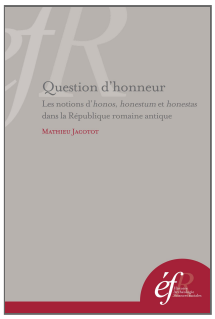


**Mathieu Jacotot**

## Question d'honneur

**Les notions d'honos, honestum et honestas dans la République romaine antique**

Publications de l'École française de Rome

# Chapitre 13. Caton : l'honneur du Censeur

DOI : 10.4000/books.efr.5514
Éditeur : Publications de l'École française de Rome
Lieu d'édition : Rome
Année d'édition : 2013
Date de mise en ligne : 8 juillet 2019
Collection : Collection de l'École française de Rome
EAN électronique : 9782728313617

OpenEdition Books

http://books.openedition.org

**Référence électronique**
JACOTOT, Mathieu. *Chapitre 13. Caton : l'honneur du Censeur* In : *Question d'honneur : Les notions d'honos, honestum et honestas dans la République romaine antique* [en ligne]. Rome : Publications de l'École française de Rome, 2013 (généré le 07 novembre 2023). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/efr/5514>. ISBN : 9782728313617. DOI : https://doi.org/10.4000/books.efr.5514.

Le texte seul est utilisable sous licence . Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

CHAPITRE 13

# CATON : L'HONNEUR DU CENSEUR

## Introduction

Caton constitue, pour différentes raisons, un auteur de choix pour l'étude de la notion d'honneur. Il s'agit en effet, d'abord, d'un homme politique de premier plan, parvenu au sommet du *cursus honorum* alors qu'il est un *homo nouus*, ce qui le rend particulièrement attentif à la valeur de l'*honos*. Son activité en tant qu'orateur l'a également amené à développer une réflexion politique dans ses discours, dont plusieurs abordent le fonctionnement de l'*honos* au sein de la cité. L'image de Caton, enfin, reste dans l'histoire celle d'un moraliste rigoureux : ses prises de position sur l'évolution des mœurs romaines, notamment pendant sa célèbre censure de 184, révèlent une réflexion morale singulière et vigoureuse. Or cette dernière s'est exercée, entre autres, sur les notions d'*honos* et d'*honestas*. Il nous faut donc nous intéresser à la spécificité de la posture intellectuelle de Caton sur l'honneur. Son œuvre sera aussi l'occasion de mesurer la manière dont cette notion est représentée dans des textes oratoires et historiques, moins liés à la fiction que ne l'était la production dramatique de Plaute. Nous distinguerons au sein de ce chapitre trois facettes de la notion d'honneur, qui seront abordées successivement. Nous commencerons par étudier la manière singulière dont Caton appréhende l'*honos* quand il s'agit de l'hommage : le Censeur le conçoit comme un phénomène qui nécessite des normes de fonctionnement et se propose de les édicter lui-même. Nous ferons ensuite porter l'accent sur l'honneur proprement politique, en observant la place assignée par Caton dans son idéologie à l'*honos* de la magistrature et au prestige de l'homme d'État. Nous verrons enfin comment la pensée morale du Censeur envisage l'honorabilité, c'est-à-dire l'*honestas*.

## 1. Une approche normative de l'hommage

Tout au long de sa vie d'homme public, Caton n'a cessé d'intervenir énergiquement pour réglementer l'évolution des mœurs. Dès son gouvernement de Sardaigne, il a lutté contre l'usure et y sera toujours

hostile pendant sa carrière d'homme d'État[1] ; consul, il s'opposa, sans succès, à l'abrogation de la loi Oppia, manifestant par là son désir de limiter le luxe, un autre de ses chevaux de bataille favoris[2]. Quant à sa censure de 184, elle est le point d'orgue d'une action consacrée à la défense de certains idéaux et à la lutte contre des pratiques jugées non conformes au mode de vie romain. Caton s'est donc toujours montré soucieux de codifier les conduites morales de ses contemporains. Les pratiques d'honneur, qui sont un rouage essentiel de la cité, ne pouvaient manquer d'échapper à sa vigilance. De fait, Caton s'y intéresse à plusieurs reprises et le fait avec un certain recul puisqu'il cherche à définir à leur propos les normes d'un bon usage. Cette réflexion normative du Censeur procède d'abord par la négative, avec une critique de l'usage que font ses contemporains de l'*honos*, puis de façon positive, par la formulation de règles et de modèles.

### 1.1. *La critique du dysfonctionnement de l'*honos

La définition par Caton d'un bon usage de l'*honos* se fait d'abord en creux : le Censeur dénonce des comportements qui ne lui semblent pas conformes à ce qu'exigent les mœurs romaines. Il en est ainsi dans un fragment d'un discours que Caton prononça lors de sa censure :

> *Honorem emptitauere, malefacta benefactis non redemptitauere.*
>
> « Elles avaient pour coutume d'acheter l'honneur, mais non de racheter leurs méfaits par de bonnes actions. »
>
> (Cat. frg. XIX, 94 *ORF*).

Cet extrait s'inscrit dans la logique du discours *De signis et tabulis*[3] qui, comme le suggère son titre, devait constituer une dénonciation des excès commis par les riches Romains en matière d'acquisition d'œuvres d'art au début du II^e^ siècle. Caton s'en prend plus particulièrement aux femmes, comme nous l'indique Pline l'Ancien[4], et leur reproche de se faire construire des statues, ce qui constitue d'après lui un double crime car il rend manifeste le goût du luxe et la vanité[5]. Ces femmes ont obtenu un honneur à prix d'argent et Caton dénonce le caractère inadéquat de cette façon d'acquérir des *honores*. Il fait de

[1] Caton fut préteur en Sardaigne en 198 et en expulsa les usuriers (Liv. XXXII, 27, 3-4). Sur sa préture, voir A. E. Astin, *Cato the Censor*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 20. On trouve aussi une critique de la *faeneratio* au début du *De Agricultura*, œuvre de la fin de sa vie. Voir également le propos de Caton identifiant l'usure au meurtre, rapporté par Cicéron (Cic. *Off.* II, 89).

[2] Sur les raisons de l'hostilité de Caton au luxe, voir *Ibid.*, p. 94 *sqq*.

[3] Sur ce discours, Marmorale, *Cato maior*, p. 101.

[4] Plin. *NH*, XXXIV, 31.

[5] Sur les statues érigées en l'honneur de femmes à l'époque républicaine, voir Flory, « Livia and the History of Public Honorific Statues for Women in Rome ».

même dans un autre de ses discours qui rappelle des faits anciens, liés à sa présence comme légat auprès de M. Fulvius Nobilior en Étolie, en 189 :

> *Iam principio quis uidit corona donari quemquam, cum oppidum captum non esset aut castra hostium non incensa essent ?*
>
> « Qui a jamais vu qu'on donnât une couronne militaire à quelqu'un dès le début, sans qu'une cité soit conquise ou que soit incendié un camp ennemi ? »
>
> (Cat. frg. XXXVIII, 148 *ORF*).

Caton fustige les largesses du général en chef lors de la campagne d'Étolie : l'honneur d'une *corona* militaire ne peut être octroyé qu'à celui qui a montré des qualités guerrières au combat, et non à l'auteur d'actes anodins[6]. La surveillance exercée par Caton sur cette pratique de la récompense militaire est particulièrement pointilleuse, puisqu'il n'a pas manqué d'intenter un procès à Q. Minucius Thermus qui avait obtenu le triomphe alors qu'il n'avait pas atteint, lors de sa campagne, le nombre de cinq mille tués parmi les ennemis, condition nécessaire pour prétendre à l'hommage militaire suprême[7]. L'obtention de l'*honos* politique a également dû être surveillée par Caton : il est probable qu'il ait joué un rôle dans le contrôle, après la guerre, de l'accès à l'*honos* suprême, et dans le strict établissement du *cursus honorum* tel que le prévoit la *lex Villia Annalis*[8] de 180.

Caton relève donc les cas qui lui paraissent s'écarter du comportement à suivre et les fustige avec toute la force de sa parole[9] : l'*honos* entre dans le répertoire de la rhétorique du blâme et dans le discours politique et militaire ; il est constitué sous les yeux du public en enjeu qui concerne la cité et en pratique qui doit être régulée. Cette régulation de l'*honos* passe par une critique de tous les excès et dysfonctionnements, mais aussi par l'établissement de normes et la définition d'un bon usage.

[6] Aulu Gelle, qui nous a transmis ce fragment, indique en effet que M. Fulvius octroyait des *coronae* aux soldats pour avoir installé le camp (Gell. V, 6, 24).

[7] C'est le discours *In Q. Minucium Thermum de falsis pugnis* (*ORF* VI) : Caton estime que le décompte présenté par Minucius Thermus inclut des combats imaginaires (*falsae pugnae*) et que le triomphe est donc usurpé. Voir à ce sujet Marmorale, *Cato maior*, p. 75 et F. Della Corte, *Catone Censore. La vita e la fortuna*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1949, p. 20.

[8] Sur cette loi, voir p. 248-249.

[9] Sur la rhétorique de Caton, voir A. D. Leeman, Orationis ratio. *The Stylistic Theories and Practice of the Roman Orators, Historians and Philosophers*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1963 ; Astin, *Cato the Censor*, p. 131-156.

### 1.2. *L'établissement de règles et de modèles*

Dans les fragments qu'il nous reste de son œuvre, Caton ne se livre pas à une définition précise du bon usage de l'*honos*. Cependant, il n'a pas manqué d'utiliser ses discours pour expliciter régulièrement la manière dont l'*honos* doit être réglé. Le constat des dysfonctionnements de l'*honos* le pousse à adopter une attitude réflexive inédite sur cette pratique, à formuler des normes et à dessiner des modèles de conduite.

La recherche d'une norme objective constitue un premier procédé de définition d'un cadre réglé pour l'hommage. Caton se réfère fréquemment, quand il est question d'*honos*, à un étalon, qui est celui de l'*aequum*. C'est un des arguments qu'il développe en faveur des Rhodiens, dans le discours qu'il prononce en 167 pour obtenir la clémence des Romains à leur égard après leur comportement ambigu lors de la troisième guerre de Macédoine[10] :

> *Sed si honorem non aequum est haberi ob eam rem, quod bene facere uoluisse quis dicit, neque fecit tamen, Rodiensibus oberit, quod non male fecerunt sed quia uoluisse dicuntur facere ?*
>
> « Mais s'il n'est pas équitable de recevoir une marque d'honneur quand on a dit qu'on a désiré bien faire et qu'on ne l'a pas fait, les Rhodiens subiront-ils un préjudice de ne pas avoir mal fait, mais de passer pour avoir désiré le faire ? »
>
> (Cat. frg. XLII, 168 *ORF*).

Pour Caton, ce n'est pas la volonté d'agir qu'il faut juger, mais l'action elle-même : de même que l'on n'honore pas celui qui déclare vouloir faire le bien mais ne le fait pas, il ne faut pas châtier celui qui passe pour vouloir faire le mal mais ne le fait pas. L'*honos* doit nécessairement être fondé sur un mérite concret : il ne serait pas *aequum* de donner une marque d'honneur à celui qui n'a pas bien agi. Les pratiques d'hommage doivent se conformer à ce principe supérieur qu'est l'*aequum*, l'équité, qui consiste à donner à chacun ce qui lui revient, à récompenser le mérite aussi bien qu'à punir la faute[11]. La réflexion de Caton, sans être à proprement parler philosophique, témoigne d'un souci de formaliser le comportement de ses contemporains en matière d'honneur en le sortant du pragmatisme absolu et en l'associant à des normes abstraites. C'est en se référant à un principe général que Caton codifie la pratique socio-politique de l'honneur et tente d'en rectifier les dysfonctionnements[12]. Une autre exigence liée

[10] Sur le discours dans son ensemble, voir l'édition commentée de Calboli, *Catonis Pro Rhodiensibus*.

[11] Sur la nature de l'*aequum*, voir notre étude p. 302-304.

[12] D'autres fragments des discours de Caton témoignent d'une réflexion sur des réalités concrètes à l'aide d'un outillage relativement abstrait : le frg. I, 17 *ORF* aborde

au respect de l'*aequum* apparaît à propos de l'attitude à avoir lorsque l'on détient l'*honos* dans un fragment d'un discours prononcé par Caton juste après son accession à la censure :

> *Nam periniurium siet, cum mihi ob eos mores quos prius habui honos detur, ubi datus est tum uti eos mutem atque alii modi sim.*
>
> « Ce serait très injuste, alors que, en raison de mes mœurs passées, je reçois un honneur, que je les change lorsqu'il m'est octroyé et que je vive d'une manière différente. »
>
> (Cat. frg. XVIII, 93 *ORF*).

Pour Caton, son succès lors des comices élisant les censeurs s'explique par l'excellence de ses mœurs, qui a provoqué et rendu légitime l'*honos* qui lui a été fait. Tout l'enjeu est désormais de se montrer digne de cette charge tout au long de son exercice. Gagner un honneur impose d'avoir un comportement irréprochable, fidèle aux mœurs qui ont valu son obtention. Ne pas observer ce code de conduite serait *periniurium*, extrêmement injuste ; ce serait violer le *ius*, le droit lui-même. L'expression n'est sans doute pas à prendre au pied de la lettre, mais elle révèle bien l'emprise d'un modèle de pensée juridique chez Caton quand il cherche à définir l'*honos*. Ne pas respecter ce que l'*honos* impose est injuste et va aussi, dans un sens, à l'encontre de la norme du droit[13]. Le code de conduite imposé par la charge est un code d'honneur dont l'emprise est équivalente à celle d'un code légal.

Pour définir le bon fonctionnement de l'*honos*, Caton recourt, outre à ces normes, à des modèles. Les règles qu'il élabore ne passent donc pas seulement par la formulation de principes abstraits, mais aussi par l'utilisation de figures de référence. Il établit ainsi un code de conduite mimétique : c'est en imitant le comportement des modèles que l'on évitera les dérèglements[14]. La première de ces figures idéales est collective : il s'agit des ancêtres, les *maiores*. En les utilisant comme point de référence, Caton est fidèle à la morale ancestrale du *mos maiorum*, qui propose à l'imitation et à l'émulation des jeunes générations la conduite exemplaire des ancêtres[15].

ainsi par exemple la question de l'action bonne à l'aide d'une opposition entre *labor* et *uoluptas*. Sur les éléments d'une pensée philosophique chez Caton, Garbarino, *Roma e la filosofia greca*, vol. 2, p. 334 *sqq*.

[13] Caton fait à plusieurs reprises référence au *ius* comme à quelque chose d'impérieux, qui ne souffre pas la contestation, et sert d'étalon absolu. C'est le *ius* qui doit prévaloir, au-delà de toute considération, dans la résolution des conflits entre le mari et sa femme par exemple (Cat. frg. LXIX, 222 *ORF*).

[14] Sur les *exempla* et leur fonction morale, voir p. 414-415.

[15] Sur le *mos maiorum* comme pourvoyeur de normes, voir Rech, Mos maiorum. Caton est un des auteurs qui utilise le plus le *mos maiorum* comme point de référence de la conduite (p. 80). Sur la nécessité pour Caton de respecter la coutume ancestrale, voir Mutschler, « Norm und Erinnerung : Anmerkungen zur sozialen Funktion von historischem Epos und Geschichtsschreibung im 2. Jh. v. Chr. », notamment p. 109.

C'est le fonctionnement même de l'hommage qui doit suivre la coutume ancestrale :

> *Maiores seorsum atque diuorsum pretium parauere bonis atque strenuis, decurionatus, optionatus, hastas donaticas, aliosque honores.*
>
> « Les ancêtres ont établi des récompenses bien différenciées pour les soldats bons et valeureux : décurionats, optionats, lances de parade, et d'autres honneurs. »
>
> (Cat. frg I, 18 *ORF*).

Caton rappelle le souci qu'avaient les *maiores* de récompenser par des *honores* les actes de bravoure des soldats. Ce discours étant adressé aux *equites* de l'armée[16], on peut en déduire qu'il énonce aux soldats les modalités d'octroi des honneurs militaires et prend pour modèle la pratique des ancêtres en ce domaine. La même attention à la manière dont les ancêtres rendaient honneur aux hommes de mérite apparaît dans la préface du *De agricultura* où Caton se réfère à la définition que donnaient les *maiores* du *uir bonus*, définition qu'il reprend à son compte : *Et uirum bonum quom laudabant, ita laudabant : bonum agricolam bonumque colonum*[17]. Ces différents passages témoignent d'un souci de la part de Caton d'imiter l'*honos* pratiqué par les ancêtres.

Caton propose également des figures individuelles historiques comme modèles de bon usage de l'*honos*. Dans les *Origines*, il présente ainsi la figure exemplaire de Q. Caedicius, tribun militaire qui, pour sauver l'armée romaine placée dans une position très défavorable avant un combat contre les Carthaginois, proposa de se sacrifier avec quatre cents de ses hommes pour occuper l'ennemi et délivrer le reste de l'armée de sa mauvaise posture. Marchant courageusement à la rencontre d'une mort certaine, Caedicius survécut miraculeusement lors de l'affrontement avec les Carthaginois et parvint à tirer l'armée romaine du mauvais pas où elle se trouvait[18]. Cet acte de bravoure est comparé par Caton à celui de Léonidas aux Thermopyles mais une différence importante sépare les deux hommes car la réception de leur exploit n'a pas été identique :

> *Sed idem benefactum quo in loco ponas, nimium interest. Leonides Laco, qui simile apud Thermopylas fecit, propter eius uirtutes omnis Graecia gloriam atque gratiam praecipuam claritudinis inclitissimae decorauere monumentis : signis, statuis, elogiis, historiis aliisque rebus gratissimum id eius factum habuere ; at tribuno militum parua laus pro factis relicta, qui idem fecerat atque rem seruauerat.*

[16] Marmorale, *Cato maior*, p. 57-58.

[17] « Et quand ils faisaient l'éloge d'un homme de bien, leur éloge était : bon agriculteur et bon cultivateur » (Cat. *Agr. praef.* 2 ; trad. Goujard).

[18] Sur ce passage des *Origines*, voir G. Calboli, « Die Episode des Tribunen Q. Caedicius (Cato, *Orig*. frg. 7-43 Peter) », *Maia*, 48, 1996, p. 1-32.

> « Mais un même bienfait est considéré très différemment selon le lieu où on le place. Le Lacédémonien Léonidas, qui agit de la même façon aux Thermopyles, toute la Grèce rehaussa la gloire et la popularité extraordinaires que lui avaient values ses mérites par des monuments extrêmement célèbres : des portraits, des statues, des inscriptions, des récits, entre autres choses, montrèrent le très grand prix accordé à son exploit. Mais le tribun militaire ne reçut qu'une maigre louange pour ses hauts faits alors qu'il avait agi de même et avait sauvé la situation. »
>
> (Cat. *Orig.* IV, 7 ; trad. Chassignet).

Le personnage de Caedicius sert à l'évidence d'*exemplum* historique : il s'est distingué par des qualités exceptionnelles, notamment par sa *uirtus* guerrière et par son dévouement à la patrie, et Caton mentionne de manière assez étendue ses hauts faits pour leur valeur édifiante. Cependant, le texte que nous citons jette comme une ombre sur cette bravoure en soulignant les faibles retombées de cette dernière en matière de prestige et d'honneurs. Caedicius n'a obtenu qu'une *parua laus* alors que le roi spartiate a reçu de multiples marques d'estime[19]. Le commentaire de Caton a donné lieu à des interprétations contradictoires et l'ambiguïté du passage ne peut être totalement levée. Il nous semble cependant possible d'avancer quelques éléments sur le rapport entretenu par Caedicius avec les *honores*, tel que nous le présente Caton, et donc sur la pensée du Censeur à ce sujet. Il a été avancé que Caton déplorait par ce récit l'absence d'hommage rendu par les Romains à Caedicius pour son exploit, absence à laquelle il opposerait l'attitude des Grecs, plus généreux en la matière[20]. De fait, le terme de *parua laus* paraît un peu péjoratif et l'on pourrait penser que le récit élogieux que fait Caton de l'histoire de Caedicius a précisément pour fonction de corriger l'absence d'honneurs et de rétribuer justement celui qui s'est distingué par sa *uirtus*. Une telle interprétation nous paraît cependant présenter plusieurs difficultés. Il est d'abord curieux de penser que Caton décrit, indirectement, les Romains comme des ingrats et qu'il valorise à leurs dépens la pratique des Grecs alors que leurs mœurs font par ailleurs l'objet de très vives critiques[21].

[19] Caton n'emploie pas le terme d'*honores*, mais c'est bien de cela qu'il s'agit ici : les *signa*, *statua* et *elogia* sont des marques d'honneur particulièrement appréciables. G. Calboli note d'autres divergences entre les deux événements : Léonidas est mort au combat, et sa bravoure et celle de ses hommes n'ont pas suffi à retenir les Perses. Caedicius, lui, est vivant et victorieux (*Ibid.*, p. 12).

[20] Astin, *Cato the Censor*, p. 223, n. 63.

[21] Le caractère néfaste de leurs médecins et de leur littérature, leur penchant au mensonge, l'instabilité politique qui caractérise leurs régimes, sont quelques-uns des reproches que Caton leur adresse. Sans faire preuve d'un antihellénisme viscéral ni rejeter systématiquement tout ce qui est grec, Caton n'en était pas moins très méfiant envers certaines pratiques des Hellènes, jugées dangereuses pour les mœurs romaines. Pour une évaluation nuancée du rapport de Caton à l'hellénisme, voir Astin, *Ibid.*, p. 157 *sqq*. et Gruen, *Culture and National Identity*, p. 52 *sqq*.

Un tel jugement ne correspondrait pas à la volonté de Caton d'affirmer la supériorité de Rome sur le monde grec[22]. En outre, la valorisation littéraire du personnage de Caedicius est limitée : Caton le pose certes en exemple, mais, fidèle en cela à la logique des *Origines*, il ne cite pas le nom du tribun[23] et ne lui décerne pas d'éloges particuliers. Il ne nous paraît donc pas exact de considérer que Caton se lamente sur l'absence d'honneur rendu à Caedicius. Le récit même des faits que donne Caton nous le confirme d'ailleurs. L'historien ne présente pas en effet ce qui s'est passé avec une totale objectivité ; nous savons, par d'autres historiens, que Caedicius a en réalité été récompensé pour son acte de vaillance, ce que Caton passe sous silence[24]. Pourquoi minimiser les honneurs qui lui ont été adressés ? La présentation biaisée de l'hommage reçu peut s'expliquer par des motifs idéologiques ; Caton souhaite mettre en avant, par opposition à la coutume grecque, une pratique romaine de l'hommage faite de modération et de retenue. À la différence des Grecs, qui récompensent Léonidas par des honneurs extrêmement brillants mais excessifs, l'*honos* romain prend une forme modeste, celle d'un court éloge[25]. L'*honos*, pour Caton, doit récompenser la bravoure, mais sans exalter l'individu. Les honneurs reçus par Léonidas sont symptomatiques de la pensée grecque sur l'héroïsme et la grandeur par l'action militaire ; pour Caton, attaché aux coutumes romaines, l'*honos* doit récompenser la *uirtus*, mais sans élever l'homme trop au-dessus des autres.

Parmi les différents modèles du bon usage de l'*honos* proposés par Caton, il faut enfin remarquer qu'il a lui-même mis en pratique les recommandations qu'il formule et s'est, d'une certaine façon, constitué

[22] Gruen, *Culture and National Identity*, p. 52-83, montre combien Caton a permis à ses concitoyens de prendre conscience de leur propre supériorité face aux Grecs.

[23] Cornelius Népos nous indique que Caton n'a mentionné que les faits, sans donner les noms des personnages (Nep. *Cat.* 4). Une seule exception est faite dans les *Origines*, pour un éléphant, *Surus* (Gell. III, 7 ; Astin, *Cato the Censor*, p. 232-233). La présence ou l'absence du nom de Caedicius est sujette à controverse (Herzog et Schmidt (éds.), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, p. 392 ; M. Chassignet (éd.), *Caton, Les Origines (fragments)*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 87) mais il semble plus naturel de penser que Caton reste ici fidèle à son habitude de désigner les acteurs de l'histoire par leur fonction (consul, tribun militaire) et non par leur nom. Sur les motivations de l'anonymat, voir *infra*.

[24] Florus insiste sur la *fama* du tribun après son exploit (Flor. I, 18 (II, 2), 14). Pline l'Ancien évoque quant à lui l'octroi d'une récompense très rare, la couronne de gazon (*NH* XXII, 7-11).

[25] Marmorale, *Cato maior*, p. 235 va jusqu'à considérer que Caton attaque ici la démesure des Grecs. Gruen, *Culture and National Identity*, p. 82 estime, plus justement pensons-nous, que Caton ne rabaisse pas ici l'exploit de Léonidas, mais souligne et valorise la singularité de la réception de celui de Caedicius : « *the historian indeed reckoned such anonymity as a proud characteristic of his nation*. »

en figure exemplaire. C'est le cas lorsqu'il raconte son refus d'un *honos* qu'il juge déplacé :

> *Quom essem in prouincia legatus, quamplures ad praetores et consules uinum honorarium dabant : numquam accepi, ne priuatus quidem.*
>
> « Lorsque j'étais légat en province, bon nombre de gens offraient du vin aux préteurs et aux consuls à titre honorifique ; jamais je n'en ai accepté, pas même à titre privé. »
>
> (Cat. frg. XXXII, 132 *ORF*).

En refusant cet hommage, qui relevait sans doute plus de la corruption que du témoignage d'estime, Caton donne la preuve de son intégrité au sein d'un discours qui vise à répondre aux attaques dont il a été l'objet à sa sortie de charge[26]. Plusieurs autres passages montrent quelle est la pratique catonienne de l'hommage : il rappelle la manière tout à fait convenable dont il a récompensé les meilleurs éléments de son armée d'Espagne[27], ou la façon dont il s'est montré digne de l'*honos* qui lui était échu lors de son élection à la censure[28]. Caton tend ainsi à se constituer lui-même en modèle de l'*honos* et à être l'artisan de son propre mythe[29].

### 1.3. *La définition d'un* honos *idéal*

Ces critiques, ces normes et ces modèles dessinent, mis bout à bout, une image de ce qu'est pour Caton l'*honos* idéal. Trois traits principaux se dégagent : l'honneur, d'abord, doit être fondé sur le mérite de la personne qui le détient, mérite qui réside dans son action individuelle et ses qualités propres. L'*honos*, ensuite, doit être proportionné à la valeur de la personne qui le reçoit et doit, de manière générale, respecter la mesure. Enfin, si l'honneur distingue un individu parmi ses semblables, il ne doit pas l'élever de façon démesurée au-dessus de ses concitoyens ni au-dessus des lois et des coutumes de la république romaine.

Caton exerce donc sur l'*honos* un regard complexe fait de critiques, d'évaluations et de prescriptions. Son rapport à cette pratique sociale et politique nous semble révélateur de son attitude envers ses contemporains. Caton apparaît, conformément à l'image qui en a été propagée, comme un censeur impitoyable : la manière dont il fustige l'obtention indue de marques d'honneur est bien en accord avec sa rigueur

[26] Le passage est un fragment du *De suis uirtutibus contra L. Thermum post censuram*.

[27] *ORF* IV, 35.

[28] *ORF* XVIII, 93.

[29] Sur Caton comme artisan de sa propre image légendaire, S. Agache, « Caton le Censeur, les fortunes d'une légende », *Caesarodunum*, 15bis, 1980, p. 71-107.

morale, telle qu'elle a pu s'exprimer lors de sa censure[30]. Le Censeur observe des dysfonctionnements dans les normes de l'*honos* et ne manque pas de les blâmer. Mais le constat des dysfonctionnements l'amène à repenser et reformuler les normes de l'*honos*.Le blâme ne peut être dissocié chez Caton de la formulation de préceptes. Tout un pan de son œuvre, presque entièrement perdu aujourd'hui, témoigne de ce souci constant de proposer normes et modèles : ce devait être le cas du *Carmen de moribus* dans le domaine éthique[31]. Si sa censure a marqué les Romains, c'est parce qu'elle reposait sur un programme précis de rénovation des mœurs et non seulement sur la volonté de châtier les fautes morales[32] : le Censeur est un juge sévère mais aussi un créateur de normes.

## 2. L'honneur politique dans l'idéologie de Caton

Si l'attention portée par Caton à la pratique de l'honneur s'explique par une volonté de corriger son fonctionnement, ce souci de régulation doit lui-même être interrogé. Pourquoi Caton est-il si attaché à fonder l'*honos* sur le mérite ? Pour répondre à cette question, il convient de replacer l'*honos* au sein de la pensée politique de Caton en s'intéressant à la conception catonienne de la charge publique et à la place que le Censeur ménage au prestige de l'homme public.

### 2.1. *L'honneur du pouvoir*

Caton a la singularité de penser l'action politique elle-même en termes d'honneur. On sait que le terme *honos*, qui signifie originellement « marque d'honneur » en est venu à désigner la « charge publique » et notamment la magistrature[33]. Les deux sens sont autonomes et, à ce titre, le lien qui les unit peut ne pas être toujours fortement ressenti. Chez Caton, cependant, il n'en est rien : la charge publique est explicitement considérée comme un honneur en tant que tel, avec toutes

[30] Liv. XXXIX, 44, 2-3 ; Astin, *Cato the Censor*, p. 79-81.

[31] Les quelques rares fragments que nous en avons apparaissent comme des *sententiae* de nature morale et placent le texte dans la lignée des maximes d'Appius Claudius Caecus. Mais l'œuvre présente une véritable originalité car il s'agit du premier ouvrage didactique de morale en latin (*Ibid.*, p. 186). Malgré le nom de *carmen*, il n'est pas certain que ce texte se soit présenté sous la forme de vers, comme le pense P. Kruschwitz, « Lehre oder Dichtung ? die archaische didaktische Poesie der Römer », *in* Horster, M. et Reitz, C. (éds.), *Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt*, Stuttgart, F. Steiner, 2005, p. 115-131. Voir sur ce point G. B. Pighi, « Catonis Carmen de moribus », *Latinitas*, 14, 1966, p. 31-34.

[32] Astin, *Cato the Censor*, p. 86-87. Voir aussi D. Kienast, *Cato der Zensor*, 2e éd., Heidelberg, Quelle & Meyer, 1954, p. 74.

[33] Voir notre étude sémantique p. 82 *sqq*.

les conséquences que cela implique, comme l'obligation faite à son détenteur de suivre des règles de conduite qui s'apparentent à un code d'honneur. On le constate dans le passage du *De uestitu et uehiculis* de 184 que nous citions précédemment et qu'il nous faut rappeler ici :

> *Nam periniurium siet, cum mihi ob eos mores quos prius habui honos detur, ubi datus est tum uti eos mutem atque alii modi sim.*
>
> « Ce serait très injuste, alors que, en raison de mes mœurs passées, je reçois un honneur, que je les change lorsqu'il m'a été octroyé et que je vive d'une manière différente. »
>
> (Cat. frg. XVIII, 93 *ORF*).

La charge politique oblige son bénéficiaire à se conformer aux mérites à l'origine de son obtention : les *mores* à la source de l'*honos* deviennent une règle absolue de conduite une fois consacrés par l'*honos*, ils se figent en un strict code d'honneur. On a là l'expression d'un des idéaux moraux de Caton, celui de la fidélité à soi-même, et cet idéal ne peut être oblitéré par l'exercice du pouvoir[34]. Caton considère donc la magistrature comme un véritable honneur pourvu de règles contraignantes. Cette façon de penser éclaire certaines de ses prises de position contre Scipion l'Africain et son entourage. Les attaques répétées contre le vainqueur de Zama ne procèdent pas en effet d'une hostilité de principe envers l'aristocratie[35]. Les cibles de Caton issues de la noblesse sont les hommes politiques qui, à ses yeux, se sont rendus indignes de l'*honos* qui leur avait été confié, qui ont failli au code imposé par l'exercice d'une magistrature publique, en se rendant coupables de mauvais gouvernement, comme Minucius Thermus[36], ou de corruption, comme Scipion lui-même, accusé d'avoir perçu des sommes d'Antiochus III[37]. Les attaques contre ces différentes personnes s'expliquent en partie par la prégnance de l'idée d'honneur

[34] C'est le principe du *perpetuus tenor uitae*. Dans le portrait que fait Tite Live de Caton, ce dernier, quoique détenteur d'un *honos* doté d'*imperium*, continue d'accomplir toutes les tâches militaires pénibles et refuse tout traitement de faveur (Liv. XXXIV, 18, 5). Le thème de la continuité du mode de vie réapparaît dans le discours de Marius tel que le recompose Salluste dans le *Bellum Iugurthinum*, en s'inspirant probablement de Caton (*Iug*. 85, 1 et 8 ; voir Della Corte, *Catone*, p. 211).

[35] C'est l'avis de Flores, *Letteratura latina e ideologia*, p. 116.

[36] Astin, *Cato the Censor*, p. 66-67. Le discours prononcé contre Q. Minucius Thermus en 190, *In Q. Minucium Thermum de decem hominibus*, attaque des actes de barbarie et de cruauté commis par Thermus dans l'exercice de sa charge de proconsul en Ligurie (*ORF* VI).

[37] C'est ce qui fait, en partie, l'objet du « procès » qui fut intenté à Lucius et Publius Scipion. Sa nature et son déroulement exact font encore débat. Voir N. W. Forde, *Cato the Censor*, Boston, Twayne, 1975, p. 175 *sqq*. ; Astin, *Cato the Censor*, p. 60 *sqq*. ; Kienast, *Cato der Zensor*, p. 57-67. Caton a aussi attaqué l'Africain sur sa fréquentation des palestres et des théâtres en Sicile (Plut. *Cato mai.*, 3, 7), pratique incompatible avec la *grauitas* de l'homme politique.

chez Caton, qui informe sa conception du pouvoir politique : à ses yeux, Scipion a failli au code de l'*honos* en se rendant coupable de fautes graves et en exerçant son pouvoir d'une manière non conforme à la tradition : les différents *honores* qu'il obtint ont donné lieu à une série d'innovations en rupture totale avec les pratiques habituelles[38]. Plus généralement, Scipion représente pour Caton la perversion de l'*honos* républicain, puisque certains de ses *honores* politiques furent plusieurs fois acquis de manière irrégulière et que d'autres se signalèrent par leur démesure[39]. Ce rapport différent des deux hommes à l'honneur, porte ouverte vers une supériorité politique inédite pour Scipion, pourvoyeur au contraire d'obligations contraignantes pour Caton, n'est pas le moindre de leurs points de désaccord[40].

### 2.2. *L'honneur comme fin de l'action publique ?*

Les critiques adressées par Caton à certains de ses contemporains concernant leurs pratiques d'honneur s'éclairent par le sérieux avec lequel il envisage l'*honos*. Mais on peut aussi se demander si elles ne procèdent pas d'un jugement plus profond sur la valeur de l'*honos* en soi et sur la pertinence de sa recherche. À l'époque de Caton, l'honneur est un bien valorisé qui constitue souvent un but de l'action politique[41], mais il n'est pas certain que le Censeur partage ce point de vue. Plusieurs indices montrent en effet un certain désintérêt de sa part, confinant parfois au mépris, à l'égard des honneurs. Il a ainsi toujours refusé que des statues lui soient élevées et la seule dont nous ayons connaissance était pourvue d'une inscription qui faisait état de ses qualités morales, contrairement à l'habitude qui voulait que l'on mentionnât les réussites militaires ou politiques, que Caton connut pourtant[42]. Un de ses discours évoque explicitement les honneurs qu'il a refusés alors qu'il était légat[43]. Quant à la recherche de l'*honos*

[38] Les innovations furent aussi bien militaires (sa tactique novatrice à Baecula contre Hasdrubal Barca – Liv. XXVII, 18), politiques (son opposition au Sénat et sa manière de s'appuyer sur le peuple), que culturelles (ses relations avec le poète Ennius, ou l'alimentation de sa propre légende par la propagation de rumeurs sur son origine divine).

[39] Il fut ainsi le premier à recevoir, pour mener les opérations en Espagne, l'*imperium* consulaire sans avoir été consul. Son triomphe après Zama fut extraordinaire (Liv. XXX, 45, 6 ; Pol. XVI, 23).

[40] Sur ce désaccord entre Scipion et Caton, Astin, *Cato the Censor*, p. 68 *sqq*., qui montre notamment qu'il ne faut pas faire du conflit entre les deux hommes une lutte idéologique entre philhellénisme et anti-hellénisme.

[41] Voir par exemple la valorisation de l'*honos* dans les épitaphes des Scipions (*CIL* I², 10, 11 et 15). Voir *infra* p. 611-612.

[42] La statue était localisée dans le temple du Salut (Amm. 14, 6 ; Plut. *Cato mai.*, 19, 3). Voir Lahusen, *Untersuchungen zur Ehrenstatue in Rom*, p. 13 et 108.

[43] Cat. frg. XXXII, 132 *ORF*.

et au désir de gloire en général, Caton ne manque pas, comme nous l'avons vu, de les épingler en critiquant l'ambition peu scrupuleuse de certains de ses contemporains et en présentant, comme modèle alternatif, Caedicius dont le dévouement se passe de grandes récompenses. Caton est également conscient du levier que peut constituer la littérature en termes de prestige individuel pour les hommes publics : certains hommes politiques, aux III^e^ et II^e^ siècles, ont su s'attacher des écrivains pour servir leur propre gloire et célébrer leurs actions[44]. Caton, lui, se démarque d'un tel usage : s'il a ramené avec lui Ennius de Sardaigne, il est désormais établi que ce n'est pas pour se l'attacher comme panégyriste personnel[45]. Et, dans les *Origines*, il ne mentionne jamais le nom des protagonistes et se contente de les désigner par leur fonction, évoquant ainsi « le consul », « le préteur » ou « le tribun ». Cet anonymat des personnages vise, entre autres, à éviter de mettre au premier plan les grandes familles aristocratiques actives pendant les années dont Caton fait le récit. L'histoire ne doit pas, pour Caton, faire l'éloge des Flaminius, Fulvius et Scipion, et constituer un *honos* littéraire. Caton veut faire l'histoire de l'Italie entière et de son peuple et entend montrer que la puissance romaine est l'œuvre de la collectivité et non de *pauci* puissants[46]. Ce procédé témoigne d'un certain refus de l'hommage par le biais de l'écriture.

Cela ne doit pas cependant faire de Caton le champion de la négation de l'*honos* et de sa quête. Son opinion sur la place à accorder à l'honneur est en effet plus complexe qu'il n'y paraît, au point que sa pensée apparaît parfois ambiguë, voire contradictoire. S'il a refusé les statues, Caton s'est en revanche toujours appliqué à obtenir les honneurs que sont les charges politiques. Cet *homo nouus* a parcouru l'ensemble des étapes du *cursus honorum*, s'élevant jusqu'à la censure. Il a également obtenu en 194 l'honneur militaire le plus grand, le triomphe, après ses victoires contre les Turdetans d'Hispanie[47]. Caton n'éprouve pas d'aversion généralisée pour les honneurs et il n'est pas dépourvu d'ambition. Il en va de même pour l'honneur dont la littérature peut être le tremplin : il ne s'est pas attaché Ennius pour faire

[44] On le voit notamment dans les tragédies prétextes de l'époque : le *Clastidium* de Naevius célèbre les succès de Marcellus, et l'*Ambracia* d'Ennius, ceux de M. Fulvius Nobilior. La tragédie prétexte a fréquemment pour fonction de célébrer le passé et de faire l'éloge des grands hommes (G. Petrone, « La praetexta repubblicana e il linguaggio della celebrazione », *in* Manuwald, G. (éd.), *Identität und Alterität in der frührömischen Tragödie*, Würzburg, Ergon, 2000, p. 113-121).

[45] Voir la démonstration de Gruen, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, p. 107-108.

[46] Sur le sens à donner à l'omission des noms dans les *Origines*, Flores, *Letteratura latina e ideologia*, p. 124-125, Calboli, « Die Episode des Tribunen Q. Caedicius (Cato, *Orig*. frg. 7-43 Peter) », p. 9 ; R. E. Smith, « Cato Censorius », *G&R*, 27 (9), 1940, p. 150-165 et Blösel, « Von der Familientradition zum Nobilitätsethos », p. 54-55.

[47] Liv. XXXIV, 21, 7.

son éloge, mais plusieurs de ses discours ont contribué à lui donner une stature politique et à asseoir sa propre légende, tant il s'y met fréquemment en scène et y défend son action[48]. Certains d'entre eux ont d'ailleurs été inclus dans le texte des *Origines*[49]. Un fragment oratoire d'origine indéterminée se révèle particulièrement intéressant pour comprendre la valeur attachée par Caton à l'honneur et la place que sa recherche doit occuper dans la vie de l'homme public :

> *Iure, lege, libertate, re publica communiter uti oportet ; gloria atque honore, quomodo sibi quisque struxit.*
>
> « Le droit, la loi, la liberté, la république, il faut en jouir de façon commune ; la gloire et l'honneur, de la manière dont chacun se les ait bâtis. »
>
> (Cat. frg. inc. 252 *ORF*).

Dans cette phrase en forme de maxime, Caton énonce sous la forme d'une asyndète vigoureuse un de ses principes politiques. Deux sphères différentes sont distinguées : d'un côté se trouvent les biens publics qui reviennent de droit à chaque citoyen, et dont tous peuvent jouir librement ; il s'agit de la *res publica*, de la « chose publique » qui appartient à tous, c'est-à-dire le recours au droit (*ius*), la protection de la loi (*lex*) et la *libertas*, la liberté dans le cadre de la loi[50]. Pour Caton, ces biens ne peuvent être aliénés : ils appartiennent à la communauté (*communiter uti oportet*), ce sont des acquis propres au régime républicain. Face à eux, tous les citoyens doivent être placés sur un pied d'égalité. À ces biens publics sont opposées des conquêtes privées, la *gloria*, qui désigne la notoriété éclatante, et l'*honos*, qui renvoie ici à un prestige plus matériel, un statut supérieur dans la cité marqué par des signes extérieurs. Comme la *gloria*, l'*honos* est perçu comme un objet de conquête et n'a rien d'acquis, ainsi que le suggère la métaphore de la construction (*struxit*) : l'honneur apparaît donc dans la pensée de Caton comme un point d'aboutissement de l'action. C'est un objectif que chacun peut avoir. L'*honos* est le lieu où l'individu, souvent écarté par Caton dans d'autres contextes, trouve une place : c'est ici qu'il peut se distinguer de la communauté, puisque c'est à chacun (*quisque*) de rechercher l'honneur et que cette quête implique un bénéfice personnel pour l'individu lui-même (*sibi*). La jouissance de la gloire et de l'honneur est elle aussi individuelle : on ne s'en sert pas *communiter*, mais d'une façon conforme à la manière dont ils ont été acquis (*quomodo sibi quisque struxit*), c'est-à-dire individuellement. On rencontre donc

[48] Sur l'œuvre de Caton comme source de son propre mythe, voir, à nouveau, Agache, « Caton le Censeur, les fortunes d'une légende ».

[49] Astin, *Cato the Censor*, p. 233.

[50] Sur la *libertas*, C. Wirszubski, Libertas *as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, p. 7. Sur le rapport entre loi et *libertas* à Rome, voir Ducos, *Les Romains et la loi*, p. 23-81.

bien chez le Censeur une valorisation de l'honneur personnel, conçu comme fin de l'action publique.

Comment expliquer cette apparente discordance dans la réflexion politique de Caton sur la valeur de l'honneur ? L'ambiguïté ne peut être totalement résorbée, notamment en ce qui concerne l'usage de la littérature à des fins de prestige, mais elle peut recevoir une explication. Caton ne rejette pas massivement la recherche de l'honneur pas plus qu'il n'en fait une apologie sans mesure ; son jugement sur la valeur de l'*honos* est en fait réglé sur un critère précis, qui le conduit tantôt à rejeter sa recherche, tantôt à l'approuver : c'est à l'aune de son utilité pour l'État que Caton mesure le prix de l'honneur. Caton lie étroitement *honos* et service de la république. Il blâme la quête du prestige lorsque les honneurs demeurent dans la sphère privée, comme les statues que les riches matrones se font ériger, ou ne visent que la satisfaction de l'ambition personnelle, comme le triomphe que Q. Minucius Thermus a tenté de se faire octroyer. Pour Caton, l'*honos* n'a pas de valeur quand il ne sert qu'à flatter l'orgueil des individus sans apporter de bénéfice à la cité. En revanche, il mérite d'être recherché lorsqu'il s'accorde avec le service de l'État. C'est pourquoi la charge politique représente l'*honos* le plus digne d'intérêt car elle permet d'acquérir du prestige et de recueillir les fruits de son mérite, tout en plaçant l'individu au service de la *res publica*. L'anonymat des protagonistes des *Origines*, désignés par la magistrature qu'ils exercent, montre que pour Caton les hommes ne valent dans l'histoire que par la fonction qu'ils exercent au service de la république. C'est l'*honos* dévoué à l'État qui est digne de mémoire : la personne passe au second plan. On mesure tout ce qui sépare une telle conception de l'honneur de celle d'un Scipion l'Africain, pour qui l'honneur est au contraire le moyen de l'affirmation d'un charisme personnel et d'une supériorité sur les autres.

### 2.3. *Le moyen d'une aristocratie du mérite*

La réflexion de Caton sur l'*honos* doit être inscrite dans le contexte des luttes idéologiques de son temps pour que l'on puisse en mesurer pleinement la portée. Si Caton lie étroitement *honos* et mérite individuel, c'est pour imposer un autre chemin d'accès à l'autorité politique que celui fixé par la tradition. Caton insiste avec une remarquable constance sur la nécessité, pour que l'*honos* ne soit pas dénaturé, de le fonder sur le comportement méritoire de l'individu. C'est en effet, comme on l'a vu, l'absence de véritable mérite qui suscite presque à chaque fois les virulentes critiques que Caton adresse à ses contemporains en matière d'*honos*. Dans la pensée de Caton,

l'honneur doit être absolument justifié et ne saurait être acquis sans efforts[51]. Comment expliquer cette valorisation du mérite personnel ? Les origines et la vie même de Caton apportent une première réponse : Caton est un *homo nouus*, issu d'une famille plébéienne de Tusculum, qui est parvenu à mener une carrière militaire et politique sans pouvoir compter sur le prestige d'ancêtres consulaires[52]. Sa naissance et sa famille n'ayant joué aucun rôle dans son élévation, il est compréhensible qu'il ait valorisé le mérite et conçu l'honneur comme le salaire des qualités de l'individu[53]. Une telle conception n'est cependant pas le simple contrecoup de l'histoire personnelle de Caton ; il s'est approprié cette représentation de l'honneur, jusqu'à en faire un point nodal de son idéologie politique. Il valorise le mérite pour éviter que les *honores* et l'accès au prestige ne soient exclusivement fondés sur la naissance. En associant étroitement honneur et mérite, il attaque le monopole de l'honneur que détient l'aristocratie et ouvre une brèche dans les modes de pensée romains traditionnels en matière de politique et de préséance sociale. Il ouvre à tous les *homines noui* la voie de l'honneur et conteste que ce dernier ne puisse qu'être le bien des grandes familles de Rome[54]. Cette prise de position a pu être favorisée par le contexte historique. Dans les décennies qui suivirent la deuxième guerre punique, l'association au pouvoir des Italiens étrangers à Rome ainsi que des Romains n'appartenant pas à l'aristocratie subit un coup d'arrêt : on ne dénombre que quatre *homines noui* ayant obtenu le consulat entre la deuxième et la troisième guerre punique[55]. On comprend mieux, du coup, le sens du fragment sur la conquête de l'*honos* qu'il est utile de réexaminer en ce sens :

> *Iure, lege, libertate, re publica communiter uti oportet ; gloria atque honore, quomodo sibi quisque struxit.*
>
> « Le droit, la loi, la liberté, la république, il faut en jouir de façon commune ; la gloire et l'honneur, de la manière dont chacun se les ait bâtis. »
>
> (Cat. frg. inc. 252 *ORF*).

[51] Earl, *Tradition*, p. 45, constate de même que pour Caton la *uirtus* seule peut fonder le prestige.

[52] S. Agache note que plusieurs de ses déclarations s'éclairent par sa *nouitas* : l'éloge du travail, d'un mode de vie austère, ses références aux *maiores*,… (Agache, « Caton le Censeur, les fortunes d'une légende », p. 102). Curieusement, S. Agache ne parle pas de sa conception de l'*honos* qui est pourtant très liée elle aussi à cette *nouitas*. Voir aussi ce que dit Tite Live de l'influence du statut social de Caton sur sa vie (Liv. XXXIX, 41, 1).

[53] C'est un des points communs de la vie et de la pensée de Caton avec celles de Cicéron (Kienast, *Cato der Zensor*, p. 31).

[54] D. C. Earl note que pour Caton « *glory and honour too were personal, based on an individual's achievement. The play made by the nobility with the glory of their ancestors was irrelevant. What mattered in the final assessment were the actions and standards of the individual* » (Earl, *Tradition*, p. 45).

[55] Hinard (éd.), *Histoire romaine*, p. 459.

La métaphore de la « construction » de l'*honos* s'explique par la *nouitas* de Caton et par sa volonté de retirer aux *nobiles* la détention exclusive de l'honneur. Ce passage a fréquemment été opposé à une autre *sententia* célèbre dont l'auteur est un des aristocrates romains les plus remarquables, Scipion Émilien :

> *Ex innocentia nascitur dignitas, ex dignitate honor, ex honore imperium, ex imperio libertas.*
>
> « De l'intégrité naît le mérite, du mérite l'honneur, de l'honneur le pouvoir, du pouvoir la liberté. »
>
> (Scip. Aem. frg. inc. 32 *ORF*).

Ces deux affirmations programmatiques montrent les divergences entre la vision politique de Caton et celle de Scipion Émilien : le premier souligne l'importance des droits politiques communs comme socle de l'action publique, tandis que le second fonde l'obtention de l'*imperium* sur la *dignitas*. La conception de la *libertas* est également révélatrice : Caton en fait un bien commun alors qu'elle est pour Scipion une possession bien plus exclusive, réservée à ceux qui se sont élevés aux *imperia*, et susceptible d'entrer en conflit avec la *libertas communis* définie par Caton[56]. Qu'en est-il de l'*honos* ? Les deux textes font état de deux modes d'acquisition différents : pour Caton, l'*honos* fait l'objet d'une construction individuelle, ouverte à chacun. Chez Scipion Émilien, la concaténation qui structure la *sententia* suggère qu'à partir de l'*innocentia*, puis de la *dignitas*, l'*honos* émerge de façon nécessaire ; la métaphore est celle de la naissance spontanée (*nascitur*), pas de la construction. Et l'*imperium* et la *libertas* procèdent de cet *honos*. La vision de Scipion est celle d'un aristocrate pour qui l'honneur découle de manière naturelle d'une situation de *dignitas* sociale. C'est cette transmission fluide de l'*honos*, conçu comme un bien héréditaire, que Caton conteste. Il ne faut cependant pas opposer trop fermement les deux points de vue en faisant de Caton le représentant d'une idéologie « démocratique » divergente en tous points de la position aristocratique de Scipion[57]. Le fondement premier de l'*honos* chez Scipion n'est autre en effet que l'*innocentia*, c'est-à-dire l'intégrité, et cela n'a rien de propre à l'idéologie aristocratique : Caton étaie lui aussi l'honneur sur la vertu. La moralisation de la vie publique est un souci partagé par les deux hommes.

[56] Sur la conception de la *libertas* de Scipion Émilien, voir Wirszubski, Libertas, p. 38.

[57] L'antagonisme dressé par E. Flores, *Latinità arcaica e produzione linguistica*, Naples, Liguori, 1978, p. 90, est à relativiser. Caton a entretenu avec Scipion Émilien de meilleurs rapports qu'avec l'Africain. Sur les communautés de vue entre les deux hommes, A. E. Astin, « Scipio Aemilianus and Cato Censorius », *Latomus*, 15, 1956, p. 159-180 ; Earl, *Tradition*, p. 45 les rapproche aussi sur plusieurs points.

Que faut-il retenir, en dernière analyse, de la réflexion politique de Caton sur l'honneur ? Sa pensée de l'*honos* est d'abord polémique. L'honneur était déjà un objet de luttes politiques, mais Caton fait de l'idée même d'*honos*, de sa définition, un élément de conflit idéologique. Les efforts de Caton visent à permettre aux *homines noui* de s'approprier une notion qui semblait jusque-là réservée aux membres des *gentes* les plus nobles de Rome. Cette requalification de l'*honos* est novatrice : l'ouverture de l'honneur aux hommes de mérite va à l'encontre de la pratique traditionnelle romaine en politique qui consiste à confier le pouvoir à une élite de gens qualifiés par leur prestige et leur excellence familiale. C'est contre cette tendance profonde que va Caton, hostile pour une fois à une pratique ancestrale[58]. Cela ne doit pas nous amener à conclure que Caton est un « démocrate » et encore moins un révolutionnaire : sa valorisation de l'honneur démontre une volonté de maintenir une catégorie d'hommes publics distingués par leur prestige ; autrement dit, Caton cherche à établir une aristocratie, mais une aristocratie nouvelle, fondée sur le mérite et la vertu, et concurrente de celle qui est en place[59]. Il se conforme à la configuration romaine habituelle d'un « gouvernement des meilleurs » mais redéfinit les bases de leur excellence.

## 3. L'honorabilité dans la pensée morale de Caton

La représentation, véhiculée par la tradition, d'un Caton austère, intègre et dévoué à la patrie, invite à analyser la place de l'honneur dans sa pensée morale. De ce point de vue, ce sont surtout les références aux comportements *honesti* qui feront l'objet de notre attention.

### 3.1. *La définition de l'homme d'honneur*

De même que Caton analyse le fonctionnement de l'hommage et définit son bon usage, il ne manque pas de se prononcer sur le comportement attendu de l'homme d'honneur. La réflexion de Caton ne se présente pas sous une forme systématique mais il est tout de même possible de déceler dans ses textes les traits qui font, selon lui,

[58] Sur la nouveauté des idées politiques de Caton, C. Nicolet, *Les Idées politiques à Rome sous la République*, Paris, A. Colin, 1964, p. 23.

[59] Il s'est d'ailleurs pensé lui-même comme le représentant de cette nouvelle aristocratie du mérite ; voir sur ce point et sur la définition catonienne de l'aristocratie B. Reay, « Agriculture, Writing, and Cato's Aristocratic Self-Fashioning », *ClAnt*, 24 (2), 2005, p. 331-361, notamment p. 334-345. Sur le sens politique de la valorisation du mérite, voir aussi Astin, *Cato the Censor*, p. 66-67.

d'un individu un homme d'honneur. Nous prendrons comme point de départ un fragment du *Carmen de moribus* :

> *Vestiri in foro honeste mos erat, domi quod satis erat. Equos carius quam coquos emebant. Poeticae artis honos non erat : siquis in ea re studebat aut sese ad conuiuia adplicabat, grassator uocabatur.*
>
> « C'était la coutume de s'habiller de manière décente au forum, et de ne porter à la maison que le nécessaire. Ils achetaient leurs chevaux plus cher que leurs cuisiniers. La pratique de la poésie n'était pas en honneur : si quelqu'un s'y consacrait ou s'attachait aux banquets, ils l'appelaient traînard. »
>
> (Cat. *Carmen* frg. 2 Sblendorio-Cugusi).

Le passage nous est transmis par Aulu Gelle qui a sans doute mis bout à bout trois propos de Caton initialement séparés au sein de l'œuvre[60]. Caton fait ici remarquer que plusieurs pratiques de ses contemporains ne sont pas en accord avec le *mos maiorum* et il réfère explicitement deux d'entre elles à l'honneur : concernant la tenue vestimentaire, les ancêtres s'habillaient *honeste* en public, de manière décente, ce qui leur permettait de préserver l'estime des autres ; la poésie, quant à elle, n'était pas une pratique en honneur, elle n'était pas jugée honorable. Quelles qualités la conduite *honeste* dont parle Caton recouvre-t-elle ? Concernant la tenue, il s'agit très vraisemblablement de se vêtir en évitant le luxe ou l'indécence : la conduite *honesta* implique donc deux qualités, la mesure et la décence. Le court développement sur la poésie nous permet de percevoir d'autres traits de la vie honorable selon Caton. Les anciens, dit Caton, adressaient à ceux qui pratiquaient la poésie le quolibet déshonorant de *grassator*. Le sens exact du terme a été compris de différentes façons[61] : l'une des interprétations[62], rapprochant le mot de *grassor*, intensif de *gradior*, en fait le qualificatif du poète itinérant, récitant une poésie de nature orale ; cependant, l'aspect nettement péjoratif du terme[63] nous amène à écarter une telle lecture, trop éloignée du contexte. En s'appuyant sur un passage de Festus qui identifie *grassari* et *adulari*, on a aussi compris le texte comme une condamnation de la poésie flat-

[60] Gell. XI, 2, 5. La parataxe des phrases ainsi que la juxtaposition de trois thèmes qui ont certes une unité morale mais touchent tout de même à des domaines distincts (l'habit, la dépense somptuaire, l'honneur de la poésie) et se succèdent un peu brutalement nous invitent à le penser.

[61] Voir l'état des lieux bibliographique à la p. 202 de M. T. Sblendorio-Cugusi et P. Cugusi, « Problematica catoniana. Rassegna di studi 1978-1993 e contributi critici », *BStudLat*, 26, 1996, p. 82-218.

[62] Flores, *Latinità arcaica*, p. 113 : « *il termine* grassator*, nel senso di poeta itinerante, pertanto non doveva in origine essere connotato da nessun valore dispregiativo.* »

[63] La dimension péjorative du mot apparaît bien chez Liv. III, 13.

teuse qui fait l'éloge des grands hommes[64], ce qui concorderait avec la posture adoptée par Caton vis-à-vis des personnages historiques dans les *Origines*. En revanche, ce sens nous paraît s'appliquer assez mal à ceux qui passent leur temps dans les banquets, catégorie également visée par le quolibet. L'interprétation à retenir nous semble être celle de J. Préaux qui observe que le mot est issu de la langue comique et désigne un « vagabond » ou un « parasite », un amuseur de profession incapable de tout sérieux, ce qui est bien en accord avec la critique morale qui anime le passage[65]. Ce qui est déshonorant dans la pratique de la poésie, c'est qu'elle est tournée vers l'amusement et la distraction, vers une oisiveté dommageable pour la cité[66]. Vivre de façon honorable, c'est au contraire, pour Caton, avoir une vie active et énergique. La poésie détourne l'homme de la tâche qui doit être la sienne, le plein exercice de sa citoyenneté et le dévouement à la cité. C'est ce mépris du loisir et ce souci de l'utilité publique qui font l'homme d'honneur.

La célèbre préface du *De agricultura* permet d'en parachever le portrait.

> *Est interdum praestare mercaturis rem quaerere, nisi tam periculosum sit, et item fenerari, si tam honestum sit. Maiores nostri sic habuerunt et ita in legibus posiuerunt, furem dupli condemnari, feneratorem quadrupli; quanto peiorem ciuem existimarent feneratorem quam furem, hinc licet existimare. Et uirum bonum quom laudabant, ita laudabant: bonum agricolam bonumque colonum; amplissime laudari existimabatur qui ita laudabatur.*
>
> « Il arrive qu'il vaille mieux chercher fortune dans le commerce, si ce n'était pas si périlleux, et aussi prêter à intérêt, si c'était aussi honorable. Nos ancêtres en ont ainsi pensé et dans leurs lois ils ont disposé que le voleur était condamné au double, l'usurier au quadruple ; combien ils ont estimé l'usurier plus mauvais citoyen que le voleur, on peut en juger par là. Et quand ils faisaient l'éloge d'un homme de bien, leur éloge était : bon agriculteur et bon cultivateur ; c'était recevoir le plus grand éloge, estimait-on, que de recevoir cet éloge. »
>
> (Cat. *Agr.* praef. 1-2 ; trad. Goujard).

Au seuil de son traité, Caton compare les mérites des différentes activités économiques. L'agriculture est valorisée plus que tout, d'abord parce qu'elle est *tuta* : elle ne présente pas de risque et permet

[64] Fest. 86, 20 : *grassari antiqui ponebant pro adulari*. C'est la lecture de Gruen, *Culture and National Identity*, p. 72. L'auteur rappelle que Caton reprochait à Fulvius d'avoir emmené avec lui Ennius en Étolie pour que le poète puisse faire son éloge (Cic. *Tusc.* I, 3).

[65] J. Préaux, « Caton et l'*ars poetica* », *Latomus*, 25, 1966, p. 710-725. Le verbe *grassari* fait référence à une démarche lente et traînante et est souvent associé aux parasites (Pl. *Poen.* 514). G. Brugnoli, « Funzione e valore del lavoro artistico in ambiente romano dell'età arcaica », *Index*, 11, 1982, p. 3-18 montre de même que Caton critique ici la poésie en raison de son pouvoir corrupteur sur la jeunesse de Rome (p. 16).

[66] Voir André, *L'*Otium, p. 30, pour qui *grassator* désigne un oisif.

de vivre de manière indépendante, alors que le commerce, lui, est considéré comme aléatoire et dangereux[67] ; elle est aussi une activité noble et honorable, *honesta*, et s'oppose ainsi à l'usure[68]. L'agriculture est donc porteuse de sécurité mais également d'honneur. Un tel éloge du Romain comme paysan attaché à sa terre s'inscrit à contre-courant de l'évolution de l'agriculture dans l'Italie du II^e^ siècle, qui voit un développement de la main d'œuvre servile et une augmentation de la taille des exploitations ; Caton essaie sans doute ici de sauvegarder l'idéal, en perte de vitesse, du citoyen-paysan[69]. Qu'est-ce qui fait, pour Caton, que l'agriculture est *honesta* ? Il s'agit avant tout, à la différence de l'usure, d'une manière de vivre qui permet des gains honnêtes et constants : elle ne tire pas son profit de l'endettement des

[67] Caton pense ici au commerce maritime, soumis aux attaques des pirates et aux caprices du mauvais temps. Le commerce n'est cependant pas totalement récusé par Caton, qui l'a lui-même pratiqué ; la *mercatura* est simplement à déconseiller du point de vue de l'efficacité économique. Sur l'opposition entre le *bonus agricola* et le *mercator*, L. De Salvo, « Il giudizio sulla mercatura nel mondo romano », *AFLM*, 20, 1987, p. 9-32. L'auteur souligne qu'à la fin de la République, le jugement sur le commerce n'est négatif que dans le discours, car la pratique économique romaine montre un véritable engouement pour ce type d'activité. L'époque impériale verra la revalorisation idéologique du commerce, notamment dans la partie orientale de l'Empire (p. 32). *Cf*. l'évaluation par Cicéron dans le *De officiis* de l'honorabilité des différentes activités économiques (Cic. *Off*. I, 151).

[68] Les deux qualificatifs attribués par Caton à l'agriculture, *tuta* et *honesta*, sont rapprochés par Leeman, Orationis ratio, p. 22 *sqq*., de *Rhet*. *Her*. III, 2 : *Vtilitas in duas partes in ciuili consultatione diuiditur : tutam, honestam*. Il n'est pas exclu que Caton emploie ici des catégories rhétoriques, d'autant que toute la préface présente des signes d'élaboration littéraire évidents. En revanche, nous n'irions pas dans le sens d'A. Leeman lorsqu'il affirme que le texte est tout empreint de principes rhétoriques grecs et que Caton défend l'agriculture en recourant à la catégorie des *finalia capitula* du genre délibératif. Il s'agit bien ici d'un traité, non d'un discours, et la *praefatio* se signale plus par des traits propres au latin littéraire archaïque (parataxe, allitérations, répétitions) que par une maîtrise de la technique des rhéteurs grecs dont l'influence sur Caton est d'ailleurs très discutée (voir M. Jehne, « Cato und die Bewahrung der traditionellen *Res publica*. Zum Spannungsverhältnis zwischen *mos maiorum* und grieschischer Kultur im zweiten Jahrhundert v. Chr. », *in* Vogt-Spira, G. et Rommel, B. (éds.), *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart, F. Steiner, 1999, p. 115-134 et Astin, *Cato the Censor*, p. 159-168). Sur le style de la préface, voir Astin, *Cato the Censor*, p. 90 ; E. Courtney (éd.), *Archaic Latin Prose*, Atlanta, Scholars, 1999, p. 50. Des corrections à l'édition du texte ont récemment été suggérées par A. S. Gratwick, « A Matter of Substance : Cato's Preface to the *De agri cultura* », *Mnemosyne*, 4-55, 2002, p. 41-72, et W. S. Watt, « Cato, *De agricultura*, praef. 1 », *Mnemosyne*, 4-56, 2003, p. 213.

[69] Il a aussi été souligné que cet éloge du *bonus agricola*, en plus de ne pas être conforme à la réalité nouvelle de l'agriculture, n'est pas en adéquation avec la réalité des exploitations agricoles dont parle Caton dans son œuvre : les grandes fermes décrites, tournées vers la recherche de la productivité, sont gérées par des intendants et ne font pas de place au paysan fermier (T. Janson, *Latin Prose Prefaces*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1964, p. 86).

autres citoyens et n'accroît pas la dépendance des personnes les plus pauvres. On voit donc que l'honneur implique de se conduire avec probité vis-à-vis de l'entourage. L'agriculture a en outre des bienfaits sur les dispositions physiques : elle procure au corps force et endurance, capacités appréciables pour le Romain, toujours susceptible d'être amené à rejoindre les rangs de l'armée. On retrouve donc, de façon sous-jacente, l'idée que la conduite honorable est celle qui permet de se tenir à la disposition de la patrie. L'honneur de l'individu, pour Caton, n'a de sens que s'il est mis en relation avec la collectivité qui l'entoure. Enfin, vivre en agriculteur permet de se conformer au *mos maiorum*, de préserver le mode de vie traditionnel romain en enracinant les individus dans la campagne. L'agriculture est *honesta* parce qu'elle reproduit l'idéal vanté par les *maiores* et incarné dans des *exempla* célèbres dont Cincinnatus est peut-être le meilleur représentant[70]. L'homme d'honneur est celui qui imite la vie des ancêtres[71]. Chez Caton, la morale de l'honneur reste marquée par une profonde hétéronomie : vivre *honeste* revient à se conformer au *mos maiorum*, à imiter des modèles passés et extérieurs à l'individu. L'honneur est défini par le groupe, pas par le sujet, et les règles de comportement sont héritées et non créées.

Si l'on synthétise les éléments tirés des différents textes observés, on voit que les contours de l'honneur moral selon Caton sont les suivants : l'imitation du *mos maiorum*, le contrôle de soi et le dévouement à la cité, sensible à travers le refus de l'*otium*, la recherche du bien public et le souci de la probité.

### 3.2. *Une faible théorisation de l'honneur*

S'il est possible d'identifier les éléments qui constituent, selon Caton, une vie honorable, la réflexion du Censeur sur l'honorabilité n'a en revanche rien de théorique. Caton raisonne non pas en théoricien mais en moraliste. Son but est didactique : il formule des préceptes, susceptibles d'une application immédiate, mais n'analyse pas l'*honestas* ou l'*honestum* en soi[72]. Ces deux termes, d'ailleurs, n'apparaissent jamais : Caton parle de vivre *honeste* ou de s'adonner à une activité *honesta* mais ne donne jamais à « l'honneur » une unité conceptuelle. C'est sur le caractère honorable ou déshonorant de pratiques isolées (la poésie, l'usure, l'agriculture) qu'il statue et non sur une définition

[70] Voir sur cet *exemplum* Jacotot, « La représentation de Cincinnatus chez Tite-Live : figure morale et mythe républicain ».

[71] Sur la place du *mos maiorum* chez Caton comme point de référence, Rech, Mos maiorum, p. 80.

[72] *Cf*. l'image que donne de Caton Cicéron comme d'un maître capable, dans sa vieillesse, de donner des préceptes aux jeunes gens pour les inciter à agir avec vertu (Cic. *Cato Mai.* 26).

univoque et stable de la nature de l'honorabilité. L'honneur, pour Caton, doit bien plus être un objet de pratique qu'un objet de pensée : il s'agit de s'y conformer, pas d'en disserter[73].

Le seul élément un tant soit peu englobant et abstrait que Caton articule aux différentes conduites honorables qu'il évoque est le *bonum*. À propos des femmes qui se font construire des statues, Caton déplore en effet que cette façon d'obtenir des honneurs ne repose pas sur des *benefacta*, sur des gestes consistant à faire le bien[74] ; dans son discours en faveur des Rhodiens, il souligne qu'il ne suffit pas de se prétendre bienveillant et de montrer des intentions louables pour acquérir un *honos*, mais qu'il faut réellement *bene facere*[75]. La morale de l'honneur reste donc faiblement théorisée, puisque Caton recourt au terme générique de *bonus* pour qualifier l'excellence morale de celui qui mérite l'*honos*. La place prise par ailleurs par le *bonum* dans son œuvre montre que c'est cette notion qui est au centre de son axiologie. L'*honestas* n'est pas pensée en tant que telle et ne constitue pas une qualité morale de référence, capable de subsumer les traits qui font l'excellence. L'idéal de Caton n'est pas le *uir honestus*, mais le *uir bonus*. La préface du *De agricultura* est éloquente sur ce point : *uirum bonum quom laudabant, ita laudabant : bonum agricolam bonumque colonum*. C'est « l'homme de bien » qui constitue le modèle de l'accomplissement parfait du citoyen romain, comme cela apparaît dans la célèbre définition de l'orateur comme *uir bonus dicendi peritus*, « homme de bien habile à parler »[76]. Les traits civiques et moraux du Romain idéal se concentrent donc dans la figure du *uir bonus*. Le fait d'être *honestus* n'est, à cette date, qu'un trait parmi d'autres du *uir bonus* ; l'*honestas* n'est pas une conduite élevée au rang d'idéal.

[73] On retrouve là un trait caractéristique de l'attitude catonienne : l'une des raisons qui ont conduit Caton à s'opposer à l'ambassade des trois philosophes de 155 est précisément cette méfiance envers les subtilités séduisantes de la philosophie, dont le relativisme de Carnéade est alors le meilleur exemple, et qui risquent de détourner les jeunes gens de l'action et de la *disciplina* (Garbarino, *Roma e la filosofia greca*, vol. 2, p. 314).

[74] Cat. frg. XIX, 94 *ORF*.

[75] Cat. frg. XLII, 168 *ORF*.

[76] Cat. *Ad Marc.* frg. 18 Sblendorio-Cugusi. Sur le sens de cette définition, reliant excellence morale et compétence rhétorique, ainsi que sur la portée exacte de l'expression *uir bonus*, David, *Le Patronat judiciaire*, p. 345 ; S. Aubert, « Stoïcisme et romanité. L'orateur comme 'homme de bien habile à parler' », *Camenae* [revue électronique], 1, 2007, http://www.paris-sorbonne.fr/fr/spip.php?article4898 [consulté en janvier 2008] ; F. Schöll, « *Vir bonus dicendi peritus* », *RhM*, 57, 1902, p. 312-314 ; L. Radermacher, « *Vir bonus dicendi peritus* », *RhM*, 57, 1902, p. 314.

## Conclusion

Le Censeur a la singularité de produire au sujet de l'honneur un discours normatif : il réprimande les incartades aux règles de l'*honos* et, surtout, régule de manière positive cette pratique en lui fournissant normes et modèles. Caton envisage surtout l'honneur en homme d'État, comme un rouage essentiel de la *res publica*. L'aspect moral de l'*honos* ou de l'*honestas* fait moins l'objet de son attention, et ne donne pas lieu à une analyse théorique ni à une élaboration conceptuelle. Enfin, une étude du rapport de Caton à l'honneur permet de saisir la pensée de ce dernier dans toute sa complexité : son désir d'*honos* est réel mais ne s'exerce que sous certaines conditions ; et son rapport à la tradition romaine, que l'on pourrait imaginer tout d'un bloc, présente en réalité des variations : si Caton valorise la conformité au *mos maiorum*, cela n'implique pas d'immobilisme de sa part sur les pratiques politiques aristocratiques. Et s'il respecte l'*honos* comme valeur de la *res publica*, il ne manque pas non plus de mobiliser la notion de manière polémique, la constituant en enjeu des luttes de son temps.