



HAL
open science

Mélancolie et politique dans le miroir du prince de Wolfgang Seidel (1547)

Michel Senellart

► **To cite this version:**

Michel Senellart. Mélancolie et politique dans le miroir du prince de Wolfgang Seidel (1547). Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité à l'époque moderne, Mar 2005, Rouen, France. pp.369-391. halshs-00223110

HAL Id: halshs-00223110

<https://shs.hal.science/halshs-00223110>

Submitted on 29 Jan 2008

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.

« *Mélancolie et politique dans le Miroir du prince de Wolfgang Seidel (1547)* », in Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia (dir.), *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007, p. 369-391.

Mélancolie et politique dans le Miroir du prince de Wolfgang Seidel (1547)

Michel SENELLART

Depuis l'ouvrage fondamental de Klibansky, Panofsky et Saxl, *Saturne et la mélancolie*¹, qui retraçait l'histoire de la notion de l'Antiquité à la Renaissance, l'importance de la « bile noire » dans la culture des temps modernes a fait l'objet de très nombreux travaux. Les historiens de l'art et de la littérature se sont attachés à montrer la force suggestive du thème, la richesse de ses traductions plastiques et la complexité de ses formes de circulation. Les historiens de la médecine ont étudié les transformations du discours thérapeutique dont elle faisait l'objet, au sein de la tradition humorale, et leur rôle dans la genèse de la psychiatrie moderne². Les historiens de la religion ont souligné les liens entre l'intensification du *pathos* mélancolique et

¹ Raymond Klibansky, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, *Saturne et la mélancolie*, trad. fr. de F. Durand-Bogaert et L. Evrard, Paris, Gallimard, « Bibliothèque illustrée des Histoires », 1989. Issu d'un premier livre de Panofsky et Saxl sur la fameuse gravure allégorique de Dürer (*Dürers « Melencolia I ». Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, 1923) et considérablement enrichi, l'ouvrage, suite à diverses péripéties, ne fut publié, dans sa version anglaise, qu'en 1964.

² Voir Jean Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Bâle, Documenta Geigy, « Acta psychosomatica », 1960 ; S. W. Jackson, *Melancholia and Depression from Hippocratic Times to Modern Times*, New Haven et Londres, 1986.

l'angoisse du salut propre à la Réforme³. Plus généralement, c'est comme symptôme des grandes peurs d'un siècle marqué par les crises socio-politiques et religieuses que la mélancolie s'est vue reconnaître une signification essentielle. A rebours de l'individualisme héroïque et de l'optimisme couramment associés à la Renaissance (mais aussi, et plus profondément, en accord avec ces caractères), le XVI^e siècle serait ainsi placé sous le signe de la mélancolie. De Ficin, redécouvrant le thème de l'homme de génie mélancolique⁴, à Burton, faisant la somme, au début du siècle suivant, du savoir accumulé sur le sujet⁵, toute l'époque, tant sur le plan individuel que collectif, porterait son empreinte profonde.

La pensée politique n'a pas échappé à cette influence, comme en témoignent un certain nombre d'études. On s'est intéressé, par exemple, à la critique de la mélancolie comme maladie du corps politique que développe Burton dans la préface de son *Anatomie* et au programme utopique qu'il lui oppose⁶. Mais c'est surtout dans le sillage des recherches, inaugurées par G. Oestreich, sur la *Sozialdisziplinierung*, la « discipline sociale » comme élément constitutif du processus de modernisation, que s'est développée, en Allemagne et en Italie, l'histoire des rapports entre mélancolie et politique. Je voudrais, dans cet exposé, discuter certains aspects de cette problématique et en montrer les limites à partir d'un *Fürstenspiegel* de la première moitié du XVI^e siècle, le *De consolatione principis* — nous verrons plus loin ce qui justifie l'emploi de ce titre latin — de Wolfgang Seidel (1547).

Deux articles, parus l'un et l'autre en 1990, analysent la dimension politique de la mélancolie sous l'angle de la « disciplinarisation sociale ».

³ Voir en particulier, pour la période qui nous intéresse ici, J. A. Steiger, *Melancholie, Diätetik und Trost. Konzepte der Melancholie-Therapie im 16. und 17. Jahrhundert*, Heidelberg, Manutius Verlag, 1996.

⁴ *Libri de vita triplici* (1489), *Opera*, Bâle, t. I, p. 493-574. Cf. Klibansky et al., *op. cit.*, p. 406 : « Ce fut lui qui donna vraiment à la notion d'homme de génie mélancolique sa forme propre et la révéla au reste de l'Europe — en particulier aux illustres anglais des XVI^e et XVII^e siècles — dans le clair-obscur magique du mysticisme néo-platonicien chrétien ».

⁵ Robert Burton, *Anatomie de la mélancolie* (1621), trad. de B. Hoepffner et C. Goffaux, Paris, José Corti, 2000.

⁶ Cf. Anna M. Strumia, « Melanconia e utopia nell'*Anatomy of Melancholy* di Robert Burton », *Il pensiero politico*, 18/3 (1985), p. 299-318.

Le premier, qui porte le titre significatif de « Melanconia e disciplina »⁷, est dû à Pierangelo Schiera, auteur de travaux réputés sur la science allemande de la police au XVIII^e siècle⁸. Article programmatique, dans lequel il esquisse les grandes lignes d'une recherche poursuivie pendant plusieurs années⁹ sur les rapports entre mélancolie et politique au début des temps modernes. Voyant dans les différentes formes de discipline (au triple sens militaire, scolaire et religieux) mises en œuvre à cette époque une réponse spécifique à la mélancolie créée par la conscience de l'éloignement irréversible du monde antique, Schiera met l'accent, en particulier, sur la notion weberienne de *Lebensführung* (conduite de vie), en rapport avec le problème du pouvoir¹⁰. La discipline, dans cette perspective, représente à la fois la rationalisation en termes collectifs et intramondains de la disposition à l'ascèse produite par la société médiévale et un appel au *Beruf*, à l'engagement individuel de l'homme dans le monde et la société. Elle constitue ainsi la réponse à l'ancien « *contemptus mundi et fuga saeculi* »¹¹.

C'est dans une perspective quelque peu différente que Wolfgang Weber examine à son tour la signification de la mélancolie d'un point de vue politique. Cet article, « Im Kampf mit Saturn »¹², qui s'inscrit dans le champ de l'anthropologie historique, se propose de contribuer à l'étude des voies complexes par lesquelles s'est formé le type de l'homme moderne, défini comme agent rationnel, calculateur et capable de libre choix. En quoi le phénomène psychosomatique de la mélancolie, sous ses multiples aspects, éclaire-t-il d'un jour original le

⁷ Cf. Pierangelo Schiera, « Melanconia e disciplina : considerazioni preliminari su una coppia di concetti all'alba dell'età moderna », in S. Rota Ghibaudi et F. Barcia (dir.), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, I, Milan, 1990, p. 257-277.

⁸ Cf. notamment Pierangelo Schiera, *Il Cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milan, A. Giuffrè, 1968; *id.*, « La concezione amministrativa dello Stato in Germania (1550-1750) », in L. Firpo (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, t. I, Turin, UTET, 1980, p. 363-442.

⁹ Cf. son livre, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologne, Il Mulino, « Saggi », 1999 et son article récent, « Staatsräson, Benehmen und Melancholie : ein politischer Teufelskreis der italienischen Renaissance? », in L. Schorn-Schütte (éd.), *Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts*, R. Oldenbourg Verlag, Beihefte der Historischen Zeitschrift, Band 38, 2004.

¹⁰ P. Schiera, *art. cit.*, p. 272-274.

¹¹ *Ibid.*, p. 273.

¹² Wolfgang Weber, « Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozeß des 16./17. Jahrhunderts », *Zeitschrift für Historische Forschung*, 17 (1990), p. 155-192.

processus de contrôle des affects, de disciplinarisation sociale et de rationalisation qui caractérise le développement des temps modernes ? Cette question conduit Weber à étudier les diverses conceptions de la mélancolie, et leurs effets pratiques, dans les domaines de la religion, de la médecine, de l'art et de la littérature, du droit, de la société et de la politique. En ce qui concerne cette dernière, Weber insiste spécialement, après Oestreich, sur l'importance des techniques de distanciation des affects et de contrôle de soi forgées, ou remises au goût du jour, par le néo-stoïcisme, dans le contexte troublé des guerres de religion. Il ne s'agissait pas seulement d'apprendre à supporter les violences du siècle, mais de définir les conditions d'une conduite rationnelle, capable, par sa constance, d'assurer la paix et la stabilité. Tel est le sens du *De constantia* (1584) de Juste Lipse, principal représentant de ce courant de pensée, qui constitue un véritable traité de la vie active *in publicis malis*, s'adressant aussi bien aux gouvernés qu'aux gouvernants (ceux-ci ne pouvant commander aux premiers que s'ils savent obéir à la nécessité des choses et se maîtriser eux-mêmes)¹³. L'éthique aristotélicienne de la juste mesure, fondée sur la modération des passions, n'offrait pas aux princes, dans ces temps de calamités, un modèle d'action adéquate. Il fallait lui substituer une discipline plus rigoureuse et opposer une inébranlable fermeté d'âme à la tentation mélancolique. Celle-ci, en effet, rend le prince aveugle à son véritable intérêt (Cicéron, fidèle à l'enseignement stoïcien, la définissait comme « *mentis ad omnia caecitas* », aveuglement général de la raison)¹⁴. Comme l'écrit W. Weber, « un prince mélancolique n'était pas seulement privé de sens politique et stratégique, imprévisible et (...) potentiellement tyrannique du fait de sa méfiance maladive ; il était également incapable de susciter l'enthousiasme de ses sujets, ce qui minait son *auctoritas* et, par là, la stabilité sociale et politique, qui était pourtant l'enjeu essentiel »¹⁵. Sans doute le néo-stoïcisme n'est-il que l'une des sources, à côté des doctrines de la raison d'Etat (avec lesquelles, d'ailleurs, il entretient des rapports

¹³ Juste Lipse, *De Constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Anvers, 1584. Voir Jacqueline Lagrée, « La vertu stoïcienne de constance », in Pierre-François Moreau (dir.), *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Albin Michel, 1999, p. 94-116. Sur les rapports entre ce traité et les *Politiques* du même auteur, voir Michel Senellart, « Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique : les *Politiques* de Juste Lipse (1589) », *ibid.*, p. 123-126.

¹⁴ Cité par Klibansky et al., *op. cit.*, p. 93.

¹⁵ W. Weber, *art. cit.*, p. 184-5.

ambigus¹⁶) et de l'aristotélisme, dont découle l'Etat absolutiste. C'est pourquoi Weber, s'écartant ici des thèses d'Oestreich, montre quel rôle jouent les autres discours sur la mélancolie, inspirés d'Aristote ou de la théorie médiévale des tempéraments, dans le processus de *Disziplinierung*.

La perspective interprétative empruntée à Oestreich, toutefois, explique les termes dans lesquels Weber commente le Miroir du prince de Seidel. Tout en notant que ce texte reproduit les lieux communs du genre, il souligne la nouveauté du thème mélancolique, lié déjà, selon lui, à des motifs stoïciens (tant pour ce qui regarde l'objectif de *tranquillitas animi*, que pour la discipline de vie permettant de l'atteindre¹⁷). Bien qu'écrit dans un tout autre contexte, l'ouvrage annoncerait ainsi, dès la première moitié du XVI^e siècle, le néo-stoïcisme politique des années 1580. C'est à l'expérience traumatisante des guerres civiles religieuses, en France et aux Pays-bas, que serait due la radicalisation, chez ce dernier, du discours antimélancolique¹⁸. De Seidel à Lipse, en dépit de ce qui les sépare, se ferait jour le même souci de répondre aux angoisses nouvelles du siècle — qu'elles naissent du poids croissant des responsabilités princières ou des ravages des conflits religieux — par une discipline, morale et physique, d'inspiration stoïcienne.

A l'appui de son analyse, W. Weber cite deux autres ouvrages qui témoigneraient de préoccupations identiques (*gleichen Motiven*) : le *Della ragion di stato* (1589) de Giovanni Botero et le *Teutscher Fürstenstaat* (1656) de Ludwig von Seckendorff. Ces traités ne sont sans doute pas choisis par hasard, car ils représentent les deux principaux courants de la littérature étatiste des XVI^e-XVII^e siècles, celui de la raison d'Etat italienne et celui, concurrent du précédent, de la *gute Polizei* allemande. L'insistance sur le danger mélancolique et la nécessité de l'autodiscipline, chez les théoriciens politiques, confirmerait le caractère central de cette problématique éthico-médicale dans le processus de formation de l'Etat moderne.

¹⁶ Sur la doctrine de la *prudentia mixta*, développée par Lipse dans ses *Politiques*, et le tacitisme, ou semi-machiavélisme, qu'elle enveloppe, cf. M. Senellart, « Le stoïcisme ... », *art. cit.*, p. 129-134.

¹⁷ W. Weber, *art. cit.*, p. 183 : « Schon hier traten stoische Motive auf, die Erreichung der *tranquillitas, serenitas animi* durch möglichste Dämpfung aller Affekte nach Plan geordneter Lebensführung (...) »

¹⁸ *Ibid.* : « Später, am Ausgang des 16. Jahrhunderts, aufgrund der erschütternden Erfahrungen der Bürgerkriege in Frankreich und den Niederlanden, radikalisierten Justus Lipsius und andere Autoren dieses Konzept » (i.e. celui de la mélancolie).

Il me paraît important, par rapport au thème de ce colloque, de m'arrêter quelques instants sur ces deux ouvrages qui illustrent chacun, selon des voies distinctes, la transformation profonde du genre des Miroirs des princes (et non sa pure et simple extinction) à l'âge absolutiste. Le traité de Botero, qui s'inscrit, malgré son antimachiavélisme déclaré, dans la continuité de l'auteur du *Prince*, définit l'Etat comme « une ferme domination (*dominio fermo*) sur les peuples », et la raison d'Etat comme « la connaissance des moyens propres à fonder, conserver et agrandir une telle domination »¹⁹. Une telle doctrine ne semble plus laisser de place à l'éthique gouvernementale traditionnelle. Toute la sagesse du prince, désormais, résiderait non plus dans la pratique des vertus, mais dans la maîtrise des techniques de puissance. C'est oublier toutefois que Botero est l'auteur d'un « miroir du prince », le *De regia sapientia* (1583) qui, loin de contredire le réalisme du traité sur la raison d'Etat, entretient avec lui des rapports complexes (notamment à travers la conception de la religion comme force politique)²⁰. C'est à la lumière de ces derniers qu'il convient, en particulier, de lire le livre II du traité, consacré à la prudence du prince, qui constitue une sorte de miroir ordonné au principe de réputation²¹.

Le thème mélancolique, à vrai dire, loin d'être au cœur de ce livre, n'y apparaît que de façon discrète, dans le chapitre sur la « valeur »²². Celle-ci est, avec la prudence, l'une des vertus « d'où la réputation prend sa naissance »²³. C'est sur ces deux piliers que doit se fonder tout gouvernement, la prudence servant d'œil et la valeur de main au prince, lequel serait aveugle sans la première et impuissant sans la seconde²⁴. La valeur est donc l'instrument de la prudence et la condition de son succès. Contre les maximes « machiavéliques » exaltant le primat de la force, Botero affirme que « pour maintenir les

¹⁹ Giovanni Botero, *Raison et gouvernement d'estat en diz livres*, trad. de G. Chappuys, Paris, 1599 (édition bilingue), I, 1, f. 4r (orthographe modernisée). Sur la pensée politique de Botero, voir A. Enzo Baldini (dir.), *Botero e la 'ragion di stato'*, Florence, Olschki, 1992 ; Michel Senellart, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1989, p. 56-83 ; *id.*, « Le problème de la raison d'Etat de Botero à Zuccolo (1589-1621) », in Christiane Menasseyre et André Tosel (dir.), *Figures italiennes de la rationalité*, Paris, Kimé, 1997, p. 153-189.

²⁰ Voir Cesare Vasoli, « A proposito della "Digressio in Nicolaum Machiavellum" : la religione come "forza" politica nel pensiero del Botero », in A. E. Baldini (dir.), *Botero e la 'ragion di stato'*, *op. cit.*, p. 41-58.

²¹ Sur ce principe, voir G. Botero, *op. cit.*, I, 8, f. ...

²² *Ibid.*, II, 10, f. 84v-87r : « De la valeur » (*Del valore*).

²³ *Ibid.*, II, 11, f. 87r.

²⁴ *Ibid.*, II, 1, f. 56r.

Etats, la valeur est d'importance beaucoup plus grande que la puissance (*potenza*) »²⁵. Cette valeur trouve sa source dans la hardiesse (*ardire*), qui procède en partie du corps, en partie de l'esprit. Il décrit alors les moyens nécessaires à la conservation et l'accroissement de la santé du premier — sobriété, continence, exercices, endurcissement —, puis ceux qui entretiennent la vigueur et la vivacité du second (*animo (...) pieno di vigore, e di ardire, et d'una certa vivacità*) : ce sont, dit-il, « tous ceux qui aident la santé, qui empêchent la mélancolie (*che impediscono la maninconia*), qui excitent l'homme au désir de l'honneur et de la gloire », tels par exemple que « le discours des vertus propres à un prince et des entreprises des grands capitaines »²⁶.

La prévention de la mélancolie, on le voit, s'insère presque furtivement entre deux types de moyens, généraux (ceux qui se rapportent à la santé du corps, développés plus haut) et spécifiques (ceux qui stimulent l'ardeur de l'âme), mais ne fait pas l'objet d'un traitement particulier. Botero ne détaille pas les moyens à mettre en œuvre pour l'éviter, comme s'ils étaient identiques à ceux que requiert la santé du corps et l'ardeur de l'âme. Au croisement des uns et des autres — ce qui correspond, certes, au caractère psychosomatique de l'affection —, elle n'est évoquée que sur le mode du défaut (manque de vigueur, de courage, d'endurance, de vivacité) et ne présente aucun trait original. Elle n'est pas la cause de ces déficiences, ou le principe étiologique de leur manifestation, mais le nom, simplement, qui les résume toutes.

Il est donc difficile de rattacher Botero (et, avec lui, le discours de la raison d'Etat) au courant antimélancolique qui, de Seidel au néostoïcisme lipsien, accompagnerait la formation de l'Etat moderne. Non que tout élément disciplinaire soit absent de sa conception du bon gouvernement : le concept de « valeur », comme on l'a remarqué, est indissociable d'un certain programme ascétique. Mais cette discipline de vie, axée sur le maintien du *dominio fermo*, ne procède pas tant d'un souci thérapeutique que du calcul des effets à produire sur l'opinion (la réputation qui, plus que l'amour, assure l'obéissance des sujets²⁷).

²⁵ *Ibid.*, II, 10, f. 84v.

²⁶ *Ibid.*, f. 86v.

²⁷ Voir *ibid.*, I, 8, f. 20v.

Le second ouvrage cité par W. Weber, le *Teutscher Fürstenstaat* (1656) de Ludwig von Seckendorff²⁸, ne se laisse pas non plus aisément intégrer à ce courant. Premier traité systématique sur la *Policey*, il est à l'origine de la science administrative du gouvernement qui fut enseignée en Allemagne, au XVIII^e siècle, sous le nom de caméralistique (*Cameralwissenschaft*)²⁹. Posant les fondements de l'Etat de police, ou Etat de bien-être (*Wohlfahrtsstaat*), variante originale de l'absolutisme dans les pays germaniques, il représente ainsi, à côté de la raison d'Etat, l'autre grande voie du processus d'étatisation à l'âge classique. Or ce texte, de façon très intéressante, articule la théorisation de la police — au sens du maintien du bon ordre de la communauté, en vue du bien-être de tous — avec la thématique traditionnelle des Miroirs des princes. Il se divise en quatre parties : (I) La première est consacrée au problème préliminaire de la « description d'un territoire en général d'après ses caractéristiques visibles et extérieures », selon le précepte lipsien de *notitia rei publicae*. Ce n'est toutefois pas dans cette analyse « statistique » que réside le projet essentiel du livre, mais dans la théorie constitutionnelle et administrative que développent les parties suivantes. (II) La deuxième partie traite « du gouvernement et de la constitution d'un Etat princier dans les questions spirituelles et temporelles », (III-IV) les troisième et quatrième de l'administration et de la gestion du gouvernement temporel (revenus du prince, composition des principaux organes administratifs : conseil, chancellerie, chambre du trésor). C'est dans la deuxième partie, au sein d'un chapitre consacré à la conservation de la majesté du prince, que s'insère le *Fürstenspiegel*. Sans prétendre aucunement innover,

²⁸ Ludwig von Seckendorff, *Teutscher Fürsten-Stat*, Francfort et Leipzig, 1656 ; la troisième édition de 1664 est augmentée de très importantes *Additiones*, reproduites dans les éditions ultérieures (l'ouvrage, en tout, en connut 12 jusqu'en 1754). Réimpressions de l'édition de 1737, Aalen, 1972 et de l'édition de 1665, Glashütten, Detlev Auvermann, 1976, avec un avant-propos de Ludwig Fertig (c'est à cette dernière que je me réfère).

²⁹ Cf. P. Schiera, *op. cit.* (*supra*, note 8) ; Michel Senellart, « Raison d'intérêt et gouvernement du bien-être : le *Teutscher Fürstenstaat* (1656) de Seckendorff », in Gianfranco Borrelli (dir.) *Prudenza civile, bene commune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, Archivio della ragion di Stato, Quaderno 1, Naples, 1999, p. 221-234 ; « Justice et bien-être dans les Miroirs des princes de Osse et Seckendorff », in Angela de Benedictis (éd.), *Specula principum*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1999, p. 243-265 ; « La science de la police et l'Etat de bien-être en Allemagne au XVIII^e siècle », in Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique : le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001, p. 473-484.

Seckendorff y dresse tout d'abord le catalogue des vertus nécessaires au prince, puis ses devoirs à l'égard de ses proches et de ses serviteurs. Ces vertus sont celles de l'entendement (sagesse, prudence et art), de l'âme (crainte de Dieu, justice, bienveillance, modestie) et enfin du corps (vigueur et santé). A propos de ces dernières, Seckendorff formule un certain nombre de prescriptions, dont l'une consiste à se garder des passions trop vives (*starcken Gemueths-Bewegungen*), telles que la colère, la peur et une grande tristesse (*grosse Traurigkeit*)³⁰. Le remède qu'il propose, sans s'étendre plus longuement, est de se décharger sur ses serviteurs des affaires désagréables. Ici encore, on le constate, la mélancolie — sous le nom de tristesse — n'occupe qu'une place mineure dans l'argumentaire du traité. Elle n'est mentionnée qu'au sujet de la santé du corps, parmi d'autres passions ordinaires, et ne fait l'objet d'aucune thérapeutique spéciale. On ne saurait donc repérer, dans ce traité de la *Policey*, la permanence d'un problème mélancolique, que la discipline de vie du prince (pour ne pas parler de celle imposée au peuple) servirait à combattre.

Sans entrer dans les débats suscités par le concept de *Sozialdisziplinierung*³¹, depuis une vingtaine d'années, je voudrais rappeler les trois principales objections fréquemment formulées par les historiens à son encontre. La « discipline sociale », en premier lieu, serait un concept téléologique qui privilégie les processus de modernisation par rapport aux permanences structurelles de l'époque considérée. Elle reposerait, ensuite, sur une conception exclusivement étatiste de l'ordre social, au détriment des forces, coutumières et locales, de discipline. Elle surévaluerait, enfin, l'efficacité des programmes disciplinaires mis en œuvre par l'Etat. Les deux premières s'appliquent assez bien, me semble-t-il, aux travaux que je viens de présenter. C'est pourquoi il me paraît intéressant d'essayer de relire le Miroir du prince de Seidel dans une autre perspective : non plus en y déchiffrant les signes précurseurs d'une modernité naissante, mais en le resituant à la fois dans son contexte propre et dans la tradition dont il procède.

³⁰ Seckendorff, *op. cit.*, rééd. Glashütten, Detlev Auvermann, 1976, p. 168.

³¹ Cf. Mohammed Rassem, « Bemerkungen zur Sozialdisziplinierung im frühmodernen Staat », *Zeitschrift für Politik*, 30 (1983), p. 217-238 ; Winfried Schulze, « Gerhard Oestreichs Begriff der Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit », *Zeitschrift für Historische Forschung*, 14 (1987), p. 265-302 ; Heinrich Richard Schmidt, « Sozialdisziplinierung ? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung », *Historische Zeitschrift*, 265 (1997), p. 639-682.

L'ouvrage de Seidel s'intitule : *Wie sich ain Christenlicher Herr, so Landt und Leut zu Regieren under im hat vor schedlicher Phantasey verhüten und in allen nöten trösten soll* (« Comment un prince chrétien, qui a sous son gouvernement un pays et des hommes, doit se garder de toute imagination nocive [i.e. la mélancolie] et trouver un réconfort dans les difficultés »). Il est désigné, dans le manuscrit, par le titre latin : *De consolatione principis in sex regulas sectus*³²

Quelques mots, tout d'abord, sur l'auteur, Wolfgang Seidel (Seydl, Seidelius, Sedel, 1492-1562)³³ père bénédictin, qui exerça de 1532 à 1560 les fonctions de prédicateur à la cour de Bavière, auprès du duc Guillaume IV (1493-1550), puis de son successeur Albert V (1528-1579). Il fut l'un des écrivains les plus prolifiques de son temps (la plus grande partie de son œuvre, toutefois, demeure inédite : six de ses ouvrages seulement ont été imprimés, ainsi que quelques écrits dispersés dans d'autres livres). C'était un homme de grande culture, qui correspondait en grec avec ses amis, et dont la curiosité s'étendait à des domaines très divers : poésie, musique (il écrivit un traité sur le choral), acoustique, mathématique, mécanique et astronomie (il excellait dans la fabrication d'horloges solaires), physique, médecine, etc. Mais Seidel était avant tout un théologien, auteur de plus de 800 sermons et de très nombreux écrits, traductions, commentaires sur les sujets religieux les plus variés, et qui s'illustra, à partir de 1546, comme un représentant typique de l'Église de la Contre-réforme (le concile de Trente, rappelons-le, commença à siéger en décembre 1545). On ne trouve, toutefois, aucune allusion à la réforme luthérienne dans l'écrit de 1547, à la différence du *Geistlicher Layenspiegel* de 1558 où il met en garde les fidèles contre l'« hérésie luthérienne ».

Seidel est l'auteur de trois autres Miroirs du prince demeurés inédits :

Le *Geistliches Gedenkbüchlein* (1544), « memento spirituel » dédié à Guillaume IV de Bavière³⁴, dans lequel il donne au prince sept

³² Voir la description du codex de 1545 par Bruno Singer, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1980, p. 93.

³³ La source principale de ces informations est la monographie de Hubert Pöhlein, *Wolfgang Seidel 1492-1562*, Munich, 1951. Cf. B. Singer, *op. cit.*, p. 250-251.

³⁴ *Ein gaistlichs gedenkbuechl fur ain christlichen fursten*, 1544, Munich, clm 18691, f. 184r-215v. Voir la description du contenu de cet ouvrage par B. Singer, p. 91-92.

recommandations spirituelles, sur la base d'une lecture allégorique des jours de la création et du récit de la passion, et qui constitue, selon B. Singer, un « livre d'édification typiquement médiéval ».

Un court *Fürstenspiegel*, qui fait immédiatement suite au précédent dans le manuscrit³⁵ et résume les devoirs d'un prince chrétien.

Le *De principatibus et magistratibus* de 1545³⁶, recueil de sentences tirées de l'Ancien Testament, des lettres des apôtres, des Pères de l'Eglise (notamment les homélies de Saint Jean Chrysostome) ainsi que d'écrivains médiévaux, parmi lesquels Alvaro Pelayo, auteur lui-même d'un *Speculum regum* pour Alphonse XI de Castille³⁷.

S'il participe, par la diversité de ses goûts intellectuels et esthétiques, à l'essor du courant humaniste, Seidel reste, sur le plan religieux, un homme du Moyen Age. Rien, d'après ces écrits, ne semble distinguer sa conception de l'éthique princière de celle qu'exposent les miroirs médiévaux.

Le texte qui nous intéresse ici appartient au même manuscrit que le dernier ouvrage³⁸ (sa composition date donc également de 1545) et a été publié en 1547, sans dédicace ni nom d'imprimeur, en raison, sans doute, des sévères reproches qu'il adresse à la cour de Bavière. Il a été réédité en 1997 dans le volume *Fürstenspiegel der frühen Neuzeit* de la Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, chez Insel³⁹.

Cet opuscule⁴⁰ — 18 pages dans l'édition Insel — se compose d'un prologue et de six chapitres ou « règles »⁴¹.

Le prologue, qui dénonce les dangers de la tristesse et de la mélancolie, part d'une citation de l'Ecclésiaste, 30, 21 sq. : « chasse la tristesse, car il n'en résulte rien de bon » (*Traurigkeit thu weit von dir / denn kein nutz ist darin*). Cet avertissement vaut spécialement

³⁵ *Der furtsen spiegel per eundem fratrem wolfgangum Sedelium*, Munich, clm 18691, f. 215v-218v.

³⁶ *De principatibus et magistratibus sententiae aliquot*, Munich, cgm 4493, f. 58r-89v.

³⁷ Cf. Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Stuttgart, 1938 ; rééd. 1952, catalogue n° 34, p. 343-5.

³⁸ Munich, cgm 4493, f. 1r-56v.

³⁹ Wolfgang Seidel, *Wie sich ein Christenlicher Herr, so Landt und Leut zu Regieren under im hat vor schedlicher Phantasey verhüten und in allen nöten trösten soll*, in Hans-Otto Mülheisen, Theo Stammen et Michael Philipp, *Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*, Francfort et Leipzig, Insel Verlag, « Bibliothek des deutschen Staatsdenkens », 1997, p. 95-113 (introduction de Nikolaus von Websky, p. 86-94).

⁴⁰ L'auteur le définit lui-même, à la fin du prologue (p. 96), comme un « abrégé » (*in disem kurstem begriff*).

⁴¹ Cette description du contenu de l'ouvrage doit beaucoup à la minutieuse analyse qu'en propose B. Singer, *op. cit.*, p. 251-265.

pour les princes, les rois et les empereurs, qui, du fait des décisions importantes qu'ils ont à prendre, dans des situations difficiles, doivent avoir l'esprit serein, affranchi de toute perturbation (*stillhait und freyheit des gemuets*). Une tristesse excessive (*unordentliche traurigkeit*), en effet, altère la clarté du jugement. C'est pourquoi la tristesse mélancolique (*melancolisch schwermuetigkeit*) constitue, pour tout homme, un ennemi pernicieux de l'âme aussi bien que du corps, qu'il importe de fuir comme le plus pernicieux des poisons. L'objet de cet écrit est donc d'inciter le prince chrétien, par des exemples frappants, à repousser à temps, avec le plus grand sérieux, les idées mélancoliques (*Melancolisch phantaseyen*) et la sombre tristesse qu'elles engendrent.

Il y a deux causes possibles à cette imagination dérégulée :

1) Elle peut être l'effet d'un juste décret de Dieu pour punir les hommes de leurs péchés, comme l'illustrent les menaces qu'adresse Yahvé aux Israélites, s'ils transgressent ses commandements : « Chez ceux d'entre vous qui survivront [aux châtements divins], je ferai venir la peur dans leur cœur ; quand ils se trouveront dans le pays de leurs ennemis, poursuivis par le bruit d'une feuille morte, ils fuiront comme on fuit devant l'épée (...) »⁴².

2) Elle peut être également la conséquence d'une conduite déraisonnable et d'habitudes dérégulées, ou d'un défaut de courage par manque de confiance en Dieu (cf. Osée, 7, 14 : « Ils ne crient pas vers moi du fond du cœur, quand ils se lamentent sur leurs couches »).

1. La première règle rappelle la différence entre bonne et mauvaise tristesse — la sainte tristesse qu'inspire l'injustice, telle celle qu'éprouve Paul pour le peuple juif (Rom., 9, 2, p. 1637 : « J'éprouve une grande tristesse et une douleur incessante dans mon cœur »), et la tristesse mélancolique désordonnée — puis expose les remèdes physiques (chasse, jeux, musique, chant et danse) qui favorisent le réconfort du prince. Ceux-ci, toutefois, ne sauraient suffire pour guérir de la mélancolie (tout au plus servent-ils à s'en protéger). Il y faut le renfort des remèdes spirituels : prier Dieu qu'il accorde la joie du cœur (*ain froelichs hertz*), qui est « un don de l'esprit saint » (cf. Paul, Gal. 5, 22⁴³) et écouter diligemment sa parole.

2. La deuxième règle démontre la nécessité pour le prince de se trouver un confident. Il est dangereux, en effet, de vouloir délibérer

⁴² Lévitique, 26, 36, *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1973, p. 157.

⁴³ *Bible de Jérusalem*, p. 1684 : « (...) le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi ».

seul avec soi-même, car « tout homme est menteur » (cf. Ps. 116, 11⁴⁴). Le danger est d'autant plus grand, lorsqu'on est assailli d'idées sombres (*Phantaseyen*), qui deviennent alors toujours plus obsédantes. C'est pourquoi le prince, comme tout homme, « ne doit pas être son propre guide » (*er solt nit selbs sein selbs fuerer sein*)⁴⁵, formule étonnante, qui montre combien on est loin ici de l'idéal stoïcien d'autonomie morale. Seidel fait référence à Ambroise : *fidelis amicus medicamentum est vitae*⁴⁶ et surtout à Cassien, à propos de la nécessité d'un directeur de conscience qui sache déjouer les ruses du démon⁴⁷.

3. La troisième règle concerne le réconfort spirituel du prince, qui doit s'efforcer d'acquérir une « bonne conscience » (*ain guott gewissen*) par la crainte de Dieu et la pratique fréquente de la confession, seule véritable médecine d'une âme affligée.

4. La quatrième règle traite des soins que doit prendre le prince de la santé de son corps, afin d'éviter le dessèchement du cerveau (*Eroedung seines hirns*) et l'épaississement du sang (*schwerem pluet*)⁴⁸, par un usage modéré de la boisson et de la nourriture et un sommeil réparateur. Seidel y développe, en particulier, un très intéressant parallèle entre la santé du corps du prince et le *salus communis* (*gemain heil*) : « le corps du prince, écrit-il, n'est pas un corps particulier, mais un corps commun, qui appartient à tout son pays »⁴⁹. C'est pourquoi à David qui leur disait : « Je partirai en guerre avec vous, moi aussi », ses troupes répondirent : « Tu ne dois pas partir, (...) car tu es, toi, comme dix mille d'entre nous » (2 Sam. 18, 3).

5. La cinquième règle — la plus longuement développée — traite des moyens, pour le prince, d'éviter à tout prix l'épuisement de ses finances (*kamer abnehmen*), source de *Phantasey* et de souci⁵⁰ : a) la

⁴⁴ *Bible de Jérusalem*, p. 844 : « Tout homme n'est que mensonge » ; verset cité par St Paul, Rom. 3, 4, p. 1628.

⁴⁵ W. Seidel, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁶ St Ambroise, *De officiis*, III, 22, 128 <réf. CUF>.

⁴⁷ Voir *infra*, note 76.

⁴⁸ Voir B. Singer, p. 254, note 28, qui rapproche ces expressions de celles de Constantin l'Africain (moine de Montecassino, mort en 1087, qui fit la synthèse des connaissances médicales antiques et arabes et joua un rôle important dans l'histoire de la médecine occidentale), *De melancholia libri duo*, in *Opera*, Bâle, 1536 (*cerebrum dessicat, sanguis clarior et subtilior*).

⁴⁹ « aines Fürsten leib ist nicht ain aigner leib, sondern ein gemainer, dem gantzen landt zuogehoerig » (p. 103).

⁵⁰ Selon Constantin l'Africain, *op. cit.*, la perte de ses ressources fait partie des *causae principales et generales* de mélancolie (B. Singer, *op. cit.*, p. 260, note 62). Voir *infra*, à propos des difficultés financières du duché de Bavière.

bonne organisation de l'Etat, c'est-à-dire la désignation des principaux officiers ou *kamerraedten*, conseillers de la « chambre » du prince : (*Cantzler, Landhoffmaister, Marschalk, Kamermeister*). Ces derniers, toutefois, ayant souvent tendance à abuser de leur pouvoir, au détriment de l'intérêt commun (*gemainen nutz*) et du trésor du prince, il est nécessaire de les surveiller ; tâche qui revient, naturellement, au conseiller jouissant de l'entière confiance du prince ; b) la limitation des dépenses qu'entraînent la frivolité et le goût du faste (domestiques, chant, jeux, pierres précieuses, or et argent, velours et soie), ainsi qu'une excessive libéralité (cadeaux et récompenses) — Seidel s'appuie, à cet endroit, sur l'analyse de la libéralité que propose Cicéron dans le *De officiis*⁵¹ ; c) l'attitude bienveillante à l'égard de la population (*landschaft*), dont il importe que le prince s'assure l'attachement (contrairement à l'exemple de Roboam⁵²) ; trois moyens pour cela : 1) ne pas imposer au peuple une corvée excessive, à l'instar de pharaon vis à vis des Israélites, sous peine de provoquer la colère de Dieu (c'est très clairement la révolte populaire comme sanction divine de la tyrannie qu'évoque ici Seidel, à travers l'image de Dieu conduisant son peuple, de sa main puissante, vers le bonheur et la liberté) ; 2) ne pas le soumettre à des taxes qui ne répondent pas à un réel état de nécessité (*on groß ursach*). Le prince ne doit pas tirer sa subsistance et son entretien des finances de ses sujets, mais de leur bien-être (*wolfart*), car leur richesse est également la sienne (ce principe s'appliquant tout spécialement aux biens de l'Eglise). C'est pourquoi 3) il ne doit accepter non plus qu'ils subissent les conséquences de ses chasses et de ses divertissements.

6. L'ouvrage s'achève, dans la sixième règle, par des exhortations spirituelles. Seidel explique pourquoi le prince chrétien, serviteur du Christ (par opposition avec les princes païens et turcs), doit placer sa confiance en Dieu et rappelle encore une fois l'importance de la confession⁵³.

Du point de vue de l'histoire littéraire, on peut dire, sans doute, que l'ouvrage participe de plusieurs genres distincts : manuels de

⁵¹ Cicéron, *De officiis*, I, 42-49 ; *Les devoirs*, trad. fr. de M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1965, p. 125-129. Voir spécialement I, 14, 43, à propos de la différence entre libéralité et prodigalité.

⁵² 1 Reg 12, 11, Bible de Jérusalem, p. 391 : « (...) mon père vous a fait porter un joug pesant, moi j'ajouterai encore à votre joug ; mon père vous a châtiés avec des lanières, moi je vous châtierai avec des fouets à pointes de fer ! »

⁵³ Voir le résumé des 7 points de ce chapitre in Singer, *op. cit.*, p. 256.

consolation théologiques (*theologische Trostschriften*) (ce genre, qui remonte au XI^e siècle, connut un essor important, au XVI^e siècle, dans le monde luthérien⁵⁴), « arts de bien vivre » (de plus en plus étroitement liés, au XVI^e siècle, aux arts de bien mourir)⁵⁵, traités d'hygiène et de diététique, et enfin Miroirs des princes. C'est à ce dernier genre, toutefois, qu'il se rattache essentiellement par sa structure et sa finalité. Comme on vient de le voir, toute l'argumentation de l'ouvrage se déploie sur deux axes essentiels, l'un à visée thérapeutique (règles 1, 3, 4, 6), l'autre critique (règles 2 et 5). Si les thèmes n'en sont pas nouveaux, cette articulation d'une thérapeutique morale mêlant les règles d'hygiène à l'exhortation religieuse avec la critique des abus du pouvoir est néanmoins assez originale dans la littérature *ad principem* et présente un certain nombre de traits singuliers.

Une analyse complète du texte impliquerait, bien sûr, de ne pas dissocier ces deux aspects, étroitement solidaires l'un de l'autre. Comme l'a montré B. Singer, le problème de la mélancolie du prince s'inscrit dans le contexte des graves difficultés financières auxquelles se trouvait confronté le duché de Bavière. Guillaume V se plaignait amèrement, en 1575, de la dette considérable laissée par son prédécesseur, Albert V, disant qu'elle le rendait mélancolique et risquait de ruiner sa santé⁵⁶. C'est ce même Albert V, qui, peu après son accession au pouvoir, en 1550, avait constitué une commission en vue de remédier au délabrement de ses finances⁵⁷. Dans le mémoire très critique qu'elle lui remit en 1557, *zur ainer pessern ordenlichern hof- und haußhaltung*, celle-ci, à l'instar de Seidel, invite d'abord le duc à écouter attentivement la parole de Dieu, afin de fortifier son âme, de retrouver la tranquillité de l'esprit (*ruewigs unbekömerts gemueth*) et de ne pas laisser croître la mélancolie et le découragement (*melancoley und klainmuetigkait*)⁵⁸. La comparaison entre les

⁵⁴ Cf. A. Auer, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert*, Münster, 1928; E. Koch, « Die höchste Gabe in der Christenheit. Der Umgang mit der Schwermut in der geistlich-seelsorgerischen Literatur des Luthertums im 16. und 17. Jahrhundert », in M. Hagenmaier et S. Kolz (dir.), *Krisenbewusstsein und Krisenbewältigung in der frühen Neuzeit*, Francfort, 1992, p. 231-45.

⁵⁵ Cf. R. Rudolf, *Ars Moriendi : von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*, Cologne et al., Böhlau, « Forschungen zur Volkskunde », 39, 1957 ; Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, « L'Univers historique », 1977, p. 296.

⁵⁶ Voir B. Singer, *op. cit.*, p. 260, n. 62.

⁵⁷ Voir B. Singer, *ibid.*, p. 268.

⁵⁸ *Ibid.*

reproches qu'elle adresse au prince, à propos de son train de vie, de ses rapports avec le clergé et la noblesse, des taxations excessives, etc., et ceux que formule Seidel montre d'ailleurs combien ces griefs, au-delà de la simple réprimande morale, étaient présents dans la conscience politique des contemporains.

L'unité de l'ouvrage, en outre, dans sa double dimension thérapeutique et critique, est assurée par la notion du corps du prince comme corps commun à l'ensemble de l'Etat. Cette attention accordée au corps, à sa fatigue et sa vulnérabilité, mais aussi à ses appétits, ses besoins, ses dérèglements, me paraît constituer un élément assez neuf dans la tradition des *Fürstenspiegel*. Le corps du prince n'est plus réduit à une fonction instrumentale ni à un rôle de représentation, mais pris en compte dans sa réalité physique et son fonctionnement organique : importance du sommeil, des heures de loisir, des activités de détente, régime alimentaire, exercices physiques etc., tout cela témoigne d'un souci qui n'a guère d'équivalent, me semble-t-il, dans les Miroirs des siècles précédents⁵⁹. Ni corps docile ni corps solennel, mais plutôt corps tempérant, dont la santé est une condition essentielle du bien-être commun (*gemain heil*). Corps susceptible d'être affecté par les passions de l'âme et dont les excès, en retour, alanguissent celle-ci, corps dont les appétits dérégulés épuisent les ressources du pays, mais corps aussi dont la préservation implique une organisation rationnelle du pouvoir (le prince ne peut pas tout faire) et une répartition harmonieuse des richesses (le prince tire ses revenus du bien-être (*wolfart*) des sujets). A cet égard, il y a une continuité incontestable entre le texte de Seidel et le *Teutscher Fürstenstaat* de Seckendorff, qui, outre la modération des passions dont nous avons déjà parlé, recommande au prince de prendre soin de sa santé par les moyens suivants : un régime de vie ordonné, et le recours, si nécessaire, aux conseils de ses médecins ; une division rationnelle de son emploi du temps en périodes de travail et de repos et récréation (même si cela n'est pas toujours possible, du fait des nombreuses tâches qui pèsent sur lui et de l'accumulation soudaine, parfois, des problèmes à traiter), ce qui implique de bien distinguer la fonction du gouvernant (commandement) de celle, purement exécutive, de ses

⁵⁹ A l'exception, bien entendu, du *Secretum secretorum*, d'origine arabe, dont l'influence fut profonde sur la littérature des Miroirs des princes à la fin du Moyen Âge, notamment en Bavière et en Autriche (cf. B. Singer, *op. cit.*, p. 61) Il se peut que Seidel ait connu ce texte, mais le *regimen sanitatis*, chez lui, est presque exclusivement formulé en termes moraux (cf. B. Singer, *ibid.*, p. 253 : « si les recommandations morales s'accompagnent d'arguments médico-physiologiques, c'est le programme éthique qui s'offre comme thérapie médicale »).

serviteurs (*unterscheide[n] was das Ampt eines Regenten oder die Verrichtung eines Dieners erfordert*)⁶⁰ ; des loisirs honnêtes et décents, enfin (tels que la promenade, l'équitation, le jeu de balle, la chasse et la pêche, mais aussi la danse, les ballets, les comédies, la musique, les feux d'artifice, etc., pourvu que ce soit avec mesure)⁶¹.

La thérapeutique morale et physique du prince est donc indissociable d'une critique des effets sociaux de sa pathologie. Sous l'un et l'autre aspect, c'est bien la question du « meilleur régime », au double sens médical et politique du mot, qui est au centre du Miroir de Seidel. Je laisserai cependant de côté la seconde dimension, bien étudiée déjà par B. Singer, pour m'intéresser spécialement à la première, à travers les trois questions suivantes :

- 1) Quelle est la nouveauté du thème mélancolique dans la littérature des Miroirs des princes ?
- 2) A quelle tradition médico-psychagogique se rattache Seidel ?
- 3) Dans quelle mesure l'objectif de *tranquillitas animi* correspond-il à l'idéal stoïcien d'ataraxie ?

1. Si la notion de mélancolie n'y apparaît que tardivement, le problème de la tristesse, à ma connaissance, est peu présent dans la tradition médiévale. Sans doute Gilles de Rome, dans le *De regimine principum* — le plus représentatif des Miroirs de ce temps —, demande-t-il « Quomodo reges & principes habere se debeant circa (...) tristitias »⁶². Mais cette tristesse, la quatrième des passions principales, après l'espoir, la crainte et la joie⁶³, et dont procèdent les trois passions secondes d'envie, de miséricorde et d'indignation⁶⁴, ne présente aucun caractère pathologique. Définie comme un « poids qui

⁶⁰ La division du travail gouvernemental apparaît ainsi comme la condition de la santé du prince. Entre le corps du roi et l'appareil d'Etat, s'établit un rapport de continuité et d'implication réciproque : il faut que le prince soit en bonne santé pour que l'Etat fonctionne bien, et inversement. C'est cette inscription du corps du roi, non comme corps symbolique, mais comme forces, principe de vigueur, foyer d'équilibre, dans l'appareil d'Etat qui fait de ses loisirs une question proprement politique. Voir également les remarques de W. Weber, *art. cit.*, p. 174, sur la distinction travail/loisir et leur relation dialectique comme caractéristiques d'une conscience nouvelle, chez les modernes, du temps quotidien, plus importante, à ses yeux, que « l'accélération du temps » (Koselleck) dans la conscience historique des intellectuels.

⁶¹ L. von Seckendorff, *op. cit.*, p. 166-8.

⁶² Gilles de Rome, *De regimine principum* (1277-79), I, 3, 8, Rome 1556, rééd. Francfort, Minerva, 1968, f. 106r-107r.

⁶³ *Ibid.*, I, 3, 9, f. 107r.

⁶⁴ *Ibid.*, I, 3, 10, f. 109r.

accable l'âme »⁶⁵, elle est acceptable si elle accompagne la honte d'une action mauvaise, mais doit être fuie dans tous les autres cas (on reconnaît ici la distinction entre bonne et mauvaise tristesse évoquée plus haut, dans la 1^{re} règle du traité de Seidel, mais sans connotation pathologique). Les moyens de l'éviter (« remèdes ») sont la pratique des vertus (car les méchants et les vicieux ne trouvent pas en eux de quoi se réjouir d'eux-mêmes), la compagnie des amis et la considération de la vérité.

2. La mélancolie, chez Seidel, n'est pas traitée comme une passion parmi d'autres, ni de façon incidente, mais constitue le thème central de l'ouvrage. Ses causes et ses signes et ses remèdes, selon le schéma galiénique classique, font l'objet d'une description relativement précise. On ne trouve, toutefois, aucune référence, directe ou indirecte, aux grands thèmes qui constituent le fonds commun de la littérature médico-philosophique sur la mélancolie à la fin du Moyen Âge, qu'il s'agisse du thème platonico-aristotélicien de l'homme de génie, redécouvert au XVe siècle par les humanistes⁶⁶, de l'influence de Saturne, de la théorie des quatre humeurs ou de celle, plus tardive, des quatre tempéraments. Tout au plus, Seidel fait-il état d'une tendance à la mélancolie chez ceux qui ont « *ain ploeden kopf* » (un esprit faible, au sens de délicat, timide, porté à la crainte)⁶⁷. On a déjà noté, plus haut, sa dette probable à l'égard de Constantin l'Africain, à propos des symptômes physiques de l'état mélancolique ou des accidents qui le provoquent⁶⁸. Mais c'est une conception religieuse de la mélancolie qu'expose avant tout son traité, comme l'attestent les nombreuses citations scripturaires, l'insistance sur le rôle du démon et l'exhortation à confier son âme, par la confession, aux soins d'un directeur spirituel.

On peut se demander, par conséquent, dans quelle mesure la notion de mélancolie sur laquelle Seidel fonde son écrit ne dérive pas plutôt de la tradition patristique et ne reprend pas certains traits de l'*acedia* ou de la tristesse monastique, qui constitue, à côté de la littérature médico-philosophique, l'autre grande source du discours médiéval et renaissant sur la mélancolie. Plusieurs arguments plaident en faveur de cette hypothèse. La connaissance approfondie, en premier lieu,

⁶⁵ *Ibid.*, f. 106v.

⁶⁶ Cf. M. Ficini, *De vita triplici* (1489) [cf. *supra*, note 4], connu en Allemagne dès la fin du XVe s (voir Klibansky et al., *op. cit.*, p. 435), dont procède la gravure de Dürer (1514). L'ouvrage de Seidel se tient complètement à l'écart de ce courant.

⁶⁷ Cf. W. Seidel, *op. cit.*, 2^e règle, p.100.

⁶⁸ Voir *supra*, notes 48 et 50.

qu'avait Seidel de l'œuvre de Jean Chrysostome, plusieurs fois cité dans le traité et dont il avait traduit en latin, en 1530, le *Parallèle d'un moine et d'un roi*⁶⁹. Comparant, dans cet opuscule, « les avantages de la perfection chrétienne et les prétendus biens que procurent en cette vie la puissance et la gloire », Jean Chrysostome établit la supériorité de la vie monastique sur la condition royale. Tandis que le solitaire s'applique à vaincre ses passions, se contente de peu et se montre secourable avec tous, riches ou pauvres, le roi, s'il commande à des peuples nombreux, est esclave de son ambition, de sa colère et de ses plaisirs ; il est à charge à ses sujets, en temps de paix comme en temps de guerre, et opprime les pauvres pour satisfaire ses appétits désordonnés. C'est pourquoi le premier est le modèle du « vrai roi », seul celui qui sait se gouverner lui-même étant capable de gouverner les autres⁷⁰. Il ne s'agit nullement, bien entendu, de transférer la fonction royale à l'anachorète, mais de soumettre le pouvoir temporel à une norme éthico-religieuse qui trouve dans l'ascèse monastique son accomplissement exemplaire. C'est cette grille comparative qui sous-tend implicitement la critique des divers excès princiers dans le *De consolatione*. Or, si le prince est invité à reconnaître dans le moine son image parfaite, il partage également avec lui, du fait de sa situation prééminente, les périls auxquels expose la solitude. Sans doute cette solitude n'est-elle pas de même nature chez l'un et l'autre. Le prince, enclin à se méfier de tous, la subit, alors que le moine, par désir de sainteté, l'a choisie. Mais elle peut, en certaines circonstances, produire des effets semblables et engendrer les mêmes troubles dans leur âme. Il est donc permis d'étendre au prince l'analyse de la mélancolie monastique développée par Jean Chrysostome dans son *Exhortation au moine Stagirios tourmenté par le démon*⁷¹. La description de l'état d'abattement ou de découragement (*athumia*) qu'y expose l'auteur s'accordait si bien avec les caractérisations médicales de la mélancolie que Trithème, la fin du XVe siècle, put à bon droit traduire *athumia* par l'expression « *melancholische Traurigkeit* » (tristesse mélancolique)⁷². Cet état, en outre, aussi bien

⁶⁹ Jean Chrysostome, *Comparatio regiae potestatis, divitiarum et excellentiae ad monachum*, PG 47, ... Voir B. Singer, *op. cit.*, p. 268, n. 95.

⁷⁰ <réf. in PG ?>

⁷¹ Jean Chrysostome, ..., PG 47, col. 423 sq. Cet écrit constitue non seulement « la première [étude] consacrée au problème de la mélancolie pathologique dans la théologie morale », mais aussi « la plus détaillée et la plus subtile » (Klibanski et al., *op. cit.*, p. 134 et 136).

⁷² Voir Klibanski et al., *ibid.*, p. 135 (texte grec de Jean Chrysostome et traduction de Trithème en vis-à-vis dans la note 21).

chez le père grec que chez le théologien allemand, était rapporté à l'action directe du démon, qui cherche à se rendre maître de l'homme en l'opprimant par sa propre tristesse. Il n'est pas impossible, par conséquent, que la tristesse mélancolique (*unordenliche traurigkait, melancolisch schwermuetigkait, schwermuetige traurigkait*), définie par Seidel, en rapport étroit avec le rôle de l'esprit malin (*boeß feind*)⁷³, dérive du concept d'*athumia* ou de son synonyme, chez Cassien, l'*acedia*⁷⁴.

Mais c'est l'insistance de Seidel sur le rôle du directeur de conscience qui plaide surtout en faveur d'une source monastique de la notion de tristesse mélancolique. Le prince, écrit-il, doit se confier à « une personne d'expérience, qui sache discerner les ruses de l'esprit malin et lui donner conseil »⁷⁵. Et il cite alors Cassien, à propos de la nécessité pour les novices « de ne cacher à leur ancien aucune de leurs pensées » : ne pas s'en remettre à sa propre *discretio*, mais au jugement de l'ancien⁷⁶. Le diable, en effet, ne dispose jamais d'arme aussi efficace contre un homme que lorsque celui-ci dissimule les pensées qui le troublent. Car, premièrement, les idées sombres ne font qu'augmenter de jour en jour ; deuxièmement, certaines pensées peuvent paraître bonnes qui sont en réalité l'œuvre du malin ; troisièmement, la dissimulation n'est souvent qu'une présomption ou une fausse honte qui ouvrent la voie à ce dernier. Certes, la mélancolie du prince n'a pas les mêmes causes que l'acédie du moine, même si l'on peut établir un parallèle entre les solitudes du gouvernant et du reclus, mais elles relèvent l'une et l'autre d'une thérapeutique morale assez semblable.

3. Quels que soient ces emprunts à la littérature religieuse, ne peut-on soutenir, toutefois, que l'objectif de *tranquillitas animi (stillhait und freyheit des gemuts)* formulé par Seidel, dans le prologue de son traité, le rattache au néo-stoïcisme de la Renaissance ? A l'appui de cette hypothèse, B. Singer, pour qui « il s'agit clairement, ici, de l'idéal stoïcien de *serenitas*, de *tranquillitas*, d'*animus sine perturbatione* »⁷⁷, signale plusieurs sources possibles : Sénèque, mais surtout, pour ce qui concerne l'homme d'Etat, Cicéron : « (...) ceux qui prennent en main l'Etat n'ont pas moins que les philosophes — je

⁷³ Voir en particulier W. Seidel, *op. cit.*, p. 101, 102.

⁷⁴ Cf. Cassien, *De institutis coenobiorum*, 10, 1, PL 49, col. 363-365 ; trad. fr. de J.-Cl. Guy, *Institutions cénobitiques*, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1965.

⁷⁵ W. Seidel, *op. cit.*, p. 101.

⁷⁶ Cassien, *De institutis coenobiorum*, *op. cit.*, 4, 9 : ...

⁷⁷ B. Singer, *op. cit.*, p. 252.

ne sais s'ils ne l'ont pas plus encore — l'obligation de pratiquer la magnanimité et le mépris des choses humaines, dont je parle souvent, et la tranquillité et l'assurance de l'âme (*tranquillitas animi atque securitas*), puisqu'ils devront n'être pas tourmentés et vaincre avec autorité et fermeté ; ce qui est plus facile aux philosophes du fait qu'ils offrent dans leur vie moins de prises aux coups de la fortune, qu'ils ont moins de besoins et parce que, si quelque adversité survient, ils ne peuvent faire une chute aussi grave. En conséquence, ce n'est pas sans motif que ceux qui gouvernent l'Etat éprouvent de plus grandes passions de l'âme (...) que les gens en repos et il leur faut apporter d'autant plus de grandeur d'âme et d'indifférence aux inquiétudes (*vacuitas ab angoribus*) »⁷⁸.

Seidel connaît certainement ce texte, puisqu'il cite un passage du premier livre du *De officiis*, dans la 5^e règle⁷⁹. Mais il ne mentionne pas l'auteur romain, à propos de l'objectif thérapeutique de son ouvrage, alors qu'il précise généralement ses sources. De plus, nous l'avons vu, la tonalité générale du texte est religieuse et non pas stoïcienne (comme le reconnaît d'ailleurs B. Singer, qui souligne le caractère « non humaniste » de l'ouvrage⁸⁰). On peut se demander, par conséquent, dans quelle mesure sa notion de *stillhait und freyhait des gemuets* ne renvoie pas plutôt à l'idéal monastique d'*apatheia* — impassibilité, état d'une vie sans passions — ou, dans le vocabulaire de Cassien, de *puritas cordis*. En témoigne, me semble-t-il, l'association fréquente par Seidel de l'esprit (*gemuet*) au cœur (*hertz*). Ainsi un cœur joyeux, don du Saint Esprit, est-il l'une des conditions nécessaires pour s'affranchir de toute tristesse excessive⁸¹. Et c'est par la confession que le cœur se purifie des pensées qui font obstacle à la paix de l'âme⁸².

Bien plus que de vagues formules stoïciennes, c'est donc le langage de l'ascèse religieuse qui irrigue l'ensemble du traité de Seidel. Son approche de la mélancolie n'emprunte pas tant au vocabulaire médico-philosophique qu'à celui de l'expérience monastique. Plutôt que de disciplinarisation, dès lors, c'est de pastoralisation de l'office gouvernemental qu'il conviendrait de

⁷⁸ Cicéron, *De officiis*, I, 27, 72-73 ; *Les devoirs*, *op. cit.*, p. 140-141.

⁷⁹ Voir *supra*, note 51.

⁸⁰ B. Singer, *op. cit.*, p. 265 et 267.

⁸¹ Seidel, 1^{re} règle, p. 99. Voir *supra*, note 43.

⁸² *Ibid.*, 3^e règle, p. 102.

parler⁸³ — non pas au sens où l'auteur ferait du prince un pasteur (cette image est totalement absente du texte), mais où il lui applique les règles de la discipline pastorale. La pastoralisation de l'office du prince, sans doute, constitue bien une forme de discipline, mais obéit à une autre logique que la discipline néo-stoïcienne de la constance. Toute la question est de savoir comment se sont succédé, ont coexisté, se sont mutuellement renforcées ou fait concurrence ces différentes disciplines au début des Temps modernes.

Professeur, ENS-LSH Lyon
UMR 5206 Triangle

BIBLIOGRAPHIE

- SEIDEL Wolfgang, *Wie sich ein Christenlicher Herr, so Landt und Leut zu Regieren under im hat vor schedlicher Phantasey verhüten und in allen nöten trösten soll*, in MÜLHEISEN Hans-Otto, STAMMEN Theo et PHILIPP Michael, *Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*, Francfort et Leipzig, Insel Verlag, « Bibliothek des deutschen Staatsdenkens », 1997, p. 95-113
- SINGER Bruno, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1980.
- WEBER Wolfgang, « Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozeß des 16./17. Jahrhunderts », *Zeitschrift für Historische Forschung*, 17 (1990), p. 155-192.

⁸³ J'emprunte cette notion de pastoralisation aux belles analyses du pouvoir pastoral développées par M. Foucault dans son cours au Collège de France de 1978, *Sécurité, territoire, population*, éd. établie par M. Senellart, Gallimard-Le Seuil, « Hautes Etudes », 2004.