

## LA MÉCANIQUE SOCIO-POLITIQUE DANS LA PENSÉE DE LEON BATTISTA ALBERTI

Nous savons que, dans la pensée esthétique d'Alberti, même si l'harmonie entre les parties d'un bâtiment est une chose importante, l'harmonie entre la forme de l'édifice et sa fonction est tout aussi fondamentale. De même, il est clair que, pour Leon Battista, l'harmonie entre l'homme et le monde est un point plus important que l'harmonie interne du monde : ce qui compte avant tout, de notre point de vue d'êtres humains, ce sont les relations que nous entretenons avec l'ensemble de ce qui nous est donné. Or, comme notre action sur l'univers est nécessairement limitée, c'est le travail que nous faisons sur nos propres personnes qui doit être essentiel.

Voilà pourquoi nous devons agir sur nous-mêmes, et, plus particulièrement, sur notre regard, afin de voir dans le monde quelque chose d'organisé et de finalisé en vue du Bien - ce qui est, en fait, loin d'être le cas -, et afin de faire en sorte que cela se réalise. Comme nous devons impérativement suivre la nature - c'est-à-dire, à bien des égards, nous contenter d'accepter volontairement ce qui ne peut être refusé - *il est dans notre intérêt* de voir en elle un ordre rationnel, avec lequel nous devons chercher à vivre en adéquation. Même si cela ne correspond pas à la réalité, la nature sera donc toujours observée, dans la perspective socio-politique qui nous intéresse ici<sup>1</sup>, comme une chose supérieure, qui agit

---

1 Précisons d'emblée que ce n'est pas la politique à proprement parler - c'est-à-dire ce qui concerne le mode de gouvernement, l'Etat, les institutions - qui nous intéresse ici. Ou plutôt,

de manière à accueillir l'homme en son sein, en lui accordant une place privilégiée : il doit exister une harmonie entre l'individu, l'être humain, les choses et le monde, entre la nature individuelle, la nature humaine, la Nature en général et chaque nature spécifique qui la compose.

Dès lors, pour Alberti, la politique est la science architectonique ; c'est la science-maîtresse qui considère les choses dans leur globalité : puisque l'homme est naturellement sociable, la recherche du *bene e beato vivere* ne peut faire abstraction de la société. L'éthique - en tant que poursuite individuelle du souverain bien - sera donc, dans cette perspective<sup>2</sup>, subordonnée à la politique et aux relations à l'intérieur de la *polis*. Et c'est au sein de la socialité que la morale trouvera son véritable sens, car l'homme ne vit dans son milieu naturel qu'au coeur de la société. La politique est le savoir le plus noble, celui qui fonde les autres sciences pratiques, à commencer par le parfait gouvernement de soi.

La nature de la Cité entre, elle aussi, en jeu. En effet, pour parler à la manière d'Aristote<sup>3</sup>, chaque chose tend vers sa propre fin, c'est-à-dire vers sa nature achevée et son bien suprême. Du point de vue de la communauté, le bien le plus élevé est l'autosuffisance et l'indépendance économique. Or, comme la société domestique ne peut réaliser cette pleine suffisance - sauf dans le cas particulier et exceptionnel de la *villa*<sup>4</sup> -, c'est donc que sa fin est la Cité. Par ailleurs, si l'on admet que la famille est une société naturelle, il faut aussi admettre que la Cité est une

nous voulons analyser la politique dans un sens vieilli, en tant que "science de la société organisée". Car si le monde civil est incontestablement une production naturelle, il est vraisemblable que les institutions sont avant tout une production humaine - même si la nature y joue nécessairement un rôle.

Il convient de remarquer aussi que le point de vue qui est développé ici se dégage essentiellement du *De familia*, du *De iure*, de la *Cena familiaris* et du *De ierarhia*, alors que les propositions proprement politiques sont plus ponctuelles, mais aussi plus diffuses dans l'oeuvre albertienne.

2 Il ne sera pas question ici de ce qu'il peut y avoir de plus personnel dans la morale, c'est-à-dire des développements présents surtout dans le *Theogenius* et dans les *Profugiorum ab Aërumna libri*. Mais dans la lecture naturaliste de la société, éthique et socialité ne font qu'un.

3 Les références à Aristote, et plus particulièrement à la *Politique*, sont très nombreuses dans le *De re edificatoria*. On sait, par ailleurs, tout l'intérêt que les humanistes portaient à cet ouvrage, à l'*Ethique à Nicomaque*, et aux *Economiques*. Leonardo Bruni avait précisément traduit ces trois textes entre 1416 et 1438. Cf., à ce sujet : E. GARIN, *Umanisti Artisti Scienziati, Studi sul Rinascimento italiano*, Rome, Editori Riuniti, 1989, p. 43.

4 Cf. : P.-H. MICHEL, *Un idéal humain au XVème siècle : La pensée de Léon-Baptista Alberti*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 309 : "(...) Alberti, en définissant tel aspect ou telle fonction de la famille modèle, distingue soigneusement le cas où cette famille se trouve elle-même incorporée à une cité modèle et celui où, au contraire, elle doit faire face aux difficultés créées par une mauvaise gestion des affaires publiques. Dans le premier cas elle soutiendra l'ordre établi (...); dans le second, elle résistera au désordre ou, s'il est trop grave, elle se retranchera avec prudence et, selon l'expression de Lionardo, 'attendra la saison'."

production de la nature. L'homme - au moins en général - est donc un animal civique, qui ne peut atteindre le souverain bien que dans le cadre de la Cité - réalité naturelle constituée pour qu'il accomplisse son essence.

Par ailleurs, l'invidu-citoyen et la Cité ne sont pas les deux seules réalités : la famille existe aussi ; et elle joue un rôle majeur, qui n'est pas celui d'un simple intermédiaire. Une personne est, d'abord et avant tout, membre d'une famille. C'est dans ce contexte là, plus que dans tout autre, que les relations sociales se développent : on aime *naturellement* ses parents, son conjoint, ses enfants, ses proches, ses amis... Et cependant, dans un fonctionnement normal des choses, ce stade doit être dépassé : l'on entre alors en contact avec une réalité supérieure, la *repubblica*, constituée de familles-citoyennes et d'individus-citoyens : "*la patria vero a tutti si preponga.*"<sup>5</sup> La Cité devrait être une sorte de seconde famille - ce qu'elle n'est hélas ! pas toujours -, et Piero précise très justement à Jean-Galéas Visconti, duc de Milan, dans le Livre IV du *De familia* :

"[Non devo] (...) mai pensare cosa alcuna in danno e detrimento della patria mia, se così affermano sia in pari grado impietà iniuriarla, quanto fare violenza al proprio padre."<sup>6</sup>

On sait toutefois qu'un débat existe sur les places respectives de la Famille et de la Cité ; tous les interlocuteurs du *De familia* ne sont pas d'accord. Giannozzo s'oppose clairement à l'engagement politique<sup>7</sup>, et, pour lui, l'intérêt particulier de la famille doit passer avant tout. Lionardo propose cependant une autre perspective : il distingue les mauvais magistrats, qui gouvernent actuellement Florence, des fonctions elles-mêmes, qui sont bonnés<sup>8</sup> :

"E affermovi che il buono cittadino amerà la tranquillità, ma non tanto la sua propria, quanto ancora quella degli altri buoni, goderà negli ozii privati, ma non manco amerà quello degli altri cittadini

5 *I libri delle Famiglia*, éd. R. Romano et A. Tenenti, Turin, Einaudi, 1969, p. 180/26.

6 *Ibid.*, p. 332/11-14.

7 Cf. : *Ibid.*, pp. 218/13-222/18.

8 On peut noter à quel point Alberti distingue toujours soigneusement la fonction et ceux qui l'occupent : la philosophie est bonne même si les philosophes ne sont pas bons ; le mauvais comportement des ecclésiastiques ne remet pas en cause la valeur morale de la religion, la politique est une activité noble même si les magistrats ne sont pas toujours à la hauteur de leur charge... Il serait presque tentant de parler d'un monde *de droit* et d'un monde *de fait*.

suoi, desidererà l'unione, quiete, pace e tranquillità della casa sua propria, ma molto più quella della patria sua e della repubblica (...)."<sup>9</sup>

Lionardo souligne ainsi ce que doit être le bon fonctionnement des choses : si tout se passe selon l'ordre "voulu" par la nature - ou que l'on doit croire tel -, il n'existe pas de discordances entre intérêt particulier, intérêt privé et intérêt collectif. Et, somme toute, les désaccords entre famille et cité sont à l'image des désaccords entre individu et famille : ils peuvent avoir lieu, mais ils ne devraient pas exister.

Enfin, il convient de souligner qu'Alberti ne fait pas de distinction entre Moralité et Socialité, entre sphère publique et sphère privée<sup>10</sup>. Dans sa perception des réalités sociales, ces deux éléments - que l'on peut abstraitement distinguer à un niveau purement théorique - se fondent au niveau concret. Tout se mêle dans l'idée d'utilité de chacun et de tous : ce que l'individu fait pour lui-même sert sa famille aussi bien que sa Cité. Et de même en est-il en sens inverse : la Cité, en agissant dans son propre intérêt, sert l'individu et la famille. Au niveau des exigences pratiques, la frontière entre individu et société est extrêmement perméable, voire inexistante.

### I. Les éléments de la mécanique sociale.

L'homme est donc fait pour la Cité et la Cité pour l'homme. Mais pour que ce mécanisme d'échanges fonctionne, certains éléments doivent être mis en place ; certaines conditions doivent être réunies afin que la fusion des intérêts soit réalisée le plus simplement, le plus normalement, et donc le plus naturellement du monde.

Il doit, en effet, exister, à l'intérieur de la *patria*, une manière de "transparence sociale" qui interdise au citoyen de vivre, en quelque sorte, incognito dans la société. L'on se doit de savoir si un particulier se comporte bien ou mal, et sa réputation est donc supposée être un reflet fidèle de sa personnalité<sup>11</sup>. Si tel n'était pas le cas, le système d'échanges

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 223/12-17.

<sup>10</sup> Comme l'indique G. Beretta (*L'ideale etico albertiano nel "De ierarhia" e il "De officiis" di Cicerone*, in *Miscellanea di studi albertiani*, Gênes, Tilgher, 1975, p. 14) : "La stretta unione fra morale e vita pubblica e privata, che prima del Machiavelli aveva costituito il fondamento del pensiero politico e di tutta la concezione della vita, resta il sostegno della meditazione albertiana."

<sup>11</sup> Dans *La Politique* (VII, 4), Aristote indique que les citoyens doivent impérativement se connaître entre eux et savoir ce qu'ils sont, afin que les charges publiques puissent être attribuées

entre l'individu-citoyen et les diverses sociétés qui l'entourent - famille proche, clan, *repubblica* - ne fonctionnerait plus, grippant ainsi toute la mécanique sociale. Il faut donc qu'il y ait adéquation entre être et paraître : une personne qui se comporte mal doit être considérée comme mauvaise, et vice-versa. Il convient, en effet, de noter qu'Alberti réunit à plusieurs reprises les deux mots :

“Così intendiamo che da natura niuno quasi non giudica cosa brutta l'essere e parere non virtuoso (...).”<sup>12</sup>

[Giannozzo s'adresse à sa jeune femme] “Pertanto tu, donna mia, e sarai e desidererai parere più diligente, modesta e costumata che bella, e a quello modo ogni tuo bene sarà in te.”<sup>13</sup>

L'apparence joue un rôle objectif ; c'est sur elle, essentiellement, que l'opinion - qui, comme nous le verrons, est si importante - s'appuie pour juger les qualités et défauts de chacun. Leon Battista va d'ailleurs plus loin encore, dans la *Cena familiaris*, en faisant dire à Francesco d'Alberti que la simple *apparence* de l'union ou de la désunion peut contribuer à favoriser une famille ou à la sauver lorsqu'elle rencontre la mauvaise fortune<sup>14</sup>.

Notons, néanmoins, tout de suite que, dans le cas où un choix doit être effectué, Alberti choisit évidemment l'*être* contre le *paraître*<sup>15</sup> : on doit être en paix d'abord avec sa propre conscience. Voilà pourquoi, aussi, c'est dans ses actes que la Cité juge le citoyen. Alberti le dit clairement dans le Livre III du *De familia* : la vertu doit être vue ; elle soit impérativement s'objectiver, afin d'être connue : “Ma la virtù non si conosce se non quando sia per opere manifestata, e poi ancora conosciuta pare assai s'ella è lodata (...).”<sup>16</sup>

Et non seulement la vertu doit être visible, mais elle doit encore être reconnue comme étant de la vertu. Une correspondance doit exister entre

---

à des gens qui le méritent. C'est là une des conditions essentielles du bon fonctionnement de la polis.

<sup>12</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 323/23-25.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 292/29-32.

<sup>14</sup> Cf. : *Opere volgari*, I, éd. C. Grayson, Bari, Laterza, 1960, p. 348/13-15 et 17-18 : “Sola la dimostrazione de essere d'uno animo tutti insieme e d'uno volere, gli fa pregiare e riverire, quando bene fussere discordi. (...) E vedemmo qualche volta alle famiglie che simulare fra loro dissidio in casi avversi ne salvò parte.”

<sup>15</sup> Cf. : *I libri...*, *ibid.*, p. 170/3-4 : “Però vedi tu quanto nelle cose meglio sia essere che parere.” Et aussi : *ibid.*, p. 168/17-20 : “A conseguire laude si richiede virtù ; a ottenere virtù solo bisogna così volere sé tanto essere, più che parere, tale quale desiseri d'essere tenuto.”

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 306/23-25.

ce que la société et ses membres reconnaissent comme étant quelque chose de bien, et la façon dont un individu conçoit cette même chose.

Or, ce lien est théoriquement assuré par le sens commun : l'homme "sait" naturellement ce qui est bon, et il est naturellement porté à rechercher cela. Si Alberti n'utilise pas, à proprement parler, l'expression "sens commun", certaines phrases ne laissent aucun doute sur la présence, dans son esprit, d'une telle notion. Dans certains cas, Leon Battista énonce son idée comme si c'était Dieu qui était directement intervenu dans l'esprit humain. C'est le cas, en particulier, au Livre II du *De familia*, lorsque Lionardo dit :

"E aggiunse a questi tanti e inestimabili doni Iddio ancora nell'animo e mente dell'uomo, moderazione e freno contro alle cupidità e contro a' superchi appetiti con pudore, modestia e desiderio di laude. Statuì ancora Iddio negli animi umani un fermo vincolo a contenere la umana compagnia, iustizia, equità, liberalità e amore, colle quali l'uomo potesse apresso gli altri mortali meritare grazia e lode, e apresso el Procreatore suo pietà e clemenza."<sup>17</sup>

Ailleurs, c'est évidemment la nature qui est désignée comme étant à l'origine du sens commun, entendu comme capacité de distinguer ce qui est bon de ce qui est mauvais. On trouve cela, par exemple, au Livre Premier ; il est d'ailleurs remarquable de voir qu'Alberti parle ici, tout à fait explicitement, de *finalité* des choses :

"E più nell'ingegno e intelletto de' mortali have ancora inseminato la natura e inceso una cognizione e lume di infinite e occultissime ragioni di ferme e pröpinque cagioni, colle quali conosca onde e a che fine sieno nate le cose. E aggiunsevi una divina e maravigliosa forza di sapere distinguere ed eleggere di tutte qual sia buona e qual nociva, qual mala, qual salutifera, quale accomodata e qual contraria."<sup>18</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 160/25-161/8.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 55/2-8. On retrouve la même idée dans le *Defunctus (De commodis..., ibid.*, p. 158/23-28) : "(...) commodissime quidem hec ab ipsa natura et non sine aliqua in animis hominum necessitate fuisse insita, partim ut discant refugere nocua, salubritaque appetere, partim ut adsint res quibuscum ratio, visque animi certando possit magnifice promereri. [(...) 'Tutte queste cose molto provvidenzialmente [*sic*] sono state poste dalla stessa natura nell'animo degli uomini non senza un motivo plausibile, sia perché imparino a fuggire ciò che può nuocere e a desiderare ciò che è vantaggioso, sia perché ci siano difficoltà e ostacoli, cercando di superare i quali, la ragione e la forza dell'animo possa giungere alle più sublimi altezze." *Ibid.*, p. 159.] On trouve là l'explication, dans la perspective d'un ordre naturel, des difficultés que rencontrent les

Ailleurs, Alberti parle expressément de "lois naturelles", imprimées dans l'esprit des bons, ou de "préceptes de la nature"<sup>19</sup>.

De même que l'utilité garantit, au niveau concret, la perméabilité réciproque de l'éthique et de la socialité, le sens commun est le point de jonction entre la nature et la raison. Pour Alberti, tout esprit non corrompu ou vicié est susceptible de comprendre certaines choses, en particulier dans le domaine moral. Et ceci naît du fait que la raison est naturelle : Alberti en vient d'ailleurs presque à parler explicitement de "raison innée" :

"Vedesi questo, quasi da innata ragione a ciascuno uomo non stultissimo in altrui dispiace, e biasima ogni vizio e disonestà, né si truova chi non riputi in uno vizioso esservi mancamento. Pertanto, se la sentenza di costoro non è da biasimare, e' quali con molte altre ragioni pruovano ogni cosa da prima intera natura venire quanto per sé possa perfetta, a me certo parrà potere affirmare questo, che tutti e' mortali sono da essa natura compiuti ad amare e mantenere qualunque lodatissima virtù." <sup>20</sup>

La raison, comme la nature, ne se trompe jamais ; et seul le mauvais usage qu'on en fait peut nous tromper : "(...) *non inculpar l'ingegno tuo : inculpane la propria desidia e poca cura tua di te stessi.*"<sup>21</sup> C'est pourquoi nous sommes mis naturellement sur la voie du *buono e beato vivere* - qui réconcilie, d'une manière tout à fait stoïcienne, la vertu et le bonheur. C'est être fou que vouloir sortir de cette voie :

"Qual uomo non in tutto stolto e insensato non conosce questo essere, quanto egli è, cosa disonestissima e scelleratissima, violare l'amicizia, viziare la consanguinità, spregiare ogni costume?"<sup>22</sup>

---

hommes dans leur vie : ces obstacles nous aideraient à nous dépasser, à exploiter plus pleinement nos possibilités.

Cf. aussi : *De ierarhia*, III (*Opere volgari*, II, éd. C. Grayson, Bari, Laterza, 1966, p. 281/27-30) : "Di natura sono certe faville nell'animo dell'omo pronte a illuminare la mente co' radi della ragione. Troverai niuno a chi non piaccia el bello e non appetisca il bene." On peut remarquer que les jugements moral et esthétique sont mis en parallèle.

<sup>19</sup> Cf., en particulier : *Il De iure di Leon Battista Alberti*, éd. C. Grayson, in *Tradizione classica e letteratura umanistica - Per A. Perosa*, vol. I, Rome, Bulzoni, 1985, p. 179/ 40 et 44 ; *I libri...*, *ibid.*, p.51/4.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 75/6-14.

<sup>21</sup> *Opere volgari*, II, *ibid.*, p. 216/29-30.

<sup>22</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 114/9-12.

La nature humaine est faite d'avantage de raison que d'obéissance aveugle aux impulsions sensuelles. Pour Alberti, la nature humaine, ce n'est pas - comme on a tendance à le considérer aujourd'hui - la nature *en l'homme*, c'est l'essence *de l'homme*, c'est-à-dire la rationalité. De sorte que, par exemple, on doit pouvoir résister à l'appel de la sensualité, dès lors qu'il entre en contradiction avec ce qui est considéré comme bon et bien. La nature guide directement les animaux au moyen de l'instinct, mais elle a donné aux hommes la raison, qui fait précisément toute leur dignité<sup>23</sup> :

“E quale uomo sarebbe mai da preponere, anzi da segregarlo dagli altri animali brutti e vili, se in lui non fusse questa prestanta d'animo, questo lume d'ingegno, col quale e' senta e discerna che cosa sia onestà, onde con ragione poi sèguiti le cose lodate, fugga ogni biasimo, e simile, quanto adrizza la ragione, ami la virtù, aodii il vizio, e sé stesso inciti con buone opere ad acquistare fama e grazia, e così in ogni lascivo appetito sé medesimo rafreni e contenga con ragione, senza la quale niuno sarà da chiamare non stolto?”<sup>24</sup>

On retrouve, dans ce texte que nous avons déjà cité, une distinction d'origine stoïcienne entre le sage et le fou. Toute la vie sociale donne raison au sage lorsqu'il affirme la nécessité de rechercher la vertu. Pour l'homme de bien, la sagesse est presque une évidence. Et, dans cette optique, il est d'autant plus facile d'agir selon la morale que cette action, comme nous allons le voir, est - ou devrait être - spontanée et accompagnée par le bonheur. Le fou a l'esprit corrompu avant tout parce qu'il agit contre son propre intérêt bien compris. En effet, tout être raisonnable comprend naturellement qu'il est avantageux pour lui de respecter la morale. L'homme a, par nature, besoin de ses semblables ; il doit vivre en société ; or, la socialité n'est possible que sous certaines conditions ; la société existe selon certaines dispositions que l'on se doit de respecter si l'on veut faire perdurer le lien social. Mais la vertu est une chose si naturelle qu'elle n'a pas même besoin d'un tel raisonnement,

23 Qu'elle soit connue ou non d'Alberti, l'origine de tous les éloges de l'humanité, de sa raison et de ses activités est, selon toute probabilité, un chœur de l'*Antigone* de Sophocle (vv. 332-375), où la supériorité de l'homme est proclamée : navigation, agriculture, chasse, pêche, langage, pensée, lois, mœurs, architecture... toutes les manifestations et les applications de la raison sont célébrées en tant que telles.

Notons néanmoins que l'insistance sur l'idée de dignité de l'homme - dont le *De dignitate et excellentia hominis* de Manetti est une bonne illustration - est un des traits caractéristiques de l'Humanisme, au moins au début du Quattrocento.

24 *I libri...*, *ibid.*, p. 113/15-24.

d'une telle abstraction ; et c'est précisément pour cette raison que celui qui ne la pratique pas doit être considéré comme fou.

Dans le *De iure*, Alberti en vient à préciser très explicitement qu'il est naturel d'être bon, et que le mal est donc contre nature :

“Huius rei causa est quod nos esse bonos ita ex natura est, ut nemo non se cupiat bonum esse quam malum ; malumque esse contra naturam ita est, ut quisque improbos et scelestos nature quadam communi bonitate oderit.”<sup>25</sup>

## II. L'épanouissement personnel de l'individu.

Comme toutes choses existantes, l'homme, aussi bien en tant qu'individu qu'en tant qu'être humain faisant partie d'une espèce dont il partage certaines caractéristiques, possède - dans la perspective qui est ici la nôtre - une finalité. Mais, dans un premier temps, l'impératif le plus fort est de faire coexister harmonieusement notre personnalité et notre humanité.

Il est clair, néanmoins, que, si la Nature - comme nous l'avons posé - fait bien les choses, notre caractère personnel ne peut (ou ne doit) entrer en conflit avec ce qu'il y a en nous d'humanité. Il est possible de le voir avec l'exemple du philosophe Stilpon de Mégare : on ne peut parler, à juste titre, de “nature” individuelle que dans la mesure où cette nature ne s'oppose pas à ce qui fait la dignité de l'être humain et à la conscience de cette dignité :

“Scrivono che Stifonte [*sic*] megaro filosofo da natura era inclinato ad essere ubriaco e lussurioso, ma con essercitarsi in scienza e virtù vinse la sua quasi natura, e fu sopra gli altri costumatissimo.”<sup>26</sup>

Par ailleurs, nous avons vu que c'est à partir de la notion d' “utilité” qu'Alberti s'applique à fondre la moralité et la socialité. Or, c'est cette même notion d'utilité qui lui permet de résoudre concrètement la contradiction foncière qui existe entre la sphère abstraite du bonheur et

<sup>25</sup> *Il De iure di Leon Battista Alberti...*, *ibid.*, p. 191/384-388. [“La cagione di questo è che egli è cosa tanto naturale lo essere noi buoni, che ei non è alcuno che non desideri di essere buono piuttosto che cattivo. Et il male è tanto contro alla natura, che ciascheduno, mediante una sua naturale bontà odierà sempre i cattivi et gli scelerati.” *Opuscoli morali...*, éd. C. Bartoli, Venise, 1568, p. 137/10-14.]

<sup>26</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 61/6-10.

celle de la vertu. Le débat est ancien, et on sait que Kant le résumera, bien plus tard, sous la forme d'une antinomie entre les Epicuriens - qui pensent que celui qui est heureux est nécessairement vertueux - et les Stoïciens - qui pensent que celui qui est vertueux est nécessairement aussi heureux. Alberti montre, à plusieurs reprises, qu'il connaît ces débats. Il le fait, en particulier dans le Livre II du *De familia*, à propos du bonheur :

“Ma questa felicità da tutti non è conosciuta, anzi da diversi diversa stimata. Alcuni reputano felicità avere bisogno di nulla, e questi cercano le ricchezze, le potenze e amplitudine. Alcuni stimano a felicità non sentire incarico o dispiacere alcuno, e questi si danno alle delizie e voluttà. Alcuni altri pongono la felicità in luogo più erto e più difficile aggiungervi, ma più onesto e più sopra i lascivi appetiti (...).”<sup>27</sup>

Mais on retrouve une analyse semblable aussi dans le *De iure*, à propos des vrais biens :

“Possent et alii adduci, qui tripartito bona divisere, ut essent animi et corporis bona atque externa. Epicurum, Aristippum, Caliphonem, Cyrenaicosque omnes, Diodorum, Hieronymum et eiusmodi, quorum aliqui in doloris vacuitate, aliqui in rerum cognitione et sapientia collocarunt, eos non asperneremur, qui honestatem et virtutem ad bonum adiunxere. Itaque quod minime honestum, quod a virtute abhorreat, malum existimabimus. In hisque bona ea maiora arbitrabitur, que non seiuncta honestate magis conducent, magis opportuna erunt, commoditatem, emolumentum utilitatemque afferent, laudem, opem, salutem conferent, queve magis quisque sanus appetat.”<sup>28</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 162/7-14.

<sup>28</sup> *Il De iure di Leon Battista Alberti, ibid.*, pp. 180/78-181/89. [“Potrebbonsi allegare de gli altri che hanno divise le cose buone, o i beni in tre parti. Lo Epicuro, Aristippo, Califone, et tutti i Cirenaici, Diodoro, Hieronymo, et simili, gli hanno collocati, alcuni nel non havere dolore, alcuni altri nella cognizione et nella scientia delle cose. Noi non dispregiamo coloro che annoverano in fra le cose buone, la honestà, et la virtù. La onde tutto quel che non è honesto, et quel che si allontana dalla virtù giudicheremo che sia cosa trista. Et ci risolveremo che in fra i beni si habbino a tenere per maggiori, quegli che non disgiunti dalla honestà, faranno più per noi, che saranno più opportuni, che ci apportheranno commodità, guadagno, et utilità, et che ci procacceranno lodi, ricchezze, et salute, et quelle cose che sono desiderate da più savii.” *Opuscoli morali...*, *ibid.*, p. 130/4-14.]

En somme, Alberti connaît les débats sur la question de savoir si le souverain bien est la vertu ou le bonheur, mais, pour lui, le problème ne se pose pas vraiment, puisqu'au plan des exigences concrètes, il ne doit pas exister de fossé. Le *bene e beato vivere* réconcilie, dans les faits, ce qui pourrait - en théorie - être séparé : l'intérêt bien compris de chacun se conforme naturellement à l'intérêt général, et tout homme est fait pour connaître un bonheur qui ne peut pas exister indépendamment de la vertu.

Le but de la science est, en particulier, de mettre l'homme en accord avec la nature. Sachant qu'il est dans la nature de l'homme de vivre socialement, l'objectif de la politique est de savoir quel est le plan de la nature pour l'individu. La réponse est simple - au moins sous cette forme abstraite - : l'homme doit réaliser sa nature propre, c'est-à-dire sa nature d'être raisonnable et sociable :

“Quid enim prudentem magis decet quam ipsum sese nosse ad quam sit potissimum rem peragendam natus? Quid est quod ex bene consulti officio magis conveniat quam ei sese rei totum tradere et id ipsum omni studio et diligentia exequi, quod te non invita, uti aiunt, Minerva suscepisse intelligas?”<sup>29</sup>

L'homme doit donc s'appliquer à vivre dans les conditions qui seront les plus aptes à favoriser son épanouissement - et, par voie de conséquence, à le faire accéder au bonheur auquel il est, en principe, destiné par nature.

Mais, plus concrètement encore, l'individu ne doit pas seulement chercher à réaliser ce qu'il y a en lui de sociable ; il doit encore réaliser sa nature individuelle, car, comme l'explique Lionardo, dans le Livre II du *De familia*, la vie sociale trouve sa raison d'être dans la diversité des hommes :

“Non fece la natura gli uomini tutti d'una compressione, d'uno ingegno e d'uno volere, né tutti a uno modo atti e valenti. Anzi volse

29 *Musca*, in *Apologhi ed elogi*, Gênes, Costa & Nolan, 1984, p. 184. [“Cosa si addice di più ad una persona avveduta quanto capire per quale attività essa è particolarmente disposta? Cosa si accorda di più con gli obblighi connessi alla scelta rigorosamente effettuata, quanto dedicarsi anima e corpo a questa attività e realizzarla con ogni cura e diligenza, tanto da rendersi conto di non averla intrapresa, come si dice, senza il consenso di Minerva?” *Ibid.*, p. 185.] Ce passage dérive, en partie, du *De Officiis* (I, 31) de Cicéron, où l'idée selon laquelle il faut suivre son propre tempérament est énoncée, et où l'on retrouve même l'expression “malgré Minerve” dans le sens de “en opposition avec sa nature”.

che in quello in quale io manco, ivi tu supplisca, e in altra cosa manchi la quale sia apresso di quell'altro. Perché questo? Perch'io abbia di te bisogno, tu di colui, colui d'uno altro, e qualche uno di me, e così questo aver bisogno l'uno uomo dell'altro sia cagione e vincolo a conservarci insieme con publica amicizia e congiunzione. E forse questa necessità fu essordio e principio de fermare le republice, di costituirvi le leggi (...).<sup>30</sup>

Alberti ne cherche pas à contraindre la nature individuelle en la forçant à sacrifier son propre bonheur à la recherche de la félicité générale. L'individu est, en effet, par nature, enclin à poursuivre son intérêt personnel, et chacun s'est d'abord vu attribuer la responsabilité de sa propre personne<sup>31</sup>. Leon Battista indique très explicitement qu'il faut penser à soi :

“Cerchino adunque costoro in prima per sé essere felici, poi procureranno la felicità de' suoi ; e come dissi, la felicità non si può ottenere senza essercitarsi in buone opere, giuste e virtuose.”<sup>32</sup>

C'est bien notre propre bonheur que nous devons rechercher, car c'est la nature elle-même qui nous y incite. Cette idée est d'ailleurs clairement réitérée lorsqu'il est question des épidémies : la pitié et la miséricorde envers autrui n'a de sens que dans le cadre de l'utilité sociale, et il n'est pas question de s'exposer personnellement au danger si cela n'est pas objectivement utile à plus d'une personne. Il n'est pas question de se sacrifier, et on doit d'abord se sauver soi-même<sup>33</sup>. Cependant, si la Cité

<sup>30</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 163/23-32.

<sup>31</sup> Dans le *De avaricia*, Bracciolini soutient, par l'intermédiaire de son porte-parole Loschi, l'idée selon laquelle l'intérêt personnel - et en particulier l'argent - est le moteur essentiel de toute l'activité humaine (*Prosatori latini del Quattrocento...*, éd. E. Garin, Milan-Naples, Ricciardi, 1952, p. 260 et p. 274) : “Omnia enim ab omnibus agenda suscipiuntur pecuniae gratia, ducimurque omnes lucri cupiditate, neque eius parvi, quod si sustuleris, negocia operaque omnia penitus cessabunt. Quis enim quicquam aget, remota spe utilitatis? (...) Sed vita mortalium non est exigenda nobis ad statheram philosophiae. Consuetum est, et communi usu concessum, atque ab ipsius orbis ortu factitatum, ut magis afficiamur propriis quam communibus rebus.” [“Infatti intraprendiamo tutto per danaro, e tutti siamo mossi dal desiderio di guadagno, e di guadagno non piccolo, tolto il quale verrebbero meno tutti gli affari e tutte le attività. Chi infatti farebbe nulla, se non sperasse di trarne un utile?(...) Noi non possiamo misurare la vita dei mortali con la bilancia della filosofia. È una consuetudine accettata dall'uso comune, e praticata fin dalle origini del mondo, che ci occupiamo più dei nostri interessi che non di quelli comuni.” (*Ibid.*, p. 261 et 275).] C'est peut-être précisément dans le refus d'assimiler intérêt personnel et argent qu'Alberti se distingue de cette position, comme nous le verrons plus loin.

<sup>32</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 163/9-12/

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 146/4-147/28.

fonctionne comme la nature le veut, et si l'individu n'est pas corrompu ou fou, en étant utile à lui-même, il sera très naturellement utile à tous. Car son intérêt réside dans la réalisation de sa nature, et donc dans l'exploitation active de ses facultés.

Précisons toutefois que les choses sont rarement exprimées sous cette forme. Il s'agit là d'un exposé qui s'adresse à des personnes susceptibles de le comprendre ; mais, dans la plupart des cas, l'on économise de grandes doses d'énergie cognitive en imposant, comme un devoir, l'idée selon laquelle l'intérêt général est nécessairement prédominant. Le plus souvent, il est dit que les intérêts généraux de la collectivité - cité ou famille - doivent impérativement passer avant l'intérêt individuel. En effet, tout le monde n'est pas spontanément en mesure de comprendre où se trouve son intérêt bien compris. La notion de devoir existe, et elle est utilisée - en particulier à fin éducative. Puisque l'idée d'utilité identifie concrètement le social et l'individuel, on peut dire à juste titre - même si le raisonnement est, en réalité, plus complexe - que l'intérêt de groupe doit passer avant tout.

Quoi qu'il en soit, suivre la nature, cela consiste d'abord à suivre sa propre nature. Bien entendu, nous avons vu que la personnalité ne peut pas entrer en conflit avec le plan général de la nature ; et c'est précisément la raison pour laquelle nous pouvons suivre, avec confiance, nos propres penchants.

Soulignons néanmoins que la réalisation de notre propre nature passe par l'exploitation de nos facultés naturelles. Chacun a été doté de qualités spécifiques afin de pouvoir apporter sa contribution à l'édifice social. Nos potentialités doivent être mises à l'oeuvre, car, dans le cas contraire, nous priverions la société de ce que nous pouvons lui apporter - en lui étant alors nuisible autant qu'à nous-mêmes. Il est donc clair que l'exploitation des aptitudes naturelles ne peut avoir lieu que dans le cadre d'une activité.

D'autre part, Alberti indique très clairement que l'activité est une nécessité vitale. Tout ce qui est en vie est actif :

“In qual cosa a te pare differenza da un tronco, da una statua, da un putrido cadavere a uno in tutto ozioso? Quanto a me, non parerà ben vivo colui el quale non sente onore e vergogna, né muove sua membra e sé stessi con qualche prudenza e conoscimento, ma bene stimerò non vivo colui el quale giacerà sepellito nell'ozio e inerzia, e fuggirà ogni buono studio e opera. E a me sarà costui da nullo riputate degno

di vita, el quale non molto vorrà in virtù e laude usare ogni suo sentimento e movimento.”<sup>34</sup>

Il va même plus loin en indiquant que c'est l'activité qui distingue la vie de la mort. Dès lors, ne pas agir ou être mort, cela revient au même : “(...) così chi l'operazioni per le quali si distingue la vita per sé non frutterà, costui si potrà in questo riputare non aver vita.”<sup>35</sup>

Pour Alberti, nos virtualités sont aussi nos vertus. Les hommes sont différents afin d'avoir besoin les uns des autres ; ils doivent donc exploiter leurs particularités au sein de la cité. Et de même en sera-t-il au sein de la famille : agir n'est pas tout ; encore faut-il faire ce qui est le plus utile, faire ce que l'on est le plus apte à faire. C'est ce qu'indique Giannozzo, dans le Livre III du *De familia* :

“GIANNOZZO : (...) E sai in che modo niuno di loro perderà tempo?

LIONARDO : Se ciascuno farà qualche cosa.

GIANNOZZO : Non basta. Anzi se ciascuno farà quello se gli apparterrà (...).”<sup>36</sup>

La division des tâches est une chose utile, qui a son origine dans la nature. Chacun doit donc s'efforcer d'exploiter ses facultés, ses dispositions, et la société doit s'efforcer d'exploiter rationnellement les compétences qui sont mises à sa disposition. Et personne n'est fait pour pratiquer indifféremment toutes les activités.

C'est pourquoi un père doit impérativement chercher ce que sont les possibilités de ses enfants. Si l'on reconnaît quelque aptitude particulière chez un jeune, il faut l'aider à persévérer dans cette voie, et savoir se plier à ce que veut la nature - c'est-à-dire sa nature. On a vu que la Nature nous aidait à la connaître elle-même en semant des signes qui nous mettent sur la voie du savoir. En ce sens, un père doit pratiquer une forme de psychologie, et apprendre à reconnaître les indices qui lui feront savoir ce que sont les dispositions naturelles de ses enfants :

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 157/2-11. Cf., aussi : *De iciarchia*, I, in *Opere volgari*, II, *ibid.*, p. 198/12-14 : “Non dede la natura all'omo tanta prestanta d'ingegno, intelletto e ragione perché e' marcisse in ozio e desidia. Nacque l'omo per essere utile a sé, e non meno agli altri.”

<sup>35</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 157/20-23. Cf., idée analogue : *De iciarchia*, I, in *Opere volgari*, II, *ibid.*, p. 198/24-26 : “Tu ozioso pertanto qual rendi te stesso indegno d'essere appellato omo, chi ti reputerà degno di vita?”

<sup>36</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 226/20-24.

“Né a' fanciulli diede sì coperte e oscure operazioni, né a' padri sì rozzi e inesperti iudicii che non possano di molti luoghi comprendere a che i figliuoli suoi più s'adirizzino. E vederai dal primo dì che 'l fanciullo comincia a dimostrare suo alcuno appetito, subito si scorge a che la natura lo 'nchina.”<sup>37</sup>

On prend des risques en voulant aller à l'encontre d'une nature individuelle. Par ailleurs, une fois l'enfance passée, c'est l'individu lui-même qui doit prendre en charge sa propre vie et assumer les changements qui peuvent y intervenir. Et c'est donc à lui qu'il revient de s'interroger sur ses capacités intellectuelles ou physiques, et sur la voie qu'il doit choisir :

“Vorrassi adunque prima contrapesare fra sé stessi ogni cosa, come dissi, quanto la natura abbia donato a te e al corpo tuo, e quanto la fortuna ti conceda e in tempo monstri non privartene. Interviene che alcuna volta si mutano le compressioni, le fortune, e' tempi e l'altre cose. Allora si faccia come diceva Talete filosofo : 'Adattati al tempo'.”<sup>38</sup>

Il faut suivre sa nature tout simplement parce que c'est la route la plus facile pour accéder au bonheur et à la vertu. Et c'est la raison pour laquelle il faut tout entreprendre pour trouver sa voie ; il y a bien des façons d'être honnête. Alors que, dans le *De familia*, Alberti semblait défendre la possibilité de se consacrer aux lettres, dans le *De iciarchia*, cette même activité devient la référence en matière d'honnêteté ; on ne se consacrera aux “*arti mercenarie*” qu'à défaut de pouvoir montrer des capacités dans les lettres - et néanmoins sans que cela soit en rien honteux :

“Quanto sarebbe meglio seder fra gli altri a qualche scola imparando virtù, o adoperarti in qualche essercizio degno di te e della famiglia tua. Niuna arte sarà tanto fra le mercenarie infima, quale in un giovane non sia da preporla a questa vita desidiosa e inerte (...). Non ti succederà d'acquistar pregio e fama con la perizia delle lettere, datti facendo come gli altri ben consigliati, esci di questo covile, pròvati con l'arme in melizia, navica, cerca con qualche industria vivere altrove onorato.”<sup>39</sup>

37 *Ibid.*, p. 55/14-19.

38 *Ibid.*, p. 164/22-28.

39 *Opere volgari, II, ibid.*, p. 198/29-33 et pp. 198/35-199/3.

Il est remarquable de constater qu'à certains égards, l'activité se confond presque avec la vertu. Comme notre nature est bonne, et comme, d'autre part, cette même nature nous pousse à agir, notre activité sera nécessairement bonne. On trouve cette idée, en particulier, lorsque l'on rapproche deux phrases prononcées par Battista lui-même, dans le Livre II du *De familia* :

“(...) riputiamo perduto ogni tempo se non quello quale spenderemo in virtù.”

“Facciamo questo tempo nostro adoperandolo.”<sup>40</sup>

Puisque le bonheur se trouve dans l'usage de ses facultés naturelles, on peut dire que l'activité est le vecteur de l'intérêt individuel. Elle est un penchant naturel, un signe de vitalité et un des caractères de l'humanité<sup>41</sup>. En somme, une personne qui réalise sa nature, grâce au travail, est vertueuse. Et d'ailleurs, le fruit de son labeur, qu'il soit physique ou intellectuel, est le prix - tout à fait terrestre - qui récompense son activité : le cultivateur soigneux est récompensé par la récolte, le père prévenant par l'amour de ses enfants... En travaillant, on fait le nid de son propre bonheur.

On voit donc que l'organisation naturelle de la société devrait faire en sorte que les hommes soient à la fois heureux et vertueux - ce qui constitue le bien suprême. Si les choses fonctionnent selon l'ordre voulu par la Nature, il n'est pas question de choix ou d'alternative insolubles : l'intérêt personnel et l'intérêt d'autrui ne connaissent en rien l'inadéquation. Et Alberti affirme clairement que l'homme a été fait pour connaître, en même temps, ces deux biens que sont le bonheur et la vertu - ou plutôt l'union indissoluble des deux dans le *bene e beato vivere* :

“Diciamo al nostro proposito che l'uomo sia posto in vita per usare le cose, per essere virtuoso e diventar felice, imperoché colui el quale se potrà dire felice, costui agli uomini sarà buono (...).”<sup>42</sup>

On ne peut être heureux et pratiquer le mal, car notre nature d'être humain ne peut s'épanouir que par l'intermédiaire du lien social et de

<sup>40</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 155/ 14-15 et 29-30.

<sup>41</sup> Qu'il suffise de citer le *De laboribus Herculis* de Salutati pour souligner que les humanistes "civiques" dans leur ensemble sont attachés à la vie active.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 161/24-162/2.

l'exploitation de nos facultés dans l'activité utile. L'autre résultat de la réalisation de la nature est la liberté. Pour, Alberti, l'homme vertueux et heureux est libre. La morale n'est donc pas une contrainte extérieure qui diminue ou limite les possibilités d'action de l'individu : elle est le moyen de son épanouissement. L'homme aime, par nature, la liberté ; mais cette liberté ne peut vivre que dans le cadre de la vertu, qui lui permet d'exister. Car le vice, comme l'indique la *Musca*, est un esclavage :

“Servi fuere et summi complures philosophi et nonnulli poete. Vel quisnam est qui se liberum audeat dicere, ni tantum is, qui nulli serviat turpitudini?”<sup>43</sup>

La mouche - qui, à bien des égards, représente ici Alberti lui-même -, en obéissant à son appétit naturel de savoir, ne se rend pas esclave de la connaissance. Au contraire, elle ne pourrait être détournée de ce qui fait sa nature propre que par son asservissement - véritable, dans ce cas - à des choses qui sont contraires à sa nature. On n'est pas libre lorsque l'on est enchaîné à une force au point de nier notre essence. Cette négation est alors le signe manifeste de notre esclavage.

On retrouve la même idée à la fin du Livre II du *De familia*, dans la bouche de Lionardo, qui compare très classiquement les maux de l'âme ou de l'intellect à ceux du corps :

“E come l'infermità del corpo tengono el corpo giacendo e grave in modo che lo 'nfermo non ha libertà delle membra sua, così l'avarizia, la timidità, la suspizione, la sete del guadagno e gli altri simili morbi dell'animo debilitano la forza dello 'ngegno, e tengono la mente oppressa, né lasciano el discorso e ragione nell'animo soddisfare ad alcuna propria necessità (...) Ma alla virtù qual si richiede all'animo, sta contro el vizio, el quale sempre sta grave e priva la mente, cogitazione e operazioni degli animi d'ogni virile e dovuta libertà. Adunque non sia vizioso l'animo, e non servirà ; ornasi di virtù, e arà libertà.”<sup>44</sup>

Ces considérations font suite à une longue analyse du problème que pose la richesse. Et il ressort alors de cette étude que la quête de l'argent peut être une forme d'esclavage.

<sup>43</sup> *Apologhi ed elogi, ibid.*, p. 192. [“Furono servi molti grandi filosofi e non pochi poeti. Chi dovrebbe avere il coraggio di proclamarsi libero, se non chi non è schiavo di nessun vizio?” *Ibid.*, p. 193]

<sup>44</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 179/17-23 et 27-31.

Leon Battista distingue la quête de l'argent qui rend libre et la quête de l'argent qui rend esclave. On est libre tant qu'on utilise l'argent comme un moyen au service de la vertu, mais on devient esclave dès lors que l'argent devient une fin en soi. Pour Alberti, malgré l'éloge - ironique - du mendiant contenu dans le *Momus*, il est clair que la pauvreté est le pire des états, non pas seulement à cause de l'indigence, mais aussi à cause de ses conséquences, en particulier sur l'image que l'on donne de soi. Le pauvre suscite le soupçon, et il ne peut faire vivre décentement les siens. L'*intercencalis Paupertas* précise même qu'il vaut mieux avoir une réputation d'homme avare qu'être pauvre<sup>45</sup>. L'argent a donc comme valeur de nous mettre à l'abri de la pauvreté, et aussi de nous éviter certains métiers peu honorables. Même si la vertu est supérieure à toutes choses, il est préférable d'être servi plutôt que d'être serviteur :

“Non servirà l'animo adunque per arricchire, né costituirà el corpo in ozio e delizie, ma userà le ricchezze solo per non servire.”<sup>46</sup>

On peut servir autrui, en particulier les membres de sa famille ou ses amis, mais ce doit être un choix librement consenti et non une nécessité. Quant aux richesses, pour avantageuses qu'elles soient, elles ne doivent pas nous asservir. L'*intercencalis Divitiae* explique ainsi qu'il faut clairement distinguer la possession et l'usage :

“Eiusmodi esse divitias in hominum vita veluti qui ludant pila ; non enim quod pilam diutius inter manus detineas, sed quod illam arte et ratione vicibus iactes atque loco apte retorqueas, ad victoriam confert.”<sup>47</sup>

C'est ainsi qu'il vaut mieux apprendre à dépenser judicieusement sa fortune plutôt que de gaspiller sa vie à gagner de l'argent. Pour Alberti, la fortune au sens financier est liée à la fortune au sens philosophique : elle est le siège du hasard. C'est la raison pour laquelle il fait intervenir le concept de “*masserizia*”, c'est-à-dire l'idée d'une saine gestion des ressources présentes. On peut donc dire que la liberté *matérielle* que nous donne la parcimonie rejoint, en ce sens, la liberté *morale* que nous donne

<sup>45</sup> *Opera inedita et pauca separatim impressa*, éd. G. Mancini, Florence, Sansoni, 1890, pp. 166-172. Y aurait-il là une allusion au *De Avaricia* de Bracciolini, qui fait précisément l'éloge de l'enrichissement ?

<sup>46</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 180/12-14

<sup>47</sup> *Opera inedita...*, *ibid.*, p. 176.

l'épanouissement de notre nature : nous réalisons, en effet, notre essence d'êtres humains en étant actifs ; or, le travail nous apporte les revenus qui assurent notre indépendance. Ces deux expressions du concept de liberté sont donc solidaires, de la même manière que les deux expressions de l'idée de fortune.

Par ailleurs, sur cette question comme sur celles que nous venons de voir, le *De familia* va dans le même sens que les *Intercentales*, et, en particulier *Parsimonia*<sup>48</sup>. On doit apprendre à gérer ses biens, parce qu'on risque de sacrifier sa liberté à vouloir gagner toujours plus d'argent :

“Volere con maninconie, con miseria d'animo acquistare o riavere quello che a noi sia vietato, sarebbe pazzia, sarebbe servire, sarebbe certo essere infelice. In quello poi procede dalle cose, si vuole esservi né sì desidioso, né sì occupato, che tu ancora non sia utile agli altri più lodati essercizii.”<sup>49</sup>

En somme, on retrouve ici les problèmes de la sagesse et du bonheur. On se rend soi-même malheureux en faisant de l'argent et de sa conquête la valeur suprême ; c'est pourquoi le refus de l'accumulation est donné comme un précepte moral. Le bonheur est lié à la liberté et à la vertu, et ce qui entrave la liberté au delà de toute mesure est donc contraire à la morale. Le travail favorise naturellement la liberté et le bonheur, puisqu'il nous donne les ressources qui nous évitent de sombrer dans la misère et nous permet, conformément à notre essence, d'être libres. Il nous donne aussi un savoir-faire qui pourra toujours se révéler utile en cas de nécessité.

Un homme qui exploite ses facultés est donc heureux, libre et vertueux. Sa nature - dans ses deux faces de nature individuelle et de nature humaine - est le relais de la Nature universelle à l'intérieur de l'espèce humaine et de chaque homme en particulier. En réalisant notre essence d'être social, nous nous épanouissons en harmonie avec le *cosmos*.

Notons enfin qu'une chose qui est faite en obéissance à sa propre nature est mieux fait et plus facilement. En effet, on accepte volontiers ce qui nous apporte du bonheur, et il est moins difficile de faire ce que l'on accepte<sup>50</sup>.

48 *Ibid.*, pp. 154-157.

49 *I libri...*, *ibid.*, p. 181/6-11.

50 Voici ce que Giannozzo dit à sa femme à ce sujet (*Ibid.*, p. 292/3-6) : “E, moglie mia, quello che tu farai volentieri, per difficile che sia, ti verrà fatto bene. Sempre quello che si fa non

### III. La solidarité naturelle.

Comme on le voit, dans l'optique proposée par Alberti, on atteint la vertu en réalisant sa propre nature ; en n'obéissant qu'à son propre principe de devenir, on reste dans le cadre de ce qui est juste. En effet, pour exprimer les choses abstraitement, Leon Battista assimile volontairement le juste, l'utile et l'honnête<sup>51</sup>. Il ne doit pas exister de déphasage entre la société et l'individu : les deux ont mutuellement besoin l'un de l'autre. Et la nature humaine fait donc en sorte qu'en recherchant notre intérêt d'une manière réfléchie, nous allions parfaitement dans le sens de l'intérêt général, celui de la famille comme celui de la cité ou même de l'humanité.

La société est le lieu naturel d'épanouissement de la solidarité. Non pas une solidarité contrainte et artificielle, imposée par un devoir contraire à notre intérêt, mais une solidarité spontanée et naturelle. Dans ce cadre, la volonté individuelle et la volonté collective conspirent afin d'assurer la satisfaction des intérêts de chacun et de tous. C'est ainsi que la prospérité et la puissance de la cité ne peuvent naître que de la prospérité des citoyens<sup>52</sup> ; on ne peut imaginer qu'une *repubblica* soit florissante au dépens de ceux qui la constituent. De même en est-il de la force d'une société, qui ne peut être basée que sur la force de ses membres :

“Così amerei io ne' nostri da piccoli si dessino e insieme colle lettere imparassino questi essercizii e destrezze nobili, e in tutta la vita non meno utili che lodate : cavalcare, schermire, notare e tutte simili cose, quali in maggiore età spesso nucono non le sapere. E se vi poni

---

volentieri, per facile che sia, non si fa bene.” Sur cette idée, appliquée aussi à l'épouse, cf. : [PSEUDO-]ARISTOTE, *Les Economiques*, II, 1 [141, 8-10].

51 *I libri...*, *ibid.*, p. 181/17-25 : “In tutti e' tuoi pensieri e instituti, in tutti gli atti e modi, in tutt' i fatti, opere e essercizii, in tutte le parole, in tutte le espettazioni, in tutti e' desiderii, in tutte le volontà, in tutti gli appetiti, in ogni qualunque sia nostra cosa consiglierenci sempre colla onestà, la quale sempre fu ottima maestra delle virtù, fedele compagna delle lodi, benignissima sorelle de' costumi, religiosissima madre d'ogni tranquillità e beatitudine al vivere.” Sur le lien entre l'utile et l'honnête, cf. : CICERON, *De Officiis*, II, 3.

52 *I libri...*, *ibid.*, p. 22-28 : “Sono atte le ricchezze ad acquistare amistà e lodo, servendo a chi a bisogno. Puossi colle ricchezze conseguire fama e autorità adoperandole in cose amplissime e nobilissime con molta larghezza e magnificenza. E sono negli ultimi casi e bisogni alla patria le ricchezze de' privati cittadini, come tutto el dì si truova, molto utilissime.” Aussi bien Bracciolini, dans le *De avaricia*, que Palmieri, dans la *Vita civile*, soutiennent cette idée. A ce sujet, cf. : C. BEC, *Economia negli scrittori italiani fra Tre e Cinquecento*, in *Storia d'Italia - Annali*, VI : “*Economia naturale, economia monetaria*”, éd. R. Romano et U. Tucci, Turin, Einaudi, 1983, p. 465.

mente, troverai tutte queste essere necessarie all'uso e vivere civile (...).<sup>53</sup>

En somme, les résultats de l'activité des individus se répandent au delà des simples personnes, vers les diverses sociétés qui entourent les êtres humains. On peut donc dire que l'activité est un bien social aussi bien qu'individuel. Et précisément, l'oisiveté est un vice non seulement à cause de ses conséquences sur le paresseux mais encore à cause de ses conséquences sociales.

En effet, la forme la plus élémentaire de la solidarité est la responsabilité que nous avons de nous-mêmes. On connaît les idées d'Alberti, exprimées dans le Prologue *du De familia*, quant à la nécessité de prendre en main notre propre destin : "*Tiene gioco la fortuna solo a chi se gli sottomette*"<sup>54</sup>, "*Solo è senza virtù chi nolla vuole*"<sup>55</sup>... Nous épargnons à la société la prise en charge de notre personne si nous nous chargeons nous-mêmes de notre vie<sup>56</sup> ; il revient à chacun d'être responsable de soi-même et de se diriger de manière à ne jamais devenir un parasite, vivant au crochet de sa famille ou de la collectivité. C'est la raison pour laquelle la paresse doit être considérée comme un vice, nuisible aussi bien à la société qu'à l'individu :

"Nulla si truova onde tanto facile surga disonore e infamia quanto dall'ozio. El grembo degli oziosi sempre fu nido e cova de' vizii ; nulla si truova tanto alle cose pubbliche e private nocivo e pestifero quanto sono i cittadini ignavi e inerti. Dell'ozio nasce lascivia ; della lascivia nasce spregiare le leggi ; del non ubbidire le leggi segue ruina ed estermio delle terre."<sup>57</sup>

Il faut se souvenir que la société trouve son origine dans la diversité des hommes et dans le besoin qu'ils ont les uns des autres<sup>58</sup> : la complémentarité et la solidarité sont donc des choses naturelles. Et si l'on considère quelle importance revêt l'activité dans le fonctionnement de la Cité et dans les relations sociales, en permettant à l'individu d'être utile à sa *patria* et à toutes les fractions de la société qui la composent, de toute

<sup>53</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 88/15-21.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 7/18-19.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 10/17.

<sup>56</sup> C'est la raison pour laquelle tous les humanistes dits "civiques" attaquent l'idée selon laquelle la pauvreté peut être une vertu. Il s'agit là du pendant naturel de l'exaltation de la richesse et de l'enrichissement.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 156/17-23.

<sup>58</sup> Cf. : *Ibid.*, p. 163/23-32.

évidence, le vice majeur est la paresse. Or, on sait avec quelle insistance Alberti souligne la nécessité de faire fructifier le temps que la vie nous accorde : tout temps qui n'est pas employé en vue d'une certaine utilité doit être considéré comme perdu. Cette absence d'activité est donc un danger social. D'autre part, il s'agit d'un mauvais exemple pour tous, et surtout pour les jeunes - et l'on sait l'importance du bon exemple dans l'éducation. Enfin, l'oisiveté est un vice moral, car elle permet aux mauvaises habitudes de s'installer chez l'individu, dont la nature - originellement bonne - risque d'être corrompue et gâtée<sup>59</sup>.

Ne rien faire, c'est d'abord nier sa nature d'homme voué à l'activité et à l'utilité, et c'est alors laisser en soi la place à tous les vices. De plus, le vice n'apporte pas le bonheur : au contraire, l'homme qui vit dans le mal vit aussi mal. Une personne qui ne fait rien a perdu le sens commun. Comme danger social, la paresse est donc autant un vice moral et une perversion de l'essence humaine qu'un attentat contre la raison. En tant que telle, l'oisiveté doit donc être combattue par toute la société.

L'exemple le plus éloquent d'une solidarité naturelle concerne, néanmoins, le mariage et les enfants, c'est-à-dire la société la plus naturelle<sup>60</sup>. On trouve, sur ce point, trois niveaux d'intérêt : intérêts individuel, familial et social. Encore qu'il soit d'abord nécessaire de parler d'un intérêt humain :

“A questo modo a me pare manifesto apparisca che la natura e ragione umana insegnò come la compagnia del coniugio ne' mortali era necessaria, sì per ampliare e mantenere la generazione umana, sì per poterli nutrire e conservare già nati.”<sup>61</sup>

L'humanité a besoin d'être perpétuée. Mais la cité comme la famille se trouvent dans la même situation : une société, quelle qu'elle soit, a besoin d'enfants pour continuer à exister et pour se renforcer. Avant d'être prospère, estimée ou aimée, une famille doit être nombreuse<sup>62</sup>. Et c'est d'ailleurs au taux de natalité que se mesure la puissance. Mais naturellement, le mariage n'est pas utile seulement à la collectivité,

59 *Ibid.*, p. 77/7-8 : “(...) el male uso corrumpe e contamina ogni atta e bene composita natura.” ; *ibid.*, p. 76/17-19 : “E qui giudicano e' prudenti più nel vizio possa l'uso e consuetudine lascivo e immoderato, che naturale alcuno appetito o incitamento.”

60 Cf. : [PSEUDO-]ARISTOTE, *Les Economiques*, 1, 3 [1343b, 6-8].

61 *I libri...*, *ibid.*, p. 127/3-7.

62 *Ibid.*, pp. 124/33-125/3 : “Adunque chiameremo felice quella famiglia in quale saranno copia d'uomini ricchi, pregiati e amati; e quella riputeremo infelice quale arà pochi, ma infami, poveri e malvoluti uomini (...).”

qu'elle soit familiale ou civile ; il est utile aussi à l'individu<sup>63</sup>. Et si un jeune homme ne se montre pas enthousiaste, il faut d'abord lui montrer où se trouve son intérêt personnel. Le premier et plus simple avantage du mariage est de permettre à la sexualité de s'épanouir dans un cadre honnête<sup>64</sup>. Cet argument peut effectivement avoir les faveurs de la jeunesse ; il en existe toutefois d'autres, beaucoup plus importants. En effet, la présence d'une femme et de divers enfants oblige tout homme responsable à ne pas quitter la voie du bien ou à y revenir<sup>65</sup> afin d'assurer la subsistance des siens ; et malgré les douleurs de la paternité, les enfants apportent, tous les jours, des satisfactions, des réconforts et des plaisirs. Et lorsque la vieillesse approche, le besoin d'avoir un héritier se fait sentir, afin de transmettre à quelqu'un son nom, son exemple et les biens, spirituels et matériels, que l'on a rassemblés durant sa vie ; un enfant donne le sentiment que l'on ne meurt pas complètement<sup>66</sup>. Par ailleurs, d'un point de vue plus pratique, une personne âgée a besoin de bras plus jeunes pour la soutenir<sup>67</sup> : *"e' figliuoli sono propria e ferma crucciola de' vecchi."*<sup>68</sup>

Et si ces arguments ne suffisent pas, certaines incitations familiales ou sociales doivent prendre le relais de l'utilité objective, afin de la renforcer. Ces incitations peuvent prendre la forme d'encouragements : en privé comme en public, on honorera bien davantage les hommes mariés et pères de famille que les célibataires<sup>69</sup>. Et si le mariage est empêché pour des raisons économiques, la famille devra assister financièrement celui, parmi ses membres, qui aurait besoin d'être aidé afin de pouvoir se marier. Mais les incitations peuvent aussi prendre la forme de véritables menaces : *"Se tu al tempo ragionevole fuggirai da avere moglie, non essere mio erede."*<sup>70</sup>

63 Sur cette question aussi, Alberti rejoint la polémique lancée par les humanistes dits "civiques" contre le mépris du mariage, avec, en particulier, le *De re uxoria* de Francesco Barbaro et de *De dignitate matrimonii* de Gianantonio Campano. Cf. : BEC (Christian), *Les marchands écrivains : Affaires et Humanisme à Florence (1375-1434)*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, p.375 : "Conformément à cette optique, ser Coluccio [Salutati] réfute (...) les accusations portées contre le mariage par Pétrarque, à la suite de nombreux écrivains médiévaux. Il affirme que celui qui vit seul pèche contre lui-même, contre ses parents et sa patrie, contre le genre humain et la nature même." Nous avons vu néanmoins qu'Alberti ne soutient pas toujours la même thèse sur cette question, puisqu'il lui arrive bien souvent d'insister sur la nocivité du mariage.

64 *I libri...*, *ibid.*, p. 128/18-21.

65 *Ibid.*, p. 129/16-18.

66 *Ibid.*, pp. 128/25-129/4

67 *Ibid.*, pp. 129/27-130/3.

68 *Ibid.*, p. 130/3.

69 *Ibid.*, p. 129/12-16 et p. 130/7-10

70 *Ibid.*, p. 131/13-14.

Tout compte fait, la société, comme la nature, incite le jeune homme à se marier, car cela est dans l'intérêt de ce dernier autant que dans celui de sa famille ou de sa cité. De sorte que l'intérêt de chacun concourt, le plus naturellement du monde, à l'intérêt de tous<sup>71</sup>. Et ce qui est utile pour une personne présente une utilité pour toutes les collectivités, familiales ou civiques, qui l'entourent.

Il convient d'ailleurs de noter que la façon dont Alberti conçoit la "religion des lettres" va dans le même sens. Si l'on examine toute une série de déclarations de l'auteur à propos de ses oeuvres, on s'aperçoit que Leon Battista écrit à la fois pour sa propre satisfaction, pour son plaisir, pour sa consolation<sup>72</sup>, pour celle de ses amis, de ses proches, de sa famille<sup>73</sup>, et pour celle de l'ensemble des hommes<sup>74</sup>. Sur ce point aussi, la solidarité des intérêts individuels et collectifs se manifeste donc d'une manière tout à fait efficace.

Puisque l'activité individuelle s'avère utile à la collectivité, il est naturel que cette dernière reconnaisse qu'elle a tiré un avantage de l'action d'un particulier. C'est ainsi, par exemple, que le respect dû aux pères de famille n'a pas seulement pour but d'inciter les jeunes à se marier et à avoir des enfants ; il a aussi pour fonction de remercier les pères d'avoir renforcé - par leur paternité - leur famille et leur cité. Ce qui est bien doit être reconnu comme tel, de même que ceux qui pratiquent le bien doivent, en retour, obtenir de la communauté une récompense, sous la forme du respect public, de la bonne réputation, voire de l'amour.

L'homme vertueux, qui a su se rendre utile à autrui, doit être apprécié, loué, recherché ; il doit être honoré par sa famille comme par sa

71 Il importe de noter que ces arguments ne sont pas assez convaincants pour persuader Leon Battista lui-même. Et cela est peut-être la meilleure preuve que, pour lui, la Nature n'est pas si bien faite. En effet, un obstacle de taille existe sur la route du mariage : la femme. Sur la misogynie d'Alberti, cf. : C. GRAYSON, *Leon Battista Alberti, traduttore di Walter Map*, "Lettere italiane", XII (1957), pp. 3-13.

72 Cf., en particulier, le *Theogenius*, qu'Alberti dit avoir écrit pour sa consolation (*Opere volgari, II, ibid.*, p. 55/18-20) et où il affirme qu'on prend du plaisir à écrire (*Ibid.*, p. 58/15).

73 Si l'on se rapporte aux affirmations de l'auteur, les *Ludi rerum mathematicarum* procureront du plaisir à Méliadus d'Este (*Opere volgari, III, Bari, Laterza, 1973*, p. 133/4-7), la *Vita sancti Potiti* à Marino Guadagni (*Opuscoli inediti, ibid.*, p. 88), le *De pictura* à Giovan Francesco Gonzague (*Opere volgari, III, ibid.*, p. 9/1-5). Mais les exemples pourraient être multipliés.

74 Outre la fameuse déclaration de la lettre à G. A. Bussi, évêque d'Aléria ("*Quae scribimus ea nos non nobis sed humanitati scribimus*", *Opere inedita...*, *ibid.*, p. 293), cf. : *Fatum et Fortuna* (*Ibid.*, p. 137), où l'on peut lire : "(...) *humanitas est homines rerum instructiores reddere*." Quoi qu'il en soit, la simple expression de "*liberarum religio*" suffit à indiquer qu'Alberti se fixe, au moins idéalement, un objectif universel.

cité. Il s'agit là de l'un des principaux rouages de la mécanique sociale : on ne peut pas traiter avec indifférence quelqu'un qui contribue au bon fonctionnement de la vie civique. Et c'est, entre autres, à cette fin qu'existe ce que nous avons appelé une forme de "psychologie". Nous avons vu, en effet, que la société avait besoin de transparence, qu'il fallait impérativement connaître ce qui se cache au fond du cœur de chacun. Or, la dissimulation et le mensonge existent. C'est pourquoi la Nature fait en sorte qu'il soit impossible de cacher totalement sa vraie personnalité :

“La natura, ottima costituttrice delle cose, volle nell'uomo non solo che viva palese e in mezzo degli altri uomini, ma certo ancora pare gli abbia imposto necessità che con ragionamento e con altri molti modi comunichi e discopra a' medesimi uomini ogni sua passione e affezione, e raro patisce in alcuno rimanere o pensiero o fatto ascoso, e non da qualcuno lato saputo dagli altri.”<sup>75</sup>

De même que des indices, semés par la Nature dans le monde, nous mettent sur la voie de la connaissance, il existe, dans l'être humain, des signes qui - pour autant qu'on sache les décrypter - nous font connaître les secrets d'une personnalité. La psychologie est donc au service de la société : on ne peut pas cacher indéfiniment, au reste de la communauté, ses intentions profondes, et, s'il s'avère qu'un individu - semblable, en cela, à Momus - poursuit un objectif contraire à l'intérêt du groupe tout en faisant mine de respecter ses devoirs, on pourra toujours s'en rendre compte.

Il se peut néanmoins aussi qu'on ait affaire à une inadéquation des valeurs entre un individu et un groupe. Dans ce cas, les choses sont plus graves, car l'activité de l'homme n'est pas perçue de la même façon par celui qui agit et par ceux qui sont supposés profiter de ce travail. C'est ainsi qu'un lettré vivant dans un environnement constitué surtout de marchands peut apparaître comme un parasite qui ne fait que vivre aux dépens d'autrui, et comme un oisif. Alberti parle d'ailleurs d' "ozio" à la fois pour désigner l'*otium* dont a besoin l'homme qui consacre sa vie aux lettres et aux sciences<sup>76</sup> et l'oisiveté, mère de tous les vices ; et on comprend donc que la confusion puisse exister dans des esprits habitués aux "arti mercenarie". Le lettré pense sincèrement agir en vue de l'intérêt

<sup>75</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 54/21-28.

<sup>76</sup> Cf. : *Ibid.*, p. 55/22-24 : "E se più tosto [i bambini] piace que' versi e canti co' quali si sogliono ninnare e acquietare, significa che sono nati all'ozio e riposo delle lettere e alle scienze."

général, mais il ne reçoit en échange qu'ingratitude et mauvaise réputation. Il est alors coupé de la sphère sociale : l'utilité pour tous de son activité n'est pas reconnue publiquement. L'individu, qui a naturellement besoin de la reconnaissance sociale, est isolé et perd ce qui donnait un sens à son activité. On comprend alors mieux les raisons de l'amertume qu'Alberti exprime dans le *De commodis litterarum atque incommodis*.

Mais une telle approche permet aussi de comprendre que le lettré doit trouver sa propre place, et ne pas exiger des autres ce qu'ils ne peuvent lui donner ; c'est, par ailleurs, à lui que revient la tâche de faire sentir aux autres ce qu'est son activité et quelle est son utilité pour tous. En comprenant l'origine du problème, on comprend aussi quels sont les moyens d'y faire face - et, dans le cas présent, il s'agira, entre autres, d'un effort de pédagogie. Mais il faut aussi laisser aux choses le temps de trouver leur juste place ; un homme qui le mérite sera nécessairement reconnu un jour : "*Niuna cosa manco si può occultare che la virtù*"<sup>77</sup>. Les portes de la gloire ne sont donc pas du tout fermées aux hommes de lettres.

Il convient d'ailleurs de noter qu'il existe une gradation à l'intérieur de la reconnaissance publique, qui peut aller de la simple amitié jusqu'à la gloire, en passant par l'estime, la bonne réputation et la renommée. Et la société se doit d'adresser à chacun ce qu'il mérite. Souvenons-nous que, dans le *Momus*, Laus (Louange) est la fille de Virtus (Vertu)<sup>78</sup>. Et c'est justement cette filiation qui rend la bonne renommée si belle :

"(..) nella terra la gioventù impara la civiltà, prende buone arti, vede molti esempli da schifare e' vizii, scorge più da presso quanto l'onore sia cosa bellissima, quanto sia la fama leggiadra, e quanto sia divina cosa la gloria, gusta quanto siano dolci le lode, essere nomato, guardato e avuto virtuoso."<sup>79</sup>

Comme nous l'avons vu avec l'exemple des honneurs dus aux pères, la bonne réputation n'est pas une donnée passive, qui couronne simplement une action vertueuse. Le fait que la société reconnaisse d'une manière telle l'activité qui obéit à la morale a des conséquences sur la morale elle-même. En effet, Alberti considère qu'il est normal, pour

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 166/8-9.

<sup>78</sup> Cf. : *Momo o del Principe*, Gênes, Costa & Nolan, 1986, p. 54 : "Laudem Virtutis filiam (...)."

<sup>79</sup> *I libri...*, *ibid.*, p. 246/4-9.

l'homme, d'aspirer à être reconnu et loué. Chacun souhaite, par nature, être considéré d'une manière positive par ceux qui l'entourent :

“Pare a me che in ciascuno non in tutto freddo e tardo d'intelletto da natura sia immessa moltà cupidità di laude e gloria, e per questo e' giovani animosi e generosi più che gli altri desiderano essere lodati.”<sup>80</sup>

La reconnaissance sociale, que l'on peut situer abstraitement à la fin du processus, joue, en réalité, un rôle dès son point de départ, car si nous recherchons ce qui est dans notre propre intérêt, nous nous apercevons assez rapidement qu'une bonne réputation est une chose utile et agréable. Une fois de plus, même lorsque nous ne poursuivons qu'un but égoïste, la nature nous met sur la voie de la socialité en faisant en sorte que le désir de louange nous oriente vers le bien et la vertu. En somme, non seulement la Nature donne à l'individu une nature bonne et le désir d'en tirer parti, mais elle assure le bon fonctionnement du système en faisant en sorte que chaque personne soit soucieuse de sa réputation<sup>81</sup>.

La stimulation est d'ailleurs, dans sa forme, à la fois positive et négative : la peur de la honte peut, en effet, être aussi efficace, voire plus efficace que l'appétit de reconnaissance. Et c'est donc sous ces deux formes que l'aiguillon social sera employé comme instrument d'apprentissage, à la fois comme espoir de la récompense et comme crainte de la punition. Car si c'est la Nature qui instille ces sentiments dans l'âme humaine, c'est aux pères que revient la responsabilité de les confirmer dans l'éducation de leurs enfants.

La reconnaissance sociale peut même jouer un rôle au second degré, en devenant le seul but qui va orienter notre action. L'objectif n'est plus de faire le bien ou d'agir d'une manière vertueuse en espérant obtenir, de surcroît, une gratification sociale. Il est de rechercher la reconnaissance pour elle-même ; mais Alberti précise très justement que le moyen le plus simple d'avoir une bonne réputation, c'est d'agir en se conformant réellement à l'image que l'on veut donner de soi :

“Adunque ciascuno in quello essercizio al quale sé stessi darà, studii con ogni opera e diligenza essere quale e' vuol parere. E stimo io niuno vorrebbe parere cattivo o maligno. Più tosto credo ciascuno ama essere tenuto modesto, umano, temperato, facile, amorevole, servente, faccente, studioso. Le quali lode se sono da pregiarle e da

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 81/25-29.

<sup>81</sup> Cicéron précise, dans le *De Officiis* (I, 28), que le fait de ne pas tenir compte de ce qu'on pense de nous n'est pas seulement de l'arrogance, mais c'est aussi de la dépravation.

volerle, a noi rimane officio quanto in noi sia con opera non meno che con animo e volontà così essercitarsi d'essere, perché poi essendo in noi, così agli altri parremo.”<sup>82</sup>

Soyons donc ce que nous voulons paraître. Le point est d'importance : le paraître a, dans la perspective socio-politique albertienne, un rôle à jouer. Puisque, du point de vue social, c'est l'extérieur qui compte, c'est-à-dire ce que les gens peuvent voir ou sentir, l'apparence - dès lors qu'elle correspond à la réalité - a une fonction morale ; il est impossible qu'un homme raisonnable aspire à se montrer sous l'aspect d'un être nuisible ou inutile. On ne peut donc souhaiter qu'une seule chose : avoir une bonne réputation. En faisant de cela un but, on détient un guide certain pour diriger ses actions. C'est en ce sens qu'une personne qui veut être vertueuse pourra toujours le devenir : “*Dicesi che l'uomo può ciò che vuole.*”<sup>83</sup>

L'utilisation de l'idée d'apparence est peut-être la meilleure preuve du caractère social de la morale, ou de la parfaite confusion volontaire entre moralité et socialité. On comprend mieux encore, en ce sens, la raison pour laquelle la vertu doit s'objectiver dans des actes. L'activité doit être le support de la morale : en n'agissant pas, on ne fait peut-être pas de mal, mais on ne fait pas non plus de bien. Une personne vertueuse a le devoir de faire profiter les autres de ses vertus.

Un problème se pose néanmoins, dont Alberti parle à plusieurs reprises. Une réputation peut, en effet, être usurpée. Et l'on doit donc savoir distinguer la vraie gloire, qui est méritée, de la gloire volée - “fantôme de gloire et promesse d'infamie.”<sup>84</sup> Nous avons dit que, dans le *Momus*, Laus était la fille de Virtus, mais la fille bâtarde de Laus est Fama, qui, plus vite que l'ombre et la lumière, que le regard ou la pensée, répand les vérités comme les mensonges<sup>85</sup>.

Il s'agit d'une perversion de la mécanique précédemment décrite. Si l'estime publique doit être effectivement une chose désirable, c'est afin de nous inciter à conformer nos actes à l'image que nous voudrions avoir. Le paraître n'est positif que dans la mesure où il agit directement sur l'être. Et la renommée est un prix qui doit être mérité. Or, tel n'est pas le cas lorsque l'on se règle sur l'opinion ou sur la mode au lieu de suivre le bien :

82 *I libri...*, *ibid.*, pp. 165/28-166/8.

83 *Ibid.*, p. 166/19.

84 P.-H. MICHEL, *Un idéal humain...*, *ibid.*, p. 591.

85 *Momo...*, *ibid.*, p. 74.

“Ma voi principi e primi cittadini in questa vostra amplitudine che cercate voi ; laude, gloria, immortalità? Non con pompa, non con ostentazione, non con molto populo d'assentatori assequirete vera e intera laude, ma solo ben meritando con virtù.”<sup>86</sup>

L'apparence de la gloire n'est pas la gloire. Il ne faut pas inverser les causes et les conséquences : les démonstrations publiques de reconnaissance doivent être un résultat, et non un moyen pour atteindre la renommée. Et c'est le temps qui doit manifester la vérité. De sorte que les gloires usurpées ne sont que sont que passagères<sup>87</sup>.

Reste à évoquer une question : celle de la dissimulation honnête. Nous avons vu qu'il devait normalement y avoir adéquation entre être et paraître. Or, dans un cas au moins, Alberti parle ouvertement de la duplicité comme d'une chose naturelle :

“Tanto siamo quasi da natura tutti proclivi e inclinati all'utile, che per trarre da altrui e per conservare a noi, dotti credo dalla natura, sappiamo e simulare benignità, e fuggire amicizia quanto ci attaglia.”<sup>88</sup>

Encore faut-il préciser que cette phrase se situe dans le Livre IV du *De familia*, juste après le développement de Piero sur ses relations avec Jean-Galéas Visconti, duc de Milan, avec Ladislas, roi de Naples et avec l'anti-pape Jean XXIII. S'il faut impérativement respecter les préceptes sociaux, il n'en va pas de même des princes et gouvernants. Ces derniers doivent davantage leur position à la Fortune qu'à la Nature. Et, dès lors, c'est l'intérêt exclusif de la famille qui doit primer. Lorsque l'on est en situation de profiter des faveurs des Grands, il faut agir comme Momus :

“(...) ipsum te intus in animo habeto quem voles, dum vultu, fronte verbisque eum te simules atque dissimules quem usus poscat.”<sup>89</sup>

86 *Theogenius*, in *Opere volgari*, II, *ibid.*, p. 74/27-30.

87 Matteo Palmieri distingue lui aussi la vraie gloire de la fausse (*Vita civile*, éd. G. Belloni, Florence, Sansoni, 1982, p. 168/90) : “(...) ma quello di che si richiede avere diligente cura è di non essere ingannato dalla fama popolare, la quale appare seguitatrice et molto simile alla gloria vera, et il suo effecto le più volti è inconsiderato et senza iudicio, laudatrice de' vitii et sotto honesta spezie exaltante gli altrui peccati i quali, simulati et ficti, corrompono et obscurono l'honestà et bellezza della gloria vera.”

88 *I libri...*, *ibid.*, p. 345/11-14.

89 *Momo...*, *ibid.*, p. 56. [“(...) reste toi-même au plus profond de toi, pourvu que tu soies capable d'adapter ton visage, ton expression, tes paroles aux circonstances, simulant et

---

Il est remarquable de voir à quel point un encadrement très théorique et abstrait des questions socio-politiques peut amener Alberti à proposer des solutions à des problèmes concrets. On l'a vu, son analyse des rapports entre l'individu et les collectivités qui l'entourent l'amène à prendre parti sur la question de l'oisiveté, sur celle du mariage, sur celle de l'enrichissement et de la dépense. L'idée selon laquelle chaque homme doit réaliser sa nature pourrait n'être qu'un programme vain si elle n'aboutissait à des réponses tout à fait positives.

En posant comme préalable que la Nature fait bien les choses, Alberti aboutit à donner un cadre conceptuel - voire philosophique - à des considérations pratiques. Et, par ailleurs, l'explicitation de l'ordre social naturel qu'autorise cette conception des choses permet, ensuite, à chacun de contribuer à cette perfection posée comme un préalable, et d'en faire un résultat. L'homme doit jouer un rôle dans la réalisation de la perfection naturelle ; en effet, il faut comprendre ce qu'est l'ordre afin de pouvoir s'y insérer et le rendre manifeste.

On a affaire à une manière de concaténation des choses : en postulant que tout est parfait - ce qui est loin d'être évident à l'origine -, on contribue à l'édification d'un ordre social - qui devrait exister réellement grâce à l'obéissance que suscite l'idée de perfection. De la même manière, la reconnaissance publique est à la fois la fin et l'origine de la vertu, et la liberté humaine est la conséquence à la fois directe et indirecte de la réalisation de l'homme au sein de la société.

Bien sûr, tout n'a pas été dit et il reste bien des choses à faire, sur un plan plus pratique, afin que les individus puissent s'épanouir véritablement et parfaitement. Et cependant, même si l'on n'a pas encore répondu à toutes les difficultés, on peut considérer d'ores et déjà que l'humanité des hommes ne naît pas d'un développement autonome de la raison qui nierait la nature en eux. Au contraire, dans la perspective albertienne, c'est au sein de la cité que doit se réaliser la nature humaine et que l'individu - devenu personne et citoyen - doit s'épanouir.

Michel PAOLI