas*), ce qui traduit concrètement l'action fécondante (*corpora augeri*) de la lune sur terre, sur mer et dans le ciel. Face au disque plein de la lune qui le regarde comme un œil, Lucius est illuminé intérieurement : tout à coup, il a une certitude (*certus*) et décide (*statui*) de prier (*deprecari*) l'image auguste de la déesse présente (*augustum specimen deae praesentis*). Seuls les daimons se présentent aux hommes, et cette « conversion » de Lucius implique enfin leur reconnaissance. Car, de son propre chef, il accomplit le bain rituel pythagoricien, se sent joyeux et prie (*adprecabar*). Il associe intuitivement à la lune, reine des cieux (*regina caeli*) d'autres divinités de la fertilité, terrestres (Cérès, Vénus), céleste (Artémis) ou souterraine (Proserpine). Suivant une litanie ternaire, il demande à la déesse d'affermir sa fortune chancelante (*fortunam conlapsam*). Cette longue et triple préparation (réveil apeuré, fascination de l'astre, prière) est essentielle pour montrer que Lucius s'ouvre enfin à la divinité qui s'offre à lui, sans qu'il la vît, durant ses aventures. D'autre part, l'apophanie de la déesse ne se produit que pendant le songe de Lucius (*Mét.* XI, 3, 1), comme se manifestent les dieux de l'épopée, ou les daimons des médioplatoniciens. La figure brillante (*perlucidum simulacrum*), malgré son apparence extraordinaire (*mirandam speciem*), a bien une consistance aérienne, que la pauvreté du langage humain ne peut exprimer (*referre*). Cet air donne à Isis le don d'ubiquité qui lui permet de parler simultanément à son prêtre lui aussi endormi (*Mét.* XI, 6, 3). La tunique aux nombreuses couleurs qu'elle porte, comme le « manteau très noir brillant d'une noire splendeur » traduit l'obscurité jetée sur les arcanes des possibles.

Qu'Isis arbore une lune en son milieu explicite, pensons-nous, sa *fonction* : parmi les déesses qu'elle assimile, la plus ressemblante est clairement Hécate (*Mét.* XI, 5, 4). Déjà l'*ekphrasis* du bandeau entourant sa tête, piqué de vipères se dressant (XI, 3, 5), rappelait la plastique de cette

⁴⁴ Voir aussi *Met.*, XI, 25, 3.

⁴⁵ *Mét.* XI, 25, 1 : *sancta et humani generis sospitatrix perpetua* ; XI, 9, 1 ; 15,4. METHY 1999, p. 131, conclut : « Isis illustre bien, dans ses caractéristiques essentielles, la définition philosophique de la divinité la plus haute », elle est à la fois « déesse traditionnelle, démon, astre et déesse suprême » au gré des « exigences du récit ou de la fantaisie de son auteur ».

⁴⁶ METHY 1999, p. 134, tempère : Isis n'a pas, du dieu suprême, l'absence de toute limite spatiale, en raison de sa forme humaine, ni l'isolement absolu, puisqu'elle intervient dans l'existence des individus et s'adresse à eux.

déesse. Elle détient seule les clefs d'un triple royaume : le ciel sublunaire, la terre, les enfers. Si Apulée préfère donner le nom générique d'Isis à cette déesse, c'est que le symbolisme de la Fortune est plus immédiatement patent chez la déesse égyptienne que chez la déesse infernale Hécate. Or, Isis-lune couvre, comme Hécate, les trois domaines où s'exerce le pouvoir des daimons, celui de toute casuistique humaine, entre terre et ciel, bas et haut. Les cycles lunaires permettent à la fois de mesurer le temps long, et de déterminer les phases de prospérité ou de diminution de la vie animale et végétale (*Mét.* XI, 1, 2). Sur le modèle de ces pronostics, Apulée poétise la « providence⁴⁷ » des daimons. Reste la présentation liminaire de la déesse qui ne permet aucunement de l'identifier au Démon :

Mét. XI, 5.1 : *rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelorum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso: cuius numen unicum multiformi specie, litu uario, nomine multiuigo totus ueneratur orbis.*

« [Je suis] la mère de la nature des choses, la maîtresse de tous les éléments, la lignée originelle des siècles, **la plus élevée des divinités**, la reine des Mânes, la première d'entre les dieux célestes, le visage uniforme des dieux et des déesses, qui gouverne selon mes volontés les voûtes lumineuses du ciel, les brises salubres de la mer, les silences éplorés des enfers : et c'est cette puissance unique que vénère la terre entière sous de multiples aspects, des onctions variées, des noms complexes. »

Isis n'est ici « souveraine » (*summa*) que des seuls daimons (et non *summum numen*, puissance suprême). Le terme de *numinum* qualifie en latin ces daimons, Apulée ayant quelque réticence à employer, dans son roman, des termes grecs, notamment conceptuels, ou trop marqués, comme l'aurait été le plus ordinaire *genius*⁴⁸. Isis-lune est *parens* seulement du monde sublunaire qu'elle accroît ou décroît. Souveraine des autres daimons, elle éclaire comme eux les arcanes du possible. *Numen unicum* ne traduit que la fonction unique et supérieure qu'elle exerce sur les daimons⁴⁹. Apulée conçoit ainsi la Bonne Fortune (Isis), en miroir avec la

⁴⁷ Pas moins de onze occurrences de *providentia* dans le seul livre XI : par ex., XI, 5.4 : [Isis :] « Je suis là ayant pitié de tes malheurs (*Adsum tuos miserata casus*), [...] déjà ma providence allume pour toi le jour du salut (*iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris*) » ; on notera *mea* (ma providence, non la providence).

⁴⁸ Cf, dans le présent volume, I. OTTRIA, « Apuleio e la lingua greca ».

⁴⁹ FICK-MICHEL 1991, p. 93 : ces titres honorifiques « dérivent de textes égyptiens » comme l'*Hymne à Isis*, Oxyr. 1380, v.1 & 23 : *summa numinum* reprend βασιλεια θεῶν, et *numen unicum* ὅτι μούνη εἶ. Selon nous, *numen unicum* est sans rapport ici avec la conception de l'unité divine, comme le serait celle de l'Un plotinien (*Enn.* V, 5, 3-4).

Providence supérieure, mais sans la confondre avec elle. En rien elle ne peut agir sur le destin, mais elle permet de guider sur la voie la meilleure, pour peu, comme Lucius, que l'on se tourne vers elle. La révélation du songe le laisse hautement hébété (*summe miratus*, XI, 7, 1) au réveil, comme à la suite d'une extase divine. Le mérite de la démonologie apuléienne ici c'est qu'elle n'exige pas de ses adeptes une formation théorique, une haute naissance, mais davantage le parcours d'une évolution intérieure. Subrepticement, elle dessine les traits d'une « psychologie ».

3. La conscience

3.1. Le *daimon psychè*

Dans *Le Dieu de Socrate*, Apulée reprend à son compte la définition du daimon comme « voix » ou entité se manifestant dans un sujet⁵⁰. Le tournant est au paragraphe 15, quand le traité a formulé les caractéristiques générales des démons et en vient au cas Socrate. L'argumentaire veut « prouver » que le daimon de Socrate lui donnait une connaissance anticipée des choses (*praesagium*, § 14). Apulée emploie à ce moment non pas *daemon* ou *deus*, mais *numen*. De même, dit-il, l'âme, implantée dans un corps est, elle aussi, un daimon, dans une certaine signification (*quodam significatu*, § 15). Ce propos vise la définition des daimons-âmes, le fait qu'à sa naissance tout homme reçoive sous cette forme ce « génie » (*Genium*) qui constitue, dans la religion romaine, son caractère inné, et, sur le plan philosophique, le « nœud » physio- et psychologique de son être :

De Deo Socr. 15 : eae preces, quibus Genium et genua precantur, coniunctionem nostram nexumque videantur mihi obtestari, corpus atque animum duobus nominibus comprehendentes, quorum communio et copulatio sumus.

« Les prières, par lesquelles on prie le Génie et les genoux, me semblent attester notre formation et notre entrelacement, en embrassant sous ces deux vocables le corps et l'âme, dont nous formons l'assemblage et l'accouplement. »

Apulée *risque* ici, dit-il, une interprétation, par le rapprochement, étymologiquement erroné, de *Genium* (esprit individuel) et de *genua* (genoux). Le Genius est en relation avec la génération

⁵⁰ *De Deo Socr. 6*. Dans ce traité, le mot grec *daemon* (δαίμων) est employé à 20 reprises.

(*genialis*) et les génitoires (*genitalia*)⁵¹. Quant aux *genua*, les « genoux », ils font partie, explique Beaujeu, de la posture du suppliant qui touchait ses genoux (Pline, *N.H.* XI, 103). La variante manuscrite *genia* (*AGMV*) ne signifie rien, sauf à être la réduction invérifiable de *gen[ital]ia*. Cette hypothèse situerait la liaison du corps et de l'esprit sur un plan sexuel, sens très intelligible pour les Latins, mais moins « risqué » certes que sur les genoux. Elle concorde avec la dichotomie âme-corps du platonisme, et la nature immortelle-mortelle propre à chacun. Apulée la latinise en identifiant les daimons aux Lémures, esprits des défunts, qu'il divise en bienfaisants (Lares), malfaisants (Larves) ou neutres (Mânes). En outre, Apulée désigne (§ 16) Sommeil (*Somnus*) et Amour (*Amor*) comme une catégorie de daimons à part, supérieurs aux daimons-âmes⁵², libres de liens avec le corps, investis du pouvoir de communiquer. Mais Apulée ne s'attarde pas sur eux, soucieux ici de suivre son argumentaire, et de détailler le pouvoir des daimons-âmes qui, selon Platon, sont des juges de nos actes et de nos pensées (§16). Attachés à la personne confiée à leur garde, ils conduiront son âme à son jugement *post mortem*, et leur témoignage servira à la sentence⁵³. Sans revenir sur cette doctrine de l'au-delà chez Platon, Apulée insiste sur la notion d'*inspection* propre aux daimons⁵⁴ :

De Deo Socr. 16 : *nihil homini prae istis custodibus nec intra animum nec foris esse secreti, quin omnia curiose ille participet; omnia visitet, omnia intellegat, in ipsis penitissimis mentibus vice conscientiae deversetur.*

« Avec de tels gardiens, il n'y a rien en l'homme de secret en dedans de son esprit ou en dehors, auquel ce daimon ne n'immisce en tout point avec curiosité, qu'il n'inspecte en tout, qu'il ne comprenne en tout, pas de replis aussi profonds soient-ils de nos pensées elles-mêmes où il ne se loge, **dans le rôle d'une connaissance partagée...**

Le terme de *conscientia*, que Beaujeu (1973, p. 35) traduit par « conscience », rend le grec *συνείδησις*⁵⁵, « certitude intime », mais n'a pas le sens moderne de la conscience réflexive ni celui du sentiment de faute morale. Pourtant Apulée non seulement adjoint à la personne un daimon connaisseur en profondeur de son âme (*intimus cognitor*), mais aussi un juge inséparable d'elle (*individuus arbiter*). Cette connaissance devient celle d'une conscience du

⁵¹ BEAUJEU 1973, p. 232, note 1. Varro (= Aug., *Civ. D.* VII, 13): *deus qui [...] uim habet omnium rerum gignendarum.*

⁵² Sur cette catégorie, cf d'une part *Leg.* IV, 713b, *Polit.* 271b, d'autre part à *Symp.* 201d-204c.

⁵³ *Phaedo.* 107d, *Rep.* X, 617d-e.

⁵⁴ BEAUJEU 1973, p. 36, note 1 voit là une marque de stoïcisme et cite leur démons-bourreaux, au dire de Plut., *De Is. et os.* 417b-d, *Quaest. rom.* 276f-277a.

⁵⁵ Premier emploi connu chez Démocrite 297 DK, qui précise que la « connaissance aiguë » d'une vie perverse conduit, sous l'effet de la peur, à sans cesse « inventer des contes trompeurs » (μυθοπλαστέοντες).

bien ou du mal quand le daimon approuve ou désapprouve sa « moralité », sachant que, pour le platonisme, le mal n'est jamais qu'une question d'ignorance. Aussi ce daimon omniscient est-il un adjuvant comparable à une providence personnelle (*privus custos*), de la même façon qu'Isis aide, à titre personnel, Lucius. S'il est vénéré pieusement (*religiose colatur*), comme Socrate a vénéré le sien, il apporte à son propriétaire un secours circonstancié dans tous les hasards de l'existence⁵⁶. Les événements fortuits, qui mettent en échec la connaissance rationnelle, deviendraient ainsi gérables grâce au daimon-âme, et à sa prémonition des événements. La *conscientia* daimonique présenterait donc un savoir plus sûr que la *multiscientia*. Sa supériorité réside dans la pertinence de sa connexion avec l'événement (le *casus*), là où la *πολυμαθία* ne peut qu'accumuler des recettes potentielles ou les développer pour elles-mêmes sans relation à un cas précis.

Or, pour opérer, la *conscientia* dépend du libre-arbitre du sujet et de sa volonté d'écouter la voix du daimon-âme qui lui prête son concours. C'est le point crucial du *Dieu de Socrate*, qui vient assez tardivement dans le traité, au § 17 sur les 24 qu'il comporte. La première phrase de ce § 17 est très semblable à celle qui ouvre la *Dissertation XIV* de Maxime de Tyr, mais l'on constate que ce dernier n'utilise à aucun moment le terme de *συνείδησις*. Or, le propre du *δαμόνιον* de Socrate, qu'Apulée nomme son *Lar familiaris*, est de suspendre et de relayer le jugement dans les cas incertains :

De Deo Socr. 17 : *sicubi tamen interfectis sapientiae officiis non consilio sed praesagio indigebat, ut ubi dubitatione clauderet, ibi divinatione consisteret ?*

« D'ailleurs, **si les offices de sa sagesse défailaient**, [Socrate] avait besoin non de la réflexion, mais d'un présage, de telle sorte que, **lorsque le doute le faisait trébucher**, il s'appuyait précisément sur la révélation divine ».

Parce que l'intelligence de Socrate est vive, elle a besoin d'être retenue (*prohibitum*). Le rôle premier de son daimon (*daemon ille*) est, par la voix⁵⁷, de l'inviter à *différer* ses entreprises pour qu'il les reprenne à un autre moment de manière plus sûre (*tutius*). Dans la palinodie du *Phèdre* (227a), Socrate écarte de cette action toute idée de « superstition », mais agit, dit Apulée, en écoutant son cœur (*corde*) :

⁵⁶ *De Deo Socr.* 16 : *in rebus incertis [...] secunda regere, adversa corrigere* que Beaujeu traduit par : « diriger la bonne fortune et corriger la mauvaise ».

⁵⁷ *De Deo Socr.* 19 : *vocem quampiam divinitus exortam*. Plat. *Apol.* 31d, *Theag.* 128d ; Plut., *De gen. Socr.* 588c.

De Deo Socr. 19 : *Cum praeterea, si omina observitaret, aliquando eorum nonnulla etiam hortamenta haberet, ut videmus plerisque usu evenire, qui nimia ominum superstitione non suoapte corde sed alterius verbo reguntur ac per angiporta reptantes consilia ex alienis vocibus conligunt et, ut ita dixerim, non animo sed auribus cogitant.*

D'ailleurs s'il avait observé les présages verbaux, il y aurait parfois trouvé quelques incitations à agir; comme nous voyons que cela arrive souvent à la plupart de ceux qui se laissent guider **par une trop grande superstition à l'égard des présages verbaux**, et non par leur propre cœur, mais par la parole d'autrui, qui, se glissant à travers les ruelles, recueillent les avis de voix étrangères et **ne pensent pas**, pour ainsi dire, **en vertu de leur esprit, mais avec leurs oreilles**.

L'homme soumis à ses oreilles, c'est Lucius qui, dans la plus grande partie de la milésienne, les a fort longues, et en connaît toutes les situations inconfortables⁵⁸. Les présages ordinaires, émises par une autre voix que celle de la voix intérieure du cœur sont ici disqualifiés. Au contraire, le dialogue que l'individu entretient avec son daimon qui connaît son âme mieux encore que lui, permet d'être casuiste, c'est-à-dire de choisir la situation la meilleure pour soi. Apulée forge pour cette relation le mot de *conscientia* qui indique un échange, comme chez Platon, mais aussi une réflexivité. Celle-ci est encore induite dans l'image du *miroir* :

De Deo Socr. 17 : *An non apud Homerum, ut quodam ingenti speculo, clarius cernis haec duo distributa, seorsus divinationis, seorsus sapientiae officia ?*

Ne vois-tu pas plus clairement chez Homère, **comme dans quelque miroir immense**, cette distinction posée entre les offices de la divination et ceux de la sagesse ?

La comparaison est double : Homère est comme un « miroir » dans lequel on peut lire des exemples clairs, mais encore le *speculum* met ici en vis-à-vis la divination et le savoir⁵⁹. Il n'y a pas moyen que la connaissance suffise, il lui faut le renfort de la « conscience », connaissance circonstanciée, qu'Apulée ne définit pas comme une faculté, mais comme une divinité qui guide. Socrate aurait même *vu* (*cerneret*) l'apparence de son daimon (*daemonis species* - § 20), toute la fin du *Dieu de Socrate* étant consacrée à cette hypothèse audacieuse tirée de l'analogie avec la Minerve homérique et de l'autorité des Pythagoriciens⁶⁰. L'injonction d'Apulée est donc

⁵⁸ Même critique, en *Apol.* 43, 4-6, à l'égard de la divination frauduleuse de l'enfant Thallus.

⁵⁹ Les exemples sont ceux de l'orateur Pylos (*Il.* I, 248), d'Ulysse et Diomède (la prudence et la force), et des devins Calchas, Hélénus et Cassandre. Sur l'usage d'Homère par les médioplatoniciens, BEAUJEU 1973, p. 241. *Apol.* 15, 4-7 : Socrate invitait ses disciples « à se regarder fréquemment dans un miroir » et en utilisait un lui-même « pour se former aux bonnes mœurs ». Mais, dans ce cas, la connaissance de soi n'implique le regard de la divinité sur soi, cf PIGEAUD 2001, p. 12-15.

⁶⁰ Athéna aide fréquemment Ulysse (par ex. *Od.* VI, 112), mais sans se montrer. La comparaison déjà chez Plut., *De Gen. Socr.* 580c et Max. Tyr XIV, 5. DETIENNE 1963, p. 64 : Les Pythagoriciens ont insisté sur le caractère

de suivre l'exemple de Socrate de se conformer au mieux à cette « conscience » en se montrant semblable aux divinités (*pari similitudini numinum*, § 21), où le nom *numen* est interchangeable encore avec celui de *daemon*. Si Socrate est un cas typique d'école, il est remarquable qu'Apulée en propose une autre figure à travers Lucius. Ces deux figures, bien qu'antithétiques, se rejoignent dans la conscience qu'elles ont de leur destin, et le roman construit une poésie plus accessible que le modèle socratique.

3.2. La *conscientia* dans *L'Âne d'or*

À examiner l'œuvre du Madaurien, on constate que l'emploi de *conscientia* est récurrent. Dans chaque traité, et dans l'*Apologie*, le terme est employé une fois, avec un sens qui concerne une connaissance introspective, en relation avec la dignité du sage⁶¹. C'est dans *L'Âne d'or* qu'il revient le plus souvent, associé à la conscience d'un crime dans lequel un individu a une complicité⁶². Il est absent toutefois du livre XI, où, Isis se manifestant directement en songe à Lucius, il n'est pas expressément utile. La *conscientia* est associée à la scène d'un tribunal, réel ou intérieur, qui matérialise de façon aiguë la connaissance d'une mauvaise action. À ce titre, elle remue le sujet et sert, dans le roman, à nommer des erreurs attribuées à la *fortuna* ou aux inconséquences d'un personnage.

À la fête du rire (livre III), Lucius, faute de savoir qu'une farce se joue à son insu, est très secoué par la connaissance aiguë du si grand crime (*conscientia tanti facinoris merito permotus*) qu'il croit avoir commis. La providence divine, dit le vieillard instructeur de la plainte, n'a pas voulu laisser ce crime impuni. Or Lucius assure qu'il est moins accablé par l'accusation qu'à fixer (*intuens*) sa conscience malheureuse (*meam miseram conscientiam* – III, 4), ce qui amène en lui un sursaut divin (*divinitus*) qui lui permet d'assurer un plaidoyer touchant où il assume sa culpabilité. Cet épisode caractérise l'intégrité de la conscience de Lucius, lui qui met sur le même plan la bonne foi (*fides*) et la *conscientia* (III, 7, 4), mais révèle aussi sa naïveté et son inadaptation face aux circonstances.

Chez les brigands (livre VII), la situation est semblable mais inversée : Lucius y est encore accusé d'un crime qu'il n'a pas commis (le vol chez Milon). En colère, il tient cette fois un plaidoyer amer et intérieur contre la fortune privée d'yeux (*exoculatam fortunam* – VII, 2) : par

visible de la divinité, et Aristote, rappelle Apulée, en rapportait le témoignage (dans un traité perdu, sans doute le *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*).

⁶¹ *De Deo Socr.* 16 ; *De Plat.* II, 20, 26 ; *De Mun.* 25.33 ; *Apol.* 47, 18.

⁶² 15 occurrences : *Mét.* III, 3 ; 4 ; 7 ; VII, 3 ; 9 ; 11 ; 27 ; VIII, 12 ; IX, 21 ; 26 ; X, 5 ; 7 ; 8 ; 22 ; 26.

sa faute les indignes sont récompensés et puni le plus innocent ; le silence auquel elle l'a réduit, par sa métamorphose en quadrupède, équivaut à consentir avec mauvaise conscience (*mala conscientia* – VII, 3) au crime dont on l'accuse, car il ne peut s'en défendre que par un braiement pitoyable. Or, Lucius se scandalise pour un mauvais motif, puisque l'accusation est inventée par Hémus-Tlépolème, et, de même, il croira que Charité, adressant ses baisers à Hémus, se prostitue (*scortari*) sans aucun aiguillon de la conscience (*nec te conscientia stimulat* – VII, 11). Ce n'est que peu après qu'il comprend (*cognosco*). Ici, comme auparavant, accuser la fortune c'est le faire par un savoir incomplet qui se méprend sur la nature des choses. Ce ne sera qu'avec la mort du jeune ânier, que Lucius a l'impression que la chance lui sourit, la première fois qu'il tente *par lui-même* une évasion, pour sauver sa virilité (*exsectis genitalibus* – VII, 23). Il se réjouit cette fois de ne pas avoir la faculté de parler (*loquendi copia* – VII, 26, 2), tandis que la mère de l'enfant accuse l'âne de conscience nuisible (*noxiam conscientiam*).

Au livre VIII, Charité apprend de l'ombre de Tlépolème, apparue en songe (*per somnium*), les circonstances de son assassinat par Thrasyllé (VII, 8). Retournant en elle l'aiguillon de sa conscience ininterrompue (*perpetuae conscientiae stimulum*), elle sacrifie le meurtrier aux Mânes de son époux, lui perçant les yeux, pour qu'il soit comme un mort vivant entre deux mondes. Un daimon-âme lui a révélé la scène du crime, tandis que sa vieille servante (*anus*) prépare d'un air discret (*furtim*) les ingrédients du drame. La vieille symbolise la fortune dont Charité parvient ici à se concilier l'action⁶³.

Le récit des infidèles du livre IX pose des cas de mauvaise conscience. Le propre de la femme du boulanger est qu'elle foule au pied les divinités (*calcat is diuinis numinibus* – IX, 14) et que, ne prenant pas leur conseil, elle s'endurcit en prêtant l'oreille aux histoires d'une autre petite vieille (*anicula*). La première d'entre elles raconte comment l'esclave Myrmex a trahi la confiance de son maître, tout en ayant très mauvaise conscience (*conscientia pessima* – IX, 21), contrairement à l'amant Philésithère. Quand le boulanger raconte l'adultère de la femme du foulon à son épouse, qui tient dissimulé son propre amant, elle ressent un avertissement de sa conscience salie (*suae sordidae conscientiae commonita* – IX, 26). Ce qui n'empêche qu'une fois découverte, elle appelle une vieille rouée (*ueteratricem*), une magicienne (*saga*) qui suscite contre l'époux le larve fatal d'une femme décédée. Le défunt boulanger n'en apprend pas moins à sa fille, dans son sommeil (*per quietem*), tout le crime (IX, 31).

⁶³ Sur ce rôle des vieilles, *Mét.* IV, 27 : le mauvais conseil de la vieille disant à Charité de ne pas croire ses songes. VII, 27.4 : la mère de l'ânier promet vengeance en dépit de sa vieillesse ; VIII, 11, 3 : la vieille prépare la drogue qui endort Thrasyllé.

Plus loin, au livre X, c'est le hasard (*forte fortuna*) qui fait absorber au fils de la marâtre amoureuse le poison qu'elle avait prévu pour un beau-fils qui l'a éconduite. Sans aucune prise de conscience de son crime (*non parricidii conscientia* – X, 5), elle dénonce son beau-fils pour empoisonnement. Son esclave, cité comme témoin, n'est pas davantage effrayé par sa conscience qui le porte à nuire (*nec noxia conscientia deterritus* – X, 7). Seul un vieux sénateur médecin enrayer la machine judiciaire, car, dit-il :

Mét. X, 8.4 : *Ipse non possum calcata numinum religione conscientiam meam fallens perperam pronuntiare.*

« Pour ma part, je ne puis, en foulant aux pieds la religion due aux puissances divines et **en trahissant ma conscience**, me prononcer mensongèrement ».

Il agit en conformité avec sa conscience et les daimons. Et l'issue inattendue est reconnue comme digne de la providence divine (*providentiae diuinae condignum* – X, 12).

Le cas paroxystique est celui de la femme condamnée aux bêtes (livre X), qui, sans cas de conscience, contrairement au médecin qui craint qu'on ne le soupçonne de mauvaise intention (*malae conscientiae suspicionem* – X, 26), empoisonne ses proches, jusqu'à ce que l'épouse du médecin défunt soupçonne (*suspicata*) la vérité, et dénonce *in extremis* le forfait. Ces récits de conscience éveillent celle de Lucius: le dégoût pour l'union qu'on lui impose et tout autant pour les décisions de justice corrompues, occasion, au passage, de défendre Socrate, vieillard condamné bien que doué d'une prudence divine (*diuinae prudentiae senex* - X, 33). Pour la première fois, sa conscience a mûri, il force réellement la fortune, et s'esquive du théâtre, d'un pas furtif (*furtiuum pedem*), avant de détalier vers la plage de Cenchrées. Il est prêt à rencontrer la déesse Isis.

Ainsi, les différents épisodes de *conscientia* qui jalonnent le roman élabore progressivement une mythopoétique de l'intervention de la bonne fortune, au détriment des aléas qui accablent les personnages. La structure en est le rebondissement inattendu qui vient déranger la certitude et se remettre en phase avec le bon déroulement des choses conforme à la providence. La mauvaise fortune a souvent les traits d'une vieille femme fataliste, contre laquelle lutte des forces opposées, notamment celle du vieillard sage, comme le sénateur-médecin, ou bien Socrate.

3.3. Fortunissime

S'il n'est pas possible de maîtriser le hasard, et que les événements semblent si peu dépendre de nous et de notre connaissance, la conscience, en tant qu'elle écoute le daimon-âme, qui offre des événements une vue plus haute et un savoir plus accompli, permet de déciller les yeux de la fortune aveugle, et de placer le sujet sous la protection d'une fortune devenue « voyante » (*fortunae sed uidentis* – XI, 15). Tandis que la métamorphose de Lucius en âne, figurant sa soumission volontaire à la fortune, est causée par la magie occulte, son retour à la forme humaine est le propre de la puissance si manifeste du daimon le plus haut (*tam euidentem maximi numinis potentiam* – XI, 13), Isis dans le texte, du moins une Isis qui symbolise la conscience devenue voyante, c'est-à-dire ne trébuchant plus sur les pièges d'une « fortune » qui se montrait comme l'entité de la réalité incomprise. Dans le discours du prêtre d'Isis (XI, 15, 1-5), la « fortune » valorise ce parcours accompli par Lucius qui, en bon casuiste, a fini par acquérir le discernement, grâce moins à la *πολυμαθία* qu'à la divinité salvatrice (*deae sospitracis*). Ce qui devient « voyant », c'est l'œil de la conscience ouvert par cette divinité supérieure qui éclaire les autres dieux - chaque daimon-âme - de son éclat (*suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat* – XI, 15). Elle permet à Lucius de triompher de sa fortune (*de sua fortuna triumphat*), et montre que le chemin initiatique qui y conduit est entièrement personnel, et permet d'atteindre la liberté (*tunc magis senties fructum tuae libertatis*), celle du libre-arbitre exerçant son esprit critique sur les croyances, les préjugés ou même les connaissances acquises et rarement remises en question.

Dans le *Dieu de Socrate*, Apulée dit la même chose à propos de Tantale (§ 22) qui représente l'homme prisonnier de désirs ne le comblant jamais. Il a faim et soif (*esurit et sitit*) de vrai bonheur, c'est-à-dire d'une vie favorisée par la fortune (*id est secundae uitae*), qui serait, conclut-il, la prudence fortunissime (*prudentiae fortunissimae*), autrement dit une intelligence assez prévoyante pour disposer, en toute connaissance de cause, au sort le meilleur. Cette casuistique repose sur un savoir qui se réélabore sans cesse et sur une « conscience » sans cesse nourrie du dialogue avec son daimon. A ce titre, le daimon impose l'exercice d'un libre-arbitre qui nous pousse à nous déterminer, autant qu'il se peut, en connaissance de cause. La nouveauté remarquable chez Apulée est d'attribuer cette faculté à un mortel comme Lucius, certes doué, mais moins parfait qu'un Socrate. Peut-être le parcours initiatique rêvé par Apulée lui-même.

Les traités tout comme *L'Âne d'or* montrent un Apulée très préoccupé par les questions de casuistique. Sa réflexion ne se présente pas comme un carnet de prescriptions dogmatiques, mais met au premier plan la question du savoir et de son utilité pour mener l'existence la meilleure, en dépit des aléas. Fidèle aux thèses médioplatoniciennes qui distinguent une triple providence, il sait qu'il est au pouvoir des hommes de n'agir que dans le domaine sublunaire et donc de se concilier au mieux la volonté des daimons qui les entourent ou les habitent. Pour peu rationnel que soit ce savoir, il permet de cartographier un territoire de la conscience et de dessiner les contours de ce que nous nommerions une psychologie. Le parcours de Lucius qui, par le passage à l'animal, devient un homme conscient de lui en est un exemple remarquable. Isis, transformation du destin subi en destin dominé, en est l'expression mythopoétique.

Franck COLLIN

MCF de Littératures Antique et Médiévale

Université des Antilles, Martinique

- Bibliographie :

Monographies

- Detienne M. 1963, *La notion de 'daïmôn' dans le pythagorisme ancien*, Paris.
- Dumezil G. 1966, *La Religion romaine archaïque*, Paris.
- Fick-Michel N. 1991, *Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, Paris.
- Fletcher R. 2014, *Apuleus' platonism*, Cambridge.
- Gwyn-Griffiths J. 1975, *The Isis book (Apuleius, Metamorphoses XI)*, Leiden.
- Guillaumont Fr. 1984, *Philosophe et augure*, Bruxelles.
- Levy C. 1997, *Les Philosophies hellénistiques*, Paris.
- Moreschini C. 1969, *Studi sul De dogmate Platonis di Apuleio*, Pise.
- Moreschini C. 2014, *Apuleius and the Metamorphoses of platonism*, Turnhout.
- Novara A. 1982, *L'Idée de progrès à Rome*, Paris.
- Scazzoso P. 1951, *Le Metamorfosi di Apuleio (studio critico sul significato del romanzo)*, Milan.
- Scheid J. 2002, *Religion et piété à Rome*, Paris.

Timotin A. 2012, *La démonologie platonicienne, Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, 403 p., Leiden-Boston.

Articles de revue :

Barra G. 1966, « *La questione dell'autenticità del De Platone et eius dogmate e del De mundo di Apuleio* », *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, Naples, vol. 41, p. 127-188.

Bakhouché B. 2002, « Le *De diuinatione* de Cicéron, ou du texte au contexte », *L'Information littéraire*, Vol. 54/4, p. 3-12.

Beaujeu J. 1975, « Sérieux et frivolité au IIe siècle de notre ère : Apulée », *BAGB* 1975, p. 83-97.

Böhm R. K. 1973, « The Isis episode in Apuleius », *CW* 68, p. 228-231.

Callari L. A. 1989, « *Curiositas*, simbologia religiosa nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Orpheus* 10, p. 162-166.

Fick-Michel N. 1987, « L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée », *RBPh* 65, p. 31-51.

Lancel S. 1961, « *Curiositas* et préoccupations spirituelles chez Apulée », *RHR* 160, p. 25-46.

Mason H. J. 1994, « Greek and Latin versions of the ass story », *ANRWII*, 34.2, p. 1665-1707.

Methy N. 1999, « Le personnage d'Isis dans l'œuvre d'Apulée : essai d'interprétation », *REA* 101/1-2, p. 125-142.

Moreschini C. 1987, « Alcune considerazioni sulla conversione di Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuleio », *Augustinianum* 27, p. 219-225.

Mortley R. 1970, « Apuleius and Platonic theology », *AJPh* 101, p. 477-487.

Pigeaud J. 1983, « La représentation d'une déesse : imaginaire et rhétorique (Apulée, *Métamorphoses* XI, 3, 4) », *Helmantica*, p. 523-532.

- 2001, « Introduction et notes », Apulée, *Apologie*, trad. P. Vallette, p. 7-37.

- 2016, « Le miroir, la conscience et la connaissance de soi », in J. Pigeaud (Dir.) *Miroirs*, Rennes, p.13-20.

Schofield M. 1986, « Cicero for and against divination », *JRS* 76, p. 47-65.

Walsh P. G. 1968, « Lucius Madaurensis », *Phoenix* 22, p. 143-157.