



HAL
open science

Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale

Joseph Morsel

► **To cite this version:**

Joseph Morsel. Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale. Memini. Travaux et documents, 2000, 4, pp.3-43. halshs-00291802

HAL Id: halshs-00291802

<https://shs.hal.science/halshs-00291802v1>

Submitted on 30 Jun 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.

Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge...

Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale*

Joseph MORSEL

Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris
Université Panthéon-Sorbonne (Paris I)

Non potest non fuisse quod scriptum est.
(Tertulien, *De carne Christi*, III, 9)

Les sources sont le pain de l'historien. Mais il en va de celles-ci comme de celui-là : bonnes ou trafiquées, florissantes ou rassises, de taille et de composition diverses, quotidiennes ou de fête, elles se suivent et ne se ressemblent pas. Elles ne sont pas tout le travail de l'historien, mais elles en sont le tissu. Et s'il est vrai que de bonnes sources ne font pas nécessairement un bon travail, de mauvaises sources rendent celui-ci aléatoire, capable de géniales intuitions comme des errements les plus fantasques. Du moins ces derniers pourraient-ils être limités si l'on ne considérait pas les sources comme un simple matériau que l'historien se charge de réagencer, un peu comme si l'on ne retenait d'un tableau que le thème représenté. Une source n'est pas seulement un reflet du passé, elle est aussi le miroir qui produit ce reflet, d'où une double difficulté : pour se limiter ici, arbitrairement j'en conviens, au document écrit¹, une source ne [4] nous dit que ce qu'elle veut bien dire – ce qui ouvre la voie à la critique textuelle – mais aussi que ce qu'elle peut nous dire – ce qui débouche sur une étude de la place et de la fonction de l'écrit dans la société considérée.

En outre, les sources dont l'historien dispose aujourd'hui ne sont, c'est bien sûr un truisme, que celles qui ont été produites moins celles qui n'ont pas été conservées²... Toutefois, cette non-conservation de l'écrit ne peut être réduite à la seule destruction d'archives lors d'incendies accidentels ou guerriers bien connus et unanimement déplorés³, ni à la coupable négligence de médiévaux incapables de reconnaître la valeur

*. Ce texte est une version raccourcie et modifiée d'une conférence prononcée à l'Université du Québec à Montréal le 26 novembre 1999. Je tiens à remercier ici Michel Hébert (Montréal) et Kouky Fianu (Ottawa), grâce à qui cette conférence a pu avoir lieu, ainsi que les participants à la discussion qui a suivi. Ce texte a également profité de la lecture et des judicieuses observations et critiques d'Alain Guerreau (CRH Paris), à qui va toute ma gratitude.

1. En dépit du privilège quasiment ontologique et sacré dont jouit le document écrit auprès de l'historien (puisque l'histoire est censée commencer avec l'apparition de l'écriture), on n'oubliera naturellement pas l'existence de sources non écrites, qu'elles soient iconographiques, monumentales, architecturales ou archéologiques, qui posent d'ailleurs des problèmes du même ordre.

2. Sur l'attention à porter sur le problème de l'impact de la conservation sur la connaissance historique, cf. Arnold ESCH, « Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers », *Historische Zeitschrift*, 240 (1985), p. 529-570, qui n'envisage cependant pas d'autres raisons de la non-conservation que les destructions accidentelles, et plus récemment Patrick J. GEARY, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire* (1990), trad. fr. Paris, Aubier, 1996, notamment p. 23-25 et 131-169, qui prend en compte, lui, les processus d'élimination volontaire.

3. Une intéressante étude de cas est fournie par Catherine GOLDMANN, « Papiers et titres de famille dans la guerre : l'exemple des Garençières-Le Baveux (XIV^e-XV^e siècles) », *La guerre, la violence et les gens au Moyen Âge. 119^e congrès*

future des choses, ou alors au mépris des choses anciennes (notamment médiévales) par les hommes d'époques modernes. Notre obsession contemporaine de la conservation de tout ne peut *a priori* être considérée comme la norme absolue, à laquelle devrait être rapportée tout traitement des objets anciens : cette conservation relève d'un rapport au passé historiquement daté et dont la légitimité doit être questionnée – et déjà fait l'objet de critiques, y compris de la part de personnes peu soupçonnables de vouloir « brader le passé » ni de méconnaître les enjeux de la conservation⁴.

[5] La conservation des documents doit être organisée pour être efficace et constitue ainsi l'une de ces activités sociales qui reposent sur la mobilisation tant de représentations collectives que de moyens matériels, seule susceptible d'assurer la poursuite du travail au-delà de la mort de son promoteur. Mais en outre, cette conservation (même aujourd'hui, en dépit de notre fantasme de la conservation absolue, c'est-à-dire à l'identique) n'est en fait jamais autre chose qu'une procédure de sélection entre des objets, sélection fondée sur la valeur particulière, nécessairement sociale, que nous accordons à chacun d'eux – mais aussi sur leur construction sociale en tant qu'objets mêmes. Indépendamment des péripéties de l'histoire et des catastrophes qui ont pu affecter les fonds d'archives, il y a donc des choses qui dès le début ont été conservées et d'autres qui ont été délibérément sacrifiées⁵. Ceci modifie certes le volume d'informations dont nous disposons, mais surtout constitue un aspect particulièrement signifiant des représentations attachées à la production écrite.

C'est donc sous ces deux angles de la production et de la conservation de l'écrit qu'il convient d'aborder les documents écrits médiévaux. La transformation des documents écrits en sources, qui n'est en général au mieux considérée que du point de vue de l'historien (qui « trouve » les sources adéquates à son objet), est ainsi avant tout le résultat d'un processus de production sociale médiévale, dont la prise en compte est indispensable pour la compréhension du matériau à traiter. La première question à poser ne serait-elle pas alors « pourquoi ai-je des sources ? » – au lieu de créditer implicitement d'une normalité l'existence de sources, et donc de référer leur absence à une forme de sous-développement en matière de production et/ou de conservation des documents écrits ?

Le problème du sens du recours à l'écrit préoccupe les médiévistes déjà depuis la fin des années 1970 et surtout les années 1980, quoique de manière fort inégale. Si l'histoire de la lecture et du livre fait en France [6] depuis de nombreuses années l'objet

des sociétés historiques et scientifiques (Amiens, 1994), Philippe CONTAMINE, Olivier GUYOTJEANNIN dir., t. 2 (Guerre et gens), Paris, CTHS, 1996, p. 75-87.

4. Les exemples de deux anciens élèves de l'École Nationale des Chartes suffiront pour souligner le problème : Alain GUERREAU, « L'étude de l'économie médiévale. Genèse et problèmes actuels », *Le Moyen Âge aujourd'hui. Trois regards contemporains sur le Moyen Âge : histoire, théologie, cinéma. Actes de la rencontre de Cerisy-la-Salle (juillet 1991)*, J. LE GOFF, G. LOBRICHON dir., Paris, Le Léopard d'Or, 1997, p. 31-82 (p. 67 : « Seule une société déboussolée peut accepter de reconnaître une "valeur" à un morceau de bois ou à un mur informe au seul prétexte qu'ils sont anciens ("d'époque"). »), et Michel MELOT, « Les archives seraient-elles une substance hallucinogène ? », *Le Courrier de l'UNESCO*, mars 1990, p. 46-47 (« le recours à l'historien n'est qu'un stratagème pour justifier notre manie de la conservation... on est passé d'une pratique *utilitaire* de la conservation... à une pratique sacrée dite *culturelle*... [qui paraît centrée sur] une nouvelle forme de relique adaptée aux démocraties marchandes, qui tireraient de ces témoignages symboliques une légitimation globale »).

5. Cf. GEARY, *op. cit.*, p. 131-169. La vie du célèbre Götz von Berlichingen fournit une remarquable illustration de tout ceci : en 1512, des marchands de Nuremberg capturés par Götz et un groupe de nobles ont été répartis dans divers châteaux, notamment celui de Zeitlofs où résidait Friedrich von Thüngen, que les prisonniers ont identifié grâce à des lettres adressées à lui peu avant et qu'ils ont trouvées dissimulées « dans une fenêtre » (...*heimlich in einem venster*... : StaB, B 67/XVII, Nr. 163; StaN, AStb 147, f° 68r). Que faisaient ces lettres dans la fenêtre (et comment y étaient-elles concrètement) ? Servaient-elles à colmater, ou y étaient-elles vraiment dissimulées ? En tout cas, cela ne devait pas aider à leur conservation... Sur le problème de la conservation des lettres, cf. également *infra*, n. 42.

d'importantes recherches – d'ailleurs surtout chez les modernistes⁶ –, les débats autour de la place de l'écrit dans la société médiévale y sont presque absents – ce que révèle peut-être tout simplement l'absence d'une terminologie scientifique susceptible de rendre les termes anglo-saxon *literacy* et allemand *Schriftlichkeit*⁷. Malgré l'existence en France de réflexions ou débats autour du sens social du recours à l'écrit chez des anthropologues, comme Cl. Lévi-Strauss, ou des philosophes comme J. Derrida, malgré même la réévaluation de l'oralité comme source historique dès les années 1970, malgré également des travaux sur le thème de l'« acculturation » dès les années 1960-70, malgré enfin l'existence ou la connaissance de travaux sur l'usage de l'écriture dans l'Italie comme dans l'Angleterre médiévales⁸, le thème de ce que j'ai proposé en 1991 d'appeler « scripturalité »⁹ est largement resté étranger [7] aux préoccupations des médiévistes français (y compris encore aujourd'hui) – et je ne sache d'ailleurs pas que les présentations qui avait été faites de l'ouvrage de M.T. Clanchy en 1981 aient eu un écho significatif¹⁰.

Comme tout le monde le sait, en effet, l'intérêt des médiévistes pour le problème est venu du monde anglo-saxon. Les premiers travaux paraissent remonter aux années 1930 (V.H. Galbraith, 1935 ; J.W. Thompson, 1939), mais les perspectives ont été fortement infléchies à partir des années 1970 par le recours à des travaux d'anthropologie culturelle (J. Goody, W. Ong)¹¹. Les résultats en termes de médiévistique en ont été les travaux de M.T. Clanchy, B. Stock, R. McKitterick B. Bedos-Rezak et P.J. Geary¹², pour se limiter aux exemples les plus connus. Le poids des

6. Ce n'est certainement pas un hasard si, en France, la seule synthèse sur l'histoire sociale de l'écriture est due à un moderniste : Henri-Jean MARTIN, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, 1988, dont la partie médiévale est d'ailleurs tout à fait insuffisante. À cela s'ajoutent des travaux de linguistes et d'historiens de la littérature ou de la philosophie qui traitent du statut de l'écriture chez tel auteur (p. ex. Jacqueline CERQUIGLINI, « *Un engin si subtil* », *Guillaume de Machaut et l'écriture au XIV^e siècle*, Paris, H. Champion, 1985) ou sous tel angle (p. ex. Bernard CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris, Seuil, 1989). Ces travaux sont souvent fort intéressants et fort utiles mais ne constitue guère qu'une approche partielle qui rend toute compréhension globale du phénomène délicate, voire impossible. Pour ce qui est du livre médiéval, toutefois, on ne peut négliger les travaux menés par et autour d'Ezio ORNATO (CNRS-LAMOP), dont on consultera notamment *La face cachée du livre médiéval. L'histoire du livre médiéval vue pas Ezio Ornatò, ses amis et ses collègues*, Rome, Viella, 1997.

7. Autre signe de la discrétion des chercheurs français (voire francophones) sur ce terrain : sur 149 contributions au monumental manuel international *Schrift und Schriftlichkeit, Writing and its Use*, Hugo STEGER, Herbert Ernst WIEGAND dir., Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994, paru dans une collection prévue comme trilingue (allemand/anglais/français), une seule est due à une chercheuse française (non historienne).

8. Pour l'Italie, parmi de nombreux travaux qui ont pu servir de « passeurs » cf. ceux d'Armando PETRUCCI, « *Potere, spazi urbani, scrittura esposta : proposte ed esempi* », *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, Rome, École Française de Rome, 1985, p. 85-97 ; *La Scrittura. Ideologia e rappresentazione*, Torino, Einaudi, 1986, trad. fr. *Jeux de lettres. Formes et usages de l'inscription en Italie, 11^e-20^e s.*, Paris, ÉHÉSS, 1993 ; « *Pouvoir de l'écriture, pouvoir sur l'écriture dans la Renaissance italienne* », *AESC*, 43 (1988), p. 823-847. Pour l'Angleterre, cf. tout particulièrement Michael CLANCHY, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, (London, 1979) 2^e éd. Oxford, Blackwell, 1993 ; « *Literacy, Law, and the Power of the State* », *Culture et idéologie...* (cf. *supra*), p. 24-35.

9. J'ai proposé la notion de « scripturalité » lors de la table-ronde sur les cartulaires organisé à Paris les 5-7 décembre 1991 (cf. J. MORSEL, « *Le cartulaire de Sigmund I von Thüngen (Franconie, 1448/49)* », *Les cartulaires. Actes de la table ronde de Paris (décembre 1991)*, Olivier GUYOTJEANNIN, Michel PARISSÉ dir., Paris/Genève, Champion/Droz, 1993, p. 411-422). De façon significative, le problème de la « scripturalité » n'a alors soulevé aucune réaction parmi les participants (cf. les discussions rapportées dans le volume cité).

10. Cf. notamment les présentations de Jean Philippe GENET, « *Une révolution culturelle au Moyen Âge* », *Le Débat*, 14 (1981), p. 158-165, et « *La naissance de l'écrit en Angleterre* », *Le Moyen Âge*, 88 (1982), p. 323-328. Toutefois, il importe de ne pas mésestimer les signes récents qui témoignent d'un renouvellement progressif de l'intérêt pour la production écrite médiévale, comme les actes d'une journée d'études organisée en 1996 à l'École Nationale des Chartes sur les *Pratiques de l'écrit documentaire au XI^e siècle*, publiés dans la *BÉC*, 155 (1997), p. 5-483.

11. Jack GOODY, « *The Consequences of Literacy* », *Comparative Studies in Society and History* 5 (1962/63), p. 304-345 (rééd. J. GOODY, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, U.P., 1968, p. 27-68) ; *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, U.P., 1977 (trad. fr. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 1979) ; *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, U.P., 1986 (trad. fr. *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, Colin, 1986). Walter J. ONG, *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Heaven, Yale U.P., 1967 ; *Orality and Literacy : The Technologizing of the Word*, London/New York, Methuen 1982.

12. CLANCHY, *op. cit.* Brian STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Century*, Princeton, U.P., 1982. Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, U.P., 1989. Brigitte BEDOS-REZAK, « *Les juifs et l'écrit dans la mentalité eschatologique du Moyen Âge chrétien occidental (France, 1000-1200)*, *Annales HSS*, 49 (1994), p. 1049-1063. GEARY, *op. cit.*

travaux anthropologiques dans les débats des années 1970-80 a toutefois orienté les préoccupations des médiévistes dans une direction qui domine encore aujourd'hui fortement le paysage scientifique : la scripturalité conçue essentiellement comme l'opposé d'une oralité principielle, face à laquelle elle n'est guère qu'une « parvenue ». L'étude de la scripturalité a ainsi été pendant longtemps (par rapport à sa durée d'existence) prisonnière de ce carcan bipolaire, elle n'a été conçue que *par rapport à l'oralité* – et non par rapport à l'ensemble des pratiques et des représentations sociales de la société en question, ni d'ailleurs des objets produits par elle.

[8] Plus récemment, les travaux anglo-saxons se sont largement réorientés dans une autre direction, caractérisée comme celle du *linguistic turn*, qui constitue entre autres choses une forme de dépassement de l'opposition oral/écrit à l'aide d'une notion généralisée du « texte ». Cet impérialisme du texte est fondé sur la proposition cardinale de J. Derrida selon laquelle « il n'y a pas de hors-texte », dont on infère que tout ensemble signifiant est traitable comme un texte et donc comme une entité close sur elle-même, perpétuellement réinterprétable et sans rapport avec une réalité qui lui serait extérieure – y compris l'auteur¹³.

L'autre grand lieu de discussion du problème de la « scripturalité » est désormais l'espace germanique (Allemagne et Suisse alémanique), qui paraît d'ailleurs prendre le relais du monde anglo-saxon après en avoir été dans un premier temps simplement une chambre de résonance. La *Schriftlichkeit* est ainsi devenue une notion commune « outre-Rhin », voire une mode, un jargon que s'approprient même des médiévistes « classiques » – lesquels se contentent d'y réinjecter les mêmes contenus que les historiens qui travaillaient sur la mise par écrit des coutumiers ou la confection de chartes lors de transactions : une pratique juridique destinée à assurer le souvenir et l'intégrité des droits des individus. Au-delà de ce détournement pur et simple, on observe toutefois de véritables entreprises de réflexion autour du problème de la production et de l'usage de documents écrits. Il n'est pas concevable de les détailler ici, mais il suffit de mentionner l'existence en Allemagne de deux programmes de recherche (*Sonderforschungsbereiche*) et en Suisse d'un groupe de recherche spécifiquement consacrés à la *Schriftlichkeit*¹⁴.

L'approche de la scripturalité « outre-Rhin » a d'abord été très marquée par l'adoption de la perspective rationaliste de J. Goody (écriture comme moyen de non-contradiction), de la bipolarité écrit/oral hypostasée par W. Ong, et de la trilogie praxéologique de M.T. Clanchy (*making, using, keeping*). Actuellement, on assiste principalement à une timide [9] remise en cause du binôme « scriptural »/oral, mais aussi à une réflexion originale sur le rapport entre *Schriftlichkeit* et mémoire, dans une perspective propre à l'historiographie germanophone¹⁵ : non pas la mémoire en tant que souvenir qu'il importe de préserver de l'oubli, c'est-à-dire comme substance préexistante à l'oubli, mais la mémoire en tant que construction sociale collective, résultant d'un effort socio-historiquement déterminé de commémoration – qui construit dans le même temps l'oubli en tant que fantasme social. Le recours à l'écrit (*Verschriftlichung*), qu'il prétende ouvertement ou non à préserver de l'oubli individuel et collectif ce qu'il rapporte¹⁶, apparaît toujours comme l'affirmation d'une continuité entre hier et demain – et il inscrit donc le contenu du texte dans une tradition. Cette

13. Pour le Moyen Âge, on consultera notamment les cinq contributions parues sous le thème *The New Philology*, dir. Stephen G. NICHOLS, dans la revue *Speculum*, 65 (1990), p. 1-108, ainsi que Gabrielle M. SPIEGEL, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, John Hopkins U.P., 1997.

14. En Allemagne : le *SFB* 231 : « Träger, Felder, Formen pragmatischer Schriftlichkeit im Mittelalter » de Münster, et le *SFB* 321 : « Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit » de Freiburg/Br. En Suisse : le *Forschungsgruppe* de Zurich « Geschichte der Schriftlichkeit und der Verschriftlichung ».

15. GEARY, *op. cit.*, constitue une sorte de « relais » des recherches (notamment celles menées à Münster) sur la *memoria*, mais il paraît bien être un cas quelque peu exceptionnel dans cette situation.

16. Cf. *infra*, n. 69.

Verschriftlichung apparaît ainsi comme un processus de *Traditionsbildung* (R. Sablonier) ou de *Traditionalisierung* (G. Algazi) de ce que rapportent les textes¹⁷. Dans les deux cas, on a affaire à des processus d'« invention » (au double sens du terme) de la tradition qui sous-tendent l'affirmation de pouvoirs seigneuriaux, face aux concurrents seigneuriaux (Sablonier) ou face aux dépendants (Algazi).

Reste toutefois à savoir pourquoi c'est l'écriture qui a été considérée comme la plus apte (ou en tout cas comme particulièrement apte) à cette affirmation de la tradition, ce dont on ne paraît guère s'être préoccupé. À l'arrière-plan de l'instrumentalisation de l'écriture, il devait en effet y avoir au moins implicitement un ensemble de représentations qui à la fois rendait concevable le recours à l'écriture et affectait ce recours d'une efficacité sociale particulière. Car enfin la production d'une tradition à des fins de domination ou de hiérarchisation entre dominants pouvait très certainement être obtenue de manière tout aussi efficace autrement que par l'écriture (gestes et rituels, codes vestimentaires, peintures corporelles, etc.). Ceci impose par conséquent une réflexion à un double niveau, portant à la fois sur les représentations médiévales liées à l'écriture et à son usage, et sur les éventuelles spécificités du médium qu'est l'écriture par rapport [10] aux autres formes de communication sociale. L'extrême complexité du problème ne me permettra cependant pas de faire autre chose que des observations et de soulever des questions de méthode. Je me concentrerai principalement sur trois problèmes qui se posent dès lors que l'on envisage le sens social du recours à l'écriture : le pouvoir, la magie, le texte.

Le problème du pouvoir de l'écriture

De nombreux auteurs ont déjà attiré l'attention sur le rapport spécifique qu'entretient l'écriture avec le pouvoir : d'une manière générale, les révoltes et révolutions se traduisent souvent par des atteintes portées au système d'écriture ou aux textes antérieurs¹⁸, tandis que, de façon moins radicale, pouvoirs et contre-pouvoirs s'affrontent dans le champ de l'écriture monumentale, des affiches ou *graffiti*¹⁹. En ce qui concerne la société médiévale, les couches dominées y sont précisément les couches « muettes » pour l'historien, tandis qu'inversement, c'est justement la couche absolument dominante, l'Église, qui est la couche « écrivante » ; les pratiques pontificales, impériales ou royales de l'écriture sont par ailleurs imitées par les potentats cherchant un surcroît de légitimité ; les moines assimilent leur *armarium* à livres à l'*armamentarium* des châteaux²⁰, etc.

17. Roger SABLONIER, « Schriftlichkeit, Adelsbesitz und adliges Handeln im 13. Jahrhundert », *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, Otto Gerhard OEXLE, Werner PARAVICINI dir., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 67-100 ; Gadi ALGAZI, *Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter. Herrschaft, Gegenseitigkeit und Sprachgebrauch*, Frankfurt/New York, Campus, 1996.

18. Le cas chinois est à cet égard exemplaire : le *wenyan*, langue graphique créée par les scribes au II^e millénaire avant J.C. et utilisée aux niveaux politico-religieux de la société, n'a survécu que peu de temps à la mort de l'Empire au début du XX^e siècle ; l'écriture courante encore en usage aujourd'hui (*bai hua*) est apparue au X^e siècle dans un autre contexte socio-politique : Léon VANDERMEERSCH, « Écriture et langue graphique en Chine », *Le Débat*, 62 (1990), p. 61-73.

19. Cf. PETRUCCI, *Jeux de lettres...*, *op. cit.*

20. Selon Geoffroy de SAINTE-BARBE, *claustrum sine armario quasi castrum sine armamentario* : lettre 18, *Patrologiae... series latina* (éd. J.P. Migne), t. 205, col. 845A.

La chose s'observe également d'un point de vue sémantique²¹. Près [11] de 9 % des occurrences du terme à la fois le plus fréquent et le plus englobant, *brief*, et donc en moyenne grossière près de 17 % des documents, corrélerent le *brief* à l'évocation du pouvoir, à travers un groupe d'expressions extrêmement récurrentes²². Les principaux termes qui expriment alors le pouvoir sont *macht* (pouvoir/*potestas/virtus*), *gewalt* (*auctoritas/violence*), *kraft* (force/vigueur/*virtus*) et *herrschaft* (seigneurie/*dominium*). *Macht* (401 occurrences avec ses formes dérivées *mächt-*) est connoté pour un tiers de ses occurrences à l'écrit, dans le groupe d'expressions évoqué précédemment et qu'on pourrait traduire par « par le pouvoir de cette lettre », « avec le pouvoir de cette lettre » ou « en vertu de cette lettre »²³ (78 occ., dont certaines combinées avec *kraft*). Une lettre qui a cours (56 occ.) est « puissante » (*in sein macht ; bei sein macht und kraft*) ou « a force et pouvoir » (*kraft und macht haben*). Lorsque la lettre est caduque (11 occ.), elle est « sans pouvoir » (*ohne macht ; machtlos ; ohne kraft und macht*), « morte et impuissante » (*tot und unmächtig*), « morte, sans force et impuissante » (*tot, kraftlos und unmächtig*). Par ailleurs, l'examen du reste du champ sémantique de *macht* en fait un terme fortement connoté de légitimité, exprimant le pouvoir (conféré par dieu, les saints, les rois, etc.) d'agir sur les choses et les hommes – entre autres par l'écrit.

Kraft (556 occ.) est connoté à 97,66 % à l'écrit : 84,9% des occurrences de *kraft* apparaissent dans le groupe d'expressions évoqué [12] précédemment et que l'on pourrait traduire par « par la force de cette lettre », « par la vigueur de cette lettre »²⁴, ou « en vertu de cette lettre ». Une lettre qui a cours (59 occ.) est « en vigueur » (*bei kraft ; bei seinen kräften und mächten ; in sein kraft*) ou « a force et pouvoir » (*kraft und macht haben*). Cette force et cette vigueur peuvent être supprimées (24 occ.) : la lettre est alors « sans force » (*kraftlos*), « morte et sans force » (*tot und kraftlos*), « morte, sans force et impuissante » (*tot, kraftlos und unmächtig*). Les autres occurrences de *kraft* expriment la notion de pouvoir délégué, voire la force armée. Ainsi, le document écrit serait doté d'une force, d'une vigueur (la connotation physiologique est nette dans l'équivalence *tot und kraftlos*), d'une forme de pouvoir (équivalent à *macht*) à connotation légitime puisque délégué.

21. Le corpus de base de cette approche est composé du relevé des divers termes par lesquels un document écrit est désigné ou s'auto-désigne, constitué à partir de quelque 2800 documents courants (chartes, lettres, notices, quittances, testaments, actes de procès, récits, etc.) franconiens des années 1275-1525, sur lesquels repose mon travail *La noblesse contre le prince. L'espace social des Thüngen à la fin du Moyen Âge (Franconie, ca. 1250-1525)*, Stuttgart, Thorbecke, 2000. J'ai rassemblé 7998 occurrences de ces divers termes (18 termes ou combinaisons), polarisées essentiellement autour de deux termes : *brief* (75,7 % des occurrences) et *schrift/schreiben* (22,5 %), soit 98,2 % de toutes les occurrences. *Brief* désigne en premier lieu ce que nous appelons la charte, mais également d'autres types de documents, désignés alternativement, au cours du texte, *brief* et *quittanz/quittung*, *brief* et *instrument*, *brief* et *testament*, exceptionnellement *brief* et *schrift*. En revanche, *schrift* ne désigne jamais que ce que nous appelons « lettre » (= correspondance). Le sens possible de cette structure sémantique sera évoqué plus loin. Il convient toutefois de signaler que ces termes correspondent également à une dimension matérielle du document : il ne s'agit que de « feuilles volantes », tandis que les codex sont désignés tout à fait autrement, en tant que *buch* ou *register*.

22. *in kraft dieses briefes* (285 occ.) ; *mit kraft dieses briefes* (52 occ.) ; *in kraft und macht dieses briefes* (47 occ.) ; *in und mit kraft dieses briefes* (27 occ.) ; *mit und in kraft dieses briefes* (20 occ.) ; *mit kraft und macht dieses briefes* (16 occ.) ; *in macht dieses briefes* (9 occ.) ; *mit macht dieses briefes* (8 occ.) ; *hiermit und in kraft dieses briefes* (8 occ.). Soit 472 occurrences du syntagme (et environ 9% des occurrences de *brief*). Le lien qu'on observe entre les termes *macht* et *kraft* est plus large et inclue *gewalt* : un quart des occurrences de *kraft* sont composées avec *macht* (en général par équivalence du style *kraft und macht*), 15% des occurrences de *gewalt* sont combinées avec *macht* (du genre *gewalt und macht*), un quart des occurrences de *macht* sont combinées avec *kraft* ou *gewalt*, *macht* apparaissant ainsi comme le terme pivot.

23. La dimension du pouvoir présente dans l'expression « en vertu de... » ne doit pas être atténuée, comme on le fait souvent de nos jours : les glossaires latino-allemands traduisent explicitement *virtus* par *tugend* (« vertu » au sens moral ; efficacité physique ; ange et angélisme – car les vertus sont des anges qui voisinent avec les puissances et les dominations au sein du premier chœur du second ordre), *macht, kraft, höchste kraft* (pouvoir, force, force majeure) et *die kräftigen engeln* (les anges sus-mentionnés) : cf. Lorenz DIEFENBACH, *Glossarium latino-germanicum mediæ et infimæ ætatis*, (Frankfurt am Main, 1857) réimp. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, s.v. 'virtus'.

24. Si l'on prend en compte le lien pouvant exister entre texte législatif et *vigor* (cf. le principe du jurisconsulte Ulpian, passé dans le *Digeste* : *Quod principi placuit legis habet vigorem*). Il semblerait toutefois qu'en latin classique, *vigor* ne concerne jamais le champ de l'écriture (ou même législatif !) mais désigne purement la force physique ou morale, ou encore l'éclat d'une pierre. N'aurait-on pas dès lors affaire plutôt à une représentation proprement médiévale ?

Gewalt n'entretient en revanche aucun rapport avec l'écrit, pas plus que *herrschaft*, ce qui reste à clarifier (ou à confirmer). À première vue, le point d'articulation paraît être la *virtus* (dont *kraft* comme *macht* sont des équivalents, à l'inverse de *gewalt* et *herrschaft*), mais il ne s'agit là que d'une constatation qui n'explique pas grand-chose²⁵. Il existait donc, [13] semble-t-il, un rapport de corrélation entre un certain type de document écrit et un certain type de pouvoir, le document agissant en vertu de la *kraft und macht* qu'il recèle, d'une force et d'un pouvoir doublement connotés de légitimité et de vitalité, de sa *virtus*. La nature du rapport entre écriture et pouvoir reste en revanche à clarifier.

L'écriture, instrument du pouvoir politique ?

Claude Lévi-Strauss a donné à la réflexion anthropologique une interprétation du rapport entre l'écriture et le pouvoir qui n'a pas fini de susciter les réactions et commentaires²⁶ : « Le seul phénomène qui ait fidèlement accompagné [l'apparition de l'écriture] est la formation des cités et des empires, c'est-à-dire l'intégration dans un système politique d'un nombre considérable d'individus et leur hiérarchisation en castes et en classes. Telle est, en tout cas, l'évolution typique à laquelle on assiste, depuis l'Égypte jusqu'à la Chine, au moment où l'écriture fait son début : elle paraît favoriser l'exploitation des hommes avant leur illumination. [...] Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement ».

On trouve une vision semblable mais plus nuancée chez Claude Hagège²⁷. André Leroi-Gourhan²⁸ voit également l'apparition de l'écriture [14] liée à des processus d'intégration socio-politique des hommes, comme Henri-Jean Martin²⁹. Marcel Détienné relie directement l'adoption par les Grecs d'un alphabet d'origine phénicienne

25. Afin d'éviter une atomisation anachronique du sens de cette *virtus*, il importe de prendre en compte l'ensemble des sens qui lui sont reconnus par les lexicographes. La *virtus* du document écrit est ainsi selon toute vraisemblance connotée aux aspects suivants (en suivant Jan F. NIERMEYER, *Mediæ latinitatis lexicon minus*, 4^e éd. Leiden, Brill, 1997) : pouvoir de faire des miracles ; prodige ; relique ; église privée ; force, vigueur ; violence, force ; autorité, pouvoir, puissance ; territoire sous autorité ; compétence, droit, faculté ; validité, légalité, force de loi ; forces armées. Sur le problème de l'atomisation lexicographique, cf. Alain GUERREAU, *Le Féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 180-184, et Anita GUERREAU-JALABERT, « Parole/parabole. La parole dans les langues romanes : analyse d'un champ lexical et sémantique », *La parole du prédicateur (V^e-XV^e siècle)*, Rosa Maria DESSI, Michel LAUWERS dir., Nice, Centre d'Études Médiévales, 1997, ici p. 313-320, et « *Nutritus/oblatus* : parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge », *Adoption et fosterage*, M. CORBIER dir., Paris, De Boccard, 1999, p. 263-290. La *virtus/kraft* commune à la charte, la relique et la pierre précieuse est certainement l'un des fondements de la présence des chartes dans les trésors de reliques et de bijoux (cf. BEDOS-REZAK, *op. cit.*, p. 1057, et François BOUGARD, *La justice dans le royaume d'Italie de la fin du VIII^e siècle au début du XI^e siècle*, Rome, École Française, 1995, p. 26), le cas le plus spectaculaire étant sans doute celui du trésor des chartes installé dans la Sainte-Chapelle de Paris (cf. André CHASTEL, *L'art français*, t. 1, Paris, Flammarion, p. 262) – encore qu'on doive certainement tenir compte, dans ce dernier cas, du vecteur particulier que représentait la couronne d'épine, considérée comme un symbole de la royauté du Christ (cf. la bulle d'Innocent IV de 1243), et peut-être aussi des réflexions contemporaines sur l'analogie « Christ-fisc » présentée par Ernst H. KANTOROWICZ, « Christus-Fiscus » (1948), rééd. E.H. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, PUF, 1984, 59-73.

26. Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 339-345. Le matériau est celui de la mystification d'indiens Nambikwara du Brésil par leur chef, au moyen d'un papier que celui-ci avait couvert de signes et qu'il fit semblant de lire devant ses hommes et devant l'anthropologue à un moment où son pouvoir, de nature traditionnellement consensuelle, n'était plus aussi ferme au sein du groupe. Cf. les commentaires et réactions de Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, notamment p. 149-202, ou encore de Claude HAGÈGE, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, Fayard, 1985, p. 120-121. Cf. aussi *infra*, n. 36.

27. *Op. cit.*, p. 99-100 et 120 : HAGÈGE reconnaît certes (après DERRIDA, d'ailleurs : *op. cit.*, p. 190-191) l'écriture comme « instrument de pouvoir » (permettant de diffuser spatialement un rapport de pouvoir dont la loi serait l'expression), mais pas nécessairement comme « instrument d'oppression » ; et si C. Lévi-Strauss tend à ne voir dans l'écriture « gratuite », à des fins purement intellectuelles ou esthétiques, qu'un masque de la fonction première, HAGÈGE, *op. cit.*, p. 113-120, avance que l'écriture est d'emblée une esthétique.

28. André LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, t. 1, Paris, Albin Michel, 1964, p. 222-292 : la naissance de l'écriture se produit au seuil de la sédentarisation, car la constitution de stocks à l'origine des sociétés agricoles, c'est-à-dire l'usage différé de la récolte (au lieu de sa consommation immédiate) impose d'en organiser la réserve. Il s'agit là de l'organisation de rapports de production, c'est-à-dire indissolublement de rapports de domination.

29. MARTIN, *op. cit.*, p. 84 et 95.

à la genèse de la *polis*³⁰, et l'on pourrait multiplier les exemples. Tous cependant, y compris Lévi-Strauss, reconnaissent que l'écriture n'est pas indispensable à une telle intégration socio-politique : en elle ne résiderait pas l'essence du pouvoir, auquel simplement, dans certaines conditions, elle a pu être étroitement liée.

Le point commun de ces conceptions est une vision instrumentale, sinon fonctionnaliste, de l'écriture, conçue comme une technologie qui accroît le rendement politique, corrélée en règle générale à la formation d'un groupe de techniciens de l'écriture plutôt jaloux de leur position structurelle : le recours à l'écrit ne fixerait pas seulement la mémoire, il en modifierait le fonctionnement, notamment en dessaisissant chacun de sa part de la mémoire collective et en transférant la conservation et la gestion à une technostrucure. Ce « patrimoine de l'humanité » enraciné dans la capacité de tout homme de se souvenir deviendrait alors un patrimoine construit sur la capacité de certains d'écrire et de lire³¹. Corrélativement, c'est en tant qu'instrument de domination et de dépossession que le document écrit aurait fait l'objet de destructions lors de changements politiques.

Pour ce qui est de la société médiévale, ces réflexions fondées sur le sens politique de l'*introduction* de la scripturalité dans un cadre de pure oralité posent un problème majeur. Outre l'usage inadéquat de la notion de « politique » pour le Moyen Âge, l'écriture y a en effet toujours été « là » et l'on ne peut, dans le meilleur des cas, que parler de sa diffusion, sinon de banalisation. En outre, au-delà de cette présence matérielle et intellectuelle plus ou moins dense, le caractère central de l'*Écriture* met l'usage de l'écriture au cœur de l'identité chrétienne, elle-même au cœur [15] des représentations sociales médiévales : l'écriture n'y fonctionnait donc en aucun cas comme une dimension *extérieure* à la société, sur laquelle elle aurait simplement été plaquée pour en améliorer le rendement seigneurial. Ceci ne signifie évidemment pas que l'écriture et le pouvoir n'y entretenaient aucun rapport, mais que la compréhension de celui-ci ne passe pas par la simple opposition de l'écrit à l'oral.

De façon plus large, en outre, la conception instrumentale du pouvoir de l'écriture privilégie dans celle-ci l'aspect technique avant son usage social, un peu comme si l'on réduisait l'intérêt que portent les pouvoirs actuels à la télévision à sa seule capacité technique de diffuser leur message au plus grand nombre. Or, on sait bien que les médias ne sont pas de simples canaux de distribution d'une idéologie issue du mode de production dominant : l'efficacité sociale des médias procède avant tout, d'une part, de leur fonctionnement même en tant que médias – qui relève d'une analyse de la circulation des messages en tant qu'échange symbolique³² – et d'autre part, de leur efficacité performative (le message véhiculé est en partie légitimé par le média lui-même³³) qui relève d'une étude de la réception des messages par les destinataires (les

30. Marcel DÉTIENNE, « L'alphabet grec et la cité », *Le grand atlas des littératures*, Paris, Encyclopædia Universalis, 1990, p. 142-143.

31. HAGÈGE, *op. cit.*, p. 99-100 ; MARTIN, *op. cit.*, notamment p. 42 et 84. PETRUCCI, « Pouvoir... », *op. cit.*, p. 823-824, distingue entre pouvoir de l'écriture (qui appartient au scribe) et pouvoir sur l'écriture (qui appartient à l'autorité qui contrôle le scribe) : il y aurait donc séparation essentielle entre pouvoir politique et écriture – celle-ci préexistant à son éventuelle instrumentalisation. La notion de « pouvoir de l'écriture » distingue cependant Petrucci des auteurs précédemment mentionnés – mais elle reste à construire.

32. Cf. Jean BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972., notamment p. 200-228 ; Pierre BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. ex. p. 14 : « les rapports de communication par excellence que sont les échanges linguistiques sont aussi des rapports de pouvoir symbolique [...] ». Rappelons que dire de l'échange qu'il est « symbolique » ne revient pas à en minorer l'importance, mais à souligner que lorsque des personnes échangent des objets, des gestes ou des mots, ils échangent également une part d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leur position sociale (au sens le plus large), échange qui, dans certaines conditions (notamment les rituels), peut être la raison d'être de l'échange concret de mots, de gestes ou d'objets.

33. Romain GARY, assistant à Washington aux émeutes qui ont suivi aux États-Unis l'assassinat de Martin Luther King en 1968, en rapporte un cas exemplaire dans *Chien blanc*, Paris, Folio, 1970, p. 83. Plus anecdotique mais non moins significatif : le label de garantie que constitue le macaron « vu à la TV » que les fabricants apposent désormais sur les emballages et qui modifie ainsi le rapport entre produit et réclame : la télévision ne révèle pas la qualité du produit, elle la fait.

administrés/dominés), et non pas seulement de la perception par les dominants des avantages pratiques liés à une technique. Cette étude de la réception concerne tant les représentations et usages liés à l'écriture elle-même que les conditions sociales d'accès au médium (= production, conservation et usage), la difficulté d'accès à celui-ci étant gage de sa valeur sociale (ce qui signifie que la valeur sociale de ce qui circule dépend en partie de ce qui ne circule pas – ce qui est d'ailleurs valable au-delà du simple cadre de l'écrit).

[16] C'est donc par rapport à ce qui ne circule pas et par rapport à ce qui n'est pas conservé que joue l'efficacité performative de l'écriture³⁴. On doit ainsi tenir compte du fait que tout document écrit ne sert pas à « communiquer » (au sens vulgaire actuel), donc que l'on ne peut associer absolument et par principe « écriture = média ». Le problème de la communication écrite n'est ainsi qu'un aspect du problème de la valeur sociale de l'écriture au Moyen Âge. Ceci impliquerait en outre, pour une bonne appréciation à la fois de la valeur attachée à l'activité scripturale et du résultat écrit (les documents), de prendre en compte la totalité de la production d'un *scriptorium* ou d'une chancellerie, puisque c'étaient certainement les mêmes scribes, copistes, notaires ou autres clercs qui écrivaient, composaient ou copiaient bibles, cartulaires, chartes, mandements, etc. Dans quelle mesure, en effet, un moine copiste et son commanditaire distinguaient-ils absolument les formes de l'action scripturale, surtout lorsque tout se faisait en latin et que l'invocation ouvrant diplômes et chartes sonnait comme une promesse de Salut consécutive à la simple lecture de l'acte ?

L'efficacité de l'écriture en tant que vecteur d'échanges symboliques n'est donc pas prise en compte par cette vision globale qui ramène l'écriture à une technique neutre dont le bon usage dépend des intentions de l'émetteur ; n'est pas davantage prise en compte l'efficacité sociale qui relève de son possible fonctionnement en tant que média « de masse »³⁵. On raisonne ainsi de manière globale sur l'écriture, comme si elle pouvait exister hors de sa mise en œuvre pratique, à la fois sous une forme concrète (le document) et dans le cadre d'un « échange », lui-même fondé sur un rapport social, et donc sans en envisager l'efficacité [17] différentielle par rapport à la structure de communication³⁶. « Diaboliser » l'écriture ne sert à rien, ni même en faire intrinsèquement un facteur de domination, mais il reste à comprendre comment l'écriture peut être efficace dans les processus de domination – non pas « en plus » de la domination factuelle, mais *au sein* du processus de domination. Ceci s'oppose donc à une argumentation en termes de « favoriser » et « faciliter », qui postulent une extériorité et postériorité de l'écriture sur l'asservissement. Même si l'on admet l'usage de l'écriture par les dominants, y compris au Moyen Âge, cela n'explique en rien l'efficacité de l'écriture du point de vue des dominants comme par rapport aux dominés (que l'on ne fait pas obéir à coup de livres...). Les facteurs qui peuvent contribuer à donner à l'écriture une efficacité performative sans commune mesure avec son

34. En comparant les trois principaux types de documents écrits lexicalement construits et mentionnés précédemment, la charte (*brief*), la lettre (*schrift*) et le livre (*buch*), on observe ainsi qu'ils correspondent à des combinaisons particulières des deux critères de la circulation et de la conservation : conservation × circulation = *brief* ; non-conservation × circulation = *schrift* ; conservation × non-circulation = *buch*. Ceci n'exclut bien sûr pas des usages inverses exceptionnels, ni ne résout tous les problèmes : à quoi correspond la combinaison non-conservation × non-circulation : la parole orale ? Comment intégrer les inscriptions épigraphiques, les bandeaux peints, etc. ?

35. L'écriture au Moyen Âge peut, malgré l'absence de moyens de reproduction technique réellement efficaces, être conçue dans certains cas comme un média « de masse », comme en témoignent les formules des protocoles de milliers de chartes : *à tous ceux qui ces lettres verront, orront ou liront...* ; *universis et singulis tam presentibus quam futuris presentes litteras inspecturis, visuris vel audituris...* ; *allen den, die diesen brief sehen, lesen, oder hören lesen...*, etc. Mais, rappelons-le, tous les documents écrits n'étaient pas destinés à une telle diffusion.

36. Il importe ici de rappeler, dans le cas signalé par Lévi-Strauss, que le chef ne s'adressait pas à l'un de ses hommes à l'aide de l'écriture, mais qu'il a fait semblant de lire un texte (une feuille sur laquelle figuraient des signes dessinés par lui) à l'anthropologue en présence de ses hommes, texte auquel il faisait dire une liste de choses à apporter à la communauté. C'est ainsi dans ce contexte de communication à trois (émetteur-lecteur, auditeurs/spectateurs-bénéficiaires, auditeur-obligé) que le document écrit joue un rôle.

efficacité technique³⁷, bref, qui font que le message sera cru parce que le document sera vu, doivent donc être envisagés.

Deux aspects sont ainsi à examiner : l'efficacité sociale de l'écriture en tant que possible média « de masse » (au sens précisé plus haut) et l'efficacité performative de l'écriture. Deux aspects qui doivent être abordés tant du point de vue des émetteurs de message que des récepteurs. Le premier point renvoie au changement profond qu'introduit l'usage d'un média large (au lieu d'une communication « im-médiate » de type oral) dans le processus d'échange symbolique que constitue l'échange linguistique – en tenant compte, encore une fois, du fait que tous les documents écrits ne sont pas censés servir à communiquer de la même manière (voire à communiquer tout court), c'est-à-dire à être *donnés* de la même manière. Le second point renvoie à la valorisation sociale de [18] l'écriture et du document écrit, notamment à l'époque médiévale.

L'écriture, facteur de domination symbolique

Pour ce qui est du premier point, si l'on suit J. Baudrillard, la substitution d'un média large à l'immédiateté de l'échange oral instaure un rapport de domination symbolique. Mais on n'a pas ici affaire à l'opposition problématique écrit/oral, à laquelle J. Baudrillard substitue l'opposition réponse/non-réponse. Ce rapport de domination symbolique repose en effet sur le principe même du média de communication qui vise un public large (excluant donc théoriquement l'échange épistolaire ou, aujourd'hui, téléphonique et télématique) : si la communication orale peut, dans certaines conditions, engendrer des rapports de domination en établissant un échange linguistique inégal³⁸, la réciprocité de l'échange symbolique, par la réponse, est de toute façon possible – c'est même la condition de fonctionnement du système linguistique –, tandis que la communication par le biais d'un média « de masse » brise l'échange en supprimant la possibilité même de réponse et instaure de ce fait un déséquilibre social³⁹.

Le recours à l'écriture « de masse », c'est-à-dire sans destinataire particulier mais tout de même publique, comme la charte, est donc susceptible d'instaurer entre l'émetteur du message (qui n'est donc pas nécessairement le scripteur, mais celui au nom de qui le document est établi et qui dit « Je », ou celui qui montre le document, bref *celui qui donne à lire*) et ses récepteurs (qui ne sont donc pas nécessairement les destinataires de l'écrit, mais ceux devant qui le document est susceptible d'être produit pour être lu et cru sans réponse possible) une relation de domination [19] symbolique⁴⁰. Ainsi, à chaque fois que le document écrit est lu, il y a production de

37. Le problème de l'efficacité technique du média écrit pour la diffusion du message n'est pas pertinent comme le montre l'indication dans de nombreux protocoles de chartes (cf. n. 35) des trois formes d'appréhension de l'écrit (voir, entendre, lire) : la diffusion écrite n'est pas séparable des autres moyens de communication. De même, CLANCHY, *From Memory...*, *op. cit.*, à la suite de Goody, a insisté sur le fait que le problème de l'analphabétisme n'est pas pertinent pour juger de l'efficacité technique de l'écriture : l'important est que les gens sachent à quoi peut servir l'écrit. L'efficacité de l'écriture ne se réduit donc ni au problème technique de la *diffusion*, ni au problème technique de la *réception*. Comme je l'ai signalé, il est même possible qu'une partie importante du pouvoir social de la charte (*brief*) soit précisément construit par rapport à l'écrit qui n'est pas censé circuler (le livre, l'inscription) et par rapport à la possibilité de non-conservation (la lettre).

38. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 111, donne comme condition de validité du discours autorisé (donc émanant d'une forme de pouvoir) le fait qu'il « doit être prononcé par la personne légitimée à le prononcer [...] ; il doit être prononcé dans une situation légitime, c'est-à-dire devant les récepteurs légitimes ; il doit enfin être énoncé dans les formes (syntaxiques, phonétiques, etc.) légitimes » : les deuxième et troisième critères rendent donc le choix du média implicite, lorsque les récepteurs légitimes sont par exemple les citoyens français.

39. BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 208-210, notamment p. 209 : « le pouvoir est à celui qui peut donner et à qui il ne peut pas être rendu. Donner, et faire en sorte qu'on ne puisse pas vous rendre, c'est briser l'échange à son profit et instituer un monopole : le procès social est ainsi déséquilibré. Rendre, au contraire, c'est briser cette relation de pouvoir et instituer (ou restituer), sur la base d'une réciprocité antagoniste, le circuit de l'échange symbolique. Il en est de même dans la sphère des *media* [de masse] : il y est parlé, et fait en sorte qu'il n'y puisse nulle part être répondu. ».

40. Roland BARTHES a d'ailleurs inféré du fonctionnement de l'œuvre littéraire un même rapport de domination symbolique du lecteur par l'auteur : *S/Z*, Paris, Seuil, 1970, p. 10. Dans ce contexte littéraire moderne, il faudrait

pouvoir symbolique au profit de celui qui donne à lire et au détriment de celui qui lit ou devant qui le document est lu (ce qui est d'ailleurs une des conditions de possibilité des religions du Livre : toute lecture du texte sacré vient renforcer la domination symbolique de la divinité – et dès lors que le texte sacré n'est pas en accès libre, du clergé).

On comprendrait alors pourquoi les autorités pouvaient avoir intérêt à se constituer en émetteurs de message par le biais d'un média présenté comme large et adressé à une foule anonyme. Ce recours à l'écriture sans réponse pourrait (ou devrait) être interprété comme l'appropriation d'une source de pouvoir symbolique plutôt que comme le simple détournement d'une technique, « neutre » en soi, au profit de dominants cherchant des moyens de diffuser leurs ordres – ce qui ne veut toutefois pas dire que l'écriture n'a jamais été utilisée en raison de sa capacité technique de mémorisation : simplement, il me semble un peu rapide d'induire une relation de cause à effet entre deux phénomènes sous prétexte qu'ils « vont de pair ».

D'un côté, l'écriture constitue donc un facteur extrêmement puissant de construction d'un échange social inégal lorsqu'elle sert de vecteur à des messages auxquels il ne peut être répondu. L'efficacité sociale de l'écriture est donc indissociable des rapports de domination au sein desquels elle est mise en œuvre. Inversement, d'autre part, cette possibilité de domination symbolique existant dans la société en question, il est évident qu'elle oriente le fonctionnement des rapports sociaux dans des directions où le recours à l'écriture est possible – ce qui fait du recours à l'écriture un enjeu social⁴¹. On n'est donc pas dans une situation de domination [20] « pré-scriptale » (traditionnelle/orale) sur laquelle viendrait se greffer, de manière exogène, l'usage de l'écriture, mais on a affaire à un usage spécifique de l'écriture au sein de rapports de domination configurés également par rapport à elle, par rapport à la structure de domination symbolique qu'elle est susceptible d'instaurer – peut-être notamment sur le modèle des Écritures.

Si la conservation des textes fait la part belle aux chartes plutôt qu'aux correspondances⁴², c'est peut-être justement parce que ces deux formes d'écrit n'ont

d'ailleurs sans doute ajouter à l'auteur les autres instances qui donnent à lire (critiques, préfaciers, etc.), sans parler des éditeurs et imprimeurs (cf. à ce sujet Roger CHARTIER, « Le monde comme représentation », *AESC*, 44 (1989), p. 1509 et 1512-1513).

41. On peut d'ailleurs transférer sur l'écriture les analyses d'Eni PUCINELLI ORLANDI, *Les formes du silence dans le mouvement du sens*, Éditions des Cendres, 1996, et considérer que l'écriture construit une partie de son sens social par rapport à la non-écriture : non pas l'oral (qu'on pourrait considérer comme un « hors-écriture »), mais la page blanche (= le silence écrit), c'est-à-dire le fait que ce qui est écrit aurait pu ne pas l'être – ce qui n'est pas une évidence, mais incite bien plutôt à considérer d'une part que tout ce qui est écrit se présente comme une rupture du silence et non le remplissage d'une forme vide (on n'écrit pas parce qu'il y a du papier ou du parchemin, un calame, un scribe et du temps libre), d'autre part que ce qui est écrit ne peut pas plus être étudié hors de son rapport avec ses marges blanches (qui sont des espaces « inscriptibles », comme le montre le cas des gloses et notes marginales) qu'on ne doit le faire pour une image par rapport à son cadre.

42. Le cas mentionné n. 5 est d'autant plus significatif que les Thüngen manifestent par ailleurs un net souci de leurs chartes, dont on conserve une liste partielle (établie en 1437 à l'occasion d'un envoi à Schweinfurt pour les mettre à l'abri d'une menace de siège) et l'enregistrement dans ce qui est l'un des plus anciens cartulaires « laïcs » de Franconie (cf. MORSEL, « Le cartulaire... », *op. cit.*, et *La noblesse...*, *op. cit.*, p. 27-30). Le rôle des cartulaires dans la conservation des documents est essentiel (en l'occurrence, 59% des textes du cartulaire en question ne sont connus que grâce à lui), mais comme leur nom (moderne mais inspiré du latin médiéval *libri kartularum*) l'indique, on transcrit dans les cartulaires prioritairement des *cartulæ*, c'est-à-dire nos *briefe*, tandis que les lettres n'y sont qu'exceptionnellement recopiées. Pour ce qui est de celles-ci, si l'on prend le cas de l'abondante correspondance envoyée par le conseil de Nuremberg, 244 lettres concernent les Thüngen ou leur ont été envoyées : je n'en ai retrouvé aucune en original. Mais en outre, plusieurs des lettres de ce conseil mentionnent explicitement des lettres reçues des Thüngen : une seule est conservée dans les archives bien tenues de la ville ! Ces lettres étaient donc soit détruites après lecture, soit conservées avec moins de soin que les chartes. Par rapport aux chartes, on peut ainsi considérer que les lettres ont été victimes d'une *double élimination* : elles n'ont en effet été ni conservées ni recopiées dans des cartulaires ou registres par les destinataires. La même chose paraît pouvoir être observée chez les comtes palatins du Rhin par Christoph Frhr. von BRANDENSTEIN, *Urkundenwesen und Kanzlei, Rat und Regierungssystem des Pfälzer Kurfürsten Ludwig III. (1410-1436)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 21.

pas du tout la même valeur symbolique⁴³. L'indice [21] important n'est pas tant qu'on ait conservé les chartes, mais que l'on ait détruit, jeté ou négligé les lettres, dont ne découle aucun déséquilibre de l'échange symbolique puisqu'elles appellent (y compris explicitement) une réponse, tandis que les chartes produisent une parole sans réponse adressée, on l'a vu, à des destinataires anonymes (et « mis en absence »). En ce sens, les archives seraient établies sur une économie du pouvoir symbolique de l'écriture.

Le problème de la « magie » de l'écriture

Mais qu'est-ce qui, par ailleurs, pouvait faire en sorte que le recours à l'écriture puisse provoquer une certaine adhésion du point de vue des destinataires du message ? Que celui-ci soit cru « ontologiquement » ? À moins de considérer qu'il ne s'agit là que d'un réflexe de type pavlovien tel que l'énoncera plus tard Pascal⁴⁴, ceci conduit à s'interroger sur la reconnaissance de l'efficacité propre prêtée au média écrit dans telle ou telle société. L'appréhension de ceci est extrêmement difficile précisément en raison du « mutisme » de l'essentiel de la population « réceptrice ». L'une des hypothèses fortes que l'on voit le plus fréquemment admise sans qu'elle soit vraiment discutée consiste à attribuer un fort prestige social de l'écriture en raison de l'analphabétisme dominant, prestige très souvent corrélé à une notion plus ou moins passe-partout de « magie » de l'écriture⁴⁵, dont l'emploi sans précaution ni précision obscurcit le propos [22] plus qu'il ne l'éclaire.

Une magie immanente de l'écriture ?

Sous son acception restreinte, au sens « courant » du terme, « immanentiste » (tendance J.G. Frazer⁴⁶ ou M. Mauss⁴⁷), on envisage parfois la force sacrée qui pourrait

43. Le *brief* est fondamentalement un document établissant une structure de communication *triangulaire* (ce qui était, rappelons-le, la situation décrite par Lévi-Strauss : cf. n. 36) : l'émetteur [1] donne à voir, lire ou entendre à un public illimité [2] un texte concernant une personne ou un groupe de personnes [3] ; l'émetteur [1] scelle et remet le document à la personne [3]. Par ailleurs, *aucune réponse n'est demandée*, l'information ne circule que *dans un seul sens* : on n'est pas dans une structure dialogique – ce qu'expriment les personnes du verbe employées : première personne [1] vs. troisième personne [2] et [3]. Or, la troisième personne est, si l'on suit Émile BENVÉNISTE (*Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 227-231), le marqueur et l'institution d'une absence. On peut ainsi considérer que le *brief* « met en absence », dans le cadre de la communication, les destinataires tant du document que du message. Mais étant donné que le destinataire du message [2] n'est pas le destinataire du document [3], on peut également considérer que cette structure triangulaire met face-à-face deux « donnant-à-lire » (l'émetteur, qui donne à lire une fois pour toutes, définitivement datée (*data*), et le destinataire du document, susceptible de produire et faire lire la lettre, dans le futur) au récepteur du message [2], qui apparaît ainsi dans une situation de double infériorité symbolique. Face à cela, la *schrift* établit une structure bipolaire : le destinataire de la lettre et celui du message sont identiques en face de l'émetteur ([3 = 2] vs. [1]), les pronoms personnels employés sont également différents : je/nous vs. tu/vous. En outre, la *schrift* se situe d'emblée dans un *échange circulaire*, une *structure dialogique* : dans la quasi-totalité des lettres conservées, l'émetteur termine en signalant qu'il attend la réponse, laquelle commence le plus souvent par la formule du genre « J'ai/nous avons bien reçu ta/votre lettre... » et résume la plupart du temps la teneur de la lettre à laquelle elle répond. Pour le détail de tout ceci, cf. J. MORSEL, *Une société politique en Franconie à la fin du Moyen Âge: les Thüringen, leurs princes, leurs pairs et leurs hommes (1275-1525)*, Paris IV, ms. thèse nouveau régime, 1993 (= A.N.R.T. Lille III, microfiche 1342.17368/94), p. 42-48, ainsi que « Brief und schrift. Überlegungen über die sozialen Grundlagen schriftlichen Austauschs im Spätmittelalter am Beispiel Frankens », *Textus' im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*, Ludolf KUCHENBUCH dir., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, à paraître.

44. *Les Pensées* (éd. L. Brunschvicg), Paris, Garnier, 1964, p. 155 (n° 308) : Pascal traite de la force qui paraît sourdre naturellement de ce que l'esprit a pris l'habitude de voir entouré de tout un appareil d'hommes destinés à imposer concrètement la volonté de leur maître. La même chose ne pourrait-elle pas être dite du document et de ceux qui sont chargés de l'appliquer ?

45. Un exemple parmi d'autres : Martin AURELL, *Une famille de la noblesse provençale au Moyen Âge : les Porcelet*, Avignon, Aubanel, 1986, p. 86 : « Une mentalité où le magique l'emporte sur le juridique ». Cf. à ce sujet GUERREAU-JALABERT, « Parole ... », *op. cit.*, p. 329.

46. James George FRAZER, *Le Rameau d'Or*, (1911-1915) trad. fr. Paris, Laffont, 1981-1984.

47. Marcel MAUSS et Henri HUBERT, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », (1902-1903) rééd. Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, 5^e éd. Paris, PUF, 1993, p. 1-141.

découler des origines religieuses, voire même divines de l'écriture⁴⁸, le texte écrit étant chargé d'une force proprement magique (positive ou négative) du fait même de l'écriture. On sait aussi que l'écriture a pu intervenir en Occident, au Moyen Âge comme à l'époque moderne, dans des rituels magiques bien vite assimilés à de la sorcellerie : de mots écrits (notamment les « hauts noms », c'est-à-dire ceux de la divinité) était censée sourdre une force protectrice⁴⁹. Ceci pourrait être corrélé avec l'idée, rencontrée précédemment, que le document écrit pouvait receler une *virtus*, tout comme les reliques. Pour l'Occident médiéval, le problème est d'autant plus important que l'Écriture était théoriquement au centre de tout le système de croyance et considérée comme l'*imago* de la Parole divine. De ce fait, A. Guerreau-Jalabert rejette catégoriquement la notion de « magie de l'écriture », à laquelle elle préfère celle de « sacralisation de la forme écrite de la parole »⁵⁰. En tout état de [23] cause, la « magie » médiévale est un domaine bien trop mal exploré et aux concepts bien trop flous pour pouvoir affirmer quoi que ce soit qui ne soit conjectural.

La notion de « magie » est par ailleurs utilisée de manière analogique – et tout aussi approximative. Ainsi, certains historiens font dériver la valeur magique de l'écrit médiéval de sa rareté : « Dans une société où écrire n'est pas répandu, cela peut effectivement apparaître comme magique »⁵¹. H.J. Martin admet quant à lui, sans autre forme de procès, qu'à partir du XII^e siècle « les populations, encore de mentalité primitive [sic !], acceptèrent d'autant plus facilement le recours à cette technique qu'elle revêtait à leurs yeux une puissance comme magique, puisqu'elle permettait de fixer la Parole de Dieu, de garder le souvenir des morts grâce aux inscriptions funéraires, et aussi d'invoquer sur les croix des campagnes, Dieu et les puissances célestes »⁵². On notera en premier lieu l'ethnocentrisme et l'usage discutable de la notion de « mentalité primitive », qui permet d'éviter d'expliquer en quoi fixer, remémorer et invoquer par écrit pouvait constituer des processus culturels affectés d'une valeur (ici implicitement) positive. Il conviendrait en outre d'observer qu'à la fin du Moyen Âge, l'acculturation à l'écrit ayant fait de notables progrès y compris dans les

48. Wolfgang HARTUNG, « Die Magie des Geschriebenen », *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*, Ursula SCHAEFER dir., Tübingen, Gunter Narr, 1993, p. 114, rappelle que Yahveh passait pour avoir inventé l'écriture et Énoch pour avoir été le premier lecteur, par ailleurs que chez les Germains, c'était Odin qui avait inventé l'écriture. Ce fait est attesté pour l'Égypte ancienne (MARTIN, *op. cit.*, p. 109-110) et d'après Socrate, c'est le dieu égyptien Theuth (= Thot), qui a inventé les mathématiques, l'astronomie, les jeux et l'écriture : PLATON, *Le banquet – Phèdre* (éd. É. Chambry), Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 164-165 (= dans *Phèdre*).

49. Cf. la section « Schriftlichkeit und Magie » (concernant le haut Moyen Âge) dans *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter* (*op. cit.* note précédente), la lecture des runes (Klaus DÜWEL, « Runen als magische Zeichen », *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Peter GANZ dir., Wiesbaden, Harrassowitz, 1989, p. 87-100) et les usages d'écritures plus ou moins fictives comme charmes (CLANCHY, *From Memory...*, *op. cit.*, p. 333-334, ainsi que Robert MUCHEMBLED, *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Julliard, 1979, p. 43-44, 50, 78-82, 214). Gilbert Ouy m'a par ailleurs signalé que Gerson a fulminé contre « les pommes écrites et les brevets suspendus » impliqués dans des pratiques magiques.

50. « Parole... », *op. cit.*, p. 329, 338. PETRUCCI, « Pouvoir... », *op. cit.*, p. 824, évoque l'« activité d'écriture officielle et quasi-sacrée des scribes » 'du Palais' au Haut Moyen Âge, du fait que « l'écriture comme fonction – et par conséquent la production de l'écrit – fait directement et officiellement l'objet d'une délégation de la part des autorités en place ». En dépit de la quasi-similitude des notions des deux auteurs, on tiendra surtout compte de ce qui les sépare, c'est-à-dire la référence au Christ chez la première et la référence à un pouvoir apparemment conçu comme laïc et politique chez le second. Cette dernière démarche relève me semble-t-il d'une conception anachronique, moderne, du pouvoir politique et d'une dramatique sous-évaluation de la place du christianisme dans la société médiévale, dont il informe non seulement les représentations dominantes mais en outre assure la domination sociale de l'Église. Pour une bonne remise en perspective de ces aspects, on lira avec le plus grand profit Alain GUERREAU, « Féodalité », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Jacques LE GOFF, Jean-Claude SCHMITT dir., Paris, Fayard, 1999, p. 387-406.

51. Richard KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, U.P., 1990, p. 47.

52. *Op. cit.*, p. 137. Wilhelm FRIJHOFF, « Communication et vie quotidienne à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne : réflexions de théorie et de méthode », *Kommunikation und Alltag in Spätmittelalter und früher Neuzeit (Internationaler Kongress, Krems/Donau, 9.-12. Okt. 1990)*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1992, p. 29, admet (suivant peut-être en cela H.J. Martin) que « le livre imprimé a permis d'enlever à l'écriture sa charge magique, d'établir des textes définitifs, toujours identiques à eux-mêmes et utilisables au-delà du lieu précis de leur production ». On observera au passage l'opposition établie entre « écriture » (= graphie manuelle) et l'imprimerie.

campagnes⁵³, on devrait s'attendre sans doute à un [24] rapport plus technique à l'écriture – mais c'est au XVI^e s. que les mentions d'usages sorciers de l'écriture sont les plus nombreux... Ajoutons enfin qu'il faudrait peut-être réserver un traitement particulier à l'écriture dans un livre, qui pourrait avoir combiné la charge magique de l'écriture et l'irradiation du livre par le Livre (*biblion*) principal, la Bible⁵⁴. Mais de toute façon, cet usage analogique de la notion de « magie » ne permet guère d'aller bien loin, puisqu'on n'explique pas comme elle est censée fonctionner.

La magie sociale de l'écriture

Un autre usage de la notion de « magie », non appliqué à l'écriture mais plus scientifique et non « immanentiste », renvoie à tout phénomène qui crée *ex nihilo* une différence qualitative mais non matérielle des choses auxquelles il s'applique (éventuellement déjà distinctes matériellement, mais sans que cette distinction débouche sur un classement symbolique) : cette mutation qualitative non constatable matériellement n'existe que dans l'esprit de ceux qui croient à l'efficacité du phénomène, comme l'ont montré Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut pour le phénomène de la « griffe » des grands couturiers⁵⁵. La magie n'est plus ici pré-scientifique (hypothèse de Frazer) ou religieuse (hypothèse de Mauss), mais sociale. Le meilleur exemple de cette magie sociale réside dans la production (jusque dans les travaux des historiens !) de classements sociaux dont la reconnaissance découle de leur forme scripturale, qui les officialise et les fait durer.

C'est par exemple ce qui était en jeu dans les attaques dont sont victimes tant les archives que la pratique de l'écrit des Inquisiteurs en [25] France au XIII^e siècle : l'enjeu était la transformation scripturale d'innocents en coupables et réciproquement. James Given a bien montré comment les inquisiteurs ont construit par l'écriture une économie de la punition et une sorte de « casier judiciaire » durable qui ont abouti à la constitution d'un groupe social déclassé⁵⁶. Ce dernier phénomène ressortit à un acte de magie sociale, dont J. Given n'a pas assez souligné ce qu'il doit en propre au recours à l'écrit, et dont on appréhende, à travers les réactions négatives qu'il suscite, la perception sociale effective. Bref, il semblerait que le recours à l'écriture corresponde bel et bien à une mutation qualitative : les êtres et les choses affectés par la scripturalité – par une scripturalité sans destinataire particulier, il faut le souligner⁵⁷ – acquerraient une existence différente, dont découlent des comportements et traitements *concrets* susceptibles de *réaliser* les classements scripturaux⁵⁸.

53. CLANCHY, *From Memory...*, *op. cit.*, notamment p. 231-240. PETRUCCI, « Pouvoir... », *op. cit.*, p. 835-836, signale le cas des Masserizia de la deuxième moitié du XV^e siècle, petits cultivateurs des campagnes siennoises, analphabètes mais connaissant « la valeur de l'écriture, la sûreté de la mémoire écrite, le caractère durable du document » et qui recouraient à des scribes non professionnels quand ils avaient besoin d'un document écrit. Pour la France, cf. p. ex. Monique BOURIN, « Les solidarités villageoises et l'écrit : la formalisation des années 1150-1250. L'exemple languedocien », *Cofradías, gremios, solidaridades en la Europa Medieval. XIX Semana des Estudios Medievales*, Estella, Gobierno de Navarra, 1992, p. 31-49, et Alain DERVILLE, « L'alphabétisation du peuple à la fin du Moyen Âge », *Revue du Nord*, 66 (1984), p. 760-775. Pour l'Allemagne, les connaissances sont maigres : cf. *Studien zum stätischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Bernd MOELLER, Hans PATZE, Karl STRACKMANN dir., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

54. *Das Buch...*, *op. cit.* (n. 49).

55. Pierre BOURDIEU, Yvette DELSAUT, « "Le couturier et sa griffe" : contribution à une théorie de la magie », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1 (1975), p. 7-36, notamment p. 23 : « l'imposition de la "griffe" représente un cas exemplaire d'alchimie sociale, opération de transsubstantiation qui, sans rien changer de la nature physique du produit, en modifie radicalement la qualité sociale ». Cf. également BOURDIEU, *Ce que parler...*, *op. cit.*, p. 125-126. J'ajoute que cette transsubstantiation n'est pas un phénomène vraiment réversible, comme le montre l'attrait pour les « démarques » (il resterait donc quelques parcelles de l'ancienne qualité).

56. James GIVEN, « The Inquisitors of Languedoc and the Medieval Technology of Power », *The American Historical Review*, 94/2 (1989), p. 336-359, notamment p. 348-354.

57. Les registres, qui sont les supports essentiels de cette catégorisation, se présentent en effet comme des formes « neutres » et non destinées à tel ou tel individu.

58. Sur un cas similaire, mais cette fois positif (production « magico-sociale » d'une catégorie valorisée par l'enregistrement écrit), concernant les vassaux de l'évêque de Wurtemberg, cf. MORSEL, *La noblesse...*, *op. cit.*, p. 178-179.

Cette existence sociale différente n'avait pas besoin d'être imposée : exprimée en termes de « franchises » particulières, sa scripturalisation faisait l'intérêt bien compris de tout le monde : la définition de classements sociaux stables censés protéger les prérogatives de chacun – au prix de quelques usages menaçants (les registres de l'Inquisition), et surtout au prix d'une soumission symbolique au producteur du classement. On retrouve ici d'une certaine manière l'hypothèse rationalisatrice de J. Goody : l'écriture réorganise la perception du réel et le travail de la mémoire et permet ainsi de construire durablement des catégories analytiques et déductives qui ne renvoient plus au vécu quotidien. Il importe cependant d'observer combien il s'agit là non pas d'un processus neutre, mais d'un enjeu de domination sociale – dont l'Église médiévale a été la maîtresse incontestable, malgré les efforts d'une partie de l'aristocratie laïque pour s'appropriier l'écrit (notamment en langue vernaculaire)⁵⁹.

[26] La notion de « magie sociale » fait ainsi surgir des hypothèses tout à fait importantes concernant les processus sociogénétiques (notamment la genèse des catégories sociales). Mais l'application de la définition de P. Bourdieu et Y. Delsaut (changement *non matériel*) à l'écriture n'est pas sans poser un problème, que l'on perçoit bien à travers l'affirmation d'A.-M. Christin, qui résume bien les étapes de notre démarche et selon laquelle « ce n'est pas en raison d'une idéologie quelconque dont elle serait le véhicule naturel que les hommes ont privilégié l'écriture au point d'en faire un des supports majeurs du pouvoir. C'est parce que le médium écrit permet au langage d'acquérir une qualité qui lui était initialement étrangère, celle de la présence matérielle »⁶⁰. Ce qui pose problème n'est bien sûr pas la domination symbolique au moyen d'un « supplément d'être », mais le fait que le processus de mise par écrit (« scripturalisation ») soit un processus de matérialisation (*a priori* incontestable !), théoriquement incompatible avec l'hypothèse d'un changement immatériel.

La résolution du dilemme est possible, me semble-t-il, de trois manières différentes : 1) le problème de la « matérialisation » du langage par l'écriture ne relève pas d'une approche en termes de magie sociale mais de magie « immanentiste » – avec tous les problèmes que cela pose. 2) La matérialisation n'est que le *résultat* de l'opération magique, et non son *opérateur*, ce qui revient à dire que la mise par écrit ne modifie en rien la substance de ce dont on parle, qu'elle n'est qu'une translittération d'usages oraux – une position qui induit à son tour plusieurs difficultés : il faudrait montrer que le rapport entre vocable oral et mot écrit est un rapport de transparence, que les mots renvoient à des substances sociales qui leur préexistent et qu'ils ne font que dévoiler, enfin en quoi la matérialité est en soi une valeur sociale suffisante pour justifier l'investissement social considérable que représente la scripturalisation. Or, je ne vois pas comment, dans l'actuel paysage des sciences humaines, profondément remodelé par la sociologie, l'anthropologie et la linguistique, une telle démonstration de tout ceci puisse être concevable. 3) Le problème de la « matérialisation » n'a rien à voir ici, en ce sens que ce n'est pas ce que vise spécifiquement la mise par écrit : la matérialisation indissociable du processus de scripturalisation est présentée comme secondaire par rapport à son résultat (l'acquisition d'une « qualité initialement étrangère »), ce qui [27] impose non seulement de montrer quelle est cette qualité, mais aussi comment, dans la société en question, la matérialité de l'écrit a pu être tenue ou construite comme quantité négligeable (à peine plus importante que, dans notre société, la couture ou la broderie de la « griffe » sur le vêtement) – ce qui pose sous un angle nouveau de problème du rapport écrit/oral.

59. GUERREAU-JALABERT, « Parole... », *op. cit.*, p. 339, ainsi que ses observations dans *Histoire culturelle de la France*, t. 1 : *le Moyen Âge*, Michel SOT dir., Paris, Seuil, 1997, p. 220.

60. Anne-Marie CHRISTIN, « L'écriture et les dieux », *Le grand atlas des littératures*, *op. cit.*, p. 126.

La « dématérialisation » et « spiritualisation » du document médiéval

Tous les modèles « magiciens » appliqués à l'écriture reposent en tout ou partie sur le binôme écrit/oral. Or, il n'est pas évident que ce binôme soit absolument valable, ni de manière générale ni en ce qui concerne la société médiévale en particulier. Pour cette dernière, on a affaire à une coexistence (qui ne signifie pas juxtaposition) de l'écrit et de l'oral, même si l'oral reste la forme la plus courante de communication entre des individus qui ne dominent majoritairement pas l'écriture⁶¹. En outre, on ne peut qu'être frappé par le statut officiel ambigu de la parole écrite, que tant saint Augustin que Thomas d'Aquin placent en position d'infériorité par rapport à la parole orale. Comme l'a fait observer A. Guerreau-Jalabert⁶², « la parole du Christ est pensée comme parole et en même temps transmise par écrit » par une Église pourtant très attachée à la pratique de l'écrit, si bien que toute mise par écrit se déroule sur l'arrière-plan idéal d'une permutation entre oral et écrit et donc d'une sacralisation de la forme écrite de la parole. On a d'ailleurs affaire également et de manière plus large à une permutation entre oral et matériel, sur le modèle de l'Incarnation conçue comme matérialisation du Verbe divin⁶³.

[28] Mais inversement, cette forme écrite de la parole du Christ est constamment réoralisée (offices, messe, prédication), et elle n'est destinée qu'à cela : il suffit de se rappeler le binôme lettre/esprit construit par saint Paul (2 Cor. 3, 6), qui rend caduc (et spirituellement mortel) l'appropriation du seul texte, d'où les conflits autour du problème de la *lecture* (c'est-à-dire l'interprétation publique, par l'enseignement ou la prédication) non autorisée de la Bible. Pour ce qui est d'un pan essentiel de la société médiévale, on doit donc considérer 1) que l'écrit n'avait de valeur que comme support de la transmission de la parole du Christ ; 2) que le centrage sur la *parole* (dont l'efficacité se manifeste par la généralisation du verbe « parler » et équivalents étymologiques romans à la place de tous les mots issus du latin, *loqui*, etc.) rendait caduque toute distinction fondamentale entre l'écrit et l'oral. À cela s'ajoute enfin le fait que la lecture médiévale reste largement une lecture à haute voix⁶⁴. Tout ceci montre que le rapport entre les deux est plus probablement à considérer comme un enjeu social plutôt que comme un état de fait.

Un trait essentiel de la culture scripturale médiévale serait donc la négation du caractère spécifiquement matériel de la parole écrite, et la non-pertinence de l'opposition écrit/oral. Du moins s'agit-il de la culture scripturale dominante, dans laquelle devait être affirmée le caractère direct, « im-médiat », du rapport au divin à partir de la lecture de l'Écriture – ce qui en fondait le monopole au profit du clergé⁶⁵. Il

61. MCKITTERICK, *op. cit.*, p. 1-2 ; GEARY, *op. cit.*, p. 32-36. L'évocation de l'analphabétisme dominant n'est pas une réponse aussi simple qu'il y paraît, car il faudrait en expliquer la cause par rapport à la situation romaine tout comme par rapport à celle des juifs, donc autrement que par un simple recul dû aux invasions barbares.

62. « Parole... », *op. cit.* Cette contribution est le fondement essentiel de ce qui suit.

63. Il existe quelques représentations iconographiques de l'Incarnation du Verbe sous la forme du souffle de dieu dans une sorte de trompe aboutissant à l'oreille de Marie. La colombe du saint Esprit est exsufflée de cette trompe, sur laquelle glisse un bambin figurant le Christ. Bref, l'Incarnation est la matérialisation du souffle divin. Ce motif « pneumatique » se rencontre au moins dès 1100 en France (Sacramentaire de Saint-Étienne de Limoges, BNF, ms. lat. 9438, f° 87r) et encore v. 1425 au portail nord de la Marienkapelle de Wurtzbourg, en Franconie. De manière analogue, l'inspiration divine de saint Jérôme traduisant la Bible est aussi représentée par la colombe perchée sur son épaule et lui parlant à l'oreille. Tout ceci est rigoureusement conforme au sens global d'*inspiratio*. La Bible est ainsi également une matérialisation visible du souffle divin.

64. Sur l'évolution de la lecture médiévale, cf. les contributions concernant le Moyen Âge dans *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Guglielmo CAVALLO, Roger CHARTIER dir., trad. fr. Paris, Seuil, 1997. Ce balancement entre écrit et parole (par l'écriture et la lecture à haute voix) apparaît clairement dans le *Bestiaire d'amour* de Richard de Fournival (première moitié du XIII^e siècle), qui considère que « tout écrit est réalisé pour signifier la parole de telle sorte qu'on puisse la lire ; et quand on le lit, il retourne à sa nature en tant que parole » : *Li bestiaires d'amours di maistre Richart de Fournival e Li response du Bestiaire* (éd. C. Segre), Milano/Napoli, R. Ricciardi, 1957, p. 4.

65. Dans l'islam, la situation se présente d'une manière différente, mais significative par contraste : l'absence de clergé correspond à l'absence de monopole de la lecture, si bien que c'est à l'inverse autour du dogme officiel du caractère incréé du Coran qu'ont pu se produire des conflits, au demeurant peu importants... Le caractère incréé du Coran en

faudrait alors vérifier si ceci jouait également pour les écrits « pratiques », et non sacrés, ce qui reste à faire. D'une manière générale, toutefois, Martin Irvine n'hésite pas à affirmer qu'au Moyen Âge, « un texte devient un texte proprement dit quand il est produit oralement par un lecteur [...], c'est toujours un *texte-à-lire*, [29] non quelque chose qui préexiste à son articulation, à sa production vocale »⁶⁶. Et de fait, les formules des protocoles des chartes mettent sur le même plan l'appropriation *visuelle* et *auditive* du document.

Si la matérialité est idéellement niée, et avec elle les oppositions entre oral et écrit, entre oral et matériel (ce qui ne signifie pas *ipso facto* qu'elles n'avaient pas cours au Moyen Âge, mais qu'on pouvait éventuellement faire, dans certaines conditions, « comme si » elles n'avaient pas cours), quelle est alors la « qualité initialement étrangère » qui a été adjointe au message mis par écrit ? Tout porte à croire qu'il s'agit de celle de la présence *durable*, conçue comme support de la mémoire. La coupure stricte entre présence *matérielle* et présence *durable* (entre l'espace et le temps ?) n'est certes concevable que de manière abstraite (et très certainement historiquement datée), puisque la présence durable n'est possible qu'en vertu de la matérialisation (mais aussi de la conservation) de l'objet. Mais on a vu comment la matérialité pouvait être idéellement niée – et l'on sait aussi combien le problème de la mémoire et de la lutte contre l'oubli pouvait revêtir une importance cruciale dans les représentations médiévales dominantes⁶⁷. Par ailleurs, si l'on considère les chartes, il est clair qu'elles se placent explicitement dans une perspective de durée (cf. le [30] *tam presentibus quam futuris*), ce qui en ferait des opérations de magie sociale. Inversement, les lettres apparaissent au mieux comme des moments au sein d'un enchaînement d'envois, de réponses et de contre-réponses⁶⁸, ce que traduisent concrètement les destructions de lettres.

La valorisation sociale (« magique ») de l'écriture en vertu de la présence *durable* qu'elle établit n'a toutefois de sens que si/lorsque tout le monde est persuadé du caractère éphémère de la mémoire, de ce que « les paroles s'envolent, les écrits restent ». Or cela s'est fait, au moyen d'énonciations qui tendaient à déclasser la mémoire sociale orale⁶⁹. On comprend alors combien la menace de l'oubli constituait

rendait la mise par écrit secondaire : que le Coran soit la « Récitation » montre assez l'écart qui existe avec le christianisme fondé sur « l'Écriture » ou « le Livre ».

66. Martin IRVINE, *The Making of Textual Culture : grammatica and Literary Theory, 350-1100*, Cambridge/New York, Cambridge U.P., 1994, p. 44 et 69-70. Sur le lien indissoluble entre écrit et vocalisation, cf. aussi Paul ZUMTHOR, *La Lettre et la Voix. De la « littérature » médiévale*, Paris, Seuil, 1987. Ceci semble correspondre *a priori* à ce qu'écrit Jean de Salisbury, *Metalogicon* (éd. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan), Turnhout, Brepols, 1991, p. 32 : *Littere autem, id est figure, primo vocum indices sunt ; deinde rerum, quas anime per oculorum fenestras opponunt, et frequenter absentium dicta sine voce loquuntur* ; toutefois, on ne peut réduire cette phrase à la seule articulation de l'écrit et de l'oral (comme le fait p. ex. CLANCHY, *From Memory...*, *op. cit.*, p. 253 et 255), car ce qui est en jeu est surtout le problème de la lettre et du sens, de la vision physique (par les yeux de la tête) et de la perception essentielle (par les yeux du cœur). L'imbrication de l'écrit et de l'oral se manifeste également dans le cas du règlement des conflits (par des clercs) : cf. CLANCHY, *op. cit.*, p. 272-278 ; Dominique BARTHÉLEMY, *La société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, Paris, Fayard, 1993, p. 668 ; Laurent MORELLE, « Les chartes dans la gestion des conflits (France du Nord, XI^e-début XII^e siècle) », *BEC*, 155 (1997), p. 288-290.

67. La place manque ici pour tenter de rappeler à la fois les positions médiévales sur le souvenir et la mémoire et les débats des historiens à ce propos, particulièrement intenses en Allemagne. Le rôle de saint Augustin a été rappelé par GEARY, *op. cit.*, p. 37-41, à quoi l'on pourrait ajouter son appel (longtemps suivi) à la protection des juifs en tant que témoignages vivants des Écritures (*testimonium scripturarum*) et donc moyens d'éviter l'oubli du Christ (*De civitate dei*, XVIII, 46). Une distinction notionnelle sur laquelle il me semble que l'on n'a pas suffisamment réfléchi est celle qui est faite entre *memoria/rememoratio* et *recordatio*, l'une s'adressant semble-t-il à la tête et l'autre au cœur (siège de l'âme).

68. De ce fait, ce n'est sans doute pas un hasard si les rares exceptions au non-enregistrement de lettres médiévales dans les cartulaires concernent en général précisément des échanges complets : sept lettres de 1473-1474 entre Lorenz von Hutten et Werner von Thüngen, puis de nouveau onze lettres entre les mêmes en 1482 (Staatsarchiv Würzburg, Archiv Thüngen zu Weißenbach, Band 9, p. 111-116 et 118-127)

69. Quelques exemples, provenant soit de préambules, soit d'eschatocoles de chartes ou d'instruments notariaux : des moines du XI^e siècle vendômois estiment *ut quod pro vite brevitate corporali presentia non possumus eis saltem per littera loquamur* : Dominique BARTHÉLEMY *Le Vendômois du X^e au XIV^e siècle : institutions seigneuriales et société*, Paris IV, ms. thèse d'État, 1991, p. 132. En 1176/77, l'archevêque de Sens émet à Paris une charte *omnibus tam futuris*

une condition *sine qua non* de la scripturalisation comme source d'un pouvoir symbolique, fondé sur l'absence de réponse possible et sur la magie sociale de la mémorisation écrite : tout se passe comme si ce n'était pas pour pallier le [31] risque d'oubli que l'on a recouru à l'écrit, mais pour pouvoir recourir à l'écrit en tant que forme de domination symbolique que l'on a construit l'oubli en fantasme social collectif.

Tout ceci incite à ne pas se polariser *par principe* sur le problème du rapport entre l'écrit et l'oral (et à considérer les cas où les textes le font comme des signes d'un enjeu social, puisqu'ils choisissent un champ d'interprétation spécifique), mais surtout, de manière plus générale, à ne pas adopter nous-mêmes la perspective médiévale qui consiste à faire comme si le document n'était qu'un pur ensemble de signes, référence directe à la réalité transcendante et uniquement destiné à l'entretien de la mémoire. En ce sens, la philologie⁷⁰ serait tout bonnement restée prisonnière d'une notion du document écrit qui privilégie l'esprit sur la matière et le sens sur l'aspect – et les éditeurs de textes n'aurait guère fait autre chose que prolonger les efforts des compilateurs médiévaux de cartulaires, manifestant par le copiage et le recopiage inlassables des mêmes documents (dont on pouvait même éventuellement jeter les « originaux ») que la modification du support est censé ne rien changer au sens du texte – sachant que les inévitables variations entre les versions paraissent n'avoir longtemps pas posé de problème. Est-ce un hasard si les premières éditions de textes considérées comme scientifiques – et auxquelles on fait en général remonter les débuts de l'histoire moderne – sont précisément dues à des clercs, les Mauristes ? Ce n'est d'ailleurs sans doute pas non plus un hasard si la notion de « texte » que nous utilisons de nos jours est issue de la sphère cléricale, où il désignait initialement la sainte Écriture. On peut ainsi se demander dans quelle mesure le *linguistic turn*, basé sur l'entreprise « derridienne » de déconstruction de la linguistique occidentale fondée sur le christianisme, ne se serait pas contenté de transformer la transcendance du sens en immanence et la nécessité de mémoire en esthétique de l'intemporalité, tout en restant cependant au cœur d'une conception du texte écrit patiemment construite par le christianisme et scientifiquement hypostasée par la philologie et après elle, l'histoire... En tout cas, ne pas adopter d'emblée cette conception impose de réintroduire la matérialité et la visibilité du document écrit.

quam presentibus, in perpetuum. Dignum duximus scripture memorie commendare que nolumus oblivione deperire : Cartulaire général de Paris, ou Recueil de documents relatifs à l'histoire et à la topographie de Paris (éd. R. de Lasteyrie), t. 1, Paris, 1887, p. 444. En 1417, un notaire wurtembergeois commence son instrument en signalant *ut in rebus gestis oblivionis auferatur occasio, expedit acta hominum litterarum judiciis ad posterorum memoriam declarare : Weisthümer* (éd. J. Grimm), t. 1, Leipzig, 1840 (réimp. Göttingen, 1957), p. 372. En 1453, un notaire franconien achève son instrument en indiquant qu'on lui a demandé de réaliser un ou plusieurs instruments publics et en allemand de l'énumération de ses droits seigneuriaux à laquelle il venait d'être procédé, « étant donné que nous sommes tous mortels et afin que cependant ses dites prérogatives ne meurent ni ne soient oubliées » (...*wan wir alle todlich sin und doch ir solche gerechtikeit nit abging und vorgessen were* : Bayerisches Staatsarchiv Würzburg, WU 42/121^a) ; la dévalorisation implicite de la mémoire vive des hommes intervient ici, notons-le, en conclusion d'un texte qui prétend avoir mis par écrit les devoirs coutumiers vis-à-vis du seigneur : la remarque du notaire apparaît donc bien plutôt comme une justification rétrospective de l'ensemble de l'opération, réalisée à la demande du seigneur et qui semble mettre un point final à la dépossession de la communauté d'habitants de sa prérogative à construire la mémoire juridique commune (point final, parce que les droits énumérés étaient déjà consignés dans un livre, les habitants étant tenus de se rappeler cette consignation et son usage : autrement dit une mémoire non pas du contenu juridique mais du rituel). D'une manière générale, cf. Jacques LE GOFF, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 140. Sur la notion de « mémoire sociale » (plutôt que « collective »), cf. James FENTRESS, Chris WICKHAM, *Social Memory*, Oxford, Blackwell, 1992.

70. Sur les choix implicites (et donc désastreux au niveau des pratiques historiennes) qui ont présidé à la constitution de la philologie « scientifique », cf. Carlo GINZBURG, « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, 6 (1980), p. 3-44, et CERQUIGLINI, *Éloge...*, *op. cit.*

[32] Matérialité et visibilité

Le rapport entre les partenaires de l'échange scriptural n'est pas déterminé seulement par leur position respective (émetteur/récepteur), mais aussi par la manière dont le destinataire est censé s'appropriier le document que *donne* l'émetteur. L'essentiel des chartes ou *briefe* prévoient dans leurs protocoles que les documents soient « lus, vus et entendus » – une énumération le plus souvent considérée comme formelle et donc négligée. Si la lecture renvoie à ce qui *pour nous* constitue le mode normal d'appropriation d'un texte, les deux autres formes sont moins évidentes : on peut estimer qu'« entendre » renvoie à la lecture à haute voix du document pour ceux qui ne savent pas lire⁷¹ – mais « voir » ? Cette mention de « voir » comme forme d'appréhension du texte nous oblige à prendre en considération d'autres modes de rapport au message que simplement lire et entendre.

Usages visibles

Le transfert des documents afférents à telle ou telle transaction semble faire partie des gestes rituels qui accompagnent un transfert de détention : du moins les chartes de transfert (ventes ou engagères) stipulent-elles que les documents afférents au bien en question doivent être remis en même temps que le bien lui-même, publiquement. Il faudrait alors considérer le document écrit non seulement comme le support d'un message, mais également – et peut-être surtout – comme un objet symbolique destiné à être manipulé publiquement lors d'un transfert de pouvoir (sur un bien, sur les gens qui y travaillent, etc.).

Ce qui est en jeu n'est pas le droit à détenir le bien en question, mais le fait que le transfert s'effectue correctement, c'est-à-dire visiblement, dans une société fondée sur la dialectique du visible superficiel renvoyant à l'invisible réel⁷² : c'est ce qui explique que la remise des documents soit [33] prévue tout autant lorsque l'échange est définitif que lorsqu'il n'est que temporaire (dans le cas d'une engagère). Ceci semble être confirmé par le fait que les textes ne prévoient visiblement qu'un seul moment de remise des documents, lors du transfert de détention du bien, tout document y afférent retrouvé ultérieurement devant non pas être remis au nouveau détenteur (du moins les textes ne l'exigent-ils pas), mais être « sans vigueur, mort et caduc » (*kraftlos, tot und ab*) : si le but du transfert des documents avait été prioritairement un but pratique, juridique, un transfert d'archives, on se serait attendu à ce que les documents retrouvés ensuite fussent également être remis.

C'est pourquoi il me semble que la remise des documents soit conçue comme un geste symbolique, au même titre que les autres gestes symboliques auxquels il peut être mêlé⁷³, ce qui éclaire rétrospectivement également la production du texte : celui-ci est

71. En allemand, la forme courante est d'ailleurs *hören lesen*, « entendre lire ». Philippe CONTAMINE, « L'écrit et l'oral en France à la fin du Moyen Âge. Note sur l'« alphabétisme » de l'encadrement militaire », *Histoire comparée de l'administration (IV^e-XVIII^e siècles)*, Werner PARAVICINI, Karl-Ferdinand WERNER dir., München, Artemis, 1980, p. 102-103, signale ainsi le cas d'un homme ne sachant pas lire mais déclarant en 1526 qu'il lui suffit d'avoir *ouy lire* un document écrit pour être capable d'en rapporter le contenu, y compris les données chiffrées.

72. Là encore, c'est saint Augustin qui définit, dans son traité *De fide rerum quae non videntur*, la norme sociale médiévale, qui impose de disposer des signes visibles permettant aux hommes d'agir collectivement en toute confiance.

73. Cf. CLANCHY, *From Memory...*, *op. cit.*, p. 254-260. Le 30 décembre 1404, une femme vend ses droits sur un village de la région de Wurtzbourg et précise qu'elle a « remis audit acheteur tous les droits et aussi les lettres et chartes qu'[elle a] au sujet du village et les lui [remet] avec la bouche et [s']en [est] aussi dessaisie avec main et avec fêtu, comme il est d'usage et coutumier en Franconie lorsqu'on doit prendre et rendre droit » (Bayerisches Staatsarchiv Würzburg, WU 31/33^o). Or, la remise « avec la bouche et la main » (*manu ac calamo*) est une formule récurrente qui renvoie à un rituel précis de transfert publique de saisine : Karl Th. MÜLLER, « Zur Formel 'mit Halm und Mund' », *Quartalblätter des historische Vereins für das Großherzogtum Hessen*, NF V/3 (1914), p. 256-258. Concernant les usages en général qualifiés de « rituels » et engageant une manipulation de documents écrits (ou à écrire) dans l'espace germanique, cf. Michael TANGL, « Urkunde und Symbol », *Festschrift Heinrich Brunner zum siebzigsten Geburtstag*, Weimar, 1910, p. 769-780 ; Emil GOLDMANN, « *Cartam levare* », *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 35

produit aussi en tant qu'objet destiné à être échangé, à représenter symboliquement cet échange et à « re-présenter » ensuite, dans la matérialité même de sa détention, le passé réel de cet échange. Ceci impose par conséquent de prendre en considération cette matérialité même du texte, ce qui confirme entre autres qu'il faut remettre en question un phénomène crucial sur lequel a fonctionné la médiévistique depuis l'invention de la philologie : la réduction de la source au texte.

La plupart des travaux consacrés à la scripturalité sont en effet, tautologiquement, scripto-centrés et isolent la production du texte de la [34] production du support. Indépendamment même des informations strictement liées à cette matérialité (connaissance des supports, calculs de volumes de consommation, établissement de datations relatives, etc.)⁷⁴, il s'agit surtout de tenir compte du fait que ces documents existent tout autant en tant qu'objets visibles que comme supports de textes – ce qui est sans doute encore plus net, ou en tout cas plus connu pour les livres, dont la commande, la détention et la manipulation étaient des formes d'ostentation sociale. Mais c'est aussi très certainement ce qui explique le maintien de choix formels en-dehors de tout critère de nécessité technique : ainsi, rien ne justifie l'utilisation continue des parchemins de manière horizontale pour les chartes et diplômes, avec de très longues lignes qui ne facilitent guère la lecture, alors que les formats des livres sont depuis longtemps verticaux... Quant à la réponse par le respect de la tradition, elle ne fait que déplacer le problème : pourquoi a-t-on alors respecté la tradition ?

Si l'on suit Peter Rück et sa « rhétorique visuelle »⁷⁵, disposition du parchemin et des différents éléments qui composent l'aspect visible du document (place du texte, des différents signes, sceaux, etc.) servent à identifier au premier coup d'œil, sans avoir à lire le contenu, le genre de document auquel on a affaire, ce qui permet des usages du document en tant que signe global, qu'objet écrit manipulable visuellement en dehors de toute pratique de lecture. Dans une société comme la société médiévale, qui connaissait et reconnaissait l'écrit et lui attribuait une valeur certaine, celui-ci ne peut être analysé purement et simplement par rapport à l'oralité courante, mais également par rapport aux usages pratiques, non centrés sur le texte, des documents, pour lesquels la dimension visuelle est essentielle. L'étude de la scripturalité médiévale ne saurait ainsi se limiter à tenter de comprendre pourquoi on a établi un texte (écrit) plutôt que de dire les choses : on a produit un objet servant de support à du texte, mais véhiculant bien d'autres informations sur le texte lui-même.

[35] *L'appréhension du document*

La notion de « texte » telle que nous la concevons paraît ainsi à la fois trop étroite et même, on l'a vu plus haut, problématique. Elle semble non seulement être anachronique, mais en outre induire une appréhension des documents mutilante et trompeuse (sinon falsificatrice). D'une part, d'un point de vue lexicologique, le terme n'existe pas sous ce sens. En médio-latin comme en ancien français, en moyen-allemand et en moyen-anglais, les dictionnaires⁷⁶ ne donnent comme signification que :

(1914), p. 1-59 ; Milko KOS, « *Carta sine litteris* », *ibidem*, 62 (1954), p. 97-100. Sur la valeur sociale du geste par rapport à l'écrit en général, cf. Jean-Claude SCHMITT, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 16.

74. Cf. Ezio ORNATO, Carla BOZZOLO, *Pour une histoire du livre manuscrit au Moyen Âge. Trois essais de codicologie quantitative*, 2 vol., Paris, 1980-1983.

75. Peter RÜCK, « Die Urkunde als Kunstwerk », *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, Anton von EUW, Peter SCHREINER dir., Köln, Schnütgen-Museum, 1991, p. 311-333.

76. Dictionnaires latins : Charles DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis* (1678-1887), réimp. Graz, Akad. Druck- und Verlagsanstalt, 1954 ; NIERMEYER, *op. cit.* Ancien français : Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes* (1881-1902), réimp. Nendeln/Lichtenstein, Kraus, 1969 ; Adolf TOBLER, Erhard LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch* (1915 sq.) réimp. Wiesbaden 1955 sq. Ancien allemand : Georg Friedrich BENECKE, Wilhelm MÜLLER, Friedrich ZARNCKE, *Mittelhochdeutsches Wörterbuch* (1854-1866) réimp. Stuttgart, Hirzel,

« évangélique d'un trésor d'Église » (dominant !), « Évangiles », « paroles propres, la lettre » (opposé à glose, commentaire, voire traduction, en général dans des tournures négatives), « (police de) caractère ». Du Cange renvoie aussi à *scriptura* (= police graphique ; écriture divine ; charte, instrument ; chirographe ; réponse des auspices ; écrou [au sens judiciaire]). De façon significative, Niermeyer signale le sens « *textus* = texte » en indiquant que le sens se rencontre en latin classique, mais il ne peut fournir aucune occurrence médiévale⁷⁷.

Les glossaires latin/vernaculaire font apparaître au XV^e siècle *textus* dans le sens de « texte » (1 occ. sans aucune précision) ou de « disposition ordonnée de l'écriture destinée à restituer finement le sens littéral ». On rencontre en outre en moyen-anglais le sens de « passage de la Bible », « histoire, conte, récit », « maxime légale », « autorité (écrite) en matière de loi, médecine, philosophie » (c'est-à-dire 'grands auteurs', 'ouvrages de référence'). On voit donc bien que l'on n'a guère affaire à la partie écrite d'un document. Le seul élément qui s'en approche pourrait être [36] l'idée de « ce qui est écrit par opposition à ce que l'on en dit » appliquée aux textes de loi, que l'on rencontre dans un glossaire latino-allemand.

Ce qui ressort globalement de cet examen du *text(us)* médiéval est l'idée d'un ouvrage « fort », à la fois en tant qu'objet et par ce qu'il contient, ou éventuellement un passage de cet ouvrage, qui doit être suivi ou du moins servir de référence centrale à toute réflexion et production d'un nouvel ouvrage, bref une sorte d'équivalent (non-personnel et anonyme) à *auctoritas*. Au XVI^e siècle, la dimension matérielle du livre liturgique a apparemment disparu et l'on comprend par « texte » le texte de la loi (opposé à la glose), la Bible et un passage de la Bible. Ce dernier aspect, à savoir un élément isolable au sein d'un ensemble écrit, Bible ou auteur, susceptible d'être commenté et expliqué, présent dès les années 1500 et qui pourrait être à l'origine de notre notion du texte, est très présent chez Furetière (éd. 1690 et suivantes).⁷⁸

D'autre part, la linguistique médiévale ne se fonde pas sur la dimension du « texte », notamment dans l'exégèse biblique. La probable absence de toute représentation du document comme texte (au sens où nous le concevons) ne serait d'ailleurs pas étonnante si l'on considère que l'essentiel de la linguistique médiévale est centrée sur la notion de mot (*verbum*). Appuyée sur la conception augustinienne de la « dette de sens »⁷⁹ – les mots renvoyant constamment à autre chose que les objets qu'ils paraissent désigner –, cette linguistique a développé toute une réflexion sur le problème du rapport entre ces *verba* et les *res* (matérielles-visibles-audibles *vs.* spirituelles-réelles), notamment à l'aide des figures tropologiques qui constituent l'une des grandes spécificités de l'exégèse médiévale.

À cette linguistique « verbocentrée » a correspondu toutefois, semble-t-il, une écriture prioritairement « grammatocentrée » dans la mesure où les mots étaient conçus prioritairement comme des ensembles de lettres dont il convenait de dégager l'esprit. On établissait en effet une [37] distinction entre les mots dans l'esprit, les « vrais », dicibles (les « paroles » ← *parabolæ*) et « scriptibles », et les mots effectivement écrits, longtemps mal séparés les uns des autres (*scriptura continua*

1990 ; Mathias LEXER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* (1872-1878), réimp. Stuttgart, Hirzel, 1992. Latin/allemand médiéval : DIEFENBACH, *op. cit.* Moyen anglais : Robert E. LEWIS, *Middle English Dictionary*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1993.

77. L'examen par Ludolf Kuchenbuch de divers documents du haut Moyen Âge montre d'une part la rareté des emplois de *textus*, d'autre part que le terme semble renvoyer systématiquement à un *livre*, dont la lettre et le sens sont normatifs (Écritures, lois, censiers). Des évolutions sont toutefois observables, notamment l'apparition de tout un paratexte destiné à guider un usage ciblé de l'ouvrage. Je remercie ici chaleureusement Ludolf Kuchenbuch de m'avoir communiqué ses observations, précisées dans l'ouvrage à paraître cité n. 43.

78. XVI^e siècle : Edmond HUGUET, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris, 1932. XVII^e siècle : Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire universel...*, La Haye/Rotterdam, 1690 (sans changement dans l'édition de 1727).

79. *De civitate dei*, XVIII-48 : *per significantem locum, ille qui eo significatur intelligendus est... Quoniam omnia significantia videntur quodam modo earum rerum, quas significant, sustinere personas.*

jusqu'aux VII^e-VIII^e siècles, agglutination variable des mots ensuite, justification de la page prioritaire sur l'espacement des mots à partir du XII^e siècle, etc.) : ce qu'on lisait, c'étaient les *lettres*⁸⁰. Le mot existait ainsi avant tout intellectuellement, et non graphiquement. La réalité du document écrit, ce n'est donc pas le texte, ni même le mot, mais la lettre, la ligne et la page, c'est-à-dire des éléments que nous appelons « typographiques » et qui sont avant tout visuels.

Enfin, cette visualité du document écrit était accentuée par la mixtion constante avec des figures que nous appelons « images » (*picturæ* : enluminures, initiales ornées), avec ce que P. Rück a appelé « symboles graphiques »⁸¹ (croix autographes, ruches, monogrammes, signets notariaux et bien sûr sceaux – qui réalisent en outre un autre type de mixtion, à savoir l'écrit et le matériel) et par les variations de « polices de caractères »⁸². Inversement, on observe l'extrême fréquence de textes écrits au sein de la peinture médiévale (phylactères, légendes, etc.). On aboutit ainsi également à l'usage de la notion de « lecture » pour les lettres comme pour les images, auquel renvoie l'usage de « voir » appliqué à l'écriture comme à l'image (dans les protocoles de chartes, mais aussi dans des textes narratifs⁸³).

[38] Parallèlement au considérable effort intellectuel (et aux débats homériques entre théologiens et philosophes) qu'a représenté la réflexion sur le sens « réel » des mots, on a logiquement aussi assisté à des réflexions autour du rapport entre les *mots* (toujours eux) et les images (notamment Théodulphe d'Orléans, mais aussi Raban Maur, avec en arrière-plan l'affirmation de Grégoire le Grand qu'*in pictura legunt qui litteras nesciunt*⁸⁴). Il s'agissait notamment de définir le meilleur moyen (social) de parvenir aux *res*, mais à partir du moment où les « choses » qui comptaient ont été définies comme spirituelles, le caractère secondaire de l'image a été réglé, dès l'époque carolingienne.

On remarquera cependant que même un Raban Maur, qui affirme la primauté de l'écriture sur l'image pour accéder à la réalité abstraite des choses, s'est adonné à l'une des formes de mixtion les plus poussées de l'écriture et de l'image : les *carmina figurata*, dont les plus célèbres sont ceux qui figurent dans le *De Laudibus Sanctæ Crucis*. Là encore, ce qui était en jeu dans les réflexions des intellectuels carolingiens (en pleine « guerre des images », rappelons-le, entre l'Occident et Byzance), ce n'était pas l'opposition entre texte et image, mais entre *mot* et image : il s'agissait simplement

80. Johann Peter GUMBERT, « Zur 'Typographie' der geschriebenen Seite », *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*, Hagen KELLER, Klaus GRUBMÜLLER, Nikolaus STAUBACH dir., München, Wilhelm Fink, 1992, p. 283-292. ; *Segments graphiques du français. Pratiques et normalisations dans l'histoire*, Nelly ANDRIEUX-REIX, Simone MONSONÉGO dir., numéro spécial de *Langue française*, 119 (1998). La différence nécessaire entre mots « scriptibles » et lettres lisibles renvoie d'une part au fait que l'existence du « mot » en tant que notion particulière dans l'intellect n'implique en aucun cas sa transcription séparée sur la page (de la même manière que, lorsqu'on parle, les mots s'enchaînent sans interruption, la fonction démarcative revenant aux accents toniques et aux longueurs de voyelles), et d'autre part au fait que ce que les notaires et écrivains prétendent *écrire*, ce sont des mots (cf. notamment tous les *vidimi* et insertions de documents antérieurs, que l'on prétend recopier « mot pour mot »).

81. *Graphische Symbole in mittelalterlichen Urkunden. Beiträge zur diplomatischen Semiotik*, Peter RÜCK dir., Sigmaringen, Thorbecke, 1996.

82. Rosamond MCKITTERICK, « Text and Image in the Carolingian World », *The Uses of Literacy in early Medieval Europe*, R. MCKITTERICK dir., Cambridge, U.P., 1990, p. 301-304, insiste tout particulièrement sur cet aspect graphique.

83. Michael CURSCHMANN, « *Pictura laicorum litteratura* ? Überlegungen zum Verhältnis von Bild und volkssprachlicher Schriftlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter bis zum Codex Manesse », *Pragmatische Schriftlichkeit...*, *op. cit.*, p. 216-217, rappelle p.ex. *Der welsche Gast* de Thomasin v. Zerklære (v. 1215), où le clerc voit l'écriture comme l'*illiteratus* voit l'image. Cf. aussi les diverses expressions allemandes renvoyant au fait de « voir ce qui est écrit » signalées par Manfred Günter SCHOLZ, *Hören und lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jh.*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1980, p. 116-125.

84. Sur Grégoire le Grand, cf. CURSCHMANN, *op. cit.*, p. 214-215 ; sur Théodulphe et Raban Maur, cf. MCKITTERICK, « Text... », *op. cit.*, p. 297-301, et aussi Michel PERRIN, « La représentation figurée de César-Louis le Pieux chez Raban Maur. Religion et idéologie », *Francia*, 24/1 (1997), p. 39-64. Sur la mixtion *littera-pictura* dans la langue vernaculaire, cf. les exemples de romans de chevalerie français (*Lancelot, Flore*) et allemands (*Prosalancelot*) donnés par Horst WENZEL, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München, Beck, 1995, p. 302-304 : *ymages* et *lettres, peinture* et *escripture, gemelt* et *gedicht* sont présentés comme équivalents.

de savoir qui, du mot écrit ou de l'image, est susceptible de référer le plus directement à l'idéalité.

Cette mixtion extrême de l'écriture et de l'image est une donnée qui n'a changé que tardivement, à partir du XV^e siècle (le moment où une notion de « texte » qui s'approche de la nôtre commence peut-être à apparaître !). Ce qu'on appelle traditionnellement la Renaissance se caractérise en effet notamment, à partir du XV^e siècle, par une relative autonomisation picturale⁸⁵ (le caractère décoratif de la peinture apparaît, un [39] espace plastique mimétique se met en place à l'aide de la perspective, l'artiste cesse d'être inconnu, etc. : bref, un champ pictural se constitue⁸⁶), qui se traduit par la disparition des « mots dans la peinture » (Michel Butor). Michel-Ange est lui-même emblématique de ceci, puisqu'à des monuments sculptés sur lesquels figuraient des plaques gravées ou peintes indiquant le nom de la personne représentée, il substitue des monuments sur lesquels les plages « inscriptibles » sont toujours là, mais qui restent vierges⁸⁷...

Parallèlement à cette autonomisation du champ pictural, on assiste également à une autonomisation du champ scriptural, dont l'imprimerie a été le principal instrument (et je dirais même la conséquence) – et la substitution de la signature au sceau une manifestation, en tant que réduction du document à un objet purement écrit. Cette divergence entre écriture et image (qui a abouti au mieux à leur juxtaposition – image dans le livre, titre sur le cadre – ou au traitement anecdotique de la lettre dans le tableau) est restée fondamentale jusqu'à ce que les cubistes, qui remirent en cause l'espace plastique hérité de la Renaissance⁸⁸, réintroduisent aussi les mots dans la peinture – et Apollinaire les images dans la littérature (après une première rupture introduite à la fin du XIX^e siècle dans la mise en page canonique par Mallarmé et son *Coup de dés*, mais sans suite)⁸⁹. Il faudrait en outre ajouter à cela la généralisation de la lecture silencieuse à partir de la fin du Moyen Âge, qui a contribué à « désoraliser » l'écriture, ou plutôt à cantonner l'oralisation de l'écriture dans des secteurs bien délimités de l'activité culturelle et de la production littéraire (théâtre, lectures publiques...).

La conséquence logique de tout ceci est que le document écrit médiéval était probablement considéré non comme un texte, ni même [40] comme un objet écrit⁹⁰, mais comme un objet graphique. Malgré le cubisme, malgré des formes de dépassement reconnues (affiches notamment – encore que lettres et images y soient rarement mêlées : on a plutôt affaire à leur juxtaposition sur un même plan, en raison d'un impératif de déchiffrement rapide), malgré l'insistance de certains linguistes sur la

85. Jean WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e siècle)*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, a montré que la notion d'« image » pour le Moyen Âge n'existe pas au sens où nous l'entendons. *Imago* renvoie par ailleurs à tout type de représentation matérielle, y compris la Création et l'Incarnation (le Christ est l'*imago* du Père de même qu'Adam est l'*imago* du Créateur...).

86. Cf. Michael BAXANDALL, *L'œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, (1972) trad. fr. Paris Gallimard, 1985.

87. PETRUCCI, *Jeux de lettres...*, *op. cit.*, p. 60-62.

88. Cf. Pierre FRANCASTEL, *Peinture et société. Naissance et destruction d'un espace plastique de la Renaissance au cubisme*, (Lyon, 1951) 2^e éd. Paris, Denoël/Gonthier, 1977.

89. Sur les liens complexes de l'écriture et de la peinture, cf. BUTOR, *op. cit.*, ainsi que MASSIN, *La lettre et l'image*, 2^e éd. Paris, Gallimard, 1993. Du point de vue « artistique » (donc socialement cantonné...), on se penchera p. ex. sur le mouvement lettriste, ou encore sur l'œuvre de Marcel Broodthaers, de Pierre Alechinsky, etc.

90. BEDOS-REZAK, *op. cit.*, p. 1050, parle d'« écrit-objet », mais souligne (p. 1052) que le texte des chartes « tient moins du mot que de l'image » et que leur « légibilité... dépend de la valeur sémiotique qui s'attache à la lettre-signe libérée de toute fonction linguistique ». Toutefois, cet auteur fait dériver cette visualité de la charte de l'analphabétisme des utilisateurs (les aristocrates laïcs), donc d'une sorte de « détournement » de sa fonction initiale et « réelle », ce qui est tout à fait contestable, comme il me semble le montrer ici ; par ailleurs, la visibilité des mots est un élément central de leur statut linguistique, comme le rappelle justement LAPACHERIE (cf. note suivante), qui s'appuie notamment (p. 80-81) sur la valeur idéographique de l'image du mot affirmée en son temps par de Saussure, à l'encontre de la réduction courante de l'écriture à un travestissement alphabétique d'une langue réduite à un système phonologique.

visualité de l'écriture, y compris la nôtre⁹¹, mais aussi malgré la pédagogie actuelle de l'enseignement de la lecture⁹², notre perception du document écrit médiéval reste celle d'un texte, évacuant par là-même tout un pan de sa signification sociale, celle qui est liée justement à la valeur sociale de la visualité.

Considérons donc le document écrit comme un ensemble graphique porteur de sens, au même titre que ces autres « ensembles graphiques » qu'étaient les *picturæ* que l'on était tout autant censé « lire » – c'est-à-dire, selon le sens médiéval de *legere*, « interpréter » et « enseigner ». Au-delà de la visibilité du document écrit comme de l'image et de l'apparente incertitude quant à leur mode d'appropriation (lire les images, voir les écrits, les deux en même temps ?), le point commun de ces deux modes de formalisation est que leur appréhension pose le problème du sens de « voir ». Pour comprendre ceci, il importe de se replacer dans le contexte des connaissances physiologiques médiévales : au contraire de ce que nous savons aujourd'hui, on considérait que c'était l'œil qui émettait [41] un flux allant toucher l'objet vu, voir étant ainsi une émanation du voyant et un moyen de « saisir » la chose vue. Le contact entre le voyant et la chose vue était ainsi conçu comme un contact intime – ce qui ne peut pas ne pas avoir entretenu un rapport avec la notion de « vision »⁹³ ni avoir été étranger à l'enjeu de la « vision béatifique », qui a préoccupé les intellectuels chrétiens bien au-delà de la simple crise ouverte par Jean XXII⁹⁴.

Celle-ci n'était pas, bien sûr, une vision sensible – mais le fait que l'on ait pu concevoir l'accession à dieu à l'aide de la notion de « vision » en dit long, me semble-t-il, sur la valeur accordée à celle-ci comme mode d'appréhension : on ne dit pas en effet que les âmes goûteront, toucheront, entendront, sentiront, mais qu'elles *verront*, bien que par ailleurs le paradis soit figuré, dans les *visiones*, comme un lieu de senteurs et de musique célestes. « Voir » pourrait ainsi bel et bien avoir signifié « saisir » dans ses divers sens (appréhender physiquement comme intellectuellement), conçu comme mode de perception du réel au-delà des simples lettres/mots et signes dessinés. Il faut donc modifier les termes de l'échange symbolique déséquilibré tels que je les avais définis à partir de J. Baudrillard : le pouvoir symbolique n'est ainsi pas à celui qui *donne à lire* par rapport à celui qui reçoit, mais à celui qui *donne à voir* (y compris les usages visibles d'ordre rituel).

Le problème de la visualité peut également nous entraîner plus nettement dans une direction que j'ai laissée jusqu'alors de côté : le [42] problème de la représentation.

91. P.ex. Jean-Gérard LAPACHERIE, « L'esperluète généralisée. De l'idéogramme dans l'écriture du français », *Le Débat*, 62 (1990), p. 74-81.

92. Cf. notamment GROUPE DE RECHERCHE D'ÉCOUEN, *Former des enfants lecteurs*, t. 1, Paris, Hachette, 1984, qui montre notamment p. 39-66 comment le sens d'un document (les auteurs maintiennent un usage généralisé – et non questionné – du mot « texte ») est construit non seulement par le contenu écrit, mais aussi (et avant même la lecture) par le moment auquel le document est fourni, l'identité de celui qui le fournit, la nature du support, les aspects formels (format, typographie, couleurs), la disposition du texte sur la page, la présence d'images ou d'idéogrammes. « L'acte lexique » ne repose en effet ni sur le déchiffrement (lettres ou syllabes) ni sur l'oralisation (reconnaissance phonétique), mais sur la mémorisation de « l'image du mot » (avec son orthographe !), ce qui rapproche considérablement la lecture d'une langue écrite alphabétique de celle d'une langue idéographique...

93. Les choses sont assez complexes, dans la mesure où l'on distinguait entre l'œil matériel (ou charnel) et l'œil moral et spirituel, comme instruments d'appréhension matérielle (notre vision actuelle) et d'appréhension spirituelle (l'intellection, le dépassement des illusions d'optique, la vision de Dieu...). Il est probable qu'en dépit de l'opposition cardinale charnel/spirituel, la réflexion des théologiens sur l'œil spirituel a dû contribuer à valoriser la vision charnelle comme mode d'appréhension du sensible. C'est en tout cas ce que sous-entend BAXANDALL, *op. cit.* Sur les divers types d'« œil », cf. *Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste im Mittelalter und früherer Neuzeit*, Christel MEIER, Uwe RUBERG dir., Wiesbaden, Reichert, 1980. En 1995, Barbara DUDEN et Ivan ILLICH plaident pour une histoire du de la vue et du regard (« Die skopische Vergangenheit Europas und die Ethik der Opsis. Plädoyer für eine Geschichte des Blickes und Blickens », *Historische Anthropologie*, 3/2 (1995), p. 203-221), à quoi répond en partie l'étude du rapport entre le voyant et la chose vue à la fin du Moyen Âge et au début de l'ère moderne de Carl HAVELANGE, *De l'œil et du monde. Une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, Fayard, 1998.

94. Cf. Christian TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, École Française de Rome, 1995 ; « La vision béatifique : enjeux théologiques et politiques », *Le Moyen Âge aujourd'hui...*, *op. cit.*, p. 223-246.

Le document écrit, par sa matérialité – soulignée par le sceau – confère à celui qui dit « Je » dans le texte une présence nouvelle dès lors que le document est lu publiquement, à haute voix et littéralement. Si l'on considère en outre que la distance et la différence qu'instaure symboliquement l'écriture entre l'émetteur et le récepteur reposent sur la « mise en absence du récepteur » du point de vue de la communication face à la mise en présence, à la « re-présentation » de l'émetteur, qui parle depuis un ailleurs et un autrefois, on comprend doublement l'intérêt du pouvoir pour l'écriture.

Car on sait bien qu'il n'est pas de pouvoir sans représentation (qui est toujours une « re-présentation »), qui à la fois le rend présent en tout lieu et convertit la force dont il dispose effectivement en pouvoir légitime puisque visible⁹⁵. Leon-Battista Alberti, dans son traité *Della Pittura* (1436), traitait ainsi de « force divine » le pouvoir de représentation de la peinture⁹⁶ – et l'on devrait donc en dire tout autant de celui de l'écriture médiévale. Et si le prince-mécène a pris sous sa coupe le pouvoir d'*imitatio dei* du peintre⁹⁷, pourquoi ne se serait-il pas arrogé celui des scribes ? En fin de compte, en prenant au sérieux l'absence de séparation sémiotique et le sens médiéval d'*imago*, on devrait en conclure que le document écrit n'est pas autre chose qu'une *image*, c'est-à-dire une représentation de celui qui « parle ».

Conclusion (?)

Les remarques qui précèdent montrent que l'étude de la scripturalité médiévale ne peut être correctement menée :

1) sans tenir compte des structures de communication que les documents étudiés mettent en œuvre, c'est-à-dire à la fois les rapports sociaux qui sont à l'arrière-plan de l'échange et le « gain » social *attendu* (donc anticipé) attaché au fait de configurer ces échanges de manière écrite ; ce « gain » social consiste peut-être en une domination symbolique, obtenue [43] à la fois par la représentation de l'émetteur et la mise en absence des lecteurs/auditeurs, et par l'absence de toute réponse possible de ces derniers à un émetteur qui n'est là que par représentation. On a donc affaire à un double jeu de présence/absence et réponse/non-réponse, qui met celui qui « parle » en position de domination symbolique absolue ;

2) à l'intérieur du cadre étroit scripturalité *vs.* oralité, qui néglige complètement la spécificité de l'Occident chrétien (mixage oralité/scripturalité ; permutabilité de la parole divine et de l'Écriture, du Verbe et de l'Incarnation) et qui élimine les usages rituels des objets écrits indépendamment de leur contenu et de leur oralisation ;

3) en assimilant document écrit et texte, ce qui introduit une coupure entre deux formes de représentation visuelle et interdit de percevoir l'enjeu que représentent la vision et la visibilité dans la société médiévale ; ceci pose donc aussi le problème de la lecture comme mode d'appropriation médiévale des documents écrits – mais aussi, par contrecoup, celui de la lecture des textes par le médiéviste, s'il veut pouvoir échapper tant au piège du discours imposé par l'Église (la matérialité de l'écrit est négligeable) qu'à la conversion de cet impératif théologique en un présupposé implicite de la science historique dite « moderne ».

95. Louis MARIN, *Le portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981, p. 9-11 ; Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 227.

96. Leon Battista ALBERTI, *On Painting*, (éd. et trad. angl. J.R. Spencer), New Heaven, Yale U.P., 1966, p. 63.

97. Cf. notamment Ernst H. KANTOROWICZ, « La souveraineté de l'artiste. Note sur quelques maximes juridiques et les théories de l'art à la Renaissance », (1961) rééd. E.H. KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 31-57.