Comment « mettre sous les yeux » la volonté des dieux ? L'*ekphrasis* dans le *Sur la réponse des haruspices*

Julie Dainville

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rhetorique/1203>

DOI : 10.4000/rhetorique.1203

ISSN : 2270-6909

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

ISBN : 978-2-37747-325-0

Référence électronique

Julie Dainville, « Comment « mettre sous les yeux » la volonté des dieux ? L'*ekphrasis* dans le *Sur la réponse des haruspices* », *Exercices de rhétorique* [En ligne], 17 | 2021, mis en ligne le 25 novembre 2021, consulté le 29 novembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhetorique/1203> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhetorique.1203>

Ce document a été généré automatiquement le 29 novembre 2021.

Les contenus de la revue *Exercices de rhétorique* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Comment « mettre sous les yeux » la volonté des dieux ? L'*ekphrasis* dans le *Sur la réponse des haruspices*

Julie Dainville

1. Introduction

- ¹ Le discours *Sur la réponse des haruspices* a selon toute vraisemblance été prononcé en 56 avant notre ère, suite à une série de prodiges qui se sont produits dans les alentours de Rome¹. Pour faire la lumière sur leur signification, les haruspices² ont délivré une réponse dans laquelle ils exposent les raisons de la colère divine : la profanation de jeux, de lieux consacrés, le meurtre d'ambassadeurs, la violation de serments, et la profanation de cultes anciens et secrets. Ils adressent également des avertissements aux Romains. Le contenu de cette réponse ne nous est connu que par l'intermédiaire de Dion Cassius et de Cicéron³. Et si ce dernier prononce ce discours *Sur la réponse des haruspices*, ce n'est pas sans raison : P. Clodius Pulcher l'accuse en effet d'être responsable de la profanation d'un lieu consacré. La rivalité entre les deux hommes est connue de tous, et il faut, pour comprendre cette accusation, remonter quelques années en arrière, en 58. Clodius est alors tribun de la plèbe et parvient à faire promulguer une loi imposant l'exil à toute personne ayant ordonné la condamnation à mort d'un citoyen romain sans procès (*lex de capite ciuis*). La promulgation de cette loi visait en large part à nuire à Cicéron, qui avait, en 63, condamné à mort sans procès les personnes impliquées dans la conspiration menée par Catilina⁴. Profitant de l'exil de son adversaire, et de la destitution des biens qui lui est inhérente, Clodius fit construire un temple dédié à la déesse *Libertas* à l'endroit où se trouvait une propriété de Cicéron, sur le mont Palatin. À son retour à Rome, en 57, Cicéron fit détruire le temple en question pour y reconstruire sa demeure, brandissant pour ce faire une autorisation explicite du Sénat, et arguant du fait que le temple n'aurait pas été érigé conformément

aux rites de rigueur. Cette accusation constitue le point de départ du discours qui nous intéressera dans cet article.

- 2 Son contexte politique et religieux, ainsi que son contenu, font du *Sur la réponse des haruspices* un discours tout à fait singulier dans le paysage oratoire de la Rome républicaine. Longtemps négligé par les philologues contemporains, parfois considéré comme apocryphe, ce discours constitue pourtant un témoignage précieux du rapport entre divination, politique et rhétorique. En effet, si les signes divins (oracles, présages, et autres) sont bel et bien mentionnés dans plusieurs traités de rhétorique antiques et intégrés au sein de la théorie, y compris par Cicéron lui-même⁵, rares sont les discours qui permettent d'étudier le sujet au sein de la pratique oratoire.
- 3 Concrètement, ce discours répond au besoin pour Cicéron de se défendre des accusations portées par Clodius, et il semble adhérer au principe selon lequel la meilleure défense, c'est l'attaque. Il va naturellement avancer des preuves que l'on peut qualifier d'extra-techniques : sa maison a été reconnue libre de tout caractère religieux par tous les jugements qui s'y sont rapportés (§ 11 : « *omni religione iudiciis omnibus liberata est*⁶ »), jugement dont il précise par ailleurs qu'ils sont particulièrement nombreux (§ 16). Il commente ces décisions en avançant que Clodius n'avait pas réellement consacré le temple qu'il avait fait bâtir, par la décision des comices centuriates de rendre sa propriété à Cicéron au statut qu'elle avait auparavant, et avance enfin la confirmation reçue de la part des pontifes, incarnant l'autorité religieuse, que cette maison était libre de tout caractère religieux (§ 12). Les efforts de Cicéron ne sont toutefois pas tant tournés vers sa disculpation que vers le dénigrement de son adversaire : il va chercher, d'une part, à décrédibiliser Clodius, afin de dénuier ses propos de toute portée et montrer l'aberration de sa prise de parole sur une affaire religieuse, et, d'autre part, soutenir qu'il est lui-même le coupable des sacrilèges qui sont reprochés à la ville par les dieux et l'objet de leurs avertissements. Mon objectif dans ce qui suit sera de mettre en exergue le rôle fondamental que joue l'*ekphrasis*, ou « description vivante⁷ », dans cette entreprise et de montrer en quoi cet usage est cohérent avec la nature même de ce discours, qui prend sa source dans une interprétation oraculaire.

2. Décrire pour exclure : le portrait de Clodius

- 4 Le dénigrement de son adversaire débute dès les premiers mots du discours. Cicéron parle ainsi de l'« effronterie éhontée » (« *impudicam impudentiam* », I, 1) de Clodius, le présente comme sanguin et forcené (« *furentem exsultantemque* ») ou mentionne encore sa « fougue de gladiateur » (« *gladiatoris ferociamque* »). C'est « blême et surexcité » (« *exsanguis atque aestuans* ») que, la veille, il s'est « soudain précipité » (« *repente proripuit* ») hors de la curie en proférant de vaines menaces (« *cum quibusdam fractis iam atque inanibus minis* », I, 2). L'état de Clodius ne s'améliore pas suite à sa sortie de la curie : Cicéron le trouve « soudain hors de lui, sans son visage habituel, sans couleur et sans voix » (« *uaecors repente, sine suo uultu, sine colore, sine uoce* ») et évoque encore sa « fureur effrénée » (« *ecfrenato et pracipiti furore* »). La description de cette perte de sang-froid se voit encore accentuée par le contraste que Cicéron établit avec sa propre *grauitas* : s'il a pu lui-même, aux dires de certains, s'emporter « un peu plus loin que ne l'aurait requis la réflexion judicieuse d'un homme sage » (« *longius prope progressum quam sapientis hominis cogitata ratio postulasset* », II, 3), il n'a pas agi poussé par la colère

(« *nihil feci iratus* »), ni par manque de sang-froid (« *nihil impotenti animo* »), mais après avoir pesé et médité son acte (« *nihil non diu consideratum ac multo ante meditatum* »). On comprend rapidement (II, 3) pourquoi Cicéron ressent la nécessité de se justifier : la veille, au cours d'une action intentée contre A. Gabinius, Cicéron s'était violemment emporté contre Clodius, qui soutenait l'accusé, et son attitude déplacée avait été durement condamnée par certains Sénateurs.

- 5 Ce contraste entre Clodius et lui se manifeste tant par le contenu de son discours que par ses modalités expressives : alors que son propre comportement est justifié et exprimé en des termes renvoyant à l'intellect et aux valeurs, celui de Clodius se voit présenté à l'auditoire en des termes particulièrement visuels. Au niveau du style, je citerai en particulier le redondant « *repente proripuit* », la répétition de l'adverbe *repente*, renvoyant à l'impulsivité de Clodius, par opposition au tricolôn « *nihil feci iratus, nihil impotenti animo, nihil non diu consideratum ac multo ante meditatum* » soulignant le caractère réfléchi de l'orateur, ou encore l'asyndète « *sed uacors repente, sine suo uoltu, sine colore, sine uoce* ». On constate ainsi que la stratégie de dénigrement entreprise par Cicéron passe essentiellement par une description vivante du personnage, qui vise à *montrer* ses débordements : Clodius est sanguin et incapable de se maîtriser, à l'inverse de notre orateur, qui ne fait rien d'irréfléchi. L'auditoire peut ainsi se représenter l'empressement de Clodius et la tempérance de Cicéron, auquel peu d'éléments visuels sont finalement adjoints, à l'exception notable du Sénat qui se lève pour l'escorter : « À sa sortie, je me mis à le suivre et je reçus vraiment la plus belle récompense quand je vous vis tous vous lever et les publicains m'escorter » (« *Quem cum egredientem insequi coepissem, cepi equidem fructum maximum et ex consurrectione omnium uestrum et ex comitatu publicanorum* », II, 2).
- 6 Les attaques de Cicéron contre Clodius vont se poursuivre tout au long du discours. Ce qui m'intéresse plus particulièrement dans le cas présent, c'est la raison pour laquelle Cicéron s'en prend ainsi à Clodius, l'importance de l'*enargeia*, ou « effet d'évidence », dans cette stratégie, et le lien que tout cela entretient avec l'interprétation de la réponse des haruspices. Je commencerai par montrer que la dimension *a priori* anecdotique de cette description prend tout son sens lorsque l'on se penche sur les théories du rire dans la rhétorique antique, et chez Cicéron en particulier.

La moquerie comme arme

- 7 Les réflexions des rhéteurs sur le « *risum mouere* » constituent sans aucun doute l'angle d'approche le plus adéquat pour aborder la violence verbale dans un cadre rhétorique⁸ et le deuxième livre du *De oratore* contient d'ailleurs, de tous les traités de rhétorique antiques, le développement le plus conséquent sur le sujet. En effet, le rire rhétorique est fondamentalement une technique d'attaque, une arme redoutable qui vise à stigmatiser l'adversaire, à l'exclure de l'ensemble des citoyens raisonnables et fréquentables. Comme l'écrit Charles Guérin, « Par un processus d'humiliation publique, l'orateur condamne l'attitude ou l'apparence d'un individu tout en réaffirmant les valeurs du groupe et en s'incluant lui-même dans ce groupe⁹ ». Le rire oratoire de la fin de la République est une pratique d'exclusion et pour arriver à ses fins, l'orateur peut faire feu de tout bois : une origine sociale, ethnique, les pratiques sexuelles ou le passé de l'adversaire, bien que les attaques physiques constituent un

terrain privilégié¹⁰, étant entendu qu'une laideur physique allait de pair avec une laideur morale¹¹.

- 8 Afin de rester dans les limites du tolérable et de ne pas nuire à sa propre image, l'orateur devra prendre quelques précautions. Mais il n'y a toutefois pas de distinction éthique *a priori*, chez Cicéron, entre bon rire et mauvais rire : d'ailleurs, ce dernier assume la violence du procédé qui doit permettre de détruire son adversaire (« *frangere aduersarium* », *De oratore* II, 236). Le critère est purement utilitaire, et les limites à ne pas dépasser sont pragmatiques. Distinguer ce qui relève du « *risum mouere* » de la véritable agression est par conséquent délicat, et dépend avant tout du point de vue adopté¹². Le principe fondamental est que l'orateur romain, selon Cicéron, ne doit rien faire qui pourrait froisser l'auditoire ou compromettre sa *gravitas*, son respect affiché des normes morales traditionnelles. Il doit prendre garde, par exemple, à ne pas moquer une personne de petite taille si le juge est lui-même de petite taille. Par ailleurs, il doit veiller à garder de la contenance et à ne pas se comporter en bouffon (« *scurra*¹³ »). Il convient pour cela que le propos reste sobre dans sa forme, dans les gestes, dans le ton. Le style et le comportement ne doivent pas être agressifs. Le corps, le débit, la hauteur de la voix, sont autant de paramètres à maîtriser. Il faut encore ajouter que cette attaque ne peut être gratuite : elle doit permettre à l'orateur, par un effet de vase communicant, à construire ou consolider son autorité, à se montrer en homme du monde raffiné, par la destruction (*frangere*) de son adversaire¹⁴. Comme l'écrit Ch. Guérin, « c'est lorsque l'emploi du rire ne permettra plus à l'orateur de faire valoir ses propres qualités qu'il se réduira à une pure manifestation de violence¹⁵ ». D'une certaine manière, le rire oratoire doit permettre d'apprendre quelque chose à l'auditoire, de lui faire voir les choses sous un certain point de vue.

Le portrait de Clodius, ou comment faire voir la dangerosité

- 9 Revenons-en au *Sur la réponse des haruspices*. À la lumière de ces éléments, il devient évident qu'entamer le discours par une description de l'attitude de Clodius la veille n'a rien d'accessoire, mais fait au contraire partie d'une stratégie globale développée par l'orateur : une attitude agressive ou un phrasé emporté sont autant de signes de déviance par rapport à une norme sociale dont l'orateur se fait le porte-drapeau. Le procédé de l'*ekphrasis* et les nombreux éléments évocateurs mobilisés permettent en quelque sorte à l'orateur de singer son ennemi par les mots, d'imiter sans faire le « bouffon » : en décrivant comme il le fait l'attitude de Clodius, Cicéron cherche à *montrer* à l'auditoire que son adversaire est irréfléchi et impulsif, à induire de la sorte sa dangerosité pour la république, et, par contraste, à mettre en évidence sa propre valeur et son intégrité.
- 10 L'objet même de son discours le pousse en particulier à mettre en exergue ses manquements moraux et son impiété. Et pour dénigrer celui qu'il appelle ironiquement¹⁶ le « chaste gardien des affaires religieuses » (« *casti tutoris religionum* », § 12), Cicéron ne manque pas de matière. Relevons pour commencer les allusions, plus ou moins subtiles, à la relation incestueuse que Clodius aurait entretenue avec sa sœur, Clodia. La vertu de cette dernière, dont il évoquera encore les « regards ardents » (« *oculos... flagrantis sororis* », § 38) à l'égard de son frère, est moquée dès le § 27, et Clodius est accusé de ne faire « aucune distinction entre sa femme et sa sœur » (« *cum uxorem sororemque non discernis* », § 39). Enfin, je mentionnerai encore le § 42, sur lequel

j'aurai l'occasion de revenir et dans lequel Cicéron reproche non seulement à Clodius sa relation incestueuse avec Clodia, mais l'accuse encore de relations sexuelles avec des individus de la pire espèce (pirates, Ciliciens¹⁷, barbares).

- 11 Enfin, dans un tel contexte, il n'est guère surprenant que Cicéron évoque à plusieurs reprises (§ 4, 8, 12, 33, 37, 44, 57) le scandale de la *Bona dea*. En 62 av. J.-C., Clodius a été surpris dans la demeure de Jules César, alors grand pontife, alors que s'y tenaient les célébrations de la *Bona dea*, une cérémonie religieuse uniquement réservée aux matrones romaines, dont l'accès était strictement interdit aux hommes. Clodius a bravé cet interdit en se déguisant en femme afin d'y rejoindre sa maîtresse, Pompeia, épouse de Jules César. Selon Dion Cassius (XXXVII, 45-46), les Pontifes déclarèrent qu'en raison de cet acte, les rites n'avaient pas été célébrés correctement, et devraient être reconduits. Par piété ou par hostilité, nombreux furent les personnalités puissantes de Rome désireuses de ne pas laisser cet acte impuni, et Clodius fut traduit devant les tribunaux pour adultère (avec la femme de Jules César¹⁸), pour mutinerie, car il avait fomenté une rébellion avec les soldats de Nisibe, quelques années auparavant, et relations incestueuses avec sa sœur. Clodius fut acquitté, selon plusieurs sources, en corrompant les jurés, et ce, malgré un témoignage accablant de Cicéron¹⁹. Ce scandale joue un rôle majeur dans le discours, et y occupe une place plus importante que dans tous les autres discours de Cicéron²⁰. Je m'intéresserai en particulier au paragraphe 44, et à la description qu'y dresse Cicéron de Clodius :

P. Clodius a crocota, a mitra, a muliebribus soleis purpureisque fasceolis, a strophio, a psalterio, a flagitio, a stupro est factus repente popularis. Nisi eum mulieres exornatum ita deprendissent, nisi ex eo loco quo eum adire fas non fuerat ancillarum beneficio emissus esset, populari homine populus Romanus, res publica ciue tali careret.

P. Clodius a quitté une robe safran, un turban, des sandales de femme, des bandelettes de pourpre, un soutien-gorge, une harpe, la turpitude, le scandale, pour devenir soudain ami du peuple. S'il n'avait pas été surpris par des femmes dans cet appareil, si la bienveillance de servantes ne lui avait pas facilité l'évasion d'un lieu où il n'avait pas droit d'entrer, le peuple romain serait privé d'un ami du peuple, la république d'un tel citoyen.

- 12 Cicéron a déjà mentionné l'affaire, et a déjà dit que Clodius avait été « chassé d'une fornication sacrilège et de la demeure du grand pontife portant des vêtements de femme » (§ 4 : « *muliebri ornatu ex incesto stupro atque ex domo pontificis maximi emissum* »). Mais il offre cette fois à l'auditoire une description détaillée, une nouvelle fois sur le mode de l'asyndète²¹, de ce qu'aurait été l'accoutrement de Clodius. On peut raisonnablement imaginer que cette représentation dut amuser les personnes présentes, l'image d'un homme habillé en femme constituant un ressort humoristique bien connu, et un motif de moquerie largement exploité par les orateurs romains²². Il faut toutefois garder en tête les conséquences sociales d'une telle représentation : comme le souligne K. A. Geffcken, l'identité sexuelle constituait une composante centrale de l'identité d'un individu, et que semer la confusion sur un aspect aussi fondamental pouvait, certes, faire rire dans le cadre d'une comédie, mais aussi créer le malaise²³. Sous le voile du rire et de la moquerie, Cicéron induit donc une image dérangeante de son adversaire : Clodius, en se déguisant, entre dans le monde du jeu, déjà peu recommandable, mais aussi du secret²⁴.
- 13 On peut rapprocher cet extrait de la description de Verrès qu'offre Cicéron au livre 5 de sa seconde action (XXXIII, 86) :

[...] *ipse autem qui uisus multis diebus non esset, tum se tamen in conspectum nautis paulisper dedit. Stetit soleatus praetor populi Romani cum pallio purpureo tunicaque talarum muliercula nixus in litore.*

Invisible lui-même depuis plusieurs jours, il se montra un moment, pourtant, aux yeux des matelots. Chaussé de sandales, revêtu d'un manteau de pourpre et d'une tunique tombant jusqu'aux talons, le préteur du peuple romain, appuyé sur sa petite amie, se tint debout sur le rivage²⁵.

On peut relever des correspondances entre les descriptions de Verrès et Clodius : tous deux portent des sandales (*soleis/soleatus*), signe de relâchement, portent des tenues efféminées (*muliebris/talaris*), des vêtements colorés²⁶ (*purpureis/purpureo*) et s'adonnent à la débauche (*stupro/muliercula nixus*). Ces détails, renvoyant à des représentations péjoratives dans la société de l'époque, sont sélectionnés non pas tant pour leur caractère réaliste que pour leur correspondance à un stéréotype et, partant, aux attentes de l'auditoire lorsqu'il s' imagine un notable romain efféminé.

- 14 Ce passage des *Verrines* est cité par Quintilien (VIII, 3, 64) pour exemplifier la capacité d'un orateur à « énoncer clairement les choses dont nous parlons, et de les mettre en quelque sorte sous les yeux », ou pour le dire autrement, à susciter l'*enargeia* (lat. *evidentia*). Quintilien écrit : « Le discours, en effet, ne produit pas un effet suffisant et n'exerce pas pleinement l'emprise qu'il doit exercer, si son pouvoir se limite aux oreilles et si le juge croit qu'il lui fait simplement le récit des faits dont il connaît, au lieu de les mettre en relief et les rendre sensibles au regard de son intelligence » (VIII, 3, 62²⁷). Il s'agit ici, de « présenter l'image des choses comme dans un tableau », et Quintilien ajoute que Cicéron excelle en ce domaine. En effet, à la lecture du passage, « qui pourrait être assez dépourvu d'imagination pour ne pas voir les personnages eux-mêmes et le cadre et les attitudes, et même se représenter des détails complémentaires qui ne sont pas indiqués ? » Avant de conclure : « Moi, du moins, je crois voir les traits et les regards et les caresses indécentes du couple et la muette réprobation des assistants et leur gêne interdite » (VIII, 3, 63-65²⁸).
- 15 Cicéron choisit dans cet extrait des détails particulièrement parlants²⁹ et suffisamment topiques pour susciter dans l'esprit de son auditoire une image mentale (*φαντασία*). Par ce mécanisme, l'orateur cherche donc à provoquer une représentation mentale de la scène et de provoquer dans le chef de ceux qui l'écoutent l'impression d'y avoir assisté de leurs propres yeux. L'*enargeia*, cette propriété de « mettre sous les yeux³⁰ » est ce qui distingue l'*ekphrasis* d'une simple narration, et ce qui permet au discours de pénétrer profondément dans les cœurs³¹.
- 16 L'objectif de Cicéron ne sera pas tant de proposer une description réaliste de la scène que de mobiliser des images ou préconceptions ancrées dans leurs esprits³². Naturellement, cette représentation sera influencée par les expressions et images privilégiées par l'orateur.
- 17 En l'occurrence, la tenue et la pose de Verrès sont des signes offerts à l'auditoire afin de lui permettre d'inférer la véritable nature du personnage³³. Quintilien écrit d'ailleurs, au livre V (9, 14) de son traité, qu'un corps épilé (« *corpus uulsum* »), une démarche chaloupée (« *fractum incessum* ») ou un costume efféminé (« *uestem muliebrem* ») sont des signes d'un homme mou et peu viril (« *mollis et parum uiri signa* »), et que ce comportement « découle d'une dépravation, comme le sang découle lui-même d'un meurtre » (« *ut sanguis e caede, ita illa ex impudicitia fluere uideantur* »). Le même type d'inférence est proposé à propos de Clodius. Et il est également significatif que Cicéron use d'un procédé similaire pour décrire les partisans de Catilina (*Catilinaires* II, 22-23).

Le rapprochement entre les deux hommes est établi à diverses reprises par Cicéron³⁴, alors même qu'il semble établi que Clodius était hostile à Catilina : selon Plutarque (*Vie de Cicéron*, 29, 1), il était alors l'ami (« φίλος ») et l'allié « très dévoué » (« προθυμοτάτω ») de Cicéron dans son combat contre les conjurés, et il aurait même accusé le meneur de la conjuration d'*incestum* avec la Vestale Fabia et de concussion.

- 18 Ces extraits témoignent encore une fois de la dimension fondamentalement sociale du rire oratoire, et de son objectif d'exclusion. Les descriptions et allusions portant sur la vie dissolue de Clodius, sur sa relation avec sa sœur, avec des pirates, des Ciliciens, sur son déguisement en femme permettent à Cicéron de prouver sa nature fondamentalement perverse et de montrer son inadaptabilité sociale³⁵, qui se voit encore amplifiée par le fait qu'il ne porte pas seulement une tenue efféminée, il est intégralement habillé en femme.
- 19 Il reste un point du § 44 que j'aimerais mettre ici en évidence. Il n'est pas anodin que l'orateur précise que c'est grâce à l'aide d'esclaves (« *ancillarum beneficio* ») qu'il est parvenu à s'enfuir. La proximité entre Clodius et les esclaves est en effet induite à divers moments du discours : Clodius avait la réputation d'être entouré d'une bande de gladiateurs, et Cicéron le surnomme ainsi à plusieurs reprises (« *gladiator* » : § 15, 26), lui attribue l'organisation illégale de combats de gladiateurs (§ 56), l'accuse d'avoir pris pour modèles, pour l'organisation des jeux mégalésiens, les gladiateurs Spartacus et Athénion, tous deux leaders de révolte contre Rome, plutôt que de suivre l'exemple de son propre père ou de son oncle, C. et App. Claudius, tous deux des hommes honorables (§ 26). Naturellement, l'image du gladiateur était elle aussi infamante, cette profession étant autant dévalorisée dans la société de l'époque que la prostitution³⁶.
- 20 Ces deux modes de représentation (corps efféminé et force du gladiateur) peuvent sembler contradictoires³⁷, mais plutôt que de s'annuler, ils se renforcent mutuellement dans leur infamie. Le glissement entre manquement aux bonnes mœurs et manque de piété vers une véritable dangerosité a d'ailleurs été établi par l'orateur au § 42, lorsqu'il passe insensiblement de questions de mœurs à de graves questions de sécurité publique :

Qui post patris mortem primam illam aetatem suam ad scurrarum locupletium libidines detulit ; quorum intemperantia expleta, in domesticis est germanitatis stupris uolutatus ; deinde iam robustus prouinciae se ac rei militari dedit atque ibi, piratarum contumelias perpessus, etiam Cilicum libidines barbarorumque satiauit ; post, exercitu L. Luculli sollicitato per nefandum scelus, fugit illim Romaeque recenti aduentu suo cum propinquis suis decidit ne reos faceret, a Catilina pecuniam accepit ut turpissime praeuaricaretur ; inde cum Murena se in Galliam contulit, in qua prouincia mortuorum testamenta conscripsit, pupillos necauit, nefarias cum multis scelerum pactiones societatesque conflauit [...].

Lui qui, après la mort de son père, a livré son tout premier âge à la passion de bouffons opulents et, après avoir assouvi leur incontinence, s'est roulé dans la fange domestique de l'inceste ; puis, parvenu à la force de l'âge, il s'est donné à une province et à la vie militaire et là, ayant subi les outrages des pirates, il a même rassasié la passion des Ciliciens et des barbares ; ensuite, ayant tenté de soulever l'armée de L. Lucullus par une scélératesse abominable, il a pris la fuite et, à peine arrivé à Rome, il s'est arrangé avec ses proches pour ne pas les accuser et il a reçu de l'argent de Catilina pour prix de la plus honteuse prévarication ; de là, il se rendit avec Murena dans la province de Gaule, où il composa des testaments de défunts, fit périr des pupilles, forgea avec de nombreux complices des unions et des associations criminelles [...].

Cicéron dresse, au fil du discours, un portrait inquiétant de Clodius, et la moquerie et l'*ekphrasis* sont les principaux ressorts de cette mise en garde. Ce dernier point sera

particulièrement manifeste dans la dernière partie du discours, correspondant à l'interprétation des avertissements des haruspices, qui prend directement appui sur l'interprétation que propose Cicéron des récriminations des dieux.

3. *Enargeia* et divination : comment rendre évidente la volonté des dieux ?

- 21 Ce tableau renforce également l'interprétation que Cicéron avance pour les accusations de sacrilèges. Conformément à ce que l'on peut lire dans les théories de l'invective, les attaques de Cicéron ont pour objectif de décrédibiliser Clodius, mais aussi et surtout la valorisation de sa propre parole, de sa propre autorité, qui s'avérera cruciale pour la deuxième partie du discours. En effet, comme précisé dans l'introduction, le discours est composé de deux grandes parties : la réfutation des accusations de Clodius et l'interprétation de la réponse des haruspices proposée par Cicéron lui-même. Avant de soumettre à l'auditoire sa propre version, Cicéron prend toutefois la peine de peaufiner le contraste qu'il a cherché à établir entre sa propre personne et son adversaire.
- 22 Ainsi, après avoir mis à mal l'autorité religieuse de Clodius, Cicéron insiste sur sa propre piété et le sentiment religieux qui l'anime³⁸. Il se défend de fréquenter les ouvrages qui « éloignent et détournent l'esprit de la religion » (IX, 18), exprime son respect pour les haruspices au service de l'État et pour les dieux ; parle de sa « vive impression » à la suite des prodiges (IX, 18 : « En vérité, je l'avoue, la grandeur du prodige, la solennité de la réponse, la parole une et immuable des haruspices ont fait sur moi une vive impression », « *Ego enim fateor me et magnitudine ostenti et gravitate responsi et una atque constanti haruspicum <uoce> uehementer esse commotum* »). Il cherche même à démontrer l'existence des dieux, leur implication dans les affaires humaines en recourant à des exemples, mais aussi leur bienveillance : c'est grâce à l'action des dieux que Rome a pu l'emporter sur tous les peuples et toutes les nations (IX, 19). Ce faisant, il balaie toute accusation d'opportunisme qui pourrait lui être faite : la proposition d'interprétation qu'il est sur le point de fournir est animée par son respect des dieux et de la cité, et non par son animosité envers Clodius. Après avoir dressé de Clodius un portrait peu enviable et lourdement remis en cause sa piété, et donc sa légitimité dans l'interprétation des réponses des haruspices, Cicéron soigne le contraste qu'il a amorcé dès les premiers paragraphes du discours, et entre enfin dans le vif du sujet.
- 23 Les haruspices ont été consultés suite à un « *strepitus cum fremitu* » (« un grondement sourd accompagné d'un bruit d'armes », X, 20) qui s'est fait entendre dans les environs de Rome³⁹. Bien qu'il ait à peine énoncé cet événement dans ce qui semble être la version officielle (« *Quod in agro Latiniensi auditus est strepitus cum fremitu* », « vu que dans le territoire latin un grondement s'est fait entendre avec un bruit [d'armes] »), Cicéron le répète :

Exauditus in agro propinquo et suburbano est strepitus quidam reconditus et horribilis fremitus armorum.

On a entendu dans la campagne proche, suburbaine une sorte de grondement sourd et un horrible bruit d'armes⁴⁰.

Deux éléments méritent déjà d'être notés à ce stade. Premièrement, l'expression de la localisation du phénomène, certes moins précise, insiste sur sa proximité géographique, et donc sur l'urgence pour Rome d'apaiser les dieux. Deuxièmement, sur la qualification du grondement en question : la formule *strepitus quidam reconditus*

accentue son caractère étrange et mystérieux, tandis que l'adjectif *horribilis* et le complément du nom *armorum* confèrent au *fremitus* une coloration plus terrible encore que le sobre *strepitus cum fremitu* énoncé plus haut. Cicéron offre ainsi une représentation du phénomène : chacun peut désormais se le représenter et le (re)vivre dans tout ce qu'il a de terrible et effrayant. Le façonnement et la mobilisation de cette image mentale visent à créer chez son auditoire un effet d'évidence, qu'il rend immédiatement explicite :

Quis est ex gigantibus illis, quos poetae ferunt bellum dis immortalibus intulisse, tam impius qui hoc tam nouo tantoque motu non magnum aliquid deos populo Romano praemonstrare et praecinere fateatur ?

Y aurait-il, parmi ces géants dont les poètes racontent qu'ils ont porté la guerre aux dieux immortels, un être assez impie pour ne pas reconnaître que par ce bouleversement si nouveau et si fort les dieux annoncent et prédisent au peuple romain quelque grand événement ?

L'*enargeia*, comme on sait, est propice à engager les auditeurs dans le discours et à susciter des émotions. En précisant la nature du grondement entendu, en insistant sur sa proximité géographique, Cicéron donne déjà le ton : les dieux sont en colère et une grave menace plane sur Rome. L'évocation ainsi suscitée par l'orateur met l'auditoire dans une certaine disposition, et il est bien connu que l'on ne juge pas de la même façon selon l'émotion que l'on ressent.

- 24 Cicéron a donc rappelé sa piété, insisté sur la gravité du présage et induit, par conséquent, la nécessité de réparer la faute faite envers les dieux. Reste, naturellement, à déterminer quels crimes sont exactement reprochés à la cité. La réponse des haruspices en dresse une liste, que je rappelle ici : la profanation de jeux, de lieux consacrés, le meurtre d'ambassadeurs, la violation de serments, et la profanation de cultes anciens et secrets. Toutefois, pour que réparation puisse être apportée aux dieux, il convient encore de préciser ces accusations, et de déterminer à quels jeux, lieux consacrés, ambassadeurs, serments et cultes anciens réfèrent ici les divinités.
- 25 Les rhéteurs de l'Antiquité se sont intéressés à la nature des messages divins, qui sont considérés comme des témoignages, mais aussi à la manière de les appréhender : le traitement de l'oracle relève de l'amphibologie. Selon les manuels, l'amphibologie peut recevoir des définitions plus ou moins restrictives⁴¹, mais dans tous les cas, il s'agit de déterminer le sens d'un texte obscur ou ambigu, les exemples les plus courants étant les lois ou les testaments. Le traitement de l'amphibologie oraculaire est explicitement rapproché de celui des textes de loi par Hermogène⁴² et l'Anonyme de Séguier, et l'on trouve plusieurs exemples de réponses oraculaires pour illustrer cet état de cause, notamment dans la *Division des questions* de Sopatros, qui prend pour seule illustration de l'état d'amphibologie le fameux oracle de la muraille de bois, reçu par les Athéniens à Delphes peu avant la bataille de Salamine, exemple également cité par Georges d'Alexandrie⁴³. Sans entrer dans les détails, on constate, à la lecture des traités, que le critère de l'intention sous-jacente, qu'il s'agisse de l'intention du dieu ou de la personne intermédiaire, est central⁴⁴.
- 26 Partant, la bienveillance des dieux déjà établie, il importe pour Cicéron de montrer, d'une part, que les dieux condamnent l'attitude de Clodius, mais aussi que ce dernier ne se préoccupe en rien de l'État, et attaque Cicéron uniquement pour ses intérêts personnels, au contraire de l'Arpinate, tout dévoué à sa patrie. Il importe également de montrer que ce sont bien les agissements de Clodius qui sont visés par les dieux et faire en sorte que l'auditoire reconnaisse non seulement la culpabilité de Clodius dans les

faits énoncés par Cicéron, mais aussi que c'est bien là ce que les dieux ont condamné par ce terrible grondement.

- 27 Clodius avait fait porter à Cicéron la responsabilité de la profanation de lieux consacrés, accusation à laquelle ce dernier a répondu dans la première partie de son discours. L'heure est désormais à la contre-attaque, et l'Arpinate ne va pas ménager son adversaire. Il l'accuse d'être responsable ou complice de tous les griefs énoncés par les haruspices.
- 28 Ici encore, l'*enargeia* jouera un rôle prépondérant dans la stratégie de Cicéron, et je prendrai appui, pour le montrer, sur le passage du discours qui concerne la profanation des jeux mégalésiens.

Le tableau des jeux mégalésiens (XI, 22-XIII, 27)

- 29 Cicéron soutient que la profanation des jeux reprochée par les dieux fait suite à un incident survenu lors de la célébration des jeux mégalésiens, célébrés chaque année en avril en l'honneur de Cybèle. Cicéron raconte qu'à l'occasion de ces festivités, organisées sous la responsabilité de Clodius, alors édile, une « troupe innombrable d'esclaves, surexcitée, ramassée dans toutes les rues, lancée soudain par ce pieux édile, surgit de toutes les voûtes et de toutes les portes et, à un signal donné, se précipita sur la scène⁴⁵ ». L'idée même que des esclaves fassent irruption dans la célébration de cette fête devait être choquante, car leur présence y était interdite. Notons d'ailleurs, au niveau du style, la position emphatique de *seruorum*, séparé du substantif dont il est le complément par un triptyque d'adjectifs en asyndète (« *Vis enim innumerabilis incitata ex omnibus uicis collecta seruorum* »), créant ainsi un effet d'emphase indignée quand la nature de cette foule est finalement révélée. La responsabilité de Clodius, dont le manque de piété est encore ironiquement souligné par l'expression « *aedile religioso* », est immédiatement établie par Cicéron : il est celui qui a lancé cette foule d'esclaves. Dans les paragraphes suivants, Cicéron décrira le Sénat et le peuple romain « enchaînés par l'assistance même, entravés par les gradins, embarrassés par la confusion et l'exiguïté des lieux⁴⁶ » et comparera la foule d'esclaves à de gros essaims d'abeilles (« *examina tanta seruorum* », § 25) envahissant l'hémicycle, accentuant ainsi le nombre d'esclaves présents, la confusion ambiante et la détresse des honnêtes citoyens venus assister aux célébrations.
- 30 Naturellement, Cicéron insiste également sur les conséquences proprement religieuses de ces événements. Dans un tableau qui se veut une nouvelle fois particulièrement évocateur, Cicéron va à nouveau jouer sur les contrastes (§ 23) :

An si ludius constitit aut tibicen repente conticuit, aut puer ille patrimus et matrimus si tensam non tenuit, si lorum omisit, aut si aedilis uerbo aut simpulo aberrauit, ludi sunt non rite facti eaque errata expiantur et mentes deorum immortalium ludorum instauratione placantur [...].

Voyons, si le danseur s'est arrêté ou si le joueur de flûte s'est tu subitement, si l'enfant qui a encore père et mère a cessé de tenir le chariot ou s'il a lâché la courroie, si l'édile a commis une erreur dans la formule ou avec le puits, les jeux n'ont pas été célébrés rituellement, ces fautes sont expiées et les dispositions des dieux immortels sont apaisées par le renouvellement des jeux [...].

Les premières lignes du paragraphe dépeignent des manquements possibles à l'occasion d'une telle célébration : une erreur commise par un danseur, un joueur de flûte, un enfant ou un édile nuirait au bon déroulement du rituel. Chacune de ses images, faisant

allusion à des étapes familières de tous, illustre toutefois une faute non intentionnelle, d'une mésaventure presque anodine, voire attendrissante dans le cas du petit enfant (puer) qui lâcherait la courroie du chariot qu'il devait tirer. Pourtant, chacune de ces situations serait problématique et nécessiterait une expiation. Que dire alors, *a fortiori*, de l'irruption d'une foule d'esclaves ? C'est précisément cette amplification, provoquée par le contraste établi entre ces erreurs non intentionnelles et la violence de Clodius qui est recherchée ici. Les conséquences ici sont bien plus lourdes et les dieux ne peuvent que condamner une telle profanation (§ 23) :

si ludi ab laetitia ad metum traducti, si non intermissi sed perempti atque sublatis sunt, si ciuitati uniuersae scelere eius qui ludos ad luctum conferre uoluit exstiterunt dies illi pro festis paene funesti, dubitabimus quos ille fremitus nuntiet ludos esse pollutos ?

si les jeux ont passé de la joie à la peur, s'ils ont été, non pas interrompus, mais anéantis et supprimés, si la cité entière, par le crime de celui qui a voulu convertir les jeux en une scène de deuil, a vu ces jours de fête devenir pour elle presque funèbres, nous hésiterons à dire de quels jeux ce bruit (d'armes) annonce la profanation ?

- 31 Le joueur de flûte, l'enfant et le puits de l'édile font ainsi place à la peur, au crime et à une scène de deuil. Pour rendre son propos plus évident encore, Cicéron dresse ensuite le portrait de la Grande Mère, divinité en l'honneur de laquelle se tenaient les jeux en question, suite à cet affront (§ 24) :

Ac, si uolumus ea quae de quoque deo nobis tradita sunt recordari, hanc Matrem Magnam, cuius ludi uiolati, polluti, paene ad caedem et ad funus ciuitatis conuersi sunt, hanc, inquam, accepimus agros et nemora cum quodam strepitu fremituque peragrarare. Haec igitur uobis, haec populo Romano et scelerum indicia ostendit et periculorum signa patefecit.

Et si nous voulons nous rappeler les traditions relatives à chaque divinité, cette Grande Mère, dont les jeux ont été souillés, profanés, presque transformés en meurtres et en funérailles pour la cité, cette déesse, dis-je, passe pour parcourir les champs et les bois avec un grondement et un bruit particulier. [XII.] C'est donc elle, oui, c'est elle qui vous a montré ainsi qu'au peuple romain les indices des crimes et révélé les signes des dangers.

La boucle est bouclée : le « *strepitus cum fremitu* » entendu dans la campagne romaine n'est autre que la complainte de la Grande Mère qui parcourt la région « *cum quodam strepitu fremituque* » (« avec une sorte de grondement et un bruit d'armes »). Pour renforcer encore son interprétation et l'inférence ainsi établie, Cicéron rappelle dans une nouvelle amplification les origines et l'importance de ces jeux, « que l'usage et les institutions ont rendus particulièrement saints, solennels et sacrés » (« *qui sunt more institutisque maxime casti, sollemnes, religiosi* », § 24), des jeux « si sacrés qu'on les a fait venir des régions les plus éloignées pour les établir dans cette ville » (« *ludos eos quorum religio tanta est ut ex ultimis terris arcessita in hac urbe consederit* », § 24) qui ont eu, à cause de Clodius, « des esclaves pour acteurs, des esclaves pour spectateurs, en un mot, sous un tel édile, les fêtes mégalesiennes ont appartenu tout entières à des esclaves » (« *hos ludos serui fecerunt, serui spectauerunt, tota denique hoc aedile seruorum Megalesia fuerunt* », § 24). Et sa conclusion ne se fait pas attendre (§ 25) :

Pro di immortales ! qui magis nobiscum loqui possetis, si essetis uorsareminique nobiscum ? Ludos esse pollutos significastis ac plane dicitis ; quid magis inquinatum, deformatum, peruersum, conturbatum dici potest quam omne seruitium, permissu magistratus liberatum, in alteram scaenam immissum, alteri praepositum, ut alter concessus potestati seruorum obiceretur, alter seruorum totus esset ?

Ô dieux immortels ! pourriez-vous mieux nous parler si vous étiez et viviez au milieu de nous ? Que les jeux ont été profanés, vous l'avez montré et vous le dites clairement ; peut-il y avoir pire souillure, flétrissure, altération, perturbation que

lorsque toute la gent servile, lâchée avec l'autorisation d'un magistrat, est lancée sur une scène et postée devant l'autre, en sorte que l'un des auditoires soit soumis à la puissance des esclaves, l'autre composé entièrement d'esclaves ?

- 32 L'affront commis par Clodius envers la divinité constitue la pire profanation qui soit et il ne fait donc aucun doute que c'est là le grief des dieux. Cette interprétation est, selon Cicéron, tellement évidente qu'il semble impossible pour les dieux de rendre leur message plus clair. Et à ce propos, il convient encore de souligner la symbolique de l'image de l'essaim. L'irruption d'un essaim d'abeilles, en particulier dans un camp militaire, constitue en effet un présage souvent attesté dans l'historiographie romaine, et annonce une bataille importante⁴⁷. Ce motif est consciemment mobilisé par Cicéron, qui écrit (§ 25) :

Atque in apium fortasse examine nos ex Etruscorum scriptis haruspices ut a seruitio cauere nos monerent.

D'ailleurs, devant un essaim d'abeilles, peut-être les haruspices, consultant les livres des Étrusques, nous mettraient-ils en garde contre la gent servile.

On peut ici lui attribuer une double valeur : premièrement, il permet à Cicéron d'imaginer la scène, d'en dresser une représentation visuelle, vivante, mais aussi perturbante. Deuxièmement, il lui permet de faire passer l'irruption des esclaves pour un présage en soi.

- 33 En résumé, par l'usage d'*ekphraseis*, à la fois de l'événement lui-même et de la réaction de la divinité, Cicéron cherche à créer un choc et un effet d'évidence. Alors que fondamentalement, rien ne permet de prouver que les jeux ciblés par la réponse des haruspices sont bien ceux-là, ce tableau fait comme s'il était évident que les dieux sont fâchés à cause de ce qui s'est passé ce jour-là. Le fait que Clodius bénéficie de la complicité d'esclaves apparaît tout à fait cohérent, sa proximité avec cette classe sociale était induite à divers moments du discours. Ils ne sont toutefois que les instruments de cette profanation.

- 34 Ruth Webb souligne déjà que dans la déclamation, la majorité des cas où l'usage de l'*ekphrasis* est explicitement recommandé sont des situations dans lesquelles une interprétation est en jeu⁴⁸. On peut à sa suite illustrer ce principe à l'aide de l'exemple suivant, tiré de la *Division des questions* de Sopatros (LXXII ; p. 349-356 Walz) :

Τὸν ἀπογραφάμενον Ὀλυμπίασιν, ἐὰν μὴ ἀγωνίσῃται, μηκέτι Ὀλύμπια ἀγωνίζεσθαι. Ἀπογραφάμενός τις ἐπύθετο πολέμουμένην τὴν πατρίδα. Πορευθεὶς συνεμάχησεν, ἡρίστευσεν. Ἀπογράφεται τὸ δεύτερον ἐν Ὀλυμπίᾳ καὶ κωλύεται.

Celui qui s'est inscrit aux Olympiades, s'il ne concourt pas, ne peut plus concourir aux Jeux Olympiques. Un homme qui s'était inscrit a appris que sa cité était attaquée. Il est rentré pour combattre, et s'est distingué au combat. Il s'inscrit une deuxième fois aux Olympiades mais est empêché de concourir (traduction personnelle).

Pour défendre le jeune homme, Sopatros recommande, entre autres, de composer l'*ekphrasis* d'une bataille pour montrer sa valeur. L'état de la cause qui est ici en jeu est celui de la lettre et l'esprit de la loi⁴⁹. Il est donc impératif de montrer que la loi énoncée ne l'a pas été pour empêcher de concourir un homme fort et courageux, qui a été contraint d'abandonner la compétition pour venir en aide à sa cité, mais bien pour éviter que des lâches s'inscrivent sans jamais oser participer. La similitude de traitement de textes oraculaires et des textes légaux est explicite dans les traités antiques, et l'on peut encore ajouter que Sopatros, qui développe le cas de l'oracle de la muraille de bois dans sa *Division des questions*, recommande l'usage de vives descriptions

(διατυπώσεις) des combats et la description des conséquences heureuses de la victoire pour Athènes (79, 5 = 8, 382 Walz).

- 35 Selon le même principe, en décrivant l'événement et la réaction désemparée de la déesse, l'enjeu pour Cicéron est de montrer que son interprétation est la plus vraisemblable.

Les avertissements des dieux

- 36 Tout cela prépare évidemment les esprits à la dernière phase du discours : les dieux mettent en garde Rome contre Clodius. Les divinités enjoignent en effet aux Romains d'éviter que « la discorde et la dissension des meilleurs citoyens n'attirent sur les sénateurs et les dirigeants des meurtres et des périls et ne les privent de secours de la part des dieux, ce qui ferait passer l'État au pouvoir d'un seul, amènerait la déroute de l'armée et la diminution des forces » (§ 40), « que des projets secrets ne nuisent à la République » (§ 55) et leur recommandent « de ne pas accorder de nouveaux honneurs aux hommes pervers et exclus » (§ 56) et enfin d'éviter que « le fondement de la république ne soit bouleversé⁵⁰ » (§ 60).
- 37 Cicéron a déjà montré que Clodius était un citoyen en marge, assimilé à un esclave, débauché, impie et meurtrier, et qu'il ne respectait pas les institutions de la république. Tout ce qu'a dit Cicéron sur son caractère effronté, et les nombreuses images mobilisées par l'orateur tout au long du discours préparent sa conclusion : Clodius est fou, et il s'agit là d'une punition divine :

A dis quidem immortalibus quae potest homini maior esse poena furore atque dementia ? [...] Tu, cum furiales in contionibus uoces mittis, cum domos ciuium euertis, cum lapidibus optimos uiros foro pellis, cum ardentis faces in uicinorum tecta iactas, cum aedis sacras inflammas, cum seruos concitas, cum sacra ludosque conturbas, cum uxorem sororemque non discernis, cum quod in eas cubile non sentis, tum baccharis, tum furis, tum das eas poenas quae solae sunt hominum sceleri a dis immortalibus constitutae.

Mais les dieux immortels peuvent-ils infliger à un homme un châtement plus grand que la frénésie et la démence ? [...] Toi, quand tu pousses dans les assemblées du peuple des cris de fureur, quand tu renverses les maisons des citoyens, quand tu chasses du forum à coup de pierres les meilleurs des hommes, quand tu lances des torches ardentes sur les toits des voisins, quand tu incendies des édifices sacrés, quand tu soulèves des esclaves, quand tu perturbes des cérémonies et des jeux, quand tu ne fais aucune distinction entre ta femme et ta sœur, quand tu ne sais pas dans quel lit tu entres, alors tu es en proie au délire et à la frénésie, alors tu subis le seul châtement que les dieux immortels aient fixé au crime des hommes. (§ 39)

L'orateur reprend dans ce passage les différents crimes dont il accuse Clodius dans le discours, à nouveau en des termes particulièrement imagés qui offrent la représentation d'une situation chaotique et d'une menace destructrice. On constate que les accusations de meurtre, d'atteinte à l'ordre public, d'impiété et de débauches se retrouvent mêlées dans cette énumération, une nouvelle fois en asyndète. Toutes les images que Cicéron a mobilisées précédemment se retrouvent ici. Et tout comme l'essaim d'esclaves était un présage en soi, la folie de Clodius est déjà une intervention divine. Cicéron cherche ainsi à provoquer un effet d'évidence : son discours ne fait finalement que mettre des mots sur les signes univoques envoyés par les dieux.

4. Conclusion

- 38 Comme je l'écrivais en introduction de cet article, le discours *Sur la réponse des haruspices* est un précieux témoignage pour appréhender la dimension rhétorique de la divination dans l'Antiquité, prouvant à tout le moins que ces deux sphères de la société étaient bien moins antinomiques qu'on ne le pense parfois. La réponse des haruspices, comme bon nombre de réponses oraculaires transmises par la littérature, nécessite une discussion, et les rhéteurs anciens l'avaient bien compris. L'objectif de cet article était de montrer l'usage tout à fait remarquable que fait Cicéron, dans ce processus complexe, de l'*ekphrasis* et de l'*enargeia*, l'effet d'évidence, de « clarté » qu'elle vise. Il répond selon moi à au moins deux besoins : faire comprendre à l'auditoire la gravité de la situation et montrer la nécessité d'agir pour la sauvegarde de la république. Les descriptions de Clodius visent à montrer qu'il incarne cette menace, à susciter à la fois la peur et l'indignation, car l'objectif de Cicéron est avant tout de mettre un terme aux agissements de Clodius, et de retourner l'opinion contre lui. Or la propriété de l'*ekphrasis* de susciter des émotions vives était largement reconnue dans l'Antiquité, et nous avons vu que son efficacité dans le registre particulier de l'indignation était déjà reconnue également. Que ce soit en décrivant sa tenue de femme, en le dépeignant hors de lui ou en le rapprochant de figures comme Catilina, Spartacus ou Athénion – qui devaient très certainement évoquer des images terribles dans l'esprit de l'auditoire –, en évoquant des événements suffisamment connus ou des images suffisamment topiques pour déclencher une image mentale, Cicéron veut montrer que Clodius est dangereux, mais il cherche aussi à créer un effet d'évidence et à faire accepter sa propre interprétation de la réponse des haruspices : un homme aussi marginal, aussi dangereux ne peut être que la cible des divinités. Rome a donc encore la possibilité d'agir, mais des mesures doivent être prises, et Cicéron lui offre la réponse à ses inquiétudes, pour ainsi dire sur un plateau.
- 39 Qu'il soit motivé par la vengeance ou par une réelle inquiétude pour sa patrie, l'enjeu pour Cicéron dans ce discours n'est pas seulement de se défendre, ni même de justifier son propre ressentiment à l'égard de Clodius, mais aussi de montrer que ce sont bien les agissements de ce dernier qui sont condamnés par les dieux, et qu'il incarne la menace à propos de laquelle ils mettent les Romains en garde. Les représentations visuelles recherchées par l'orateur participent donc à la fois à l'amplification de la menace et à l'évidence de la solution.

NOTES

1. Pour une remise en contexte plus détaillée du discours, voir M. E. Cairo, « A Reading of Cicero's *De Haruspicum Responso*. Some Reflections on Roman Identity », dans Cl. Beltrão da Rosa et F. Santangelo (éd.), *Cicero and Roman Religion, Eight Studies*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2020, p. 73-86, en particulier, p. 73-78.

2. Les détails de la consultation des haruspices pour ce cas précis, et notamment l'implication du Sénat dans le processus, sont discutés. Voir notamment M. van den Bruwaene, « Quelques éclaircissements sur le *De haruspicum responsis* », *L'Antiquité Classique* 17, 1948, p. 81-92.
3. Le texte complet a été reconstitué par A. Corbeill, « The Function of a Divinely Inspired Text in Cicero's *De haruspicum responsis* », dans H. H. Berry et A. Erskine (éd.), *Form and Function in Roman Oratory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 139-154, en particulier p. 141-142. Certains commentateurs estiment que la réponse des haruspices a été délibérément tronquée par Cicéron (voir notamment B. Poulle, « Les conseils des haruspices pour les prodiges de 56 av. J.-C. », *Dialogues d'histoire ancienne* 17, 2017, p. 185-193). Dion Cassius ne mentionne quant à lui que la profanation d'un terrain sacré, mais parle de plusieurs prodiges (XXXIX, 20). Sur les divergences entre ces deux auteurs, voir aussi M. Beard, « Cicero's 'Response of the Haruspices' and the Voice of the Gods », *Journal of Roman Studies* 102, 2012, p. 23 (p. 20-39).
4. G. P. Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 110-125.
5. Aristote, *Rhétorique* I, 15, 1375b26-1376a6 ; III, 5, 1407a32-b3 ; Cicéron, *Sur les divisions de l'art oratoire* 2, 6 ; *Topiques*, 74-78 ; Quintilien, *Institution oratoire* V, 7, 35-36 ; V, 11, 42 ; Hermogène, *Les états de la cause* XII 1- 2 [= 90 Rabe] et Anonyme de Séguier, *Art du discours politique* 188.
6. Sauf mention contraire, le texte latin et la traduction sont empruntés à P. Wuilleumier et A.-M. Tupet, *Cicéron, Discours. Tome XIII, 2 : Sur la réponse des haruspices*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
7. L'ekphrasis est définie dans les manuels anciens comme une description vivante, visant à mettre l'objet décrit sous les yeux (Ælius Théon, *Prog.* 7, 118 Patillon ; Ps.-Hermogène, *Prog.* 10, 202 Patillon ; Aphthonios, *Prog.* 12, 147 Patillon ; Nicolaos, *Prog.* 11, 67 Felten). Voir l'introduction de ce volume.
8. Sur ce sujet, je renvoie en particulier aux travaux d'Anthony Corbeill et de Charles Guérin : A. Corbeill, « Ciceronian Invective », dans J. M. May (éd.), *Brill's Companion to Cicero : Oratory and Rhetoric*, Leyde, Brill, 2002, p. 197-218 ; *Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1996 ; Ch. Guérin, « Laughter, Social Norms, and Ethics in Cicero's Works », dans P. Destree et Fr. V. Trivigno (éd.), *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 122-144 ; du même, « *Frangere aduersarium* : usages et limites de la violence oratoire dans la rhétorique cicéronienne », dans V. Azoulay et P. Boucheron (éd.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 225-240 ; du même, « *Conuicium est, non accusatio* : invective, rire et agression dans le *Pro Caelio* », *Vita Latina* 178, 2008, p. 104-115.
9. Ch. Guérin, *op. cit.*, 2009, p. 233.
10. Voir Cicéron, *De oratore* II, 236.
11. A. Corbeill, *op. cit.*, 1996, p. 99.
12. L'humour de Cicéron n'était d'ailleurs pas apprécié de tous : Quintilien met en avant sa finesse, tout en reconnaissant que d'autres estimaient qu'il manquait parfois de mesure (VI, 3, 2-3), tandis que Dion Cassius insiste plutôt sur l'agacement qu'il suscitait (XXXVIII, 12, 7).
13. Cicéro, *De oratore* II, 247.
14. *De oratore* II, 236.
15. Ch. Guérin, *op. cit.*, 2009, p. 230-231.
16. Sur l'affection de Cicéron pour l'ironie lorsqu'il parle de Clodius, voir déjà R. Seager, « The (re/de)construction of Clodius in Cicero's Speeches », *Classical Quarterly* 64, 2014, p. 226-240 (en particulier, p. 233-234).
17. Les Ciliciens avaient la réputation d'être un peuple de pirates, et d'être particulièrement barbares. Le dénigrement d'une personne qui entretient des relations sexuelles avec des étrangers, dont les Ciliciens, est également attesté chez Martial (VII, 30), bien qu'il s'agisse dans ce cas d'une femme. Sur ce sujet, voir P. Salmon, « À propos de la différence : l'image des peuples d'Asie Mineure à Rome », *Latomus* 56, 1997, p. 67-82. Les faits reprochés par Cicéron se seraient

produits lors de l'enlèvement de Clodius par des pirates en 67. Voir Strabon XIV, 6, 6, Appien, II, 23 et Dion Cassius XXXVIII, 30, 5 : ces trois auteurs s'intéressent en premier chef à la trop faible rançon envoyée par le roi Ptolémée pour la libération de Clodius, et à la vengeance politique de ce dernier après sa libération ; il n'est en aucune façon question de comportements libidineux. Voir aussi J. O. Lenaghan, *A Commentary on Cicero's Oration De haruspicum responso*, Paris, Mouton, 1969, p. 162-163. Sur les accusations de prostitution qui se cacheraient derrière ce passage, voir A. Corbeill, *op. cit.*, 1996, p. 163.

18. César refusa de reconnaître publiquement l'adultère de son épouse, et donc d'intenter une action contre Clodius, mais la répudia.

19. Si l'on en croit Plutarque (*Vie de Cicéron*, 29, 1), Clodius pour sa défense avança avoir été absent de Rome au moment du scandale, mais cet alibi fut mis à mal par Cicéron, qui a déclaré l'avoir reçu chez lui l'après-midi même. Sur les motivations de Cicéron, voir D. F. Epstein, « Cicero's Testimony at the *Bona dea* Trial », *Classical Philology* 81, 1986, p. 229-235. La vraisemblance de cette accusation de corruption est confirmée par Dion Cassius (XXXVII, 46, 2-3), que l'on ne peut pourtant soupçonner de sympathie vis-à-vis de Cicéron (voir en particulier XXXVIII, 12, 6-7).

20. R. Seager, *op. cit.*, p. 239.

21. Comme le fait déjà remarquer K. A. Geffcken (*Comedy in the Pro Caelio*, Leyde, Brill, 1973, p. 85, n. 1), Cicéron semble particulièrement affectionner ce style de description lorsqu'il parle de Clodius.

22. A. Corbeill, *op. cit.*, 1996, p. 128-173 ; C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 63-70 ; K. A. Geffcken, *op. cit.*, p. 83. Sur le caractère infamant pour un homme de porter une tenue considérée comme féminine, voir aussi Aulu-Gelle VI, 12, 5 (qui parle en particulier de tuniques à manches longues couvrant les mains).

23. *Op. cit.*, p. 83-84.

24. K. A. Geffcken, *op. cit.*, p. 82.

25. Traduction : G. Rabaud, Paris, CUF, 1929, légèrement modifiée.

26. Pour des exemples de condamnation explicite des vêtements colorés, traditionnellement réservés aux prostituées, voir notamment Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle* VII, 31, 2 ou Martial I, 96.

27. « Non enim satis efficit neque, ut debet, plene dominatur oratio, si usque ad aures ualet, atque ea sibi iudex de quibus congnoſcit narrari credit, non exprimi et oculis mentis ostendi » (trad. J. Cousin, Quintilien, *Institution oratoire*. Tome V, Paris, Les Belles Lettres, 1978).

28. « non solum ipsos intueri uideatur et locum et habitum, sed quaedam etiam ex iis quae dicta non sunt, sibi ipse adstruat ? Ego certe mihi cernere uideor et uultum et oculos et deformes utriusque blanditias et eorum qui aderant tacitam auersationem ac timidam uerecundiam » (*ibid.*).

29. Contrairement aux *ekphraseis* scolaires, souvent longues et très détaillées, les orateurs privilégient la mise en évidence de quelques détails particulièrement propices à faire naître une image mentale. Voir sur ce point R. Webb, « The Model Ekphraseis of Nikolaos the Sophist », dans M. Grünbart (éd.), *Theatron. Rhetorische kultur in Spätantike und Mittelalter/Rhetorical Culture in Late Antiquity and the Middle Age*, Berlin, De Gruyter, 2007, p. 463-476, en particulier p. 466-469.

30. Nicolaos, dans son manuel de *progymnasmata* (p. 68 Felten) parle de « transformer les auditeurs en spectateurs » (« θεατὰς τοὺς ἀκούοντας ἐργάζεσθαι »).

31. Quintilien VIII, 3, 67. Voir R. Webb, « Mémoire et imagination : les limites de l'*enargeia* dans la théorie rhétorique grecque », dans C. Lévy et L. Pernot (éd.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 229-248 (en particulier, p. 230).

32. R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Londres, Routledge, 2016, p. 127-128 ; *op. cit.*, 1997.

33. R. Webb, *op. cit.*, 2007, p. 470.

34. Voir notamment le relevé établi par Fr. Pina Polo, « Cicerón contra Clodio : el lenguaje de la invectiva », *Gerión* 9, 1991, p. 131-150, en particulier p. 145.

35. L'idée qu'une faute morale en cache généralement une autre est notamment exprimée dans le *De inuentione* (II, 33). Voir aussi W. J. Tatum, « Invective Identities in *Pro Caelio* », dans C. Smith et R. Covino (éd.), *Praise and Blame in Roman Republican Rhetoric*, Swansea, Classical Press of Wales, 2011, p. 165-179.

36. Voir à ce propos C. Edwards, *op. cit.*, p. 123.

37. Gladiature et pratiques sexuelles condamnables pouvaient dans certains cas se rejoindre, comme dans ce passage de Sénèque (*Questions Naturelles* VII, 32, 4), dans lequel il regrette que les hommes se livrent de plus en plus à la débauche : « Un autre va se cacher dans un recoin immonde de l'école des gladiateurs et, loué pour mourir, il choisit un infâme équipement qui facilite ses débauches malades ». Il faut vraisemblablement voir ici une allusion à la dépréciation des rétiaires, qui avaient la réputation d'avoir des mœurs légères et efféminées (voir J. Colin, « Sobriquets de métier chez les gladiateurs rétiaires. Notes d'histoire sociale », *Les Études Classiques* 22, 1954, p. 24-30).

38. Le regard critique que portait Cicéron sur la divination, sans pour autant en rejeter toutes ses formes, notamment exprimé dans le *De diuinatione*, était bien connu (B. Pouille, *op. cit.*, p. 184). Il exprime toutefois son respect pour la pratique de l'haruspicine au service de l'État, par opposition à l'haruspicine privée (*De diuinatione* II, 28). Voir notamment A. Corbeill, « Cicero and the Etruscan Haruspices », *Papers of the Langford Latin Seminar* 15, 2012, p. 243-266 ; F. Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, Latomus, 1984. Pour la différence de considération entre haruspicine privée et haruspicine publique, voir M.-L. Haack, « Haruspices publics et privés : tentative d'une distinction », *Revue des études anciennes* 104, 2002, p. 111-133.

39. Le texte précise qu'il s'est produit dans l'*ager Latiniensis*, mais la localisation exacte de ce terrain est sujette à discussion. Plinie le situe au nord de Rome (*Histoire Naturelle* III, 54). Voir notamment J. O. Lenaghan, *op. cit.*, p. 110.

40. Traduction : P. Wuilleumier et A.-M. Tupet, CUF, 1966, légèrement modifiée.

41. Pour ne citer que trois exemples, Hermogène (*Les états de la cause*, II, 13 [= 41, 13-42 Rabe]) parle de « contestation sur un texte engendrée par l'accentuation ou par la séparation des syllabes » (« ἀμφισβήτησις περὶ ῥητὸν ἐκ προσωδίας ἢ διαστάσεως συλλαβῶν γινόμενη » ; traduction : M. Patillon, CUF, 2009), tandis que Sopatros, dans son *Commentaire sur l'art d'Hermogène* (210, 1-3 Walz) la définit comme « l'ignorance, due à diverses causes, de ce que veut dire un certain texte » (« Ἐστὶν ἀμφιβολία ῥητοῦ τινος ἐκ διαφόρων αἰτιῶν, τὸ ὅτι βούλεται δηλοῦν ἄγνοια » ; traduction : M. Patillon, CUF, 2019), les principales causes énoncées étant l'homonymie, l'accentuation, la séparation des syllabes ou l'indétermination. Les rhéteurs latins en proposent une définition plus large, à l'image de celle énoncée par l'auteur de la *Rhétorique à Herennius* : « [Une controverse] naît de l'ambiguïté quand l'intention du rédacteur était unique mais que le texte présente deux sens, voire davantage » (I, 20 : « *Ex ambiguo controversia nascitur, cum res unam sententiam scripta, scriptum duas aut plures sententias significat* » ; traduction : G. Achard, CUF, 1989).

42. Voir aussi le commentaire d'Eustathe, qui souligne l'obscurité des oracles (« τῶν χρησμῶν τὸ λοζόν », *Explication des États de la cause d'Hermogène*, XII, 1, 7 = p. 684 Rabe), et de Georges « Monos » d'Alexandrie (*Études sur les États de cause d'Hermogène. La division [XL-LIV]*, LIV, 10-14), qui écrit : « Ce que veut dire Hermogène est plutôt que l'amphibologie se rencontre le plus souvent dans les questions soulevées par les oracles et les prédictions, et rarement dans les autres. À juste titre : dès lors qu'Apollon l'Oblique rend des oracles obscurs, il en est résulté de nombreuses amphibologies à leur sujet, les uns les comprenant d'une façon, les autres d'une autre. De là vient que, comme on l'a dit, l'amphibologie se rencontre le plus souvent dans les questions concernant les oracles » (traduction : M. Patillon, CUF, 2018).

43. *Études sur les États de la cause d'Hermogène*, LIV, 7-8. On peut encore citer le *Commentaire à l'art d'Hermogène* de Sopatros, qui cite l'exemple suivant : « un oracle rendu aux Grecs leur demande de détruire le tombeau d'Alexandre, car celui-ci a causé aux Grecs un très grand nombre de maux. Il y a en effet amphibologie : parle-t-il de Pâris, ou du Macédonien, ou du Thessalien » (traduction : M. Patillon, CUF, 2019).

44. Il s'agit du critère qui revient le plus souvent dans la théorie liée à l'état d'amphibologie (voir notamment *Rhétorique à Herennius* II, 16 ; Anonyme de Séguier, 188 ; Cicéron, *Sur l'invention* II, 116-120 ; *Topiques* 96 ; *Divisions de l'art oratoire* 132 ; Quintilien III, 6, 43-46 et VII, 9, 1-15 ; Hermogène, *Les états de la cause* XII, 1-10 ; Julius Victor, *Art Rhétorique* III, 28). Pour une synthèse sur ce point, voir L. Calboli Montefusco, *La dottrina degli 'status' nella retorica greca e romana*, Hildesheim, Olms-Weidmann, 1986, en particulier p. 179.

45. « *Vis enim innumerabilis incitata ex omnibus uicis collecta seruorum, ab hoc aedile religioso repente e fornicibus ostiisque omnibus in scaenam signo dato immissa, inrupit* » (§ 22).

46. « *senatum populumque Romanum, uinctum ipso consessu et constrictum spectaculis atque impeditum turba et angustiis* » (§ 22).

47. D. Macinnes, « *Dirum ostentum : Bee Swarm Prodigies at Roman Military Camps* », dans C. Deroux (éd.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles, Latomus, 2000, p. 56-69.

48. R. Webb, *op. cit.*, 1996, p. 143-144.

49. Cf. LXX : « *Νομικά* », p. 344 Walz.

50. « *ne per optimatum discordiam dissensionemque patribus principibusque caedes periculaque creentur auxilioque diuinitus deficiantur, qua re ad unius imperium res redeant exercitusque pulsus diminutioque accedat* [§ 40] ; *ne occultis consiliis res publica laedatur* [§ 55] ; *ne deterioribus repulsisque honos augeatur* [§ 56] ; *ne rei publicae status commutetur* [§ 60] ».

AUTEUR

JULIE DAINVILLE

Université de Lausanne – Université libre de Bruxelles