



# Peut-on être riche et bon citoyen ? L'Aristote humaniste au secours de l'esprit du capitalisme florentin

Marie Gaille

## ► To cite this version:

Marie Gaille. Peut-on être riche et bon citoyen ? L'Aristote humaniste au secours de l'esprit du capitalisme florentin. Astéris, École Normale Supérieure de Lyon, 2007, Le philosophe et le marchand. <hal-01308779>

**HAL Id: hal-01308779**

**<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01308779>**

Submitted on 28 Apr 2016

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

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

## Peut-on être riche et bon citoyen ?

### L'Aristote humaniste au secours de l'esprit du capitalisme florentin<sup>1</sup>

En 1402-1421, Cosimo de Médicis, citoyen privé, héritier d'une fortune familiale, bancaire et commerciale, qu'il n'aura de cesse d'accroître au long de sa vie et citoyen de Florence, dont il deviendra le prince officieux à partir du milieu des années 1430, reçoit un cadeau de la part de Leonardo Bruni. Il s'agit d'une traduction commentée du livre I d'un traité attribué au 15<sup>ème</sup> siècle à Aristote, *L'Économique*.<sup>2</sup> Ce traité pseudo-aristotélien se compose à l'origine de trois livres : le premier est quasiment une copie du livre I de la *Politique*, notamment des chapitres 2 et 10, tout en s'inspirant de *L'Économique* de Xénophon. Il a sans doute été écrit par un disciple d'Aristote entre 325 et 275 av. J-C. Le livre II, que Bruni n'a pas traduit car il était indisponible à son époque, introduit des considérations étrangères à la pensée d'Aristote. Il a sans doute été composé avant la partition de l'empire d'Alexandre. Enfin, le livre III, connu de Bruni seulement à travers une traduction latine médiévale, la *Recensio Durandi*, développe des thèmes étroitement associés au livre I. Il a sans doute été rédigé dans le dernier quart du 4<sup>ème</sup> siècle av. J-C. et a peut-être subi des modifications d'inspiration stoïcienne au 2<sup>ème</sup> ou 3<sup>ème</sup> siècle ap. J-C.<sup>3</sup>

La traduction de ce texte par Bruni, comme je l'ai déjà suggéré, n'est pas une première. Ses livres I et III ont été traduits une première fois en latin vers 1267 par Guillaume de Moerbeke, l'un des principaux traducteurs latin d'Aristote au moyen-âge, sans doute à partir de deux versions arabico-latines faites dans l'entourage d'Averroès ou par Averroès lui-même (au moins l'une d'entre elles). Puis, au début du 14<sup>ème</sup> siècle, une traduction des trois livres apparaît en France. Ces deux versions sont suivies de divers commentaires. Une première traduction en langue vulgaire, le français en l'occurrence, est réalisée par Nicole Oresme, à la demande du roi Charles V au début des années 1370, afin, sans doute, que ses conseillers puissent avoir facilement accès au texte ; cette traduction est plagiée en 1415 par

---

<sup>1</sup> Outre Eric Marquer, organisateur de la journée d'étude *Le philosophe et le marchand*, je remercie Antony McKenna, organisateur de l'école thématique *Philosophie et philologie* (8-11 septembre 2004, ENS Lettres et Sciences humaines), sous la direction duquel j'ai effectué mon post-doctorat, de 2002 à 2005, au CNRS, dans l'UMR 5037 d'Histoire de la pensée classique. Il m'a permis de présenter et de discuter l'interprétation proposée une version liminaire de ce texte. Je remercie aussi Jean-Louis Fournel, pour ses remarques stimulantes.

<sup>2</sup> Bruni traduira ensuite le livre III (qu'il intitule livre II).

<sup>3</sup> Ces indications sur la composition des trois livres et la date de leur rédaction sont données par G. Griffiths, J. Hankins et D. Thompson, in : *The Humanism of Leonardo Bruni*, Medieval & Renaissance texts & studies, Binghamton, New-York, 1987. cf. aussi H. Baron, 'The genesis of Bruni's annotated latin version of the (pseudo-)aristotelian Economics (1420-1421)', in : *Humanistic and political literature in Florence and Venice at the beginning of the Quattrocento*, Cambridge, Harvard University Press, 1955, pp. 166-172.

Laurent de Premierfait, qui la destine à Jean, duc de Berry, frère de Charles V. Bruni lui-même traduit les livres I, puis III, qu'il présente comme les livres I et II.

Pourquoi Leonardo Bruni éprouve-t-il le besoin de proposer une nouvelle traduction latine du traité pseudo-aristotélicien ? Pourquoi ce geste à l'égard de Cosimo de Médicis ? Par cette traduction et sa glose, Leonardo Bruni s'inscrit dans une chaîne qui se déroule du début à la fin du 15<sup>ème</sup> siècle et s'inscrit en faux contre une conception morale et politique qui fait de la poursuite des richesses un vice moral et politique majeur. En amont de cette chaîne, on rencontre Coluccio Salutati, maître de Bruni, comme lui humaniste éminent et chancelier ; en aval, en 1480-1481, Cristoforo Landino intègre les marchands dans son catalogue des « *virii illustres* » destiné à exalter la gloire de Florence, établi dans le *proemio* de son *Commento alla 'Divina Commedia'*.<sup>4</sup> On ne peut exclure une visée personnelle dans ce cadeau fait à un citoyen *primum inter pares*. Leonardo Bruni, originaire d'Arezzo, est né entre 1370 et 1375. Il s'est installé définitivement à Florence en 1415, après plusieurs années de service comme secrétaire de la curie romaine.<sup>5</sup> Il s'est vu attribuer le titre de citoyen et est devenu, brièvement en 1411 le chancelier de la cité. Il le sera de nouveau entre 1427 à 1444. À deux époques différentes de sa vie et de sa carrière, il offre deux louanges à la cité florentine : en 1407-1408, dans sa *Laudatio florentine urbis* et, après la traduction de *L'Économique*, à l'automne 1427, dans l'oraison funèbre en l'honneur de Iohannis Strozze, l'*Oratio in funere Iohannis Strozze*, chef des armées florentines en guerre contre les Visconti de Milan.

Si visée personnelle il y a, si ce travail participe des relations nourries qu'ont alors entretenus marchands et humanistes au point que Ch. Bec a pu parler de « lyrisme mercantile »,<sup>6</sup> en quoi ce travail est-il susceptible de promouvoir Leonardo Bruni auprès des citoyens puissants de Florence ? Cette question nous permet de quitter le terrain de l'anecdote historique et du détail biographique pour aborder celui de l'histoire des idées politiques et éthiques, en conjonction avec l'évolution économique de Florence.

Ce terrain est balisé par quelques études importantes. Dans ses travaux sur l'humanisme civique, H. Baron a souligné l'importante diffusion, à Florence, de la thèse selon

<sup>4</sup> Cf. P. Viti, *Leonardo Bruni e Firenze. Studi sulle Lettere pubbliche e private*, Rome, Bulzoni editore, 1992, pp. 197-201. P. Viti offre un portrait beaucoup plus nuancé que celui proposé par H. Baron de Coluccio Salutati, dont les lettres de chancellerie témoignent de sa préoccupation à l'égard des marchands de sa cité et affirment l'idée que le commerce est favorable à la paix.

<sup>5</sup> En français : *Économique*, texte établi par B. A. von Groningen et A. Wartelle, tr. par A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 1968. cette édition a fait l'objet d'une recension critique de la part de H. Goldbrunner, in : *Gnomon*, 42, 1972, pp. 336-339 ; *Les Économiques*, tr., notes et intro. De J. Tricot, Paris, Vrin, 1958. Il en existe une traduction anglaise par E. S. Forster, *Oeconomica*, Oxford, Oxford University Press, 1920.

<sup>6</sup> Ch. Bec, *Les marchands écrivains à Florence 1375-1434*, Paris – La Haye, Mouton & Co et EPHE, 1967, p. 444.

laquelle la poursuite des richesses un vice moral et politique majeur.<sup>7</sup> Cette perspective aurait selon lui un fort ancrage religieux, notamment à travers la diffusion de l'idéal franciscain de la pauvreté. Certes, l'on connaissait aussi la position de Saint Thomas, qui diffère de cet idéal : ce dernier acceptait en effet l'idée, aristotélicienne et péripatéticienne, selon laquelle les possessions étaient admises par Dieu comme nécessaires à la vie, mais étaient en outre des aides au développement de la vie morale, comme le montre de manière l'exercice de la vertu de libéralité. Mais cette position thomasienne ne l'emportait pas, selon H. Baron, à Florence.<sup>8</sup> D'autre part, le rejet moral de la poursuite des richesses trouve alors dans la pensée stoïcienne une seconde assise pour la diffusion de l'idéal de pauvreté. C'est d'ailleurs à cet égard que Saint Thomas critique dans *La Somme Théologique* la pensée stoïcienne.<sup>9</sup> De cette pensée et de sa diffusion témoigne par exemple *Le Livre du trésor*, compilation du savoir scolastique rédigée par le Florentin Brunetto Latini vers 1265, qui copie presque *verbatim* des passages des œuvres de Cicéron, Sénèque, Juvénal et encore Horace.

H. Baron souligne aussi que l'idéal de pauvreté ne s'est pas cantonné au monde religieux, mais a aussi pénétré la pensée laïque. Le traité *De paupertate Evangelica* (1341), écrit par un membre de l'entourage du roi Robert de Naples, Dante (malgré la filiation de celui-ci à Saint Thomas), et surtout Pétrarque, dans les écrits de la période d'exil près d'Avignon, proposent des critiques acerbes à l'égard des *divitiae* et de leur poursuite. D'autre part, ce rejet de la poursuite des richesses n'a pas seulement une dimension morale et privée. Il a également une signification politique, et cela dès le début du 14<sup>ème</sup> siècle. Ptolémée de Lucques, disciple de Saint Thomas et continuateur de son œuvre, le *De regno*, qu'il intègre à un ouvrage plus vaste, le *De regimine principum*, s'appuie sur l'histoire romaine pour faire de la pauvreté des citoyens romains un facteur essentiel de l'expansion impériale de Rome.<sup>10</sup> Boccace s'inscrit dans le sillage de Ptolémée de Lucques. Il s'attache à penser l'histoire

<sup>7</sup> H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism, Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, I et II, Princeton University Press, 1988

<sup>8</sup> Saint Thomas : « 1. Les biens temporels ne doivent pas faire l'objet principal de nos recherches, mais venir au second plan (...) 2. On n'interdit pas tout souci des biens temporels, mais le souci superflu et désordonné, nous l'avons déjà dit. 3. Lorsque notre âme vise les biens temporels pour se reposer, elle s'y abaisse. Mais quand elle les vise en vue d'obtenir la béatitude, loin de se trouver rabaissée par eux, elle les relève. », in : *Somme théologique*, Tome 3, II-II, Question 83, Article 6, solutions, Paris, édition du Cerf, 1985, p. 526.

<sup>9</sup> Saint Thomas : « Selon les stoïciens, pour qui les biens temporels n'étaient pas des biens de l'homme, il s'ensuivait que les maux temporels n'étaient pas des maux de l'homme et par conséquent n'inspiraient aucune crainte. Mais selon S. Augustin, ces biens temporels sont des biens, quoique d'un ordre inférieur. Ce qui était aussi l'opinion des péripatéticiens. C'est pourquoi on doit craindre ce qui s'y oppose, mais pas au point de s'écarter à cause d'eux de ce qui est bon selon la vertu », in : *Somme théologique*, Tome 3, II-II, Opus cit., Question 126, Article 4, solutions, p. 753. Cf. aussi, à propos des véritables motifs de la tristesse, la critique des stoïciens in : *Somme théologique*, Tome 2, I, II, Question 59, article 3, *Somme théologique*, Tome 3, II-II, Opus cit., Question 83, Article 6, solutions, pp. 362-363.

<sup>10</sup> H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism, Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, I et II, Princeton University Press, 1988, pp. 202-203.

romaine à la lumière de cet idéal. Empruntant, comme l'avait fait son prédécesseur, ses *exempla* à Valerius Maximus, il évoque la pauvreté de Scipion l'Africain, la modestie de Caton, le travail agricole de Cincinnatus, ou encore la simplicité de la vie de Manlius Curius Dentatus, de façon à montrer que la puissance de Rome repose sur le choix des Romains de vivre dans la pauvreté et la simplicité.<sup>11</sup> Coluccio Salutati développe à son tour, dans son traité *De seculo et Religione*, une réflexion sur le rôle politique de la pauvreté, nourrie elle aussi des *exempla* romains - Romulus, Numa, et de nouveau Cincinnatus : la possession de biens engendre, selon lui, le désir de posséder toujours plus et conduit les hommes à tromper, mentir et tricher.<sup>12</sup>

Cette analyse, précieuse, nous le verrons, par l'accent qu'elle place sur la dimension politique du jugement porté sur la poursuite des richesses, doit être nuancée sur le tableau qu'elle fait des protagonistes du débat et enrichie du point de vue des marchands, qui participent également à ce débat. L'ouvrage de Ch. Bec, *Les marchands écrivains à Florence, 1375-1434*, retracent le débat qui eut lieu dans les années 1375 et 1434 à Florence autour de la question de l'usure, point d'abcès des relations entre pratiques marchandes et exigences de la foi chrétienne. Loin de conforter cette opposition tranchée entre un argumentaire religieux et un argumentaire marchand, il indique une évolution du discours théologique à l'égard des pratiques marchandes. Divers ouvrages sont alors écrits, publiés ou diffusés, par des théologiens et des juristes notamment. Les plus connus sont Bernardin de Sienne, qui prêche sur l'usure à Florence en 1424 et 1425, et Antonin, archevêque de Florence, qui consacre plusieurs chapitres à la pratique des affaires dans sa *Summa confessionalis* (1428) et sa *Summa Theologica* (1440). Antonin se réfère lui-même souvent à un traité de Lorenzo Ridolfi, juriste : *De usuris* (vers 1400), alors très connu. Le *Paradiso degli alberti*, texte anonyme écrit au début du 15<sup>ème</sup> siècle, évoque aussi les problèmes éthiques soulevés par les pratiques commerciales et industrielles : « Ces coïncidences ne sont pas fortuites. Car, à la fin du Trecento, le développement de l'économie de crédit est tel à Florence que le problème de la valeur morale des affaires, de leurs modalités et de leurs limitations, devient urgent ».<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Cf. Les lettres adressées par Boccace à Pino de' Rossi et son *De Casibus Virorum Illustrium*, in : *La Letteratura Italiana : Storia e Testi*, 9, 1965.

<sup>12</sup> Cf. aussi R. Esposito, à propos de ce contexte, 'La trattistica politica', *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*, II, *Dal Cinquecento alla metà del Settecento*, Bollati Boringhieri, 1994, p. 556 ; du même, 'Il posto' del re. Metafore spaziali e funzioni politiche nell'idea di 'Stato misto' da Savonarola a Guicciardini', in : *Il Centauro*, 11-12, Mai/ Décembre 1984 ; et J. Coleman, 'Propriété et pauvreté', in : *Histoire de la pensée politique médiévale*, Opus cit., pp. 574-614. Enfin, pour les sources de l'antiquité et de la période médiévale, on peut consulter à titre introductif G. Barbieri, *Fonti per la storia delle dottrine economiche, dall'antichità alla prima scolastica*, Milan, Marzorati, 1958.

<sup>13</sup> Ch. Bec, *Les marchands écrivains à Florence 1375-1434*, Opus cit., p. 254.

Initialement, l'usure est absolument prohibée par les théologiens ; or, cette interdiction est en rupture avec les pratiques commerciales et industrielles qui se développent en Italie dès le 13<sup>ème</sup> siècle, en particulier à Florence où les marchands empruntent de l'argent pour développer leurs activités, font appel à l'épargne, font fructifier leur argent, etc. En 1343, la Commune de Florence elle-même a converti les emprunts forcés en rentes perpétuelles et assuré à ses créiteurs en 1345 un revenu annuel de 5% à titre de dommages et intérêts. Le souci des marchands, face à cette interdiction religieuse, s'exprime dans le *Paradiso degli Alberti* où l'on voit dialoguer à l'invitation de Niccolao degli Alberti, grand marchand, plusieurs convives dans sa villa. L'un d'entre eux déclare ainsi : « j'ai fréquemment considéré qu'en fonction du bien de la communauté et des particuliers, il est nécessaire que l'argent existe pour pourvoir à de nombreux besoins, qui sans lui seraient mal satisfaits, et je remarque aussi que chacun désire et veut être riche selon ses capacités. Aussi je vous demande de me dire combien il y a de procédés pour s'enrichir de façon honnête, et pourquoi l'usure est si sévèrement blâmée et prohibée par notre foi et par toutes les religions et les sectes en général ». <sup>14</sup>

Le discours théologique évolue cependant au *Quattrocento*. La figure d'Antonin est à cet égard particulièrement intéressante : il nie à la suite d'Aristote que l'argent puisse être productif, mais il accorde au capitaliste la possibilité de faire fructifier son capital grâce au labeur des autres. Il distingue différentes pratiques, condamne certaines, en admet d'autres. Bernardin de Sienne est plus rigoureux dans sa condamnation, mais en même temps, il reconnaît l'importance et l'utilité des affaires et recommande de ne pas laisser des richesses inemployées. Selon Ch. Bec, « cette reconnaissance solennelle de la dignité des affaires prononcée dès le début du 15<sup>ème</sup> siècle par les religieux les plus avertis ne laissa sans doute pas les marchands indifférents. Elle témoigne en tout cas d'une indéniable prise de conscience de plusieurs de leurs problèmes spécifiques. Mais, d'une part elle ne laisse pas le champ libre à certains trafics fort lucratifs qu'ils pratiquent de façon courante et, d'autre part, elle ne donne pas une réponse valable à tous leurs doutes. En vérité, elle ne peut satisfaire vraiment toutes leurs angoisses et leurs questions et elle vient trop tard, pour ainsi dire ». <sup>15</sup>

L'analyse de H. Baron se trouve donc corrigée sur la question du discours théologique de manière nuancée par celle de Ch. Bec. Ce discours évolue, mais de manière tardive. Ch. Bec suggère à ce propos que les marchands s'interrogent parallèlement et dans leurs propres

<sup>14</sup> *Paridiso degli Alberti, ritrovi e ragionamenti del 1839*, a cura da A. Wesselofski, Bologne, Romagnoli, 1867, 3 vol., vol. III, pp. 155-156.

<sup>15</sup> Ch. Bec, *Les marchands écrivains à Florence 1375-1434*, Opus cit., p. 268.

termes sur la question du statut moral de la poursuite des richesses. L'on pourrait être tenté de penser que ces termes propres, les marchands vont les chercher ailleurs que dans le discours théologique, celui-ci évoluant trop lentement ou trop tard à leur gré. De cette hypothèse à celle qu'ils trouvent chez Aristote de tels termes, il n'y a qu'un pas ... qu'il ne faut pas franchir (Ch. Bec, d'ailleurs, ne propose rien de tel). Une telle hypothèse est tentante, mais fautive. Elle se fonde implicitement ou contribue à renforcer l'idée selon laquelle l'humanisme se conçoit dans une certaine mesure en rupture avec la religion. Ch. Trinkaus et H. A. Oberman ont mis en garde contre une telle « athéisation » de l'humanisme.<sup>16</sup>

L'étude réalisée par Cl. Perrus sur les notions de libéralité et de munificence permet de préciser le sens de cette mise en garde pour notre sujet. Elle montre que l'usage d'Aristote dans l'interrogation éthique sur les pratiques commerciales par les penseurs du *Quattrocento* est préparé par l'enseignement chrétien : « on peut constater, souligne-t-elle, dès l'origine une certaine convergence entre l'enseignement antique et l'enseignement chrétien ». Cela vaut entre autres choses à propos du mode d'acquisition des richesses et de leur usage, qui doit être fait au nom d'une générosité pleine de discernement, en vue du bien-être de la collectivité.<sup>17</sup> Au cours des 13<sup>ème</sup> et 14<sup>ème</sup> siècle, cette convergence est exploitée et systématisée dans les écrits théologiques du moyen âge, « la connaissance directe d'Aristote » constituant alors « le comble de la modernité en matière de science morale.<sup>18</sup> En particulier, Thomas d'Aquin va fixer la moyenne idéale entre avarice et prodigalité. Il existe une vertu de libéralité, distincte du geste de l'aumône, qui conduit l'individu à mettre ses richesses au service de sa patrie et des travailleurs. C'est pourquoi, il serait erroné d'introduire une rupture radicale entre le discours religieux et le discours inspiré d'Aristote sur la question de la valeur morale des pratiques marchandes. L'écart peut exister çà et là. Mais il n'est pas total et il n'exclut pas des continuités sur d'autres points.

\*\*\*

Forts de cette arrière-plan, nous pouvons maintenant aborder l'argumentaire offert par le traité pseudo-aristotélicien *L'Économique* et sa glose. La question n'est pas celle de l'originalité éventuelle des arguments offerts par Bruni à travers ce travail au sein du débat sur la valeur morale et politique de la poursuite privée des richesses. Elle peut exister, mais

<sup>16</sup> Ch. Trinkaus & H. A. Oberman (éd.), *The pursuit of holiness in late medieval and renaissance religion*, Leiden, E. J. Brill, 1974.

<sup>17</sup> Cl. Perrus, *Libéralité et munificence dans la littérature italienne du moyen-âge*, Pise, Pacini editore, 1984, p. 14.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 14.

l'établir exigerait une vaste étude, notamment une comparaison avec divers traités, *Le Libro della famiglia* d'Alberti et la *Vita civile* de Palmieri, pour ne citer que les plus connus des textes qui sont partie prenante de ce débat dans la première moitié du *Quattrocento*. En amont, elle est de toute façon relative puisque tant l'aspect moral que politique de la poursuite des richesses a déjà été envisagée auparavant. Nous nous intéressons plutôt à la manière dont la traduction et sa glose constituent une arme supplémentaire dans l'arsenal des penseurs qui légitiment du point de vue moral et politique la poursuite privée des richesses à Florence, contribuant ainsi au renforcement des liens entre la classe dirigeante et les marchands et à l'élaboration d'une pensée qui légitime théoriquement de tels liens. La taille même de l'opuscule, sensiblement égal à « l'opuscule » du *Prince* de Machiavel, tous deux des ouvrages de poche au sens propre du terme, à la différence de *L'Éthique à Nicomaque* et de *La Politique*, ne peut être négligée pour rendre compte de sa diffusion (il ne connaît pas moins de quinze éditions au cours du 15<sup>ème</sup> siècle). Mais l'argumentaire compte avant tout, et en particulier la manière dont Bruni donne une interprétation du texte traduit à travers sa glose.

L'éclairage subtilement fourni par la glose à la traduction permet à Bruni de promouvoir indirectement la poursuite privée des richesses acquises par le commerce au nom de deux arguments, l'un moral et l'autre politique, qu'il associe d'ailleurs étroitement : la richesse, pour autant qu'elle soit bien acquise, donne les moyens de pratiquer les vertus, et de faire le bien autour de soi, à l'égard de sa famille, de ses amis et de la collectivité tout entière.

L'argument moral et personnel apparaît en premier lieu. Dans la dédicace qu'il adresse à Cosimo de Médicis, il affirme qu'il était approprié de lui envoyer cet ouvrage traduit du grec, parce que Cosimo se trouvait à la tête d'une entreprise et d'un domaine hérités de sa famille.<sup>19</sup> Puis, dans le commentaire du livre I, chapitre 1, il insiste sur la différence, affirmée par Aristote, entre le gouvernement d'une famille et le gouvernement d'une cité, à la fois par la nature de leurs sujets et celle de leur gouvernant.<sup>20</sup> D'un côté, donc, la politique, de l'autre l'économie. Ces deux disciplines s'inscrivent, rappelle-t-il dans la Dédicace, dans une série à trois termes : l'éthique qui enseigne à l'individu comment se conduire ; l'économie, qui

---

<sup>19</sup> Aristote, *Contenta: Politicorum (Aristotelis) libri octo ; commentarii (Jacobi Fabri Stapulensis in eosdem); Economicorum duo; Commentarii (Fabri); Hecatonomia Septem; Economiarum publicarum unus; Explanationes Leonardi (Aretini) in Oeconomica duo*, Paris, H. Stephani, 1506, p. 126. La Dédicace est éditée par H. Baron, in : *Leonardo Bruni, Humanistisch-Philosophische Schriften, Mit einer chronologie seiner werke und briefe*, Leipzig et Berlin, Verlag und Druck von B. G. Teubner, 1928, pp. 120-121.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 127.



enseigne comment administrer et gérer une maison ; la politique, enfin, qui enseigne comment diriger la cité. Cet ensemble triparti compose la branche de la philosophie dédiée à l'action.<sup>21</sup>

À la lumière de la dédicace, il semble possible de dire que les frontières entre l'éthique et l'économie sont dans une certaine mesure poreuses pour Bruni. La richesse est décrite comme un moyen de pratiquer les vertus et de faire le bien autour de soi, et notamment de donner à ses enfants une bonne éducation. C'est là, rappelle H. Baron, son argument clé contre les stoïciens : la pratique des vertus est vaine sans moyens ; les stoïciens n'envisagent les êtres humains que comme des âmes, alors qu'Aristote les conçoit comme âme et corps et propose ainsi une vision satisfaisante de la pratique des vertus.<sup>22</sup> Bruni appuie son propos en citant un auteur approprié jusque là par les stoïciens : il cite Juvénal, qu'avait utilisé Bruno Latini dans son *Livre du Trésor* pour faire le portrait d'un homme terrorisé à l'idée de perdre ses possessions.<sup>23</sup> À ces deux raisons (pouvoir pratiquer les vertus et faire le bien autour de soi), il faut en ajouter une troisième, qui n'apparaît pas dans la traduction de *L'Économique* mais joue un rôle tout aussi important dans l'argumentaire anti-stoïcien développé par Bruni : dans le sillage de l'interprétation thomasienne d'Aristote, il affirme que l'une des conditions du bonheur, chez l'homme, est de pourvoir en biens l'âme, mais aussi le corps, et que cette fin est atteinte grâce à la poursuite des richesses.<sup>24</sup>

Cependant, la relation entre politique et économie au sens brunien des termes s'avère plus complexe que la Dédicace ne le laisse paraître. Dans le Livre I, Aristote, après avoir distingué ces deux sphères, affirme que la cité se compose d'une multiplicité de maisonnées, suffisamment dotées en terres et en argent pour garantir à leurs habitants la « vie bonne ». Aristote rappelle que, dans le cas contraire, la cité va à sa ruine et que c'est en vue du bien vivre qu'elle a été fondée. C'est définir ici une relation de solidarité entre la cité, conçue à partir de sa finalité, et la prospérité de chaque maisonnée. Aussi la frontière entre politique et économie s'avère-t-elle également poreuse puisque l'existence de la cité dépend de la capacité de chacun de bien gérer et administrer son domaine et des échanges de biens réalisés entre chaque maisonnée grâce à l'argent :

Les êtres humains se réunissent dans une même communauté afin de recevoir en abondance de quoi bien vivre, comme nous l'avons dit plus haut, dans la mesure où, au sein d'une même communauté, ce qui manque à l'un, l'autre lui fournit. Puisque telle est la finalité

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 126.

<sup>22</sup> H. Baron, 'Franciscan poverty and Civil Wealth', in : *Speculum*, XIII, 1938, p. 21.

<sup>23</sup> Ibid., p. 20.

<sup>24</sup> Ibid., p. 21.

poursuivie par les hommes qui se réunissent ensemble, et puisque la communauté se dissout si elle est dépourvue des éléments qui garantissent cette abondance, on peut dire que cette finalité est l'essence même de la cité. En effet, ils forment ce qui permet à la cité d'exister et de perdurer. Et l'essence de quelque chose réside dans ce qui lui permet d'exister et de perdurer.<sup>25</sup>

En établissant cette relation entre la richesse privée et l'existence de la cité, Bruni suggère donc de manière implicite d'intégrer à la réflexion politique la question de la richesse privée. Il lui apparaît nécessaire au gouvernant de l'envisager du point de vue de ses effets sociaux, à l'échelle macro-économique dirions-nous aujourd'hui. Cela signifie que le comportement privé qui consiste à poursuivre les richesses ne peut plus être seulement envisagé d'un point de vue moral. Il doit l'être aussi d'un point de vue politique, c'est-à-dire des conditions d'existence, de maintien et de puissance de la cité. Pour Bruni, le gouvernant a tout intérêt à favoriser la poursuite privée de la richesse, afin de garantir à sa cité les conditions de sa prospérité et de sa richesse.

Comme je l'ai indiqué plus haut, Bruni s'inscrit dans une chaîne qui, de Salutati à Landino, témoigne à Florence de la volonté de promouvoir la poursuite privée des richesses, en tant que celle-ci permet de mettre en pratique les vertus, de faire le bien autour de soi et de contribuer au bien-être collectif. Pour Bruni, cette dimension implique à Florence une relation particulière entre les marchands et le gouvernement, leurs fortunes privées et le budget public.

C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre le commentaire qu'il propose de l'orientation agricole du traité pseudo-aristotélicien. Bruni traduit un texte qui relève du genre de la didactique et s'adresse à l'homme en tant que travailleur (et en tant qu'époux, au livre II, mais c'est là une autre question). *Les travaux et les jours* d'Hésiode, *l'Économique* de Xénophon, les *Géorgiques* de Virgile, les traités sur l'agriculture de Caton, de Varron, de Columella, de Palladius et des passages de *l'Histoire naturelle* de Pline, relèvent du même genre. Or, ils traitent avant tout du travail de la terre. A. Douglas Menut, qui a réalisé l'édition critique de la traduction par Oresme du traité pseudo-aristotélicien souligne qu'il en va de même pour leurs héritiers : *l'Hortulus* du moine allemand Walafriid Strabo, divers traités rédigés dans le royaume de France aux 13<sup>ème</sup> et 14<sup>ème</sup> siècle, dans le contexte du développement des grands domaines féodaux et le *Della famiglia* d'Alberti (1445).

---

<sup>25</sup> *Aristotelis opera*, vol. 3, Venise 1560, folios 468r-478r. C'est l'édition utilisée par G. Griffiths, J. Hankins et D. Thompson, in : *The Humanism of Leonardo Bruni*, Opus cit. Une autre édition présente les mêmes idées, mais pas les mêmes formulations : *Politicorum (Aristotelis) libri octo ... Economiarum publicarum unus ; Explanationes Leonardi Aretini in Oeconomica duo, Apud Parisios : primaria superiorum editio typis absoluto prodiit ex officina H. Stephani*, 1506.

*L'Économique* pseudo-aristotélécienne témoigne aussi de cette orientation agricole en indiquant que la maisonnée se compose d'être humains et de propriété et en premier lieu d'une maison, d'une femme et d'un bœuf pour travailler la terre.<sup>26</sup> Or, que fait Bruni à cet égard ? Il précise par la suite que la possibilité d'acquérir de manière vertueuse une fortune n'est pas réservée aux agriculteurs, mais peut caractériser d'autres métiers. On remarque la formulation délibérément très vague, qui permet d'éviter le débat sur la nature bonne ou mauvaise de l'acquisition, et donc la question de l'usure. L'important ici est de légitimer le commerce et de lui donner une place au moins égal à l'agriculture :

Il [Aristote] préférerait l'agriculture aux autres façons de faire du profit, puisqu'une telle activité est juste, et ne repose pas sur le fait d'extorquer une bénéfice aux autres contre leur volonté, et que sa pratique conduit à la vertu. Le même principe s'applique aux autres façons de faire du profit ; réaliser un profit peut-être fait honorablement et sans dommage pour quiconque, parce que l'accroissement de son patrimoine, pourvu que cela ne suscite pas de dommage pour autrui, mérite toujours la louange. Tel est le talent que le maître de la maisonnée devrait posséder plus que tout autre, celui de faire fructifier son domaine et tout autre genre d'affaire.<sup>27</sup>

*A posteriori*, le commentaire du traité pseudo-aristotélécien par Bruni s'avère en retrait par rapport à ce qui deviendra, à la fin des années 1420, une véritable politique de la part du gouvernement florentin à l'égard des grosses fortunes privées : à savoir une forte contribution au budget public. Dans cet opuscule, Bruni se place plutôt du côté des marchands, fournissant une légitimation à leur activité et les invitant à contribuer au bien-être collectif en subventionnant des événements publics, tels que les banquets publics, les jeux de cirque et les combats de gladiateurs de l'antiquité.<sup>28</sup> En 1427, l'année où Bruni devient chancelier de la cité, le gouvernement établit le *catasto* – recensement de tous les biens du territoire toscan –<sup>29</sup> et met en œuvre une réforme fiscale qui témoigne du « souci de faire concourir, dans la mesure exacte de ses moyens, l'individu au bien collectif »<sup>30</sup> et lie étroitement le gouvernement florentin aux grosses fortunes privées. Leonardo Bruni a d'ailleurs tout à fait compris les implications politiques d'une telle évolution de la politique fiscale, c'est-à-dire le passage du gouvernement populaire communal à un gouvernement aristocratique :

<sup>26</sup> *Aristotelis Opera*, Opus cit.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Note du chapitre 6, p. 177.

<sup>29</sup> D. Herlihy et Ch. Klapisich-Zuber, *Les Toscans et leurs familles, une étude du catasto florentin de 1427*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, éditions de l'EHESS, 1978. En 1427, la commune de Florence entreprend un recensement détaillé de la population tout entière qui se trouve soumise à son autorité directe et une description exhaustive de ses biens. Ce document est le *catasto*. Il est conservé aux archives de Florence et de Pise (il dénombre env. 60000 feux et plus de 260000 personnes, les biens meubles et immeubles).

<sup>30</sup> Ibid., p. 12.

Autrefois (c'est-à-dire à l'époque du gouvernement populaire au 13<sup>ème</sup> siècle), le *popolo* prenait généralement les armes et menait lui-même la guerre. Comme la ville était fort peuplée, elle réduisit presque tous ses voisins. Aussi le pouvoir dans la cité reposait-il d'abord sur le nombre, et pour la même raison, le *popolo* réussit-il à exclure presque tous les nobles du gouvernement. Avec le temps, cependant, la conduite des opérations militaires passa plus souvent à des soldats mercenaires. Alors, le pouvoir dans la cité parut reposer non plus sur la foule, mais sur les patriciens et sur les riches qui pouvaient apporter de l'argent au gouvernement et dont les conseil le servaient mieux que les armes. C'est ainsi que le pouvoir populaire s'effrita peu à peu et que le gouvernement prit la forme que nous lui connaissons.<sup>31</sup>

De ce fait, on ne s'étonnera pas de voir apparaître, dans les éloges de Florence et dans la correspondance de chancellerie de Bruni, une défense systématique de l'activité commerciale. Dans la *Laudatio*, il souligne les talents et les mérites des citoyens florentins et parmi ceux-ci figurent les qualités de marchands et de commerçants, qui leur permettent d'accumuler des fortunes personnelles et d'en faire profiter la collectivité.<sup>32</sup> L'oraison reprend cette perspective, en louant la diaspora florentine à travers l'Europe, et les qualités proprement florentines, c'est-à-dire le zèle, l'ardeur au travail, la rapidité et l'habileté dans l'action, la grandeur d'âme, la capacité à faire face aux retournement de la fortune. C'est grâce à elles que les Florentins rencontrent le succès dans le gouvernement de l'État, la conduite de la guerre, mais aussi dans l'administration domestique et la gestion des affaires.<sup>33</sup>

P. Viti a par ailleurs mis en évidence, dans son étude de la correspondance de Bruni, l'importance qu'il accorde aux commerçants en tant que gouvernant de Florence. Comme Salutati, il estime que les commerçants doivent être protégés et défendus parce que la richesse qu'ils accumulent rend possible l'exercice des vertus et le bonheur privé, ainsi que l'opulence et la grandeur de la cité.<sup>34</sup> Dans la perspective de Bruni, les commerçants jouent un double rôle essentiel dans la vie politique de la cité : d'une part, ils favorisent la paix, à travers leur pratique de la négociation (l'activité commerciale, le « négoce », est ici présentée dotée d'une vertu pacificatrice) ; le négociant est aussi un négociateur qui parcourt le monde ; d'autre part, en temps de guerre, permettent d'assurer une bonne défense de la cité grâce à l'argent accumulé.<sup>35</sup> *De facto*, dans l'exercice de ses responsabilités politiques à Florence, il a défendu

<sup>31</sup> *Leonardi Aretini De Florentinorum republica*, tr. de grec par B. Moneta, in : *Philippi Villani Liber de civitatis Florentiae famosis civibus ...*, éd. G. C. Galletti, Florence, 1847, p. 96.

<sup>32</sup> L. Bruni, *Laudatio florentine urbis*, in : *Opere letterarie e politiche*, Opus cit., p. 644.

<sup>33</sup> L. Bruni, *Oratio in funere Iohannis Strozze*, in : *Opere letterarie e politiche*, Opus cit., p. 721.

<sup>34</sup> Cf. à propos de Salutati et des archives de sa chancellerie, Daniela De Rosa, *Coluccio Salutati, Il cancelliere e il pensatore politico*, Florence, La Nuova Italia, 1980, chapitre 3.

<sup>35</sup> P. Viti cite dans son introduction aux *Opere letterarie e politiche* de Bruni deux lettres, celle du 11 novembre 1429, adressé au duc de Milan, et celle du 15 février 1430, adressé au gouverneur de Fermo. Dans la première, on lit : « Expedit interdum ut pro mercatoribus nostris negotia suspiciamus nec id quidel immerito : hoc siquidem genus hominum civitates alit ac pacis ornamenta bellicque adiumenta permaxima subministrat » ; dans la seconde : « ut novit Reverenda paternitas vestra, mercatores et cives nostri late per orbe terrarum negotiantur, et a republica iuvandi et tuendi sunt, tum quia cives tum etiam quia huiusmodi genus hominum, qui

de manière récurrente les intérêts des commerçants florentins dispersés sur le territoire européen.<sup>36</sup>

Le traduction et la glose du traité pseudo-aristotélicien *L'Économique* n'en reste pas moins une contribution au débat sur la valeur morale et politique de la poursuite privée des richesses. Bruni tranche en faveur des commerçants, sans se confronter directement aux arguments opposés à leur pratiques, mais en proposant – quitte à donner une interprétation tendancieuse du texte – une légitimation totale de la poursuite du profit économique, au sens où elle implique à la fois l'homme privé et le citoyen, et une justification immanente à celle-ci, puisque cette poursuite trouve sa finalité, selon Bruni, dans une jouissance terrestre, à la fois dans la sphère privée et dans la sphère sociale et politique. L'intérêt économique et politique porté par Bruni au commerce le distingue d'Alberti, qui, vingt ans plus tard, perpétue, au livre III du *Libro della famiglia*, la figure du καλὸς καγαθὸς tracé par Xénophon dans son *Économique* : la villa, plutôt que le palais en ville ; l'agriculture, plutôt qu'un métier urbain ; une vie de lettré retirée loin de l'agitation du monde plutôt que l'engagement dans la vie active, bien que le livre III témoigne, comme chez Bruni, de la nécessité de l'engagement civique. Tels sont les choix faits par Alberti, qui s'éloigne ainsi de la perspective de Bruni.<sup>37</sup>

L'idée selon laquelle la richesse peut être poursuivie de manière vertueuse au-delà du cadre de la vie agraire n'a pas seulement vécue dans l'œuvre de Bruni, mais elle reste affirmée par lui de manière originale. Ainsi, elle est reprise une dizaine d'années après la traduction du traité pseudo-aristotélicien par Matteo Palmieri, dans sa *Vita civile*.<sup>38</sup> Palmieri affirme également l'idée selon laquelle les biens et les richesses permettent la pratique des

---

mercaturis intendunt, publice utile esse consuerunt », Op. cit., pp. 40-41. Le chapitre qu'il dédie au commerce et aux marchands dans *Leonardo Bruni. Studi sulle Lettere pubbliche e private* (Rome, Bulzoni editore, 1992) présente un riche ensemble de témoignages épistolaires à ce sujet.

<sup>36</sup> Cf. P. Viti, *Leonardo Bruni a Firenze*, Opus cit., pp. 208-219.

<sup>37</sup> Xénophon : « Puis nous avons jugé que, pour un homme bien, il n'y avait pas de travail ni d'art supérieur à l'agriculture, d'où les hommes tirent leur subsistance. Ce travail, nous semblait-il, est le plus facile à apprendre et le plus agréable à pratiquer ; il donne à notre corps la plus grande beauté et la plus grande vigueur ; il laisse à notre esprit la liberté de nous occuper aussi de nos amis et de notre cité. Nous jugions aussi que l'agriculture contribue à stimuler la bravoure de ceux qui la pratiquent, en faisant pousser, en nourrissant hors des remparts ce qui sert à notre subsistance. C'est pourquoi ce genre de vie est particulièrement honoré par les cités. Il semble former les citoyens les meilleurs et les plus dévoués à la communauté », in : *Économique*, VI, 8-10, texte établi et traduit par P. Chautraîne, Paris, Les Belles Lettres, 1949, pp. 56-58. Pour Alberti, cf. *Libro della famiglia*, éd. de R. Romano et A. Tenenti, nouvelle édition préparée par F. Furlan, Turin, Einaudi, 1994. cf. G. Ponte, 'Etica ed economica nel terzo libro Della famiglia di Leon Battista Alberti, in : *Studies in Honor of Hans Baron*, éd. par A. Molho et J. A. Tedeschi, Dekalb, Illinois, Northern University Press, 1971 et Florence, Sansoni editore. G. Ponte souligne la dimension stoïcienne de la pensée d'Alberti, et renvoie au *De commodis et incommendis litteratum*, dans lequel Alberti trace son idéal de l'homme lettré de sa vie. Alors que la ville corrompt, la vie agraire engage à la vertu ; la richesse ne doit pas être recherchée pour elle-même ; elle doit être épargnée et dépensée avec mesure.

<sup>38</sup> Matteo Palmieri, *Vita civile*, IV, éd. de G. Belloni, Florence, Sansoni editore, 1982, p. 153 sqq.

vertus (il reprend la même formule de Juvénal que Bruni a employée) et développement une notion de l'utile qui inclut le mariage, l'amitié, la santé, mais aussi l'argent et les biens, et pour une cité, un site géographique favorable, une armée puissante, des édifices publics et des richesses. Cet aspect, qu'a souligné H. Baron,<sup>39</sup> est cependant contrebalancé, dans la *Vita civile*, par une approche stoïcienne de la question. Palmieri met aussi en avant la vertu de tempérance et la justice en ce qu'elle donne ou rend à chacun ce qui lui revient, insiste sur l'utilité commune, en vue de laquelle tout est créé, engendré, produit, valorise le mépris des biens et de la richesse.<sup>40</sup> Chez Palmieri, la poursuite privée de la richesse fait donc l'objet d'un jugement très nuancé : la possibilité d'acquérir et d'utiliser une fortune de manière vertueuse est reconnue, mais le mode de vie frugal est préféré à tout autre. Enfin, alors que Bruni vante les effets positifs du commerce en temps de paix comme en temps de guerre, Palmieri formule la critique que l'on retrouvera par la suite chez Machiavel, celle du citoyen qui recherche la richesse au détriment du bien public et contre lequel il faut prendre des mesures. Cincinnatus et Marco Valerio Corumo sont, a contrario, cités en exemple comme bons citoyens, parce qu'ils retournent cultiver leurs terres après la guerre (on verra réapparaître Cincinnatus chez Machiavel).<sup>41</sup>

Dans une longue note polémique de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*,<sup>42</sup> M. Weber s'en prend à ceux qui affirmeraient l'existence d'un esprit du capitalisme dans l'Antiquité et au moyen-âge. Pour contrecarrer cette affirmation, Weber fait référence au *Libro della famiglia* d'Alberti, à partir duquel il n'a aucun mal à démontrer le caractère erroné de la thèse adverse :

Le rationalisme économique d'Alberti, en tout lieu étayé par des citoyens d'écrivains antiques, trouve son équivalent le plus proche dans la manière dont sont traités les sujets économiques dans les écrits de Xénophon (qu'il ne connaissait pas [c'est faux]), ou ceux de Caton, de Varron et de Columelle (qu'il cite) – à cela près que, tant chez Caton que chez Varron, *l'activité lucrative* comme telle occupe le devant de la scène beaucoup plus que chez Alberti. Pour le reste, les développements évidemment très occasionnels, d'Alberti, sur l'utilisation des *fattori* <régisseurs>, la division de leur travail et leur discipline, sur le caractère peu fiable des paysans, etc., donnent en réalité tout à fait l'impression d'être la reprises d'une sagesse pratique catonienne, transposée du domaine de l'exploitation agricole qui repose sur les corvées serviles à celui du travail libre dans le cadre de l'industrie à domicile et dans celui de l'agriculture partiaire.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> H. Baron, 'Franciscan poverty and Civil Wealth', Opus. Cit., p. 23.

<sup>40</sup> Cf. Pour la tempérance, p. 52, et le livre II, la justice, p. 52 et le livre III.

<sup>41</sup> Ibid. P. 173 sqq.

<sup>42</sup> M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. et prés. de J-P. Grossein, Paris, NRF Gallimard, Tel, 2003.

<sup>43</sup> Ibid., p. 32.

On peut regretter que Weber n'évoque pas, dans cette note, Bruni. Peut-être ne connaissait-il pas son traité ou n'y avait-il pas accès. Sa lecture ne l'aurait certainement pas conduit à mettre en doute sa propre thèse. Néanmoins, elle lui aurait permis d'évoquer un auteur qui assume pleinement la dimension de la recherche du profit et de l'acquisition qu'Alberti et voit en elle le moyen de s'accomplir de manière totale (c'est-à-dire privée et publique) en tant qu'homme. Dans le commentaire du Livre I, chapitre 6, Bruni insiste en effet tout d'abord sur la nature des qualités du maître de la maisonnée : son premier devoir est de poursuivre le profit, et son second, de le conserver. Il doit être habile et rapide dans l'acquisition ; il doit avoir souci de conserver le profit, sans quoi l'accomplissement de son premier devoir serait vain.<sup>44</sup>

La finalité de cette activité est ensuite clairement mise en évidence. Si la perspective morale n'est pas perdue de vue, Bruni s'attache avant tout, dans son commentaire, à mettre en avant le confort de vie générée par elle à la fois pour la personne privée et le citoyen : l'homme sera en mesure d'entretenir sa maisonnée dans de bonnes conditions, d'avoir du personnel, des meubles, des chevaux, des vêtements à satiété. Le profit accumulé lui permettra également d'être généreux à l'égard de ses amis et de patronner des événements publics.<sup>45</sup> Autrement dit, la richesse rend possible une vie dans l'aisance et la reconnaissance sociale. C'est pourquoi d'ailleurs, selon Bruni, le maître de la maisonnée ne doit pas seulement savoir accumuler du profit et le conserver ; il doit aussi être en mesure de le convertir en éléments de son bien-être. L'avarice et l'incapacité à jouir de ses biens sont ici dénoncées fortement. C'est ainsi que, sans vocation au sens religieux du terme, on a là une légitimation de la poursuite du profit économique totale, au sens où elle implique à la fois l'homme privé et le citoyen, et une justification immanente à celle-ci, puisque cette poursuite trouve sa finalité dans une jouissance terrestre, à la fois dans la sphère privée et dans la sphère sociale et politique. Nous sommes ici aux antipodes d'une « éthique à ancrage religieux » qui attache « au comportement qu'elle suscite des *récompenses psychologiques* (à caractère *non économique*) tout à fait déterminées ».<sup>46</sup> Bruni propose une éthique sans ancrage religieux, qui met en avant l'accomplissement de l'être à la fois privé, domestique, social et politique, au cours de son existence même, et non dans l'au-delà.

Marie Gaille-Nikodimov (CNRS/CERSES)

<sup>44</sup> *Aristotelis opera*, Opus cit

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Opus cit., p. 33-34.