

INTRODUCTION A L'ETUDE DE LA PRODUCTION SCRIPTURALE AUX TEMPS MEDIEVAUX

CHAPITRE PREMIER :

POSITION THEORIQUE DU PROBLEME

L'instinct de conservation est aussi un instinct collectif: comme l'organisme humain, les organisations sociales veulent perdurer, elles tendent à assurer leur pérennité. De même que les fonctions naturelles harmonisent les composantes bio-chimiques dont dépend l'équilibre vital, de même des fonctions culturelles ⁽¹⁾ harmonisent les composantes sociales dont dépend l'équilibre du groupe. Mais il est périlleux de poursuivre l'analogie plus avant : l'exercice des fonctions naturelles et celui des fonctions culturelles n'ont pas des implications identiques. Ainsi la fonction culturelle implique une prise de conscience hiérarchique que ne suppose pas la fonction naturelle ; le fonctionnement de l'organisme est indépendant de la connaissance qu'on en a, et cette connaissance elle-même ne conduit à l'action qu'en cas de rupture d'équilibre, qu'en cas de maladie ; le fonctionnement du groupe, au contraire, dépend directement de la connaissance qu'ont les éléments de ce groupe de sa structuration, la prise de conscience conduisant, cette fois, de manière nécessaire à l'action. Ces différences s'expliquent simplement : l'ordre biologique est naturel et universel au lieu que l'ordre social est culturel, particulier ; le premier relève d'un matérialisme transhistorique, le second ressortit au matérialisme dialectique.

L'ordre social est une création ; idéalement, tous les membres du groupe devraient participer à cette création ; dans la pratique historique, la participation collective n'a la plupart du temps été qu'un mythe, c'est-à-dire une parole ⁽²⁾ parasitaire qui aliène le sens, la signification des faits, au profit d'une idéologie ⁽³⁾. Si la structuration des rapports sociaux n'a jamais été en effet l'œuvre de tous les membres du groupe, c'est dire qu'elle est demeurée l'apanage de privilégiés qui ont substitué

(1) Nous entendons ici le mot culture dans son acception marxiste, c'est-à-dire, la superstructure idéologique relative, dans une civilisation donnée, à l'infrastructure matérielle de la société.

(2) BARTHES (Roland), *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957-1970.

(3) Id. Barthes décrit le mythe comme un système sémiologique second qui déforme le sens du système initial sans toutefois l'abolir. C'est cette déformation qu'il nomme aliénation.

leurs aspirations de caste ⁽¹⁾ aux désirs de la communauté, tantôt au prix de concessions verbales, tantôt (et plus longtemps) au mépris de toute espèce de dialogue.

Le privilège se définit comme « avantage accordé à un seul ou à plusieurs et dont on jouit à l'exception des autres contre le droit commun » ⁽²⁾. Cette définition appelle au moins deux questions : qui accorde le privilège ? Qu'est-ce que le droit commun ? La communauté du droit semble exclure la notion même de privilège et non s'opposer à elle : ou le droit est commun, ou il est exclusif, réservé ; la reconnaissance de droits différenciés implique la négation de l'idée de communauté. Par ailleurs, si le privilège est « accordé », il ne peut l'être que par une instance qui échappe elle-même au droit commun, ce qui revient à dire que le privilège suppose lui-même un privilège antécédent, et l'on peut alors s'interroger sur l'origine de cette série récurrente. A cette définition, il convient donc de substituer un concept plus opératoire, aussi réserverons-nous ce mot de privilège pour désigner une conceptualisation culturelle : il y a privilège lorsqu'une minorité se substitue au groupe pour produire une structuration des rapports et l'imposer comme ordre.

Qu'est-ce qui permet cette substitution ? Pour l'époque qui nous préoccupe ⁽³⁾, on peut répondre : la possession ⁽⁴⁾ qui tire elle-même son origine de facteurs divers, lesquels ne relèvent pas de notre étude : c'est à l'histoire des sociétés pré-féodales de nous éclairer sur les origines

(1) Mieux vaut réserver la notion de classe à l'analyse des sociétés dans la période industrielle ; étendre abusivement ce concept risquerait de ruiner sa pertinence scientifique en tant qu'instrument d'analyse.

(2) LITTRE, *Dictionnaire de la langue française*, Edition de 1958.

(3) Le champ historique de notre investigation couvre la période qui s'étend de la fin du IX^e siècle à la fin du XV^e siècle, soit à dire de l'apparition des premiers textes romans aux premiers âges de l'humanisme français.

(4) Ce fait de posséder n'est pas réductible aux notions trop scientifiquement marquées de capital ou de propriété privée.

Une fois de plus, si nous voulons que ces concepts puissent servir à l'étude des sociétés modernes, il convient de ne pas les extraire de leur champ d'application. Ainsi à l'époque féodale, la notion de propriété n'existe pas, au sens de notre actuelle juridiction ; les débats portent sur la « saisine » qui est un droit d'usage, une « possession rendue vénérable par la durée », écrit Marc BLOCH (*La Société féodale*, p. 173).

Ces différences d'ordre légal nous contraignent à user d'un terme incontestablement ambigu, mais dont l'avantage est de permettre l'opposition entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas — ou qui ont moins —. Cela dit, il faut bien se représenter la possession comme un ordre de fait avant d'être ordre de droit.

de la possession et sur ses processus ⁽¹⁾. Au moment où apparaissent les plus anciens monuments de ce qu'on nommera plus tard la littérature française, une minorité de possédants est constituée, et l'esprit de privilège l'habite.

**

Lorsque les savants positivistes envisagent les rapports entre la vie sociale et la création artistique ⁽²⁾, ils expriment ces rapports en termes d'influences, de déterminations immédiates. L'histoire littéraire, telle que notre enseignement l'a héritée du « lansonisme », manifeste les thèses positivistes... quand elle prend la peine de marquer la relation du littéraire au social, ce qui est loin d'être toujours le cas.

Mais une nouvelle manière d'interpréter les rapports entre le groupe social et les œuvres qui naissent en son sein est apparue assez récemment. Cette façon neuve de présenter les relations substitue à la théorie de l'influence immédiate et univoque une étude dialectique des homologues structurales qui se manifestent entre la société et l'œuvre qui y voit le jour. Une telle recherche se fonde sur l'idée d'une correspondance entre les processus de structuration des groupes et les processus de structuration des œuvres. Lucien Goldmann exprime cela de la manière suivante : « A l'intérieur (des) processus de structuration qui s'expriment dans le psychisme de tous les membres du groupe, la création culturelle et, en particulier, la création littéraire ont un statut privilégié, dans la mesure où elles élaborent des univers qui, tout en correspondant aux tendances de structuration des catégories mentales du groupe. — et cela veut dire à la conscience de tous ses membres, — présentent néanmoins un degré de cohérence incomparablement plus avancé que celui auquel atteignent ces derniers ⁽³⁾. » Nous ne pouvons, en ce qui nous concerne, souscrire sans réserve au propos de Goldmann qui, à notre avis, commet une erreur de rétrospective imputable au mythe de la participation collective que nous dénoncions plus haut. En réalité, la prise de conscience des processus de structuration sociale n'est le fait

(1) Assurément la différence de statuts entre la juridiction mérovingienne ou carolingienne et la nôtre rend caduques nos références, et la carence de documents relatifs à ces époques lointaines n'est pas pour faciliter la tâche du chercheur. On se représenterait toutefois à tort les privilégiés de l'ère féodale comme les descendants directs des lignages francs. Ceux-ci, comme le souligne BLOCH (*Op. cit.*, pp. 396 sq.), s'éteignirent de bonne heure et il en fut de même des généalogies carolingiennes. Plus justement verrait-on dans l'ordre du privilège un groupe fort hétérogène où les fortunes et les avantages divers se sont constitués de manière aussi peu concertée que possible, chacun profitant de la closure du système féodal pour s'assurer une suprématie relative.

(2) C'est assez indûment que nous parlons ici de création artistique puisque le monde médiéval, dont il va être question, ignore ce qu'est l'artiste. La notion n'apparaîtra qu'avec la Renaissance. Toutefois, nous usons ici de ce terme pour désigner un secteur particulier de l'activité culturelle.

(3) GOLDMANN (Lucien), *La Création culturelle dans la société moderne*, Paris, Gonthier/Denoël, 1971, Bibliothèque **Médiations**.

que des membres de la caste privilégiée qui élaborent la figure du groupe et l'imposent comme ordre pour asseoir et perpétuer leur suprématie ⁽¹⁾.

Le concept de conscience collective n'a de signification véritable que dans une société où les mass media assurent l'information des membres du groupe, et encore faudrait-il souligner que cette information, cette « mise en forme », au sens premier du terme, est, dans la plupart des cas, une aliénation culturelle puisqu'elle repose en grande partie sur la propagation des mythes. Quoi qu'il en soit, le concept de conscience collective est impertinent sitôt qu'on l'applique en dehors du champ restreint de l'époque post-industrielle ; si l'on déborde les limites de ce champ, il convient de parler de conscience de groupe, ou de classe à la rigueur, encore que l'utilisation de cette dernière notion risque de dévoyer l'analyse scientifique au profit de l'interprétation idéologique ⁽²⁾.

Georges Lukacs, dans son ouvrage intitulé **Histoire et conscience de classe** (Paris, Editions de Minuit, 1960) s'est interrogé sur cette conscience que prend de lui-même le groupe ou une fraction de celui-ci. Il ne nous semble pas inutile de rappeler ici l'essentiel de sa réflexion. La conscience, écrit-il, « apparaît d'une part comme quelque chose qui **subjectivement**, se justifie... et en même temps comme quelque chose qui **objectivement** est passager par rapport à l'essence du développement social... D'autre part, cette même conscience apparaît ... comme manquant **subjectivement** les buts qu'elle s'assigne elle-même et en même temps comme visant et atteignant les buts **objectifs** du développement social, inconnus d'elle et qu'elle n'a pas voulus. Cette détermination, doublement dialectique, de la « fausse conscience » permet de ne plus la traiter en se bornant à décrire ce que les hommes ont pensé, ressenti et voulu **effectivement** sous des conditions historiques déterminées, dans des conditions de classes déterminées, etc. En rapportant la conscience à la totalité de la société, on découvre les pensées et les sentiments que les hommes **auraient eu**, dans une situation vitale déterminée, **s'ils avaient été capables de saisir parfaitement** cette situation et les intérêts qui en découlaient tant par rapport à l'action immédiate que par rapport à la structure, conforme à ces intérêts, de toute la société ». Et Lukacs de définir finalement la conscience de classe comme « la réaction rationnelle qui doit... être adjugée à une situation typique déterminée dans le processus de production » ⁽³⁾.

(1) A moins que Goldman n'envisage l'action d'un « inconscient collectif » qui tendrait naturellement à produire un équilibre structural des groupes, mais cela supposerait un innéisme des tendances communautaires qui est fort discutable.

(2) Rappelons ici que MARX n'a jamais écrit le chapitre intitulé « Les classes sociales », par lequel il se proposait de clore le livre III du **Capital**. Aurions-nous trouvé dans ce chapitre une définition normative de la notion de classe ? Cela reste douteux dans la mesure où, pour Marx, ce concept est avant tout un instrument d'analyse et non un dogme. Il n'en demeure pas moins que cette absence de définition est gênante, d'autant plus que le mot « classe » revêt sous la plume de Marx des acceptions fort variées. Faute de références assurées, nous userons donc, pour la période que nous envisageons, du terme de « groupe ».

(3) **Op. cit.**, pp. 72-73.

Avant de poursuivre, nous devons nous arrêter à cette définition et à ses présupposés. En somme, ce que Lukacs nomme « fausse conscience », c'est la conscience subjective incapable de saisir intégralement la structure sociale et les intérêts y afférents, conscience qui conduit à une action accidentelle par rapport à « l'essence du développement social ». Or, posons-nous la question : une telle essence existe-t-elle... ailleurs que dans une idéologie dogmatique ? Et pouvons-nous utiliser cette notion si nous voulons conserver à notre propos une certaine rigueur scientifique ? D'ailleurs l'opposition du sujet et du projet n'est-elle pas une vue de l'idéalisme théorique ? Objet et sujet ne deviennent les pôles d'une opposition logique qu'à l'exclusion d'un tiers terme, le projet, qui lui peut permettre de rendre effectivement compte du devenir social sans qu'il faille passer par la médiation d'une psychologie des masses, sans qu'il y ait davantage nécessité de confondre conscience et action.

Ainsi donc, nous persisterons à considérer le développement des sociétés comme la matière d'un examen historique et non comme visée d'une praxis et nous envisagerons l'action des groupes, non en tant qu'elle s'inscrit dans un schème évolutif a priori, mais en tant qu'elle produit une évolution dont le terme nous demeure inconnu. Dès lors, le concept de « fausse conscience » tend à se détruire de lui-même comme **antithèse dialectique**. Il n'y a plus de « fausse » conscience — partant de « vraie » — dans la mesure où toute saisie des structures sociales est projective, adéquate à la production d'un ordre différent. Concédons ceci à Lukacs : à la limite, l'ordre projeté s'identifie à l'ordre créé, dans la mesure où le projet est avant toute chose discursif : parler, c'est déjà agir. À la conscience projective dont nous parlons ici s'applique la critique du sociologue hongrois lorsqu'il écrit : « Cette conscience n'est ni la somme ni la moyenne de ce que les individus qui forment la classe, pris un par un, pensent, ressentent, etc. Et cependant, l'action historiquement décisive de la classe comme totalité est déterminée en dernière analyse par cette conscience et non par la pensée de l'individu (1). »

Compte tenu des réserves que nous venons de faire quant à son extension et à sa compréhension, nous continuerons à user du concept de conscience. Lui seul, en effet, est de nature à nous permettre d'expliquer l'action organique (mais pas nécessairement organisée) des castes médiévales dans leur tentative de produire une structuration des rapports visant à perpétuer le privilège et à maintenir tantôt le monde du travail tout entier, tantôt la masse des petits producteurs dans un état de suïétion politique, d'infériorité sociale, d'exploitation économique et d'aliénation culturelle permanent.

Puisque aussi bien c'est sur ce dernier point que nous insisterons particulièrement, le lecteur se gardera de réinvestir dans la notion de conscience de groupe dont nous ferons emploi un contenu psychologique

(1) LUKACS (Georges), *op. cit.*, p. 73.

qui supposerait une participation effectivement plurielle du groupe à la création culturelle.

Assurément, tout discours, et le discours littéraire en particulier, est le lieu de rencontre d'une parole nombreuse, un foisonnement de citations plus ou moins médiates, l'amalgame d'une « altertextualité ». L'écrit est en même temps un « inscrit », entendu par là qu'il parle un état du groupe et qu'il lui est organiquement lié. Selon une cadence tantôt latente, tantôt sensible, le groupe tantôt l'envahit, tantôt l'attire à lui. Mais en même temps, le discours ⁽¹⁾ nie la standardisation, s'affirme comme irréductible à ses références, impose l'idée de son unicité. Faut-il voir là l'effet d'un style, la résultante d'un travail de sélection à divers niveaux qui est le fait de l'auteur, du scripteur ? Sans dénigrer l'incontestable influence de l'individualité productrice, nous dirons que si le texte est irremplaçable, c'est surtout qu'il n'est pas destiné à des modes de consommation collectifs. Nous ne voulons pas dire ainsi que le discours est un message adressé individuellement, mais que la société, qui légitimement l'investit, s'en empare abusivement et ne peut le contraindre à remplir une fonction démonstrative. Le discours produit un ordre — lui donne une forme — mais ne le garantit pas. n'est pas, et ne peut être, chargé d'assurer son avenir. L'avenir de l'ordre ne ressortit pas à la compétence discursive, mais à la variation des nécessités auxquelles les sociétés doivent faire face.

Sitôt qu'un groupe cesse de voir dans le discours le lieu privilégié de son propre passage (donc le signe de sa finitude), sitôt qu'il confère à l'écrit le statut de référence, songeant à garantir par là sa pérennité — **scripta manent** — la conscience projective de ce groupe se mue en mauvaise conscience. c'est-à-dire en refus de percevoir l'inadéquation d'une structure sociale posée aux nécessités. C'est dans une telle situation que le discours se voit contraint et qu'on cherche, d'ailleurs, à parer le concept de conscience des prestiges de la psychologie. Cela se comprend dans la mesure où le mythe de la cohésion du groupe doit l'emporter sur les impératifs de l'action novatrice. On utilise l'écrit, on pratique sur lui diverses opérations de censure qui ont pour but de lui faire perdre sa translucidité, de le rendre unilatéralement opaque, de le transformer en miroir où le groupe sera invité à venir se reconnaître.

Mais il nous faut maintenant revenir à cette notion de conscience collective qui nous a conduit à cette longue digression.

Parler de conscience collective au Moyen Age. c'est commettre un anachronisme, ou vouloir mettre sur pied une mythologie de la création

(1) Certes, les problèmes que pose le discours littéraire sont partiellement spécifiques, mais à l'époque médiévale aucun discours n'est littéraire puisque l'école n'a pas encore marqué les frontières de la littérature. La production n'est pas à ce point diversifiée qu'il faille sauvegarder la tradition scolastique. Abordés sous le biais de la vénération des modèles, les écrits du Moyen Age offrent une étonnante homogénéité.

culturelle qui ne serait pas sans rappeler les divagations des premiers philologues qui retrouvaient partout dans les anciens monuments littéraires la trace de l'ineffable « génie populaire ». Le moment n'est pas venu de retrouver des conjectures dont on a mis tant d'années à dissiper l'aura ; il est temps au contraire, de saisir le plus objectivement possible les conditions réelles de la création culturelle, littéraire en particulier et, à cette fin, il ne nous paraît pas superflu de rappeler ce qu'écrit Sartre de l'écrivain ⁽¹⁾. « L'écrivain consomme et ne produit pas, même s'il a décidé de servir par la plume les intérêts de la communauté. Ses œuvres restent gratuites, donc inestimables ; leur valeur marchande est arbitrairement fixée. A certaines époques, on le pensionne ; à d'autres, il touche un pourcentage sur le prix de la vente de ses livres. Mais pas plus qu'entre le poème et la pension royale sous l'ancien régime il n'y a, dans la société actuelle, de commune mesure entre l'ouvrage de l'esprit et sa rémunération en pourcentage. Au fond, on ne paie pas l'écrivain ; on le nourrit, bien ou mal selon les époques... Seules les classes dirigeantes peuvent se permettre le luxe de rétribuer une activité aussi improductive et aussi dancereuse et si elles le font, c'est à la fois tactique et malentendu... Ainsi, l'écrivain est-il un parasite de l'élite dirigeante ⁽²⁾. » Assurément, ce qu'avance Sartre peut faire l'objet de longs débats contradictoires, mais ce n'est pas ici l'endroit où les entamer. Retenons seulement de son propos cette notion de corps parasitaire. Incontestablement, l'écrivain dépend, d'une manière ou d'une autre, de ceux qui le lisent et, au Moyen Âge, ceux qui lisent sont ceux qui ont reçu de l'instruction, soit à dire les privilégiés qui forment cet ordre au sein duquel se pensent, s'élaborent, se parlent et s'assument les structures sociales qui seront imposées à la masse des non-privilegiés. Cette masse n'a précisément nulle conscience collective, nul projet ; elle s'ignore en tant que force en tant qu'énergie potentielle ; elle s'ignore même tout court puisqu'elle ne se nomme pas, elle n'existe même pas puisqu'il n'y a aucun mot pour la désigner économiquement. Le terme « prolétariat » implique la reconnaissance d'une entité économique, mais c'est un terme qui n'apparaît qu'à l'époque industrielle et même à un stade avancé de l'industrialisation ; auparavant, le mot « roture » (XV^e siècle) ne traduit que l'absence d'hérédité, il en va à peu près de même de « vilain » qui apporte en surplus une détermination qui ressortit à la géographie humaine. Ce terme générique date du XII^e siècle et constitue une des premières manifestations en langue romane de l'existence d'une typologie sociale. Quant au substantif peuple, attesté lui dès le IX^e siècle, il renvoie le plus souvent à une entité mythique dont usent les idéolo-

(1) Au Moyen Âge, on parlerait beaucoup plus justement d'écrivain, le travail d'écriture étant considéré comme un artisanat particulier. On peut d'ailleurs se demander quelle différence statutaire il existait entre le créateur (ou faut-il dire l'adaptateur ?) et le simple copiste.

(2) SARTRE (Jean-Paul), *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 104-106.

gues de tous bords pour donner la factice caution du communautaire à un ordre émanant du privilège (1).

Ce n'est pas ainsi parler de la théorie religieuse des « ordines », mais nous aurons à y venir par la suite. Bornons-nous ici à signaler qu'elle ne rend pas compte de la fonction économique des groupes, se bornant à édicter les devoirs de chacun d'eux dans la double perspective d'une constitution sociale et morale.

Sans conscience générale, le groupe des non-privilegiés s'exclut de lui-même des activités de production culturelle. Incapable de projeter — donc de parler — un ordre différent, il tient dans l'économie de la culture, et encore est-ce à peine, le rôle du consommateur (2), et les produits qui lui sont proposés sont les plus marqués par l'idéologie qui soutient l'ordre du privilège. On lui concède l'écrit propagandiste, celui où la structuration des rapports établie s'impose, selon les modes d'une publicité soigneusement étudiée, sous le couvert d'artifices accrocheurs. Dans cet esprit, une étude du genre dramatique comme moyen d'aliénation culturelle privilégié demeure à faire.

Si les non-privilegiés ne peuvent se reconnaître en tant que membres d'un même groupe, cela tient à des facteurs divers qui relèvent de l'infra- comme de la suprastructure. Le processus d'aliénation tel que le décrit Marx (3) constitue un obstacle majeur à la prise de conscience ou, si l'on préfère, à la constitution du projet, mais, une fois encore, ce processus est propre à la période industrielle, et il est dangereux d'extrapoler l'explication qu'il fournit à des époques où les modes de production sont radicalement différents. Il nous appartiendra de trouver les causes économiques et culturelles (4) qui ont retardé la constitution en classes du groupe des non-privilegiés ; le renouvellement de ces causes et de leurs manifestations littéraires pourra nous fournir un critère nouveau de périodisation qui remplacera avantageusement le découpage chronologique traditionnel, reflet d'une insertion de l'écrit dans une société capitaliste de consommation.

-
- (1) L'exemple des « philosophes » du XVIII^e siècle est à cet égard devenu trivial.
 - (2) Dans un processus de consommation qui n'est en rien comparable à celui que nous connaissons en économie capitaliste où les lois de la demande et de la concurrence investissent le consommateur d'une incontestable importance.
 - (3) Il s'agit de l'aliénation qui représente l'aspect dévié du processus normal d'objectivation et qui fait que le produit, coupé du producteur, peut, en cas de crise, se retourner contre lui et mettre en péril ses conditions d'existence.
 - (4) Les secondes ne doivent pas être envisagées comme des conséquences immédiates des premières, sous peine de retomber dans les aberrations d'un matérialisme primaire. Les facteurs économiques dans leur incessant processus de déstructuration et de restructuration renouvellent constamment les conditions du projet et le discours qui informe ce dernier apparaît en définitive comme la résultante de tentatives diverses et non systématisées de maîtriser les *relata* de la structure afin de rendre possible, par l'intermédiaire de cette maîtrise, la constitution d'un ordre.

On pourrait objecter que si les conditions socio-économiques empêchent la constitution de classes dans la masse des non-privilegiés, il n'y a pas de raison pour que ces mêmes conditions favorisent la conscience de caste chez les privilégiés, si du moins l'on envisage sous ce rapport la première partie de l'ère féodale ⁽¹⁾.

Assurément, si le monde féodal n'est pas structuré à l'échelle étatique, si les rapports sont des rapports interpersonnels et si l'économie est exclusivement domaniale, cela affecte aussi bien l'ordre du privilège que le monde du travail, mais il ne faut pas perdre de vue que, d'une part, les privilégiés ne constituent pas une force économique ⁽²⁾ et que, d'autre part, leur unité est une unité culturelle et non administrative, et non juridique ⁽³⁾. Ces deux points requièrent un mot d'explication : le chevalier ⁽⁴⁾ et le clerc, qui forment l'assise de l'ordre du privilège, vivent, comme l'écrit Marc Bloch, « de la fatigue des autres hommes ⁽⁵⁾ », du travail de ceux qu'on nommera aux environs de l'an mil, « laboratores » ou encore « agricultores », la substitution du second terme au premier étant révélatrice du caractère purement agraire de l'économie d'alors. A eux seuls ces travailleurs assurent la vie économique de la première féodalité et, littéralement, entretiennent ceux-là qui leur promettent la protection matérielle et l'assistance spirituelle. L'impact des fluctuations économiques est donc quasi nul sur le privilégié qui, dans cette économie rurale et a-capitaliste, voit toujours sa subsistance assurée par d'autres. Partant, point n'est besoin pour lui d'élaborer l'ordre en tenant compte de la situation économique de son groupe, puisque, absolument, ce groupe n'est pas situé. Par ailleurs, l'unité de la caste est réalisée par le partage d'une même tradition de culture : les nobles reçoivent tous la même éducation, et, pour ce qui est de ceux qui, par leur place dans la hiérarchie nobiliaire, peuvent prétendre à l'instruction, ils reçoivent un enseignement d'une homogénéité rigoureuse puisque, ici

(1) Nous suivons Marc Bloch en attribuant comme **terminus ad quem** de cette première partie la date approximative de 1150.

(2) Rappelons ici que la notion de propriété n'est guère connue à l'époque féodale et qu'il faudra attendre au moins le XII^e siècle pour la voir réapparaître, exhumée du droit romain. Il conviendrait toutefois peut-être de considérer à part les territoires dépendant des monastères. Ces territoires constituent le « *patrimonium sanctorum* » et la formule n'est pas, à l'époque, de pure rhétorique : elle implique, bien entendu, un mode de gestion seigneurial, mais aussi, et ceci est plus remarquable, la reconnaissance d'une certaine forme de propriété : on sait à qui ces domaines appartiennent.

(3) « La noblesse ne fut, en Occident, qu'une apparition relativement tardive. Les premiers linéaments de l'institution ne commencèrent pas à se dessiner avant le XII^e siècle. Elle se fixa seulement au siècle suivant, alors que fief et vassalité étaient déjà sur leur déclin. Le premier âge féodal tout entier, avec l'époque immédiatement antérieure l'avaient ignorée. (BLOCH, *op. cit.*, p. 396).

(4) Employons ce terme de préférence à celui de « noble » puisque aussi bien la sémantique de ce dernier est extrêmement floue au premier âge féodal, tandis que le critère du combat à cheval caractérise le groupe des possédants (BLOCH, *op. cit.*, p. 405).

(5) BLOCH, *op. cit.*, p. 481.

comme là, il est dispensé par l'Eglise, seule instance détentrice du pouvoir intellectuel. Ainsi les nobles n'ont-ils pas besoin d'être intégrés dans un schème administratif conçu à l'échelle nationale ni de participer à une production organisée pour partager la conscience de leur suprématie. Quant aux clercs, leur cohésion est d'autant mieux explicable que ce sont eux qui parlent l'ordre social et que cet ordre est déclaré d'institution divine ; comme eux non plus ne participent pas à la vie économique, il n'est rien qui puisse faire obstacle à la conscience aiguë que partout ils manifestent de leur appartenance au privilège. Il faudrait enfin ajouter que l'intime fusion entre temporel et spirituel est à cette époque un des meilleurs garants de la conscience de caste. « Parce que les fonctions religieuses, toujours associées à la jouissance de quelques revenus fonciers, sont lucratives, parce que l'on n'est plus guère sensible à leur dignité particulière, ce sont, en effet, les puissants du monde qui en disposent, les distribuant, lorsqu'ils ne s'arrogent pas le droit de les exercer eux-mêmes. Cette mainmise des laïcs sur le recrutement du personnel d'Eglise est générale. » ⁽¹⁾ Le clerc est en quelque sorte l'homme du seigneur et en tant que tel il se doit de parler l'ordre du seigneur.

Nous allons maintenant, dans un second chapitre, voir comment est constitué le groupe des clercs, quel est son statut social et surtout quelles sont les contradictions inhérentes à un ordre qui se rattache au privilège sans que ce rattachement soit fondé sur les critères qui donnent aux chevaliers leur puissance et leur assurent la suprématie dans la société féodale ⁽²⁾.

J. L. DUMORTIER.

(1) DUBY, Georges, **Histoire de la Civilisation Française**, Paris, Armand Colin, 1958, p. 27.

(2) Le second chapitre : **Le clerc et la première féodalité**. sera publié dans le n° 44 des **Cahiers de Cléo**.