



HAL
open science

Res publica et gemeiner nutz. Observations à partir de l'espace germanophone (XIV^e -XV^e siècles)

Joseph Morsel

► **To cite this version:**

Joseph Morsel. Res publica et gemeiner nutz. Observations à partir de l'espace germanophone (XIV^e - XV^e siècles). *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 2015, Medieval Origins of the Republican Idea, 12th-15th Centuries, 20, p. 193-222. halshs-02554395

HAL Id: halshs-02554395

<https://shs.hal.science/halshs-02554395v1>

Submitted on 25 Apr 2020

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

texte paru dans : *Quaestiones Medii Aevi Novae*, vol. 20 (*Medieval Origins of the Republican Idea, 12th-15th Centuries*), 2015, p. 193-222.

RES PUBLICA ET GEMEINER NUTZ
Observations à partir de l'espace germanophone
(XIV^e-XV^e siècles)

Joseph Morsel
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux... Mais pour étudier l'homme il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés.
(J.J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, 1753/63)

Je me souviens que, quand je recherchais pour la première fois, dans les archives d'une intendance, ce que c'était qu'une paroisse de l'ancien régime, j'étais surpris de retrouver, dans cette communauté si pauvre et si asservie, plusieurs des traits qui m'avaient frappé jadis dans les communes rurales d'Amérique, et que j'avais jugés alors à tort devoir être une singularité particulière au nouveau monde. Ni l'une ni l'autre n'ont de représentation permanente, de corps municipal proprement dit ; l'une et l'autre sont administrées par des fonctionnaires qui agissent séparément, sous la direction de la communauté tout entière. Toutes deux ont, de temps à autre, des assemblées générales où tous les habitants, réunis dans un seul corps, élisent leurs magistrats et règlent les principales affaires. Elles se ressemblent en un mot, autant qu'un vivant peut ressembler à un mort.
(A. de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, 1856)

Les deux textes placés en exergue montrent clairement les principaux problèmes théoriques que soulève la question des origines de l'idée républicaine : il s'agit d'une part de cette préoccupation pour les origines [194] que Marc Bloch avait déjà dénoncée sous le nom d'« idole des origines » et à laquelle Marcel Détiéne a donné le nom de « pégomanie »¹, cette remontée à un état archétypal – comme

¹. M. Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien* (1941/42), Paris, Colin, 1974, p. 37 ; M. Détiéne, « Les Grecs ne sont pas comme les autres », *Critique*, 332 (1975), p. 3-24.

celui de l'*Ursprache* ou du *Urtext* des philologues², qui ne sont que faussement historiques. Il n'est en effet certainement nul besoin de rappeler que l'histoire n'est jamais la simple réalisation d'une ontologie mais une transformation permanente de réalités antérieures en fonction des conditions du moment – ce qui signifie que toutes les formes sociales retraitées, c'est-à-dire recombinaées avec d'autres qui leur étaient jusqu'alors étrangères, prennent une signification nouvelle, et propre au moment de leur retraitement.

Par conséquent, et d'autre part, les ressemblances formelles (mots, formes matérielles, techniques administratives, etc.) d'un bout à l'autre de la planète ou d'un siècle à un autre ne peuvent *a priori* pas renvoyer à une identité de sens. Le raisonnement en termes d'origines est ainsi un piège, parce qu'il revient à une quête des formes et non du sens, de la continuité et non du changement, de la finalité et non de l'histoire. S'interroger sur les origines de l'idée républicaine risque ainsi aisément de déboucher sur des apories – non seulement une lecture téléologique qui fait de l'aboutissement le but (ou la cause finale) et conduit à négliger toutes les formes qui étaient possibles à un moment donné mais ont finalement été écartées (pour des raisons justement à clarifier, sous peine de n'écrire qu'une histoire des vainqueurs), mais aussi et surtout une démarche anachronique incontrôlée³ qui consiste à chercher dans le passé des

². Bernard Cerquiglini, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris, Seuil, 1989 (sur le fantasme de l'*Urtext*) ; Arno Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, t. 4, Stuttgart, Hiersemann, 1963 (sur le fantasme de l'*Ursprache*).

³. Par opposition à l'anachronisme contrôlé prôné par certains historiens (Nicole Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le genre humain*, 27 (1993), p. 23-39 ; rééd. dans *EspacesTemps – Les cahiers*, 87-88 (2005), p. 127-139 ; François Dosse, « De l'usage raisonné de l'anachronisme », *ibid.*, p. 156-171, etc.), qui considèrent comme possible d'appliquer à d'autres sociétés des notions valables pour notre propre société dès lors qu'on le fait avec soin et en se gardant des inévitables connotations de ces mots. Assumer le caractère inévitablement anachronique de la science historique ne doit toutefois pas nous conduire à nous enfermer dans un choix binaire, culturaliste ou « anachroniste », en oubliant la troisième voie que constitue l'adoption ou la fabrication de concepts étrangers tant à la société étudiée qu'à la nôtre : cf. sur ces aspects les questions et débats soulevés autour de la notion d'« individu » dans le volume *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, dir. Brigitte Myriam Bedos-Rezak, Dominique Iogna-Prat, Paris, Aubier, 2005, ainsi que mes observations dans « La production circulaire d'un concept : le *Geschlecht* ("lignage") ». Contribution à l'approche critique de la *Begriffsgeschichte* », dans : *L'histoire sociale des concepts. Signifier, classer, représenter (XVII^e-XX^e siècle)*, dir. Bernard Lacroix, Xavier Landrin, Paris, CNRS (à paraître [2016]).

réalités (idéelles ou matérielles), c'est-à-dire des rapports sociaux, qui n'appartiennent qu'à notre société. [195]

Comment – si l'on ne se contente pas de déclarer que la question n'a aucun sens et qu'on n'a pas de temps à perdre à ce sujet – échapper à ce double piège ? Dès lors qu'on ne peut procéder régressivement à partir de ce que signifie **pour nous** le concept de « république » (un « à partir » qui ne peut qu'aboutir à la situation d'aujourd'hui – et donc une démarche régressive qui, en matière conceptuelle, n'est qu'un tour de passe-passe, transfigurant le point de départ en point d'arrivée), et à moins de postuler l'existence de réalités transhistoriques parmi lesquelles, par exemple, on qualifierait de « républicaine » toute pratique de sociation impliquant la participation d'une majorité qualifiée au gouvernement du groupe, il n'est guère possible de faire autrement que de suivre le vocabulaire du temps, en l'occurrence *res publica*.

Ce faisant, il ne s'agit surtout pas de considérer que *res publica* est la traduction médiévale latine de notre république, ou que cette *res publica* est l'ancêtre plus ou moins directe de notre république – la réappropriation et resémantisation des mots est un phénomène constant, et en la matière (la république), il est tout à fait probable que la *res publica* antique n'a plus rien à voir avec la *res publica* médiévale, mais aussi que la république rêvée sous les Lumières, et prétendant renouer avec le modèle antique, n'a pas non plus grand-chose à voir avec celui-ci – et encore moins avec la *respublique* médiévale. En revanche, montrer le cas échéant tout ce qui sépare la « chose publique » médiévale et la nôtre peut s'avérer des plus utiles – moins pour comprendre d'où vient notre idée républicaine (elle ne peut guère venir que de **nos** lectures et réinterprétations **actuelles** – selon le fameux proverbe, rappelé par Marc Bloch, qui veut que « les hommes ressemblent plus à leur temps qu'à leurs pères »⁴) que l'altérité possible des logiques sociales, et notamment celle de la société médiévale.

C'est ce que je vais tenter de faire dans les lignes qui suivent, à partir d'un espace particulier qui est celui sur lequel je travaille le plus systématiquement : l'espace allemand ou plutôt germanophone. Je procéderai dans un premier temps à l'examen sémantique de *res*

4. M. Bloch, *Apologie...*, *op. cit.*, p. 41.

publica, qui me conduira à une conception spécifique, en l'occurrence celle de « commun profit » (*gemeiner nutz*). À partir de là, j'examinerai un document particulier qui articule une figuration du système social dans son ensemble et la notion de *gemeiner nutz*. Bref, c'est à une sorte d'histoire parallèle de l'idée républicaine que je voudrais ici contribuer.

[196]

I. – *RES PUBLICA*

1. *Res publica = gemeiner nutz*

En 1533, un juriste nommé Johann Eisermann (alias *Johannes Ferrarius*), professeur à l'université de Marbourg, publie un traité intitulé (en allemand) « Du commun profit, [à savoir] de quelle manière chacun, qu'il soit gouvernant ou sujet, doit se disposer à renoncer au profit personnel et à rechercher le bonheur commun »⁵. Après un examen des origines de la vie en société et des principaux régimes de pouvoir, Ferrarius consacre un cinquième chapitre à l'explicitation de « Ce qu'est le commun profit, et à qui il doit être appliqué » (*Was der gemein nutz sei und auff wen der gericht werden soll*), qui s'ouvre sur les définitions suivantes⁶ :

⁵. *Von dem Gemeinen nutze, in massen sich ein ieder, er sey Regent ader unterdan, darin schicken sal, den eygen nutz hindan setzen und der Gemeyn wolfart suchen*, Marburg, 1533, dont on peut d'ailleurs consulter en ligne et télécharger une version numérisée (par Google). Sur l'auteur et le traité, cf. entre autres Thomas Simon, « Gemeinwohltopik in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Politiktheorie » dans : *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe (Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Gemeinwohl und Gemeinsinn“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Band I)*, dir. Herfried Münkler, Harald Bluhm, Karsten Fischer, Berlin, Akademie Verlag, 2001, p. 129-146.

⁶. Ferrarius, *Von dem Gemeinen Nutze...*, fol. 19r-v : *Das wir nu wissen mogen, was der gemeyn nutz sey und also unserm furhaben desto baß nachdenken – nachdem niemant grüntlich von etwas reden kan, er wisse dann zuvor, was es sey –, ist zu wissen, das Respublica ader gemein nutz nit anders ist dan ein gemein gute ordenung einer statt oder einer [19v] andern commun, darinn allein gesucht wurd, das einer neben dem andern bleiben kunde und sich desto statlicher mit uffrichtigem, unverweißlichem wandel im frieden erhalten. Und wurd darumb der gemein nutz genant, das inn dem fall keiner auff sein eigen sache allein sehen sall, sonder denen also furstehen, das sein nachpaur dadurch nit allein nit gehindert, sonder auch (wo es die noth ergreiff) gefurdert werde. Darumb hab ichs auch ein burgerliche geselschafft gnant. Cicero gibt ime ein prachtigern namen und nent es ein menschliche geselschafft als ein gemeinschafft des nutztes, das ist alles, des so zu menschlicher unterhaltung von nöten ist (punctuation J.M.).*

« Désireux maintenant de savoir ce qu'est le commun profit et d'améliorer ainsi d'autant notre entreprise – puisque personne ne peut sérieusement discourir sur quelque chose sans savoir au préalable de quoi il s'agit –, il faut savoir que la République ou commun profit n'est rien d'autre qu'un bon ordonnancement commun d'une ville ou autre [sorte de] commune, dans lequel rien d'autre n'est recherché que [le fait que] chacun puisse se maintenir à côté des autres et, pour ce qui est de son mode de vie honorable et courant, rester d'autant plus fermement en paix. Et il fut nommé commun profit parce qu'en l'occurrence personne ne doit seulement considérer ses propres affaires mais plutôt se préoccuper de ce que son voisin non seulement ne soit pas entravé mais aussi (si la nécessité s'en fait sentir) soit soutenu. C'est pourquoi je l'ai également appelé société civile. Cicéron lui donne un nom encore plus éclatant et [197] l'appelle une société humaine en tant que communauté d'utilité, c'est-à-dire de tout ce qui est nécessaire à l'entretien humain. » (trad. J.M.)

Outre la référence explicite à Cicéron, le passage en question s'appuie aussi clairement sur la fameuse définition qu'Aristote donne de la *politeia* : *taxis poleos*, latinisée en *ordo civitatis* par Guillaume de Moerbeke, puis en *ordinatio civitatis* par Thomas d'Aquin (bien qu'il s'appuie sur la traduction de Moerbeke) et enfin par l'Arétin (Leonardo Bruni), qui fournit en 1438 la traduction latine canonique (jusqu'à la fin du XVI^e siècle) de la *Politique* d'Aristote. Or l'écart entre les traductions de Moerbeke et de l'Arétin ne se limite pas en la matière à l'évocation ou non d'un caractère statique ou processuel (ordre *vs.* ordonnancement) mais s'exprime surtout dans la traduction du terme *politeia*. Là où Moerbeke fabrique un hellénisme littéral appelé à une remarquable carrière, *politia* (reprise comme telle par Thomas d'Aquin, puis traduite en français par Nicole Oresme comme *policie* v. 1370), l'Arétin introduit – fidèle à sa conception de la traduction comme interprétation, exposée v. 1425 dans un traité intitulé *De interpretatione recta* – une innovation conceptuelle remarquable en traduisant *politeia* par *respublica* : *Est autem respublica ordinatio civitatis*.⁷

7. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, t. 3 (*Libri moralem totam philosophiam complectentes*), Venise, 1562 (disponible en version numérisée sur Gallica), fol. 249v. Sur ces écarts de traduction, cf. Wolfgang Mager, Art. « Republik », dans : *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, dir.

Si l'on voulait faire une histoire des idées, on devrait alors s'interroger sur ce qui a pu conduire l'Arétin à un tel choix, en convoquant les grands auteurs latins alors connus (Cicéron, Sénèque, Ulpian, etc.), leurs éventuels médiateurs chrétiens (Augustin d'Hippone, Grégoire le Grand, etc.), les auteurs de traités sur la société chrétienne (Jean de Salisbury, Hugues de Saint-Victor, etc.), etc. Moyennant quoi l'on ne comprendrait tout de même pas pourquoi cette innovation (*politeia* → *respublica*) a pu être non seulement imaginée par Bruni, mais surtout admise par tous ses successeurs – le cas de Th. d'Aquin mentionné plus haut montrant justement comment l'adoption de la traduction de Moerbeke comme *politia* ne l'a pas empêché de changer ce qui ne lui convenait pas (*ordo* → *ordinatio*).

Plus intéressante en revanche me paraît être la démarche consistant non pas à suivre linéairement les usages d'un concept (c'est là le fondement de ce qu'on appelle en Allemagne *Begriffsgeschichte*⁸) mais à tenter de reconstituer [198] le champ sémantique d'un ensemble lexical à des moments distincts. Cette démarche, qui peut désormais s'appuyer sur un très grand nombre de textes numérisés et sur des réflexions théoriques et méthodes statistiques qui ont remarquablement progressé depuis qu'a été conceptualisé, dans l'Entre-deux-guerres, l'objet même du champ sémantique⁹, présente l'intérêt de **ne pas partir** d'une constellation définie *a priori* de mots interreliés (synonymes, antonymes, hyperonymes, etc.) mais d'y **aboutir** ainsi qu'à ses transformations dans le temps.

Malheureusement, cette étude n'a, à ma connaissance, été faite pour aucun des divers mots qui gravitent autour ou autour desquels

Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, t. 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 549-651, et plus particulièrement du même, « Spätmittelalterliche Wandlungen des politischen Denkens im Spiegel des *res publica*-Begriffs », dans : *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, dir. Jürgen Miethke, Klaus Schreiner, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1994, p. 401-410, ici p. 408-409.

⁸. Pour une présentation en français, cf. *L'histoire sociale des concepts...*, *op. cit.*

⁹. Parmi les multiples travaux désormais disponibles, on mentionnera seulement, en français, Alain Guerreau, « Pourquoi (et comment) l'historien doit-il compter les mots ? », *Histoire & Mesure*, 4 (1989), p. 81-105 ; *Mesurer le texte* (= *Histoire & Mesure*, 18) 2003 ; Nicolas Perreaux, *L'écriture du monde. Dynamique, perception, catégorisation du mundus au Moyen Âge (VII^e-XIII^e siècles) : recherches à partir des bases de données numérisées*, Dijon, thèse ms., 2014.

gravite, par exemple, *res publica* : on dispose certes de travaux, fort savants, sur les usages de tel ou tel mot ou syntagme chez tel auteur ou tel groupe d'auteurs¹⁰, mais selon une technique non seulement très artisanale (dénoncée par certains, au moins depuis les années 1920, comme technique « des ciseaux et de la colle »¹¹) mais surtout qui reste linéaire (focalisée sur un mot ou syntagme) faute de pouvoir prendre en compte les multiples diverticules qui aboutissent à des co-occurents dont on devrait également prendre en compte les associations sémantiques...¹² Pour autant, il est inenvisageable de se

¹⁰. Cf. entre autres, Léopold Gênicot, « L'emploi de *publicus* dans les sources belges antérieures à l'an mil », dans : *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für J. Fleckenstein*, dir. Lutz Fenske et alii, Sigmaringen, Thorbecke, 1984, p. 147-164 ; Winfried Eberhard, « Kommunalismus und Gemeinnutz im 13. Jahrhundert. Zur Ausbildung einer Stadtrâson und ihrer Bedeutung in der Konfrontation mit der Geistlichkeit », dans : *Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Bosl zum 80. Geburtstag*, dir. Ferdinand Seibt, München, Oldenbourg, 1988, t. 1, p. 271-294 ; Peter Hibst, „*Utilitas publica*“ – *Gemeiner Nutz – Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris, Peter Lang, 1991 ; W. Mager, « Spätmittelalterliche Wandlungen... », *op. cit.* ; Matthew S. Kempshall, *The common good in late medieval political thought*, Oxford, Clarendon Press, 1999 ; P. Blickle, « Gemeinnutz in Basel. Legitimatorische Funktion und ethische Norm », dans : *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg*, dir. Michael Erbe et alii, Mannheim, Palatium Verlag, 1996, p. 31-40 ; du même, *Kommunalismus...*, *op. cit.*, t. 1, p. 88-106, et t. 2, p. 195-222 ; du même « Der gemeine Nutzen. Ein kommunaler Wert und seine politische Karriere », dans : *Gemeinwohl und Gemeinsinn...*, *op. cit.*, p. 85-107 ; Gisela Naegle, « Französische Gemeinwohldebatten im 15. Jahrhundert », *ibidem*, p. 109-127 ; Th. Simon, « Gemeinwohltopik... », *op. cit.* ; Peter von Moos, „*Öffentlich*“ und „*privat*“ im Mittelalter. *Zu einem Problem der historischen Begriffsbildung*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2004.

¹¹. Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 2^e éd. 1946, p. 257 ; Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, p. 50 ; A. Guerreau, *L'avenir...*, p. 64, 73, 263, 267,

¹². Il est désormais techniquement possible de prendre en compte les co-occurents d'un mot et les co-occurents de ses co-occurents et d'en fournir une représentation schématique (tabulaire et graphique), grâce à la méthode de l'analyse factorielle. De multiples travaux sont réalisés en ce sens à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, dans le cadre du Pôle [199] informatique de recherches en Histoire (Pireh), et un bref exemple pratique en est fourni par Nicolas Perreaux, « Mesurer un système de représentations ? Approche statistique du champ lexical de l'eau dans la *Patrologie latine* », dans : *Mesure et histoire médiévale. Actes du 43^e Congrès de la SHMESP (Tours, 31 mai-2 juin 2012)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 365-374. Il est crucial de retenir cependant que, pas plus (mais pas moins) que les méthodes classiques, ces analyses mesurées ne fournissent des interprétations : elles font apparaître des proximités et écarts, c'est-à-dire des classements significatifs, antérieurement invisibles au sein de la documentation, pour lesquels l'historien doit construire des hypothèses d'interprétation ; mais à la différence des méthodes

livrer à un tel travail [199] dans le cadre du présent texte, destiné à n'être qu'un appel à poursuivre, approfondir ou corriger les résultats ici présentés.

Ceux-ci porteront uniquement sur l'examen sémantique du syntagme qui a été considéré par Ferrarius – sans justification aucune, donc comme si la chose allait de soi, non seulement pour l'auteur mais aussi pour le public visé – comme équivalent à *res publica*, en l'occurrence *gemeiner nutz*. Cette équivalence n'est d'ailleurs pas propre à Ferrarius et donc tardive : d'une part, *gemeiner nutz* (sous diverses graphies), moins souvent *gemeiner gut* (litt. « bien commun ») et à une reprise *gemeiner ding* (litt. « chose commune ») constituent les seuls équivalents vernaculaires de *res publica* repérés par Lorenz Diefenbach dans les glossaires latino-allemands de la seconde moitié du XV^e siècle¹³. D'autre part, certains historiens considèrent également que *gemeiner nutz*, *gemein gut und nutz*, *gemeines beste* constituent des équivalents vernaculaires de *res publica* à la fin du Moyen Âge¹⁴.

2. Gemeiner nutz

L'un des problèmes soulevés par le rapprochement *res publica* = *gemeiner nutz* consiste dans le sens à reconnaître au mot *gemein*, que j'ai jusqu'alors traduit par « commun » (dans les syntagmes « commun profit », « bien commun », « chose commune ») : dès lors se pose en effet la question du rapport entre *gemein* et le *publicus* présent dans *res publica*, sachant que *gemeiner nutz* a comme répondant latin *utilitas publica* et *communis utilitas*¹⁵. La question

artisanales classiques, les analyses mesurées ne sont pas impressionnistes et la médiation statistique interdit (ou du moins freine) l'illusion de transparence du sens des mots lus.

¹³. L. Diefenbach, *Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Frankfurt am Main, 1857, p. 495.

¹⁴. W. Mager, « Spätmittelalterliche Wandlungen... », *op. cit.*, p. 402, qui renvoie également (tout comme P. Blickle, *Kommunalismus...*, *op. cit.*, t. 1, p. 106) à Walther Merk, « Der Gedanke des gemeinen Besten in der deutschen Staats- und Rechtsentwicklung », dans : *Festschrift Alfred Schulze zum 70. Geburtstag*, Weimar, 1934, p. 451-520 (que je n'ai pu consulter) ; cf. aussi W. Eberhard, « Kommunalismus... », *op. cit.*, p. 272.

¹⁵. De façon condensée, le traité de Philippe de Leyde, *De cura rei publicae et sorte principantis* (v. 1350 ; sur l'auteur et le traité, cf. Hanno Brand, « Les ordonnances de la ville de Leyde : aspects de leur genèse, de leur promulgation et de leur application », dans : « *Faire bans, edictz et statuz* ». *Légiférer dans la ville médiévale*, dir. Jean-Marie Cauchies, Éric Bousmar, Bruxelles, Publ. des Fac. univ. Saint-Louis, 2001, p. 183-207, ici p. 184-189),

[200] n'est évidemment pas de savoir si ou dans quelle mesure *gemein/publicus* correspond à **notre** conception du « public » : la question a déjà été envisagée au plan conceptuel¹⁶, et la non-correspondance du binôme *privatus/publicus* avec notre privé/public apparaît également bien dans le classement opéré par Thomas d'Aquin entre l'épouse comme *personna publica* et la prostituée comme *personna privata*¹⁷ – ce qui montre qu'on est loin de notre « femme publique », qui n'est en rien le féminin d'un « homme public »...

La question du rapport entre *communis* et *publicus* peut être traitée de trois manières (au moins) : d'une part, en suivant la distinction qu'opèrent entre ces deux mots les civilistes, pour qui est qualifié de *publicus* ce qui n'est à personne (*res nullius*), et de *communis* ce qui est à tous – avec le problème difficile à résoudre de l'articulation entre ce discours et les pratiques sociales. On peut d'autre part examiner la position respective des deux mots par rapport au terme *privatus*, sachant que déjà chez Cicéron (abondamment recopié au Moyen Âge – ce qui ne signifie évidemment pas que le sens des mots du Cicéron médiéval ait été identique à celui du Cicéron latin), *communis* était le principal antonyme de *privatus* (= *proprius, singularis*), avant même *publicus*¹⁸. On peut enfin examiner la manière dont, historiquement, *publicus* était traduit en allemand : ce faisant, Peter von Moos observe l'absence d'équivalent vernaculaire strict de *publicus*, et donc le recours à deux mots allemands distincts pour rendre compte de deux aspects de sens présents dans le mot latin : la dimension

s'inspirant visiblement de la célèbre définition de Cicéron de la *res publica* (*De [200] re publica*, I, 25.39 – puissamment relayée par Augustin d'Hippone dans sa *Cité de Dieu*, 2, 21), assimile *res publica* et *communis utilitas* : la *res publica* ne peut selon lui *nihil aliud videtur esse nisi quaedam sancta et communis utilitatis* (Ph. de Leyde, *De cura rei publicae et sorte principantis*, éd. P.C. Molhuysen, La Haye, 2^e éd. 1915, p. 369).

¹⁶. Cf. notamment Peter von Moos, « Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus », dans : *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, dir. Gert Melville, P. v. Moos, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 1998, p. 3-83, et du même « „Öffentlich“ und „privat“... », *op. cit.* ; en français, on trouvera des éléments de discussion dans le volume *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, dir. Patrick Boucheron, Nicolas Offenstadt, Paris, PUF, 2011.

¹⁷. P. v. Moos, « „Öffentlich“ und „privat“... », *op. cit.*, p. 24, qui signale également que Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, 2^e éd., t. 6, Niort, 1886, p. 556, glose *publica* comme « *Mulier publice seu solenniter nupta* ».

¹⁸. P. v. Moos, « „Öffentlich“ und „privat“... », *op. cit.*, p. 15.

« ouvert/visible/en public » de *publicus* est (jusqu'au XVIII^e siècle) rendue par *offentlich*, dont l'antonyme est alors *geheim* (« secret » – mais aussi « domestique »), tandis que la dimension « collectif » est rendue par *gemein*, dont l'antonyme est *eigen* (« propre ») – et non pas *privat* (qui renvoie alors plutôt à une dimension « officieuse », celle d'une personne sans office) : ce n'est que tardivement, au XVIII^e siècle, qu'*öffentlich* devient l'antonyme de *privat* comme aujourd'hui¹⁹. De tout ceci résulte que *gemein* est l'équivalent latin de *communis* comme de *publicus*, si bien que la [201] distinction opérée par les civilistes ne semble pas être pertinente et pourrait n'être qu'un plaquage superficiel – et notamment, on voit mal comment elle pouvait être appliquée à l'*ecclesia*, expressément qualifiée de *res publica* par divers commentateurs de la fin du Moyen Âge²⁰.

Pourtant, ce n'est pas dans l'*ecclesia*, ni dans le Salut procuré par l'Église, que résiderait le paradigme du « commun profit », si l'on en croit des auteurs comme Peter Blickle ou Winfried Eberhard, qui veulent voir dans le *gemeiner nutz* une valeur spécifiquement communale voire même anticléricale en plus d'être antiseigneuriale²¹. Le référent *gemein* s'opposerait en fait, selon eux (et surtout

¹⁹. *Ibid.*, p. 42-48.

²⁰. P. ex. Juan de Torquemada dans sa *Summa de ecclesia* (v. 1450), éd. Antony Black, *Monarchy and community. Political ideas in the later conciliar controversy 1430-1450*, Cambridge, University Press, 1970, p. 163, qui met en équivalence absolue l'*ecclesia* et l'*universitas reipublicæ christianæ* (l'*universitas* étant une forme indubitablement communautaire : cf. Pierre Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, Vrin, 1970), de même que p. 172, il met en équivalence *communitas ecclesiæ* et *respublicas christiana* – dans les deux cas sous l'autorité, le magistère, le gouvernement, la direction du pape. Dans son *Songe du vieil pelerin* (v. 1390), Philippe de Mézières appelle à la réforme de la chrétienté, pour le *prouffit du bien commun de la crestienté* (cité par G. Naegle, « Französische Gemeinwohldebatten... », *op. cit.*, p. 111).

²¹. Cf. les travaux cités *supra*, n. 10. Th. Simon, « Gemeinwohltopik... », *op. cit.*, p. 133, critique cette pente communaliste, tout en reconnaissant la fréquence du syntagme dans les justifications urbaines – qu'il faudrait évidemment corrélérer à l'accroissement massif du volume des écrits produits et conservés par les villes à partir de la fin du Moyen Âge ! On ne négligera pas, parmi les arguments qui imposeraient que le *gemeiner nutz* soit la manifestation d'un esprit fondamentalement communal/anti-seigneurial, le fait que le pacte de 1291 entre Uri, Schwyz et Unterwald, considéré comme le noyau de la liberté helvétique, est conclu *pro communi utilitate* (traduit v. 1400 par *umb gemeinen nutz*)... Sur la mythologie à l'arrière-plan, cf. Matthias Weishaupt, *Bauern, Hirten und „frume edle puren“*. *Bauern- und Bauernstaatsideologie in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft und der nationalen Geschichtschreibung der Schweiz*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1992.

P. Blickle), à *herren-* (« seigneurial ») plutôt qu'à *eigen*. Il s'agit cependant, à mon sens, d'une pure pétition de principe, au nom de laquelle on lit dans un sens communaliste des données qui ne le sont guère : les exemples ainsi donnés pour Bâle sont à cet égard remarquables, puisque ceux qui sont censés être pertinents concernent systématiquement des accords passés entre la ville et divers seigneurs (dont l'évêque, seigneur de la ville) – ce qui est d'ailleurs cohérent avec le fait que le syntagme y apparaisse dès le milieu du XIV^e siècle alors que la ville ne s'autonomise qu'un siècle plus tard... De la même manière, les « aveux de droits » (*Weistümer*) mobilisés pour documenter le caractère communal de l'argument du *gemeiner nutz* à la campagne ne peuvent en fait guère être considérés par principe comme des sources communautaires²². Même le fameux *Jeu de Guillaume Tell (Tellenspiel)* d'Uri, composé vers 1510/20, que l'on mobilise pour signaler à quel point **[202]** le *gemeiner nutz* est déjà devenu la valeur centrale républicaine en Suisse, est construit sur le binôme *gemeiner nutz/eigen nutz*²³.

Et il en va de même pour le « commun profit » français dans lequel P. Blickle veut voir une formulation imposée par la « communauté des *genz de Paris* » au motif que la première occurrence repérée du syntagme figure dans une ordonnance royale de 1305 destinée à encadrer la fabrication et la vente du pain à Paris : certes, il s'agit d'une ordonnance royale, mais le fait qu'elle soit présentée comme une réponse à une demande des Parisiens suffit à P. Blickle pour en déduire que l'argument du « commun profit » en provient, de même qu'il considère que des ordonnances royales

²². J. Morsel, « Le prélèvement seigneurial est-il soluble dans les *Weistümer* ? Appréhensions franconiennes (1200-1400) », dans : *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes de l'Occident médiéval (XI^e-XIV^e siècles). Réalités et représentations paysannes*, **[202]** dir. Monique Bourin, Pascual Martinez Sopena, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 155-210 ; Simon Teuscher, *Erzähltes Recht. Lokale Herrschaft, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter*, Frankfurt am Main, Campus, 2007.

²³. P. Blickle, *Kommunalismus...*, *op. cit.*, t. 2, p. 207, qui cite un extrait d'une dizaine de vers dont les deux du milieu correspondent exactement à cette opposition : l'auteur du *Tellenspiel* y oppose en effet les deux modèles républicains, celui des Suisses et celui des Romains, en ce que ces derniers « mettaient le commun profit à l'arrière-plan / et donnaient la priorité à l'intérêt particulier » (*Sy schlügend den gemeinen nutz hindan / Und thet der einig nutz vorgan*).

concernant la monnaie, ou les foires, résultent de l'intérêt des villes²⁴. C'est également la même chose avec les quelques cas toscans mentionnés, notamment Pise ou Florence, dont on cite certes des sources qui opposent *communis utilitas* et *specialis amor*, ou *bonum commune* et *bonum particularis*, mais que l'on considère néanmoins comme dominés par l'opposition entre « bien commun » et « bien seigneurial » eu égard à l'historiographie dominante sur l'expansion des communes aux dépens des nobles du *contado*²⁵. On retrouvera également cette lecture communaliste forcée à propos du document examiné en détail plus bas.

3. *Plastikwort*

Les divers travaux portant directement ou entre autres sur la notion de *gemeiner nutz* (ou ses équivalents latins ou français) montrent en fait que le syntagme possède un sens variable²⁶, ce qui en fait un *Plastikwort* (litt. « mot de plastique »²⁷). Une démarche lexicographique « normale » (pour nous) devrait **[203]** alors nous conduire à distinguer les divers sens et à les hiérarchiser (sens étroit/sens par extension, sens propre/sens figuré, etc.) – à condition de considérer que dans toute société, l'enjeu majeur est une communication sans ambiguïté (ce dernier terme devant être compris non pas de manière péjorative, mais comme ce que l'obsession actuelle, notamment sur les moteurs de recherche Internet, pour la **désambiguïstation** prétend faire disparaître). Or rien ne permet de considérer que cette logique soit socialement nécessaire et inévitable – ce qui pourrait d'ailleurs expliquer

²⁴. Pour ce qui est du cas français, G. Naegle, « Französische Gemeinwohldebatten... », *op. cit.*, p. 116, remarque d'ailleurs que les syntagmes « commun profit » ou « chose publique » se rencontrent plutôt dans l'univers juridique, tandis que les auteurs qui se réfèrent au « bien commun » font plutôt référence à des auteurs antiques (Cicéron, Aristote).

²⁵. P. Blicke, *Kommunalismus...*, *op. cit.*, t. 2, p. 208-209.

²⁶. Également repéré par Winfried Schulze, *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, München, Historisches Kolleg, 1987, p. 14.

²⁷. Selon la conceptualisation d'Uwe Pörksen, *Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur*, 5^e éd. Stuttgart, Klett-Cotta, 1995, ces « mots de plastique » correspondent en partie à ce que nous appelons « langue de bois ».

pourquoi la société médiévale n'a pratiquement pas produit de dictionnaires (à distinguer des glossaires bilingues)²⁸.

À moins de considérer que les médiévaux ne savaient pas utiliser leur vocabulaire, ou que leur vocabulaire présentait une ambiguïté signifiant le flou de leur pensée, on devra concevoir que la question importante à propos de *gemeiner nutz* est sans doute moins ce qu'il signifie que ce à quoi il sert – en réalité, les deux choses sont équivalentes, l'usage d'un mot ou syntagme étant ce qui lui confère son sens ; par conséquent, le « ce qu'il signifie » que je rejette ici est le fantasme lexicographique, c'est-à-dire la correspondance bijective et biunivoque d'un mot (ou syntagme) médiéval et d'un ou plusieurs sens fixes (c'est-à-dire indépendants du contexte de leur utilisation).

Ce qui apparaît clairement à travers les études particulières, portant soit sur des chartes, soit sur des traités, est que le mot d'ordre du *gemeiner nutz* est fondamentalement un argument de légitimation : lorsqu'il s'agit d'introduire une nouveauté, c'est-à-dire de rompre avec l'ordre institué jusqu'alors courant, on se réclame du « commun profit ». La valeur de cet argument repose sur son rapport d'antonymie avec l'« intérêt personnel » (*eigen nutz*), qui non seulement signifie que celui qui introduit la mesure prétend (implicitement ou explicitement) ne pas le faire par intérêt propre, mais aussi suggère à chaque fois la nécessité pour chacun de renoncer à ses éventuelles prérogatives propres qui pourraient être contraires ou étrangères à cette nouveauté. C'est ainsi que Christine de Pisan peut évoquer le fait légal « *que tous princes naturelx puissent user et prendre sus leur subgiez en certains cas nécessaires comme pour soustenir les guerres et deffenses du reaume et du bien commun et autres cas* »²⁹. Par conséquent, loin de son apparence

²⁸. Le problème de la dénotation lexicographique et de la désarticulation qu'elle produit sur la polyvalence sémantique médiévale a été soulevé depuis longtemps par Alain Guerreau (*Le féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1978, p. 181, et plus récemment *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 199-202), ou encore par Gadi Algazi, *Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter*, Frankfurt am Main, Campus, 1996, p. 22-29.

²⁹. Chr. de Pisan, *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, éd. Susanne Solente, Paris, 1936, t. 1, p. 69, cité par G. Naegle, « Französische Gemeinwohldebatten... », *op. cit.*, p. 119. De manière semblable, [204] H. Brand, « Les ordonnances... », *op. cit.*, p. 188, a observé que le traité de Philippe de Leyde mentionné *supra* (n. 15), *De cura rei publicae...*, appelle de façon récurrente à une soumission des intérêts privés au bien commun, notamment pour justifier l'introduction de nouveaux impôts pesant

bénigne de simple [204] valorisation de la solidarité, l'argument du *gemeiner nutz* se révèle plutôt être une justification aisée de mesures destinées à répondre à une nécessité quelconque et au nom desquelles les volontés personnelles devaient être mises de côté – bref de mesures d'exception, ou d'urgence³⁰.

On aboutit ainsi à une question qui a récemment interrogé divers historiens ou philosophes, à savoir le lien entre l'état d'urgence et la genèse des pouvoirs souverains, conduisant notamment à une idéologie sécuritaire pour laquelle tout individu est potentiellement dangereux³¹. Si la question a surtout retenu l'attention des historiens du contemporain ou plus rarement de l'époque moderne, il n'en va pas de même pour la période médiévale³² – à une exception près : un article de Moritz Isenmann sur Florence aux XIV^e et XV^e siècles, dans lequel il entend montrer que le pouvoir dans la ville de la Renaissance s'appuyait bien moins sur un consensus large des citoyens que sur un recours constant et systématique à des règlements d'exception dans les domaines du droit pénal et de l'ordre public, utilisés pour réprimer les positions dissidentes³³. Dans ce contexte, les références à la *respublica* ou au *bonum commune* sont autant de signes d'une affirmation d'un pouvoir aux dépens des intérêts personnels – sans toutefois qu'on doive lire ceci de façon scandalisée, à l'aune de notre conception des droits imprescriptibles des individus, de même que la nécessité de la justice y renvoyait moins à l'affirmation d'un principe d'équité qu'aux menaces que le péché faisait peser sur l'ordre chrétien (= social).

proportionnellement plus lourdement sur les pauvres que sur les riches. On se rappellera aussi que le traité de Ferrarius, en 1533, signalé au début de cette partie recourt également à cette argumentation de la nécessité qui impose à chacun de faire passer son intérêt propre après celui du groupe.

³⁰. G. Naegle, « Französische Gemeinwohldebatten... », *op. cit.*, p. 126, a ainsi remarqué (mais sans s'y attarder) le rapport d'identité qui s'est établi entre le discours du bien commun (*Gemeinwohl*) et celui de la nécessité de sécurité (*Sicherheitsinteresse*).

³¹. Les principaux philosophes qui se sont intéressés récemment à ce problème sont Michel Foucault, Jacques Derrida et Giorgio Agamben, dont les positions sont p. ex. discutées par un groupe d'historiens dans l'ouvrage *Staats-Gewalt: Ausnahmezustand und Sicherheitsregimes. Historische Perspektiven*, Göttingen, Wallstein, 2008.

³². Ainsi, huit des dix contributions (ainsi que l'introduction) à l'ouvrage cité à la note précédente concernent l'histoire contemporaine, deux la période moderne, aucune les périodes antérieures à 1500.

³³. M. Isenmann, « Notstandsgewalten und politische Repression in Florenz der Renaissance », *Zeitschrift für historische Forschung*, 38 (2011), p. 25-64.

Par conséquent, on peut se demander si la substitution par Thomas d'Aquin d'*ordinatio* à *ordo* dans la définition latine de *politeia* par Moerbeke se limite [205] simplement à une conception dynamique, processuelle, de l'organisation sociale³⁴, qui nous paraîtrait plus adaptée à la réalité du fonctionnement des rapports sociaux, et donc en fin de compte plus moderne. En effet, l'*ordinatio* n'est pas seulement un concept exprimant un processus d'ordre physique (mise en forme, configuration, etc.), c'est aussi et indissolublement l'imposition d'un ordre – et en même temps le type documentaire qui l'instaure, l'ordonnance (*ordinatio*)³⁵. Ce n'est d'ailleurs, me semble-t-il, certainement pas un hasard si le terme de Moerbeke qui a servi à traduire la *politeia* est devenu le référent de base de l'imposition d'un ordre social à travers la définition de comportements, à l'aide d'ordonnances de police et autres *Policey-Ordnungen*³⁶.

Le champ sémantique du *gemeiner nutz*, du *bonum commune* et de la *res publica* ne devrait par conséquent sans doute pas être considéré avec les accents positifs qu'éveillent en nous les références au bien commun ou à la république – à moins évidemment que

³⁴. W. Mager, « Spätmittelalterliche Wandlungen... », *op. cit.*, p. 408-409, considère que cette « mise en dynamique » (*Dynamisierung*) qui s'annonce avec Thomas d'Aquin résulte simplement de l'application à la *civitas* de la pensée entéléchique aristotélicienne, qui conduit à examiner le processus de combinaison de la matière (les habitants) et de la forme (la *politia* elle-même).

³⁵. Il est donc cohérent que dans son commentaire français du texte d'Aristote en question, en 1374, Nicolas Oresme définisse ainsi l'*ordinatio civitatis* comme l'*ordenance et la gubernation de la cité* (Nicole Oresme, *Le livre de politiques d'Aristote*, éd. A.D. Menut, Philadelphie, The American Philosophical Society, 1970, p. 119).

³⁶. Les ordonnances de police, extrêmement nombreuses dans les villes d'Allemagne, ont attiré l'attention depuis plusieurs années, dans le cadre de réflexion portant notamment sur la contribution de la ville à la discipline sociale moderne. À titre d'exemple, je ne citerai que le travail sur Nuremberg de Werner Buchholz, « Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter. Die Reichsstadt Nürnberg als Beispiel », *Zeitschrift für historische Forschung*, 18 (1991), p. 129-147, avec sa critique par Andrea Bendlage, Peter Schuster, « Hüter der Ordnung. Bürger, Rat und Polizei in Nürnberg im 15. und 16. Jahrhundert », *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, 82 (1995), p. 37-55, ainsi que le travail typologique sur les ordonnances somptuaires de Neithard Bulst, « Kleidung als sozialer Konfliktstoff. Probleme kleidungsgesetzlicher Normierung im sozialen Gefüge », *Saeculum – Jahrbuch für Universalgeschichte*, 44 (1993), p. 32-46. De façon générale sur les ordonnances de police, cf. Andrea Iseli, *Gute Policey. Öffentliche Ordnung in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart, Ulmer/UTB, 2009, à qui l'on doit également l'étude des ordonnances françaises à l'époque moderne : « Bonne Police ». *Frühneuzeitliches Verständnis von der guten Ordnung eines Staates in Frankreich*, Epfendorf, bibliotheca academica Verlag, 2003.

celles-ci ne doivent être à leur tour considérées comme de simples invocations creuses, destinées à justifier les empiètements sur les libertés individuelles contemporaines... Ceci n'est d'ailleurs pas nécessairement contradictoire avec l'éventualité d'une corrélation forte entre « commun profit » et ce que P. Blickle ou, à sa suite, W. Eberhard appellent « communalisme » : cette apparente contradiction s'évapore en effet dès lors qu'on cesse de considérer les communautés d'habitants, rurales ou urbaines, comme des formes d'auto-organisation horizontale, [206] proto-démocratique³⁷, pour lutter contre (ou au moins composer avec) la domination seigneuriale (selon le principe de la devise belge actuelle, ou du mythe historique du mouvement communal sanctifié par la Commune), et qu'on y voit plutôt une forme d'auto-encadrement social qui assure la stabilité d'un système de domination sociale – quels qu'en soient les bénéficiaires (seigneurs, patriciens, dominants villageois)³⁸.

Que le « commun profit » soit finalement un mode de justification de mesures de domination est ce qu'il va s'agir d'infirmier ou de vérifier à l'aide d'un document complexe – que justement les tenants du communalisme ont tenté de mobiliser dans leur sens.

II. – *GEMEINER NUTZ* : LES ENSEIGNEMENTS D'UNE FEUILLE IMPRIMÉE

1. *Un imprimé méconnu*

Parmi les multiples objets anciens que les princes de Gotha avaient rassemblés dans leur château de Gotha et qui sont à l'origine des collections qui y sont aujourd'hui conservées se trouvait un placard imprimé le 20 septembre 1487 à Memmingen par Albrecht Kunne, si

³⁷. P. Blickle, *Kommunalismus...*, *op. cit.*, t. 2, p. 359 sq., considère en effet que le communalisme est la « roche primitive » (*Urgestein*) de l'organisation politique, en l'occurrence démocratique et étatique, de l'Europe contemporaine.

³⁸. Cette perspective a sous-tendu le travail réalisé dans le cadre du programme de recherches sur la formation médiévale des communautés d'habitants mené depuis quelques années au sein du Laboratoire de Médiévisique Occidentale de Paris (LaMOP, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne) et achevé en mai 2015. La publication d'un volume synthétique est prévue aux Publications de la Sorbonne (2017) ; en attendant, on pourra se reporter à mon article « "Communautés d'installés" ». Pour une histoire de l'appartenance médiévale au village ou à la ville », *EspacesTemps.net*, mis en ligne le 11.11.2014, <http://www.espacestemp.net/articles/communautes-dinstalles/>.

l'on en croit le texte imprimé lui-même. Cette feuille présente une partie xylographiée complexe, légendée en bas *das ist der Gmain Nutz* (litt. « Ceci est le commun profit ») et encadrée par un long texte imprimé réparti sur deux colonnes latérales³⁹. L'image et le [207] texte n'ont fait jusqu'à présent l'objet que de remarques fugaces de la part de ceux qui en ont parlé, qui n'ont retenu de l'imprimé que la légende susdite et quelques éléments iconographiques, notamment en laissant de côté les deux colonnes de texte qui encadrent l'image⁴⁰.

³⁹. Un exemplaire très mutilé, aujourd'hui encore conservé à Ratisbonne (Hofbibliothek der Fürsten Thurn und Taxis), de cet imprimé a été inventorié dans le catalogue *Einblattdrucke des XV. Jahrhunderts. Ein bibliographisches Verzeichnis*, Halle, 1914, n° 1045 ; celui de Gotha (légèrement rogné en haut) apparaît dans le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Stuttgart, Hiersemann, 1990, n° 10603, et un facsimilé (réduit de moitié) en a été fourni par Wilhelm Ludwig Schreiber, *Holzschnitte, Metallschnitte, Teigdrucke aus dem Herzoglichen Museum zu Gotha und Kunst- und Altertumssammlungen Veste Coburg* (coll. *Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts*, 64), Strasbourg, 1928, planche 15. Ce facsimilé est actuellement la seule version subsistante, étant donné les pertes subies par les collections de Gotha après 1945. Peter Blickle a fourni à plusieurs reprises des reproductions partielles du placard : d'abord la reproduction complète de l'exemplaire mutilé de Ratisbonne dans son ouvrage *Kommunalismus...*, *op. cit.*, t. 1, p. 102 ; puis une reproduction de l'exemplaire de Gotha [207] mais dont les colonnes de texte latérales sont fortement rognées, et donc illisibles, dans sa contribution « Der gemeine Nutzen... », *op. cit.*, p. 100 ; enfin une autre reproduction de la seule image (donc sans les textes latéraux) de l'exemplaire de Gotha dans son ouvrage : *Das alte Europa vom Hochmittelalter bis zur Moderne*, München, Beck, 2008, p. 255 (pl. 16). Une autre reproduction incomplète figure enfin dans l'ouvrage d'Andrea Iseli, *Gute policey...*, *op. cit.*, p. 128 (pl. 12), explicitement tirée du volume *Gemeinwohl und Gemeinsinn* de 2001 susmentionné. Les textes latéraux n'ont donc à ma connaissance jamais été édités, ni même utilisés.

⁴⁰. Le document est succinctement présenté (et intitulé « Le crucifié sur l'aigle impériale et les états ») par W.L. Schreiber, *Holzschnitte...*, *op. cit.*, p. 9. Dans aucun des travaux d'historiens mentionnés à la note précédente l'imprimé considéré ne fait l'objet d'une analyse détaillée : dans l'ouvrage de P. Blickle de 2000 (*Kommunalismus...*, *op. cit.*), ce qui reste de l'image dans l'exemplaire de Ratisbonne est simplement décrit (d'ailleurs en oubliant le tailleur) p. 102, et la planche n'est mentionnée dans le texte, p. 101, que comme illustration du fait que « Le bien commun comme valeur s'était imposé dans tout le pays » (trad. J.M.). Dans son texte de 2001 (*Der gemeine Nutzen...*, *op. cit.*), p. 99, P. Blickle complète la description susdite des éléments qui manquaient sur l'image mutilée précédente, mais aussi d'une hypothèse de lecture fondée sur le fait que la légende (*das ist der Gmain Nutz*) figure sur un bandeau lui-même plaqué sur des murailles, en lesquelles P. Blickle voit un symbole communal : par conséquent, artisans, paysans et murailles ainsi timbrées seraient regroupés en bas de l'image « comme s'ils voulaient ainsi montrer la proximité du commun profit de l'univers villageois et urbain » (trad. J.M.). Dans son livre de 2008 (*Das alte Europa...*, *op. cit.*), p. 254-256, enfin, P. Blickle oriente sa lecture de l'image en question, considérée comme une représentation des états (*Stände*) de l'Empire, en direction d'une figuration du travail, la porte de la muraille étant censée mener directement au travail du laboureur et des artisans (toujours sans le tailleur) : en fin de compte, « Albert Kunne

Certes, il est très difficile de procéder à l'étude fine d'un document dont le contexte de production nous est obscur (qui a commandité l'impression ? Qui a conçu la gravure ? Quel était le public visé par ce document, qui plus est doté d'une notable quantité de texte ? Quels sont les emprunts iconiques et textuels à des œuvres antérieures ?). Tout ce qu'on peut dire des conditions **[208]** de production dépend de ce que l'on sait actuellement de son imprimeur, Albrecht Kunne⁴¹. D'après le relevé établi par D. Saam des impressions précisément datées et signées de Kunne, celui-ci a produit en 1486 et 1487 (dates auxquelles je me suis limité arbitrairement), 10 œuvres : 8 livres imprimés en latin sur des thèmes concernant exclusivement l'univers ecclésiastique (traités théologique, liturgique, canoniques et de grammaire⁴²), et deux feuilles volantes en allemand (notre *Gmain*

instaure une relation entre commun profit, travail et institutions impériales ou plus globalement de la chose commune (*Gemeinwesen*). Le commun profit est en outre le point commun de la royauté et des communes pour ce qui est de la légitimation » (trad. J.M.). Une étude détaillée de l'image était annoncée dans la contribution de P. Blickle de 2001, p. 101, mais à ma connaissance, elle ne semble pas avoir vu le jour. Quant à l'ouvrage d'A. Iseli, *Gute Policey...*, *op. cit.*, l'image n'y est sauf erreur nulle part commentée (elle est simplement mise en regard du début de la partie « Gemeiner Nutzen » p. 129). L'image est également évoquée par W. Eberhard, « Kommunalismus... », *op. cit.*, p. 272 (note 4) comme « une représentation du Saint-Empire romain, de ses états et offices », mais non commentée plus avant. En définitive il semblerait que seul Ferdinand Seibt « Vom Lob der Handarbeit », dans : *Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung*, dir. Hans Mommsen, Winfried Schulze, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, p. 158-181, ici p. 178-179, se soit penché sur l'image (mais pas les textes latéraux), dans laquelle il voit d'une part une schématisation de l'ordre social qui se substitue à celle des trois ordres (tout en restant intégrative et fonctionnaliste), et d'autre part la valorisation du travail (agricole et artisanal) parmi les activités laïques (puisque le clergé est complètement absent, tout comme – parmi les laïcs – les bourgeois et patriciens).

⁴¹. Il s'agit d'un imprimeur par ailleurs assez bien connu, sur lequel ont travaillé Dieter Saam, « Albert Kunne aus Duderstadt. Der Prototypograph von Trient und Memmingen und die Produktion seiner Offizinen (ca. 1474 bis 1520) », *Bibliothek und Wissenschaft*, 25 (1991), p. 69-175, ainsi que Frieder Schanze, « Inkunabeln oder Postinkunabeln ? Zur Problematik der 'Inkunabelgrenze' am Beispiel von 5 Druckern und 111 Einblattgedrucken » dans : *Einblattgedrucke des 15. und frühen 16. Jahrhunderts. Probleme, Perspektiven, Fallstudien*, dir. Volker Honemann et alii, Tübingen, Max Niemeyer, 2000, p. 45-122, ici p. 53-56.

⁴². D. Saam, « Albert Kunne... », *op. cit.*, p. 114-117 ; théologie : le *De divina praedestinatione* du Ps.-Félicien ; liturgie : l'*Expositio officii missae* de Bernard de Parentis ; droit canonique : le *Breviarium totius juris canonici* de Paolo Attavanti de Florence, le *Tractatus de decimis* d'Antonin de Florence et les statuts synodaux du diocèse d'Augsbourg ; grammaire : la *Grammatica latina* de Wenceslas Brack, le *Modus Latinitatis* d'Ulrich Ebrhard et le *Donatus moralisatus* de Gerson.

nutz et une *Anzeige von den syben Historien*⁴³), à quoi on pourrait peut-être ajouter un *Tafel der Jahreszeichen für 1486 bis 1579*, également en allemand⁴⁴. On sait toutefois que la conservation des feuilles volantes (affiches, prospectus, mandements, etc.) est beaucoup plus aléatoire que celle des livres⁴⁵, ce qui signifie que les deux ou trois feuilles connues doivent être considérées comme un strict minimum. [209]

Le seul élément significatif qui semblerait ressortir de ce survol est l'usage apparemment distinctif des langues selon qu'on imprime un livre ou une affiche ; toutefois, une autre affiche de Kunne, imprécisément datée de 1484-1489 (donc possiblement de 1487), s'intitule *Figura omnes scientias et artes in unam radicem reducens*⁴⁶, ce qui signifie me semble-t-il que le facteur déterminant le choix de la langue est moins le format que le thème (ici le savoir) et donc le public visé. Par conséquent, le fait que l'affiche qui m'intéresse soit en allemand devrait être considéré comme un indice assez fort de ce que le document était sciemment destiné à un public large. On peut difficilement aller au-delà de cette observation

⁴³. *Ibid.*, p. 116-117. L'*Anzeige* est une sorte de prospectus annonçant la parution d'un texte latin dans lequel sont relatés sept événements du printemps 1486 au début de 1487 ; l'un des exemplaires aujourd'hui conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich (Einbl.Kal. 1486 cb), apparemment inconnu de Saam, consiste en une page sur laquelle sont imprimés à la suite quatre exemplaires de l'*Anzeige*, destinés à être découpés et distribués ; cette page est deux fois plus petite que le *Gmain nutz* (290×415 mm, contre ca. 495×570 mm). D'après Saam et l'*Inkunabelkatalog* de la Staatsbibliothek, cette *Anzeige* formerait un ensemble avec la table pour 1486-1579 (cf. note suivante).

⁴⁴. *Ibid.*, p. 113 : il s'agit d'un tableau indiquant, pour chaque année de la période dite, les lettres dominicales, épacte, nombre d'or, etc. Dimensions de l'exemplaire conservé à Munich (Einbl.Kal. 1486 ca) : 355×470 mm – ce qui signifie que je vois mal comment l'*Anzeige* et la table pourraient avoir constitué une unité.

⁴⁵. La question du taux de conservation dépend évidemment du nombre d'exemplaires par tirage, point sur lequel existent de fortes divergences. Pour ce qui est des incunables, l'étude soigneuse de Falk Eisermann, « *Auflagenhöhen von Eiblattedrucken im 15. und frühen 16. Jahrhundert* », dans : *Einblattdrucke des 15. und frühen 16. Jahrhunderts...*, *op. cit.*, p. 143-177, fait apparaître des tirages de plusieurs milliers d'exemplaires d'affiches ou prospectus mentionnés par des comptes mais dont on ne conserve aujourd'hui aucun exemplaire (p. ex. p. 154-155) ; quant aux xylographies, on admet en général un tirage de 200 à 300 exemplaires par xylotype, donc nettement moins élevé qu'avec la typographie en raison de l'usure plus rapide du bois – mais F. Eisermann, *loc. cit.*, p. 155 (n. 50) signale le manque de données vérifiables sur ce point.

⁴⁶. D. Saam, « *Albert Kunne...* », *op. cit.*, p. 111. L'exemplaire conservé à la Staatsbibliothek de Munich (Einbl. VII, 15) est consultable en ligne (http://bsbipad.bsb.lrz.de/nas/einblattdrucke/300000556_o_r.pdf).

relativement banale – pour autant, ce document existe et doit retenir notre attention au même titre que tous les artefacts médiévaux, et ce d'autant plus, dans le cas présent, qu'il articule la notion de « commun profit » (*Gmain Nutz*) avec une figuration de l'ensemble du système des pouvoirs de l'époque. C'est donc à la présentation et à l'étude de ce document (cf. la Figure 1) que vont être consacrées les lignes qui suivent.

2. Organisation de l'image

La construction de la partie iconique est remarquablement systématique. D'une part, l'image est organisée en une superposition de registres qui enchaîne, de haut en bas : la couronne impériale ; l'aigle bicéphale de l'Empire (légendée « Le saint Empire [romain]⁴⁷ ») qui fait également office de croix pour le Christ crucifié ; l'empereur, encadré d'un prince et d'un roi (placés plus bas que l'empereur) ; le majordome/maréchal⁴⁸, encadré d'un juge et

⁴⁷. Le mot « romain » manque sur l'exemplaire, endommagé à cet endroit.

⁴⁸. L'identification du personnage est malaisée : sur l'image, il est représenté avec un chapeau à bords orné sur le devant d'un bouton ou d'une médaille, et surtout les épaules couvertes d'une cloche d'hermine par dessus son habit à longue cape ; la cloche d'hermine mouchetée de noir signale un personnage doté d'un office supérieur (le personnage est immédiatement placé sous l'empereur, et son médaillon est d'ailleurs en partie occupé par des lambrequins qui prolongent la figure de l'empereur – et répètent le motif des plumes caudales de l'aigle) : c'est souvent avec cette cloche que sont figurés les princes électeurs laïques siégeant avec l'empereur (cf. p. ex. sur une xylographie illustrant une édition du *Codex Justinianus* de 1512 : Gernot Kocher, *Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie*, München, Beck, 1992, p. 83, ill. 115), mais ce n'est pas possible ici car un tel Électeur se trouverait alors plus bas que le prince à gauche, et le chapeau ne correspond pas à la coiffure usuelle des Électeurs. La légende gravée, *der sengt oder ritter maister*, n'est pas non plus des plus claires : ni *sengt* (ou *sengtmaister*, étant donné le principe allemand de mise en facteur des éléments communs de mots composés en série) ni *rittermaister* ne sont des termes **[210]** usuels pour désigner des saints personnage (le premier est introuvable ; le second ne semble apparaître que comme équivalent de *magister militum* ou *equitum*, lequel n'est utilisé, y compris dans des œuvres vernaculaires, qu'à propos de saints de l'époque romaine tardive – Théodore, Eustache – mais reste rarissime : au XIV^e siècle, le *Vocabularius optimus*, éd. Wilhelm Wackernagel, Bâle, 1847, p. 39, explique de façon tautologique : *magister militum : dem diu ritterschaft bevohlen ist*, « celui à qui la chevalerie est subordonnée », tandis que le *Vocabularius rerum* imprimé à Augsbourg en 1478 par Johannes Keller, nettement inspiré par l'*optimus* dans sa façon d'organiser la matière et dans beaucoup d'équivalences, donne comme traduction expliquée, f° 91r : *magister militum : rittermeister vel hauptman dicitur qui preest omni milicie alicuius domini temporalis*). Toutefois, F. Seibt, « Vom Lob... », p. 178 (n. 63) – qui lit par erreur *senge* – considère qu'il y a ici une erreur d'impression (en fait : de gravure), ce qui est une hypothèse très plausible : le *g* semble bien être, en effet, un *d* écrit à l'envers – c'est-à-

[210] d'un conseiller (placés plus bas que le majordome/maréchal) ; trois artisans (tailleur, tisserand, charpentier) entourant deux laboureurs ; et enfin la porte fortifiée.

On pourrait donc considérer qu'on passe d'une abstraction (la couronne) à un paysage concret (murailles), ou encore d'une moitié supérieure symbolisant le corps social en tant qu'unité (l'Empire chrétien⁴⁹) à une moitié inférieure symbolisant le corps social en tant que diversité ordonnée (l'*ordinatio civitatis*). En effet, la moitié inférieure de l'image est – deuxième aspect systématique – organisée en un ensemble très structuré de cercles (cf. la Figure 2) : trois cercles concentriques, le dernier étant surchargé en haut de trois cercles contigus entre eux, ces trois derniers cercles étant eux-mêmes surmontés d'un arc trilobé (composé de trois demi-cercles) qui leur fait clairement écho, chacun de ces triplets isolant un état social : l'arc trilobé, sur lequel s'appuient [211] les pattes de l'aigle, est occupé par les souverains (l'empereur au-dessus des deux autres, prince et roi) ; les trois cercles au-dessous sont occupés par des détenteurs d'offices (majordome/maréchal au dessus des deux autres, juge et conseiller, vers lesquels le supérieur tend ses mains) ; enfin, les trois cercles concentriques au-dessous sont occupés par sept personnages représentant l'aristocratie (cercle extérieur :

dire tête-bêche, au lieu de l'inversion gauche-droite habituelle des xylographies ; on aurait donc affaire à un *sendt*, ou plutôt *sendtmaister*, c'est-à-dire le président d'un tribunal, distingué cependant d'un simple juge (le *richter*, en dessous à gauche), et la cloche d'hermine m'inciterait à y voir le président d'un tribunal de cour (*Hofgericht*, chargé de la justice retenue, de première instance pour les nobles ou d'appel pour les autres). Mais *rittermaister* conduit également dans la direction aulique : l'équivalent latin *magister militum* (ou *equitum*) suggère une identification avec le *marschall* ou *marstall* (*marscalcus* ou *senescalcus* selon le *Vocabularius rerum*, f° 91v-92r : *senescalcus, marscalcus : marschalck est qui immediate sub principe constitutus in terra principis de agendis publicis et solennibus et pro quos et qualiter ordinat et disponit...*), qui justement préside le *Hofgericht* dans plusieurs territoires de l'Empire quand il ne s'agit pas du majordome (*hofmeister*, c'est-à-dire le *magister curie* selon le *Vocabularius rerum*, f° 91r : *hoffmeister dicitur qui preest illis qui presunt in curia alicuius principis vel prelati*). Par conséquent, je serais tenté de voir dans la dualité « *sendtmeister* ou *rittermeister* » l'évocation de l'alternative « majordome ou maréchal » pour désigner les fonctions auliques les plus importantes, notamment du point de vue de la justice de cour.

⁴⁹. L'axe médian horizontal (qui correspond à la trace de pliure sur la reproduction jointe et est très exactement tangent au haut du cercle extérieur entourant le majordome/maréchal) isole complètement les symboles impériaux, le christ et l'empereur dans la moitié supérieure, tandis que tous les autres personnages se retrouvent dans la moitié inférieure. L'image est en effet deux fois plus haute que large, comme si l'on avait affaire à la simple duplication d'un module carré unique.

baron⁵⁰ et chevalier, à cheval et en armure), l'artisanat (cercle intermédiaire, intitulé « les artisans »), enfin les paysans (scène de labour, sans légende – à la fois pour des raisons de taille du cercle mais aussi sans doute d'évidence iconographique), en position vraiment ombilicale.

On observe enfin une très forte symétrie de part et d'autre de l'axe médian vertical (on pourrait presque replier en deux l'image dans le sens de la longueur sans que des éléments se trouvent sans répondant) à l'exception d'un bloc de texte en bas à droite, au dessous du chevalier ; par conséquent, l'articulation gauche/droite ne semble ici pas signifiante, au contraire de l'articulation haut/bas (du Christ en haut aux sujets en bas), mais aussi en partie devant/derrière (l'aigle et l'empereur étant en avant par rapport aux deux autres monarques, le maréchal/majordome en avant par rapport aux deux autres officiers).

Pour ce qui est de l'aigle bicéphale, et auréolée, comme sur le sceau impérial depuis le règne de Sigismond, le motif rappelle nettement les images des quaternions du point de vue de l'économie iconographique générale, à savoir une aigle bicéphale dont le corps est surchargé d'un crucifix afin, selon l'opinion générale, de signaler le caractère sacré du Saint-Empire⁵¹. Toutefois, [212] ce qui

⁵⁰. La légende en est *bannerherr*, dont le *Vocabularius rerum* (cf. n. précédente), f° 90r, fait l'équivalent de « baron » (*baro* : *banerherr*, *freyherr est dominus terre grandis et fortis in potentia seculari...*) ; *freiherr* est quant à lui le titre des nobles titrés au-dessous des comtes et au-dessus des simples chevaliers : les « sires ».

⁵¹. Cf. p. ex. les catalogues d'exposition *Martin Luther und die Reformation in Deutschland*, dir. Gerhard Bott, Frankfurt am Main, Insel, 1983, p. 186, et de *Frieden durch Recht. Das Reichskammergericht von 1495 bis 1806*, dir. Ingrid Scheurmann, Mainz, Philipp von Zabern, 1994, p. 54. Quelques exemples de représentation de l'aigle surchargée d'un crucifix : enluminure dans l'*Agrippina* de Heinrich van Beeck, manuscrit réalisé à Cologne v. 1470 (Historisches Archiv der Stadt Köln, Best. 7030/22, f° 90r, reproduit dans : Beatrix Alexander, *Der Kölner Bauer*, Köln, Kölnisches Stadtmuseum, p. 121) ; xylographie intitulée *Der leychnam des hailigen Romischen reychs mit seinen gelidern* (« Le corps du saint empire Romain avec ses membres »), provenant de Haute-Allemagne et signée *Albertus ko^nlen*, non datée (sans doute v. 1490-1500), dont un facsimilé (légèrement réduit, et en noir et blanc alors que l'original est colorié) est fourni par Wilhelm Ludwig Schreiber, *Holzschnitte aus öffentlichen Bibliotheken Norddeutschlands (Braunschweig, Halle, Königsberg, Leipzig, Magdeburg und Michelstadt)* (coll. *Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts*, 55), Strasbourg, 1923, planche 4 ; plus connue mais plus tardive : la xylographie de Hans Burgkmair l'Ancien intitulée *Das hailig Rômisch reich mit seinen gelidern*, datée de 1510 (gravure fréquemment reproduite, p. ex. dans *Frieden durch Recht...*, loc. cit., p. 54, ill. 3).

caractérise nettement l'aigle des quaternions est que les plumes de ses ailes sont surchargées des écus armoriés des *membra imperii*, groupés par quatre (et souvent sans les Électeurs)⁵², ce qui n'est clairement pas le cas ici : les plumes ne portent aucun symbole, tandis qu'entre elles se trouvent divers petits textes (sur lesquels je reviens plus bas)⁵³. Autre écart important : sur l'imprimé de Kunne, il n'y a pas de croix : le Christ est directement « fixé » sur l'aigle, ce qui renforce me semble-t-il le caractère sotériologique de l'Empire – la croix devant évidemment être conçue non pas comme l'instrument du supplice du Christ mais comme celui de la rédemption des hommes. La dimension sotériologique de l'ensemble est également soulignée par la bipolarité de l'axe médian vertical, qui place en bas, sous le laboureur, un extrait de la Genèse (3, 19) correspondant à la

⁵². Sur la théorie et les figurations des quaternions, cf. Ernst Schubert, « Die Quaternionen. Entstehung, Sinngehalt und Folgen einer spätmittelalterlichen Deutung der Reichsverfassung », *Zeitschrift für historische Forschung*, 20 (1993), p. 1-63, qui montre d'une part les bases (réticulaires, numérogiques et diplomatiques) de la forme de cette figuration, d'autre part comment celle-ci se matérialise au début du XV^e siècle, sous le règne de Sigismond, lorsque l'Église, que l'Empire avait jusqu'alors pour tâche de protéger, doit désormais en outre être réformée avec l'aide de tous (le caractère exclusivement laïque des *membra imperii* figurés signalant ce devoir qui incombe à tous les chrétiens, notamment hors de l'Église puisque celle-ci est paralysée), enfin comment cette figuration devient elle-même un message par lequel est affirmée aussi la nécessité de réformer l'Empire *tam in membris quam in capite*, selon la lecture organiciste alors courante, la réforme *in membris* signifiant que les Électeurs (très souvent absents des quaternions) cessent d'être considérés comme les seuls représentants de l'Empire face au roi. Par conséquent, la figuration des quaternions devrait être considérée comme une manifestation des préoccupations pour la réforme de l'Empire chrétien qui, à partir du règne de Sigismond, puis surtout des années 1470, se traduisent par la multiplication de traités (cf. H. Angermeier, *Die Reichsreform 1410-1555. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart*, München, 1984).

⁵³. Dans le manuscrit de van Beeck signalé *supra* (n. 52), l'enluminure aux quaternions est distinguée d'une autre intitulée *Sacri imperii colonus* qui figure une aigle bicéphale dont le corps est prolongé et dominé par un crucifix (et le tout surmonté d'une couronne impériale) mais dont les ailes ne portent aucun écu et dont le corps est surchargé par un paysan (avec faux et fléau) incarnant le *colonus* en question (allusion au toponyme originel de Cologne, *Colonia Agrippinensis*, mais aussi et surtout à la présence de Cologne parmi les quatre « paysans de l'Empire », *des reichs gebauer* : cf. E. Schubert, « Die Quaternionen... », *op. cit.*, p. 2, 10, 63), l'ensemble de la composition étant encadrée par 12 médaillons circulaires remplis de textes évoquant divers empereurs antiques ou du haut Moyen Âge (Historisches Archiv der Stadt Köln, Best. 7030/22, f° 35r, reproduit dans : B. Alexander, *Der Kölner Bauer...*, *op. cit.*, p. 119) : l'air de famille avec la xylographie de Kunne est indéniable, sans qu'on puisse y voir un lien d'inspiration – cela indique simplement que la proximité formelle avec la figuration des quaternions ne doit pas être privilégiée par rapport à d'autres choix iconographiques.

condamnation de l'homme suite au péché originel, et en haut le Christ crucifié qui précisément rachète ce péché – dans le cadre de l'Empire... Ceci montre par conséquent que les parties écrites sont susceptibles d'être non seulement des commentaires mais aussi des éléments structurants de l'espace graphique dans son ensemble.

[213]

3. Organisation du texte au sein de l'image

À première vue, les parties textuelles se répartissent en deux ensembles : les deux colonnes encadrant l'image et les paragraphes mêlés aux éléments proprement iconiques, donc au sein de l'image ; ces derniers peuvent éventuellement être à leur tour répartis en trois sous-ensembles : il y a d'une part les légendes des éléments graphiques (l'aigle symbolisant le Saint-Empire et les *tituli* des personnages représentés dans les cercles ou l'arc trilobé), visiblement gravés directement sur le bois. Il y a d'autre part les paragraphes disposés entre les plumes des ailes de l'aigle dans le sens de la longueur (donc à peu près perpendiculairement à la disposition usuelle, quoique légèrement en éventail) mais qui pourtant ont visiblement été typographiés (et non pas xylographiés), comme l'indique la régularité des caractères – ce qui signifie par conséquent un travail complexe de composition. Enfin, il y a les paragraphes disposés dans le sens usuel de lecture, et eux aussi typographiés : deux en haut, deux au milieu, deux en bas – seuls ceux du bas n'étant pas disposés symétriquement, comme il a déjà été indiqué.

Mis à part leur disposition, les deux derniers types de textes typographiés mentionnés présentent d'incontestables points communs en ce qui concerne leur contenu : il s'agit de passages extraits pour l'essentiel de l'Ancien Testament et du *Corpus iuris canonici*, auxquels s'ajoutent un passage d'Augustin et un passage attribué en commun au *Policraticus* et à Végèce. Les commentaires (tous bibliques : *Deutéronome* 1:26-27, *1 Rois* 2:15, *1 Maccabées* 3:14) intercalés entre les plumes de l'aile gauche (au sens héraldique, donc à notre droite) font du pouvoir impérial et de son extension terrestre une manifestation de la volonté divine, qu'il convient par conséquent de respecter absolument ; l'extension naturelle du pouvoir impérial est rappelée sous l'aile droite, mais les passages y concernent surtout les rapports avec l'Église et la papauté (les textes

sont donc nécessairement tous canoniques : *Distinctiones* 22, 26 ; *Causae* 2, 7), que l'empereur doit soutenir et protéger, qu'il domine au temporel, mais pas au spirituel (où c'est le pape qui domine). Le caractère dominant et très chrétien de l'empereur est par ailleurs également signalé dans les deux paragraphes du haut (de part et d'autre des têtes auréolées de l'aigle), mais d'une certaine manière en chiasme : le paragraphe de gauche s'appuie sur la Bible (*Sophonie* 3:3 et 15) pour signaler l'honneur sommital et voulu par dieu que représente l'empereur, tandis que celui de droite s'appuie sur le *Corpus iuris* (*Causa* 23) pour préciser que le plus grand honneur de l'empereur est d'être un fils de la sainte Église. Cette structure en chiasme vient par conséquent confirmer ce qui a été observé plus haut pour l'iconographie, à savoir que la distinction gauche/droite n'est pas pertinente.

Les deux paragraphes placés à peu près à mi-hauteur de l'image (au niveau des pattes de l'aigle) présentent une forte parenté entre eux : tous deux tirés [214] de la Bible (*Exode* 18:21, *Ecclésiaste* 5:7), ils traitent l'un et l'autre de la justice et des juges, dont l'exercice sur terre dérive de la justice divine. La position de ces deux paragraphes, au niveau de l'empereur (qui brandit l'épée de justice) mais se prolongeant jusqu'au majordome/maréchal, me semble confirmer que l'enjeu de la figuration du majordome/maréchal est bien la justice déléguée par l'empereur ou, secondairement, le roi ou le prince – l'extrait de l'*Ecclésiaste* insistant sur la superposition spatiale (*höher*, « plus haut » ; *iber* [= *über*], « au-dessus ») du juge, du prince, du souverain et de dieu, soit une sorte de commentaire de notre image. L'extrait de l'*Exode*, lui, fournit un autre élément crucial par rapport au thème d'ensemble (le *gemeiner nutz*), en l'occurrence la mention de l'*eigennutz* que doivent haïr les bons juges⁵⁴.

Quant aux deux paragraphes du bas, ils sont non symétriques dans leur disposition (l'un au centre, l'autre à droite) et d'origines différentes (celui du milieu provient de la *Genèse* et se réfère aussi au *Corpus iuris*, *Distinctio* 1 – ce qui en fait d'une certaine manière la synthèse des deux branches argumentatives principales –, le paragraphe de droite se réclamant du *Policraticus* et de Végèce). On

⁵⁴. *Exodi am XVIII. capitel: ☞ Erwöl und such uß allem volck menner mächtig (Glosa : in tugenden und wyßhait), die got furchtind und warhafft sygind und die gyrigkait und aigen nutz hassind...*

ne peut exclure que cette hétérogénéité ait une signification voulue, à savoir d'exprimer formellement la situation de désordre qui règne sur terre, au bas de l'échelle sociale, et impose l'intervention du bras séculier. En tout cas, le paragraphe central rappelle la malédiction des hommes consécutive au péché originel (le travail et la mort), celui de droite prétendant indiquer le serment de fidélité, de charité et d'obéissance que doivent prêter les chevaliers envers la trinité et la majesté impériale. Le point commun de ces deux paragraphes est donc visiblement le devoir face à dieu.

4. Organisation des textes latéraux

Pour ce qui est des deux colonnes latérales, on observe assez aisément une organisation et une articulation fines du texte par rapport à la partie iconographique. La colonne gauche est très nettement structurée en deux blocs disposés de telle manière que l'essentiel du bloc supérieur (mises à part 4 lignes, sur 69) se trouve dans la moitié supérieure du placard, tandis que le second bloc (un peu plus court : 51 lignes) occupe l'essentiel de la moitié inférieure. La thématique unique du bloc supérieur est la définition du véritable pouvoir royal/impérial (appuyée sur des références à Isidore de Séville, Augustin d'Hippone et Grégoire le Grand ; Salomon et Isaïe ; Claudien, Sénèque et les paroles d'un empereur *Valerius* non [215] identifié), ce qui correspond bien à la thématique impériale repérée dans la moitié supérieure de la xylographie (au niveau iconographique comme des passages imprimés en haut et entre les plumes des ailes) et déjà signalée précédemment. Quant à la moitié inférieure de la colonne gauche, elle est consacrée à définir ce qu'est la bonne *civitas* (avec, ici, peu de références à des grands auteurs : Salomon et Augustin d'Hippone), composée d'artisans, commerçants, agriculteurs, conseillers et enfin d'hommes d'armes – ce qui correspond donc clairement à l'ensemble des personnages représentés dans la moitié inférieure de la xylographie. Par conséquent, celle-ci doit bien être considérée comme l'articulation de l'empire et de la *civitas* (en l'occurrence l'*ordinatio civitatis*), ainsi qu'on en avait émis précédemment l'hypothèse. Le caractère éminemment structuré de la partie textuelle latérale s'exprime en outre par le fait que la mention des hommes d'armes qui composent la *civitas* s'accompagne d'un renvoi à l'autre côté du placard pour ce

qui est de la présentation détaillée de ce qu'ils sont (« *stryttbår und raysig lutt, von den uff dem andern ort diser geschrift angezaigt wirdt* »).

La colonne droite présente une organisation différente : un paragraphe de moins de 20 lignes puis un long texte d'une centaine de lignes sans alinéa. Le premier paragraphe reprend le thème, déjà rencontré dans la colonne de gauche, de la nécessité (*not*) pour les rois, princes et dignitaires chevaleresques de se surveiller soi-même et énonce toute une série de vertus qu'ils doivent faire apparaître (*erschynind*) : puissance, justice, majesté, prudence, noblesse, modération, discipline, bon comportement, correction, amour, foi, constance, spiritualité, douceur, piété, espérance, force et humilité, véridiction, raison, orientation vers dieu, bonté, sociabilité, respect, évitant l'insulte et la grossièreté, et s'entourant de familiers courtois et bien éduqués. Une telle liste de vertus réapparaît tout à la fin de la colonne, comme le résultat du serment auquel sont astreints les chevaliers et qui présente de nets points communs avec la liste précédente (vertu, force, constance, piété, beauté, noblesse, douceur, bonté, pratique des armes, protection des faibles, terreur des méchants, justice, respect des lois, orientation vers Dieu – Seigneur et Créateur). Entre ces deux listes de vertus est déroulée toute une série de recommandations au roi/empereur/prince⁵⁵, qui achèvent de faire de cette colonne une sorte de miroir du roi : il doit s'opposer militairement à et écraser ses ennemis, avoir une vie de cour prestigieuse et honorable, veiller à ce qui circule par écrit sur son compte, être fidèle à son épouse et s'entourer de conseillers fidèles, s'assurer de la justice de ses représentants locaux, protéger les faibles (gens du commun, paysans, veuve et orphelin). Mais [216] au-delà du caractère apparemment désordonné de tous ces impératifs édifiants, on remarque aisément dans le texte des mentions de personnes ou thèmes qui apparaissent à peu près au même niveau (verticalement) que les figures correspondantes : c'est bien sûr le cas de l'empereur/roi/prince, mais aussi, au milieu (verticalement) de la page, des conseillers, plus bas encore des barons (*banerherren*) et des chevaliers, mais aussi du « paysan dans les campagnes » (*der pur uff dem land*), sans oublier le serment de chevalerie dont le détail est

55. Que le prince mentionné dans ce passage soit le souverain plus que le prince territorial apparaît clairement dans le fait qu'il est dit pouvoir être à la tête d'un royaume (*sin rych*).

fourni par le passage typographié en bas à droite de la xylographie (sous le chevalier). Par conséquent, alors que la colonne de gauche correspond à la macrostructure (binaire) de la xylographie, tout se passe comme si la colonne de droite répondait de près à sa microstructure, en l'occurrence aux multiples registres définis par les cercles et arc trilobé⁵⁶.

Ayant constaté le caractère très cohérent de l'ensemble iconique et écrit, il convient alors de prendre aussi en considération l'argumentation-même des textes latéraux, puisque l'écrit doit également permettre de comprendre ce qu'est le *gmain nutz* frappé sur les murailles du bas. P. Blickle voulait voir dans la figuration de ces murailles, on l'a vu, une manifestation du caractère fondamentalement urbain/communal du *gemeiner nutz* ; à première vue, la moitié inférieure du texte de gauche, qui correspond à la *civitas*, semblerait justifier une telle lecture – à condition toutefois de restreindre le sens de *civitas* à notre conception de ce qu'est une cité. Ceci ne va cependant pas de soi. Certes, cette *civitas* est composée d'artisans, commerçants et agriculteurs qui assurent l'approvisionnement de tous, de conseillers qui veillent en permanence au bien commun (*gemain gûtt*) et à la discipline chrétienne (*cristanliche zucht*) d'une bonne société bourgeoise (*gütter bürgerlicher gesellschaft*), enfin d'hommes d'armes qui assurent la défense contre l'ennemi – sachant que la meilleure arme est l'union des bourgeois (*ainigkait der burger*), qualifiée de « grand profit » (*grosser nutz*) et de « nécessité » (*not*), et comme moyen de surmonter « toutes les situations de nécessité » (*in allen nôtten*). Certes également, on donne expressément comme équivalent allemand du mot latin *civitas* le mot *statt* (= *stadt*, litt. « ville »), expliqué par le fait que l'union des bourgeois la rend stable, *stâttes*). Et l'on pourra évidemment prendre en considération le fait que ce

⁵⁶. Cette correspondance forte me semble d'ailleurs exprimée par le texte qui figure sous le chevalier (en bas à droite), et qui représente la seule rupture par rapport à la symétrie systématique de la construction : or ce passage aurait très bien pu trouver sa place vers le bas de la colonne, si ce n'est qu'il a fallu réduire la longueur de celle-ci pour pouvoir placer le colophon ; dans ce cas (*i.e.* si l'on admet que le serment chevaleresque puisse être considéré comme un élément putatif de la colonne droite), le « mélange » de ce morceau de texte et d'une scène xylographiée pourrait apparaître comme une manifestation du rapport mentionné plus haut entre la colonne droite et le détail des figures.

placard a été imprimé à Memmingen, c'est-à-dire dans une ville [217] autonome (ville d'Empire) et où le pouvoir municipal était sous le contrôle des métiers sans que pour autant les patriciens en soient exclus.

Toutefois, réduire la *civitas* et avec elle le *gemeiner nutz* à de simples formes communales me semble faire bon marché du reste des textes (comme si, par conséquent, le titre de la feuille ne correspondait qu'à la moitié de la colonne gauche, soit un quart des textes latéraux, sans compter les textes typographiés dans l'image), d'une part, et de la référence explicite à la *Cité de Dieu* d'Augustin d'Hippone qui conclut ce même segment de texte, d'autre part. L'union des esprits et des cœurs, qui assure la cohésion des bourgeois et permet d'affronter les difficultés des temps, n'est en effet en rien une valeur spécifiquement communale : l'amour (*liebe*, équivalent vernaculaire de la *caritas*) sur lequel repose tout ceci, comme y insiste Augustin, est en effet rien moins que la valeur sociale centrale, le paradigme du lien social médiéval⁵⁷. Par conséquent, la *civitas/stadt* dont il est question ici est moins **une ville** qu'une **communauté chrétienne** en tant que modèle réduit (ou paradigme) de la société chrétienne dans son ensemble – et donc **la** société chrétienne dans son ensemble (la *politeia* ou *respublica christiana*) : quand Thomas d'Aquin parle d'*ordinatio civitatis*, il ne restreint évidemment pas son propos à la situation urbaine (même et y compris si la ville a toujours constitué le cadre de sa propre vie et de ses activités), à moins de vouloir le réduire à un citadin penseur, ou à un penseur de l'urbanité...

Le *gemeiner nutz* repose donc, si l'on en croit le texte, indissolublement sur l'amour pour Dieu et pour le prochain, et s'exprimerait dans l'action désintéressée (*an aygen gesûch*) des conseillers, dans l'activité productive fidèle et chrétienne des autres membres de la communauté, enfin dans le combat des hommes d'armes prêts à sacrifier leur vie – et qui doivent de ce fait être l'objet d'une considération constante, même dans les moments où ils ne se

⁵⁷. Sur la *caritas* comme paradigme du lien social, cf. principalement Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans : *La parenté spirituelle*, dir. Françoise Héritier-Augé, Élisabeth Copet-Rougier, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1995, p. 133-203, ici p. 178-179, ainsi que ses remarques dans *Histoire culturelle de la France*, t. 1 : Le Moyen Âge, dir. Michel Sot et alii, Paris, Le Seuil, 1997, p. 203-205.

battent pas. On a donc affaire à une nouvelle tripartition (conseillers, approvisionneurs et guerriers), qui présente par rapport au modèle prétendument classique des trois ordres quelques nuances intéressantes⁵⁸ : d'une part, elle est purement laïque, sans que pour autant cela signifie qu'elle soit profane puisque sa cohésion reste fondée sur la *caritas*. L'absence complète des clercs dans cette [218] construction n'est pas sans rappeler, en dépit de l'écart temporel important, celle qu'on pouvait observer dans la « littérature courtoise »⁵⁹ : le placard de Kunne pourrait ainsi être considéré comme une forme bourgeoise tardive de ceci – montrant là aussi remarquablement bien qu'on n'a en rien affaire à une promotion ni de l'esprit laïque (les laïcs ont clairement intériorisé les valeurs chrétiennes, qui n'ont plus besoin des clercs pour être relayées dans le corps social) ni de l'esprit bourgeois (par opposition à l'esprit nobiliaire : la nécessité de l'existence d'un corps permanent de chevaliers est réaffirmée – même si l'ordre de présentation de celui-ci le place à la fin).

D'autre part, cette tripartition n'est pas seulement fonctionnelle (ceux qui conseillent, ceux qui produisent, ceux qui combattent) mais elle est surtout fondée sur le renoncement : les conseillers à leur intérêt propre et les guerriers à la peur de la mort – tandis que les producteurs ne sont, à l'inverse, pas présentés sous cet angle : les passages concernant respectivement les conseillers et les guerriers sont construits de la même manière sur la préposition *an* (= *ohne*, « sans »), tandis que celui concernant les producteurs est construit sur la préposition *mit* (« avec »). Tout se passe par conséquent comme si c'était finalement sur le renoncement à soi qu'était fondée la hiérarchie sociale dans la *civitas* chrétienne, puisque les dominants (conseillers et guerriers) sont expressément corrélés à cela à l'inverse des dominés (artisans et paysans). Et c'est bien là qu'est placé le fondement du pouvoir royal/impérial dans le reste du texte, dans la

⁵⁸. On se rappellera que F. Seibt, « Vom Lob... », *op. cit.*, p. 178-179, voyait déjà dans cette figuration un substitut à celle des trois ordres – à ceci près que, se focalisant sur la seule image, mais sans procéder à une analyse systématique de celle-ci (où la structure ternaire est récurrente, comme le montre l'examen de la structure : trois ensembles de trois cercles ou demi-cercles), il considérait que le modèle de substitution était simplement plus complexe que le précédent.

⁵⁹. Cf. notamment les observations d'A. Guerreau-Jalabert dans *Histoire culturelle...*, *op. cit.*, p. 191, 195-196, 212-214

moitié supérieure de la colonne de gauche et dans la colonne de droite : ce qui assure ce pouvoir n'est pas conquérir et dominer des terres et des hommes mais dominer (« *regieren, herschen, iberwinden, zâmen, in sinen gewalt bringen, gewaltig sin* ») soi-même, c'est-à-dire son propre corps (*sin aygen lyb*), ses pensées (*sin gemûtt* [= lat. *mens*]) et ses tentations (*die bewegung siner begierd*), en se soumettant à sa raison (*vernunfft*). Celui qui ne le fait pas, qui se laisse aller à la tentation des mauvaises choses, sera certes susceptible de dominer de vastes espaces, mais il vivra dans le péché (sont notamment cités les péchés capitaux de la vanité, envie, luxure, acédie et surtout, de façon récurrente, de la colère, *grimmikait* et surtout *zorn*⁶⁰) et n'aura donc rien du roi puisqu'il sera en fait le serf (*aygen mann*) de lui-même, vivant alors tout autant sous le joug (*joch*) que les peuples qu'il a soumis. Ce faisant, on aboutit à une nouvelle opposition entre *gemein* et *eigen*, à laquelle notre mode de découpage du réel ne nous préparait pas puisque pour nous, la valeur d'*eigen* dans le syntage *eigen mann* est d'ordre juridique (*eigen mann* [219] = *homo proprius* = « homme propre » = serf, c'est-à-dire l'homme d'un autre homme, *proprius/eigen* étant une évocation de la propriété de l'autre que soi), alors que dans *eigen nutz* elle est plutôt d'ordre moral (individualiste)⁶¹.

Ni la partie textuelle ni la partie iconographique de ce placard ne viennent donc opposer le *gemeiner nutz* et le *herren nutz* (l'intérêt seigneurial) : à aucun moment ne s'observe une remise en cause de l'ordre social disons « féodal », le pouvoir des rois et princes, des barons et chevaliers étant reconnus, ces derniers au même titre que les conseils urbains mais de façon plus constante (puisque'il n'est pas nécessaire qu'il y ait la guerre), parce que ce qui caractérise ces pouvoirs est l'ampleur de la maîtrise de soi, de son corps et de ses

⁶⁰. Il est impossible de dire, en l'état actuel des travaux, s'il faut y voir une prise de position par rapport au principe de l'*ira regia* telle qu'elle s'est développée en Castille puis a pu être connue dans le reste de l'Occident.

⁶¹. L'intérêt qu'il y a à examiner ensemble les usages d'*eigen*, en l'occurrence d'*eigenleute* (« hommes propres », pluriel d'*eigenmann*) et d'*eigengüter* (« biens propres », usuellement dits « alleux »), apparaît bien dans le travail sur les *eigenleute* de Franconie (à 100-150 km au nord de Memmingen) de Julien Demade, Joseph Morsel, « Les *Eigenleute* de Franconie aux XIII^e-XV^e siècles. Essai d'appréhension spatiale et sémantique d'une catégorie sociale malmenée », dans : *Forms of Servitude in Northern and Central Europe : Decline, Resistance, and Expansion*, dir. Monique Bourin, Paul Freedman, Turnhout, Brepols, 2005, p. 75-113.

pensées – une maîtrise de soi expressément chrétienne (*christliche zucht*). Être souverain implique ainsi, comme y insistent longuement les textes latéraux, un renoncement total à soi, peut-être analogue à celui du pape et des clercs (puisqu'il faut se détourner de la vaine gloire mondaine) à l'exception du mariage, et devant servir de modèle pour ses familiers ; être chevalier/guerrier entretenu implique d'être prêt à renoncer à la vie ; être conseiller implique de renoncer à ses intérêts propres – tandis qu'à l'inverse, les paysans et artisans sont implicitement corrélés à une moindre maîtrise de soi, leur activité et leur mort n'étant d'ailleurs que la conséquence de la condamnation divine, comme si, donc, ils n'étaient que passifs. La structure même de l'image, qui les place entre des nobles à cheval et sous des officiers (princiers ou municipaux ?), qui plus est dans des cercles emboîtés, suggère leur encadrement social.

Le placard imprimé par Kunne n'a par conséquent rien de « communaliste » au sens où P. Blickle a construit ce concept, à savoir comme l'émergence d'une raison communale au sein du système féodal et contre les intérêts égoïstes des seigneurs (*herren nutz*) : le texte qui accompagne l'image, qu'il soit typographié sur l'image ou dans les colonnes latérales, est entièrement construit sur l'opposition *gemein* contre *eigen*. Ce faisant, il joue remarquablement sur les multiples facettes de sens du mot *eigen* : « de soi-même » (comme dans *eigen nutz*, *eigen leib*) ou « d'un autre » (comme dans *eigen mann*) – le caractère *a priori* parfaitement antithétique, pour nous, de ces deux facettes se résolvant aisément si l'on admet que, dans le système de représentations auquel nous avons affaire, le premier ne renvoie pas à la liberté de l'individu mais là encore à une forme de dépendance, ici une soumission aux désirs temporels/charnels.

[220]

Le *gemeiner nutz*, tout comme ses équivalents latins *communis utilitas*, *utilitas publica* ou *respublica*, n'est ainsi en rien une forme primitive du politique qui aboutira à la promotion de l'individu (pour schématiser, celui-ci n'émergera – comme la propriété – qu'avec Locke, théoricien du *Self*, comme condition nécessaire au développement du système salarial en tant qu'achat libre d'une force

de travail libre) : tout au contraire, il fonctionne comme un mode de légitimation systématique de mesures d'encadrement des populations, sommées de soumettre leurs intérêts particuliers à l'intérêt collectif. Il n'y a alors rien d'étonnant à ce que cette mobilisation du « commun profit » ait débouché, au plus tard à partir du XV^e siècle, sur un « tsunami » d'ordonnances de police (les *Polizeiordnungen* de l'Empire) destinées à discipliner les populations (mais aussi les dominants⁶²) : nul besoin de considérer qu'il y a là un détournement du « commun profit » communal par les États princiers ou royaux⁶³ – il suffit d'accepter de considérer que d'emblée, le *gemeiner nutz*, et donc la *respublica* médiévale, est un argument disciplinaire, au nom duquel il s'agit de promouvoir un ordre social fondamentalement hiérarchique. Une et indivisible, certes, la *respublica* médiévale n'était ni un moyen de promotion de la personne ni un facteur de liberté ou d'égalité, sinon devant Dieu. Ce faisant, il est tout à fait envisageable que le « commun profit » et la *respublica* aient constitué des matrices idéelles de l'appropriation laïque des valeurs chrétiennes produites et contrôlées par l'Église, et donc à terme d'une organisation sociale en marge de celle-ci.

⁶². Il n'y a pas lieu ici de revenir sur les débats intenses qui ont eu lieu en Allemagne autour de la notion de *Sozialdisziplinierung* (« disciplinement social ») développée par Gerhard Oestreich à partir des années 1970. La principale critique a porté notamment sur le caractère vertical et descendant (*top-down*) de cet enrégimentement social, sans tenir compte des effets propres à l'organisation sociale des dominés ; mais elle ne tient pas non plus compte des pratiques d'auto-encadrement des dominants eux-mêmes (auxquelles est nettement plus sensible Norbert Elias), par lesquelles les groupes dominants s'imposent des règles de cohésion destinées à pérenniser leur domination – le meilleur exemple de ceci étant l'Église.

⁶³. Cette conception d'un détournement est, fort logiquement, la position de P. Blickle, *Kommunalismus...*, *op. cit.*, t. 2, p. 214-222, dont provient également la métaphore du « tsunami » (*Flutwelle*) employée plus haut.

[221]

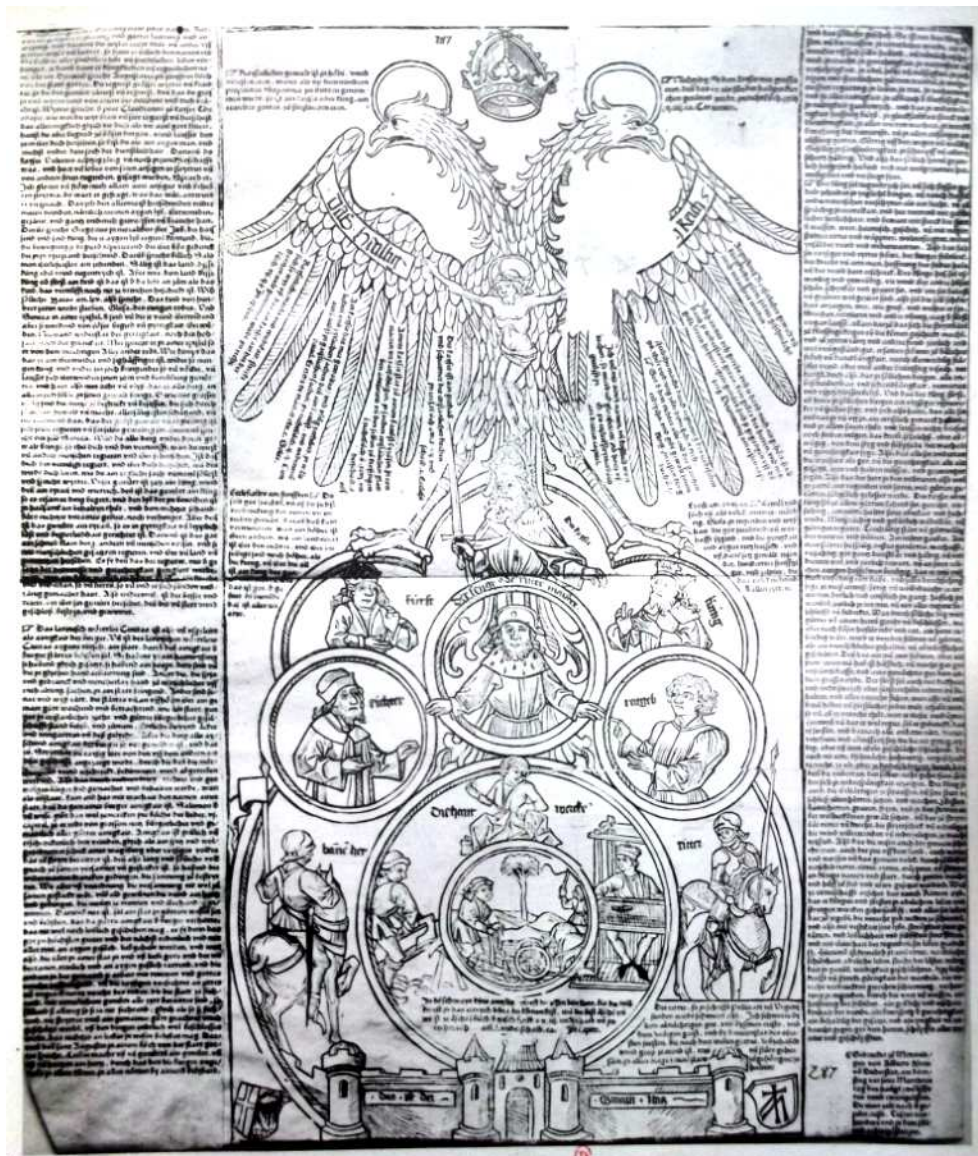


Fig. 1. Facsimilé du placard imprimé en 1487 à Memmingen par Albrecht Kunne (Facsimilé de l'original autrefois conservé au château de Gotha, éd. W.L. Schreiber, *Holzschutte, Metallschutte...*, op. cit., pl. 15 [cliché J. Morsel]).

[222]

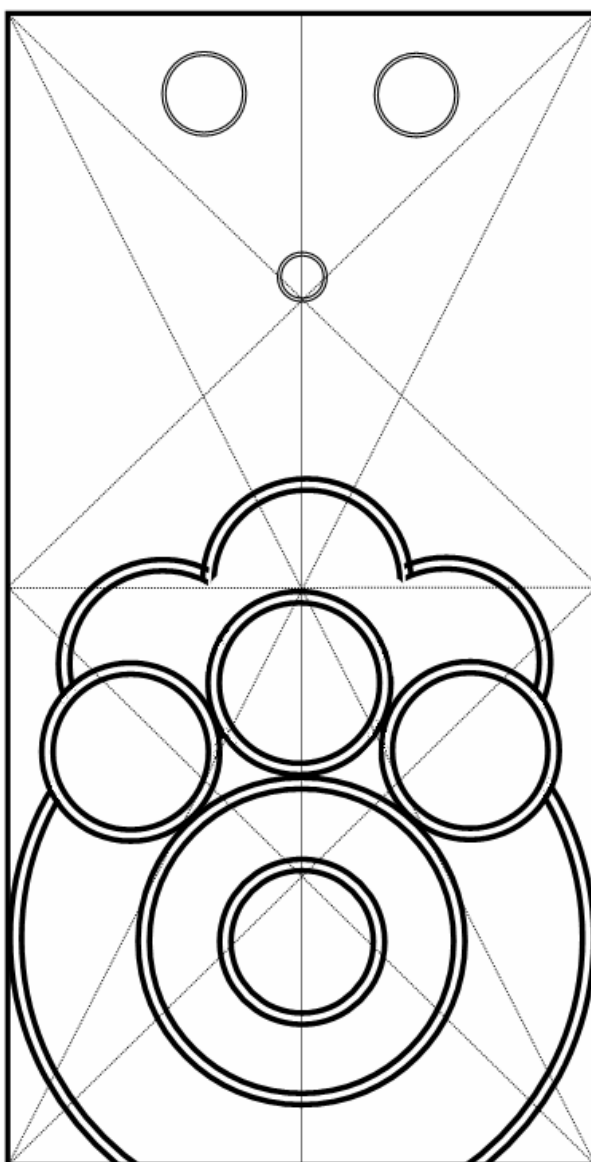


Fig. 2. Structure de construction de l'image (les traits pleins correspondent à des tracés présents sur l'image ; les pointillés fins sont des lignes de construction (diagonales et médianes) que j'introduis ici et qui montrent bien les effets de centrage et de symétrie mis en œuvre.)

RÉSUMÉ

Afin d'échapper au risque téléologique inhérent à toute quête des origines, cet article se propose de contribuer à l'examen de deux formes médiévales qui sont usuellement associées à la notion de *respublica*, sans préjuger le moins du monde du lien entre cette dernière et notre conception de la république – le choix de ces deux formes étant néanmoins aussi déterminé par l'association qui en a été faite par certains historiens allemands, à la fin du XX^e ou au début du XXI^e siècle, avec le régime démocratique ou, à tout le moins, anti-seigneurial. Ces deux formes sont la notion même de *gemeiner nutz* (littéralement « commun profit ») et un placard imprimé et xylographié de 1487, intitulé là aussi *Der gmain nutz*, dont l'étude détaillée fait apparaître combien cette notion de « commun profit » n'a que peu de chose à voir avec notre conception actuelle courante du bien commun. En définitive, cela ouvre la voie à une interrogation de la *respublica* médiévale non pas comme une forme d'émancipation mais de discipline sociale collective.