Circulation ou comparticipation ?

Observations critiques sur les limites historiques du schème circulatoire appliqué aux pratiques sociales.

Par Joseph Morsel

sous le régime de la honte – tu marches

dans les rues de l'agonie de ton espèce

tout le paysage s'accélère

en accompagnant ta traversée

dans la course hallucinée des jours et de l'argent

(Ada Mondès, « L'Heure Zéro », 2019)

Si l'idéal de la transparence a pu constituer l'un des enjeux de la pensée sociale à partir des Lumières, nul doute que le fantasme de la transparence est un piège mortel pour tout scientifique travaillant sur d'autres sociétés que la nôtre (mais certainement aussi sur la nôtre)[1]. Ce fantasme, qui se révèle souvent par l'usage de métaphores postulant une clarté de vision (« sources », « miroir », « lumière », « fenêtre », etc.), donne ainsi l'illusion que l'on peut accéder à ces sociétés autres avec un minimum d'effort (par exemple langagier), simplement en les regardant/écoutant, ou simplement en regardant les traces qu'elles ont laissées (dans le cas de la science historique) – soit en relayant directement ce qu'elles semblent dire[2] (paraphrase), soit en désarticulant leurs énoncés en fonction de schémas interprétatifs qui sont les nôtres (ethnocentrisme). Dans le premier cas, le risque est grand de renoncer à ce qui définit la science depuis ses origines, à savoir la quête d'universalité, mais aussi la mise à disposition de savoirs intelligibles par tous impliquant, *nolens volens*, des formes de « traduction » qui doivent également faire l'objet de contrôles croisés. Mais la quête d'universalité n'implique nullement d'élever nos sociétés occidentales

contemporaines au rang de paradigme et de réduire les autres à des réservoirs de variantes : les effets désastreux du mépris voire de la négation pure et simple de l'altérité des sociétés autres que la nôtre ont été suffisamment répétés par les ethnologues puis un certain nombre d'historiens (notamment médiévistes) pour qu'il soit inutile de s'y attarder ici.

De ce fait, il convient de répéter, encore et encore, tout le gain cognitif, c'est-à-dire empirique et théorique, qui résulte à chaque fois d'un questionnement des concepts qui vont de soi pour nous dès lors que nous envisageons notre société et qui, parce qu'ils ont l'air anodins, purement descriptifs, ou techniques, nous semblent être neutres et donc pouvoir être utilisés « comme ça ». C'est précisément ce qui s'est passé lorsqu'en 2015, une collègue m'a demandé de parler de la circulation des personnes et des biens dans les rues de Paris au Moyen Âge dans le cadre d'un séminaire de recherche sur Paris médiéval[3]. Comme d'habitude alors, j'ai commencé par me demander ce que signifiait « circulation » – et ce faisant, je me suis rendu compte que ce terme était très probablement inapproprié à la société médiévale. Le mot existait, certes, mais il était très peu utilisé et avait des significations très différentes, on le verra. Certes encore, de nombreux historiens de l'économie d'Ancien Régime connaissaient les débats touchant les différentes théories de la circulation qui s'affrontent dans des traités d'économie politique aux 17^{e} et 18^{e} siècles – mais apparemment personne ne s'était demandé ce que cela pouvait signifier pour la société antérieure, médiévale (au sens « long » du terme)[4].

Outre ce que cela montre des conséquences tragiques des partitionnements disciplinaires et sous-disciplinaires (ici en fonction des périodes), cela soulève une question générale : la société pré-moderne/médiévale/féodale était-elle une société sans circulation – bien que l'on sache évidemment que les gens étaient réellement mobiles et se déplaçaient (y compris de manière circulaire[5]), que des choses pouvaient être transportées sur de longues distances, que les pièces de monnaie pouvaient passer de main en main et que les idées et les connaissances étaient délivrées en permanence par les livres ou les hommes de savoir ? Dans l'affirmative, comment faudrait-il alors comprendre ces pratiques – c'est-à-dire comment ces pratiques humaines, matérielles et intellectuelles auraient-elles été comprises et socialement incorporées à l'époque ? Autrement

dit : la société médiévale serait-elle une société où des gens pouvaient bel et bien se déplacer ou des choses être déplacées voire remises à d'autres, mais où le sens de ce déplacement ne serait pas accessible à l'aide des concepts de « circulation », « circuler », etc. – tels que nous les employons spontanément ? Il ne s'agit évidemment pas de s'interdire d'employer pour cette société des concepts qu'elle ignorait (ce qui, encore une fois, interdirait toute science) mais de savoir ce que l'on fait quand on le fait – la question de la « circulation » étant alors aussi l'occasion de montrer l'intérêt de ce genre de réflexion.

Je voudrais tenter ici de clarifier cette question et d'en proposer quelques hypothèses d'interprétation. Tout d'abord, il conviendra de présenter et préciser le constat historico-conceptuel, c'est-à-dire l'historicité du concept de « circulation » et l'opportunité de l'employer sans crier gare à propos de la société dite « médiévale » – même si je tiens à prévenir à l'avance que l'étude systématique des termes, notamment hors du cadre français (et secondairement allemand), reste largement à faire. Cet ensemble d'observations me conduira dans un deuxième temps à une piste interprétative particulière concernant la période historique antérieure, loin de notre circulation des idées ou des messages comme « communication », dont la valeur heuristique pourra être éventuellement mesurée par le gain herméneutique concernant le sens de l'une des plus importantes scènes hagiographiques du Moyen Âge, la *caritas Martini*.

I. Historicité du champ notionnel.

Le premier problème vient de l'évidence et de la spontanéité avec lesquelles nous utilisons ce terme aujourd'hui. Il ne s'agit évidemment pas ici de se bercer dans l'espoir chimérique d'une langue « pure », qui n'est qu'un leurre, mais de se livrer à l'examen systématique des biais ou des avantages pratiques de tel ou tel usage du terme, surtout lorsqu'il est automatique – examen qui fait partie de l'impératif de réflexivité qui nous incombe et qui fait de notre activité une activité scientifique. Or, c'est précisément ce qui manque, à ma connaissance, en ce qui concerne le concept de « circulation », qui est si souvent utilisé qu'il n'y a même pas de réflexion historico-critique sur le concept, mais seulement sur son contenu (qui ou quoi circule, de quelle manière, où, etc.).

1. Observations partielles.

1.1. Circulation automobile.

On saisira bien le caractère spontané de notre recours au concept de « circulation » en observant le cas d'une critique de ces usages spontanés qui cependant, parce qu'elle concerne *notre* société, s'arrête avant de déduire l'historicité fondamentale du concept. Dans un ouvrage assez récent sur les difficultés actuelles du système de transports parisiens, l'auteur (l'historien Julien Demade) constate ainsi entre autres, sur la base d'une analyse fine et minutieuse, que la circulation automobile est systématiquement désignée dans tous les comptes rendus officiels par le simple syntagme de « la circulation », ce qui l'amène à qualifier cette situation de « synecdoque [qui] prouve à quel point l'imaginaire des décideurs reste fondamentalement colonisé par la voiture », puisqu'il n'est même pas nécessaire d'indiquer qu'il s'agit de circulation automobile (Demade 2015, 22). Certes l'auteur nous rappelle ailleurs la valeur sociale des « usages non circulatoires » de la rue et de la « fonction non circulatoire » du trottoir, qui les transforment en un véritable espace public (ibid., 150 et 156), mais il n'en reste pas moins que « la circulation » reste le concept clé de sa propre analyse[6], dont l'objet est de savoir (ce) qui circule réellement dans la ville et comment. Mais ne s'interroger que sur (ce) qui circule, ou comment/où l'on circule, c'est laisser non seulement ouverte la question de savoir ce que signifie « circulation », mais surtout inquestionnés ce que ce préjugé véhicule et donc ce que cet usage spontané du terme nous empêche nécessairement de voir ou de saisir…

Ainsi, avant même d'être pour nous une synecdoque, « circulation » est surtout et indubitablement une métaphore qui, quoique fossilisée dans le langage courant, n'en continue pas moins de véhiculer des connotations organicistes, également présentes dans la désignation usuelles des grandes rues comme « artères », font parler de « circulation fluide » voire, dans l'ouvrage évoqué, de « thrombose » à propos de l'engorgement structurel du trafic (ibid., 67, 69, 143). Certes, la valeur heuristique des métaphores est désormais admise – à condition toutefois qu'il s'agisse de métaphores vives, c'est-à-dire explicitement choisies ou adoptées en fonction de leur fécondité herméneutique (comme lorsque le

recours par les généticiens Francis Crick et James Watson à la métaphore de l'« information » leur a permis de découvrir le mode de fonctionnement de l'ADN). Cette fécondité est fondée sur la mobilisation des multiples connotations qui constituent son champ sémantique d'origine, provoquant ainsi une collision contrôlée (comme dans un cyclotron, sauf qu'ici les particules sont des sèmes). Le problème en revanche des métaphores fossilisées (comme « circulation ») est que la collision sémantique n'y est plus contrôlée : elle continue de se produire, donc les connotations de l'image continuent de jouer sur le sens de l'objet observé, mais sans qu'on y prenne garde.

Or l'usage de la rue, et notamment sa colonisation automobile, est tout sauf un simple phénomène technico-économique, lié notamment à des nécessités d'augmentation des flux de marchandises et de travailleurs. La métaphore de la circulation implique ici une conception de la rue comme voie de circulation linéaire, parcourue par un flux – et imperméable sur ses bords (pour éviter l'hémorragie), bref une rue-couloir. Ceci est parfaitement articulé à notre mode naturel de repérage dans les villes : le plan géométral, sur lequel les voies de circulation transpercent le tissu urbain comme des galeries de termites dans un bloc de bois. Le problème n'est cependant pas tant le caractère plan et vertical de la projection que le tracé linéaire[7] des bords des rues, qui sont ainsi traitées comme un espace spécifiquement réticulaire, quasiment surimposé au tissu urbain, et qui de ce fait font disparaître l'articulation rue/façade encore présente dans les vues cavalières, c'est-à-dire des échanges transversaux[8].

Les rues sont ainsi pensées fondamentalement comme des *voies* de communication empruntées linéairement (d'un bout à l'autre, pour déboucher dans une autre rue, etc.), et non plus comme des *lieux* de communication – ce qu'elles ont pourtant été jusqu'au début ou au milieu du 20^{e} siècle, avant que les lobbys automobiles ne parviennent à faire admettre que les piétons sont *personnae non gratae* sur plus de la moitié de leur surface : l'invention du délit de *jaywalking* dans les années 1920 aux USA, qui transfère du conducteur au piéton renversé, qualifié de « tête-en-l'air » (*jay*), la faute de l'accident hors passage « protégé », a été bien étudiée par Peter Norton (2007), ainsi que sa conséquence sociale majeure : transformer la rue d'espace commun (*i.e.* à tous) en un espace public (*i.e.* à personne – puisque les automobilistes qui le

monopolisent collectivement ne font qu'y passer individuellement). Uwe Fraunholz (2002) étudie alors en détail les conflits précoces autour de l'appropriation automobile de la rue (y compris dans les villages) dans l'Allemagne de la fin du 19e et du début du 20e siècle – mais aussi en Autriche(-Hongrie), Suisse, France, Grande-Bretagne, Italie et aux USA.

Désormais, il n'y a plus qu'à des occasions particulières, largement ritualisées, que les piétons reprennent possession de la rue de façon non circulatoire (donc en-dehors des manifestations, qui suivent les rues), en tant qu'espace commun, ludique, comme les *Parking Days* organisés dans certaines grandes villes américaines (Demade 2015, 42)[9]… On se gardera cependant de considérer que c'est seulement avec l'automobile que s'est produit le changement : il suffit de consulter la littérature étudiée par Vincent Milliot (1986) sur le thème des « embarras de Paris », de la *Foire Sainct-Germain* de Scarron (1643) aux *Embarras de Paris* de Boileau (1665), pour percevoir justement combien la rue commence à faire dès cette époque l'objet d'une lutte entre ceux qui y passent (notamment en voiture attelée ou portée) et les habitants, dont l'occupation de l'espace apparaît, dans ces textes, comme une occupation sonore, par définition multidirectionnelle et perméable (donc indépendamment de la limite rue/façade).



Figure 1. La transformation d'une rue à des fins de circulation. Rue des Carmélites à Rouen. Cliché J. Morsel, 2024.

La Rue des Carmélites à Rouen permet d'observer aisément ce que la « modernisation » à des fins circulatoires provoque (cf. Fig. 1) : on y discerne encore très facilement la matérialité ancienne d'une rue du 17e siècle, particulièrement étroite (2,70 à 3 m de façade à façade, dont il faut cependant retrancher 0,6 à 0,7 m occupés par les chasse-roues), avec ses pavés, son caniveau latéral (et donc le « haut du pavé »), ses chasse-roues, ses cours à charrette – bref un lieu partagé par les piétons et les véhicules attelés ; mais on voit également par endroit des maisons du 19e siècle en briques industrielles, dont la façade a été reculée de 1,50 à 2 m par rapport aux maisons voisines afin de donner naissance à un trottoir (resté incomplet puisque toutes les maisons n'ont pas été remplacées et ainsi frappées d'alignement), qui témoigne de la dissociation des usages piétons et hippo- puis automobiles, au profit principal des seconds puisque l'incomplétude des trottoirs n'a nullement provoqué la piétonisation de la rue.

Aborder la rue sous l'angle de la circulation, c'est donc s'interdire de saisir les usages sociaux qui ont été les siens antérieurement : les rapports de sociabilité dans la rue, les échanges dedans-dehors, la communication de trottoir à façade voire de façade à façade – bref, la rue comme *lieu* de communication et non pas simplement voie de circulation. Il convient donc de tenter de cerner le sens de ce qui se produit, possiblement à partir du 17e siècle, en commençant par discerner les transformations du concept de « circulation ». D'un point de vue de méthode, il ne s'agit évidemment que d'une approche partielle, qui ne *prouvera* strictement rien, mais dont les résultats contraindront à poser des questions antérieurement inexistantes[10].

1.2. Circulations marchandes.

On trouve une entrée « Circulation(s) » dans le *Dictionnaire de l'historien*, due à une historienne de l'économie, et notamment des foires et marchés (donc des conditions de la circulation marchande) à la fin de l'époque moderne, Dominique Margairaz. Elle y signale le passage d'une histoire socio-économique qui étudiait

les flux de marchandises, capitaux ou personnes à une histoire culturelle traitant des transferts de modèles et de formes culturelles, avec le risque que le terme devienne un « attrape-tout » dont le seul intérêt est l'adoption d'échelles variées. Sans que soit envisagée l'historicité particulière du concept, l'auteure souligne toutefois « la valeur heuristique de la notion[, qui] réside dans la capacité à construire des hypothèses et des dispositifs de preuve dont l'ambition ne se limite pas à la description infinie de l'inépuisable diversité du réel » (Margairaz 2015, 100). Une telle entrée est en revanche absente des dictionnaires historiens concernant le Moyen Âge parus en France aux alentours de 2000 (Vauchez 1997 ; Le Goff et Schmitt 1999 ; Gauvard, De Libera et Zink 2002)[11]. La chose est un peu différente en Allemagne, où c'est « Verkehr » et non « Zirkulation » qui peut apparaître[12], comme dans le *Lexikon des Mittelalters* où la notion est d'emblée définie et déshistoricisée, en devenant une sorte d'invariant humain dont seules changeraient les modalités pratiques : « Le terme *Verkehr* désigne l'ensemble des mouvements des personnes et choses dans l'espace et correspond ainsi à une manifestation de la culture humaine dont les formes et l'intensité particulières dépendent du niveau de civilisation et des besoins de la société » (Szabó 1997, trad. J.M.). Une même perspective anhistorique du *Verkehr* est relayée par l'*Enzyklopädie des Mittelalters*, y compris son édition la plus récente (Vavra 2017, 156)[13]. Il n'y a ni entrée « Zirkulation » ni même, cette fois, « Verkehr » (ou « Umlauf ») dans le *Fischer Lexikon : Geschichte*, mais l'index analytique final renvoie néanmoins à des usages (composés) de *Verkehr*, qui peuvent d'ailleurs être explicitement associés à *Zirkulation*[14] sans pour autant que ce terme apparaisse dans l'index final – comme si, donc, il ne s'agissait pas d'une notion historique mais relevant seulement du langage courant ?

Il n'y a pas davantage d'entrée pour « circulation » (*Zirkulation*, *Verkehr*, *Umlauf*, etc.) dans les *Geschichtliche Grundbegriffe* et seulement 4 références à « Zirkulation » ou « *circulation* » dans l'index des sujets – toutes datées d'après 1750 (Brunner, Conze et Koselleck 1972-1997). Les huit tomes de ce lexique représentent à la fois un monument de la science historique allemande et un indice fort de ce qui, dans le dernier quart du 20^{e} siècle, était considéré comme un concept historique clé pour l'intelligibilité du système sociopolitique moderne : l'absence de « circulation » signale donc bien que ce terme était alors considéré

comme allant de soi. En revanche, une entrée « Zirkulation » se trouve dans un *Glossar der Gegenwart*, publié en 2004, qui se donnait pour objectif d'examiner « ces rationalités et ces technologies qui seules rendent concevable et engendrent en pratique la société en tant qu'unité » (Bröckling, Krasmann et Lemke 2004, 9). L'auteur de cette entrée, le sociologue Reinhard Kreissl (2004), attribue à Karl Marx l'utilisation originale de cette métaphore pour l'échange de marchandises, et accessoirement aussi pour le mouvement concret des personnes, des marchandises et des signes dans l'espace. Il présente ensuite notre rapport actuel (et daté) à la mobilité et à la communication, selon la conception fondamentale du social en tant que réseau dans divers milieux sociaux et dans les sciences sociales. Ainsi, suggère-t-il, notre société (seulement la nôtre ?) serait incompréhensible sans cette notion de « circulation », c'est-à-dire sans concevoir comme telle la mobilité pratique des personnes et des biens, de l'argent, des informations et des idées dans le contexte de nos pratiques de communication et d'échange.

Ces entrées de lexiques constituent simplement une première voie d'accès, mais elle est d'autant plus nécessaire qu'à ma connaissance (confirmée par certains collègues), il n'existe que très peu de travaux d'histoire conceptuelle concernant la « circulation ». Celui, très peu systématique, publié par l'économiste Stanley Todd Lowry, situe « l'application à la vie économique du paradigme d'un processus de circulation fermée » dans les « États-nations européens émergents du 18e siècle » (Lowry 1974, 430) – c'est-à-dire là encore (si l'on suit les *Geschichtliche Grundbegriffe* et le *Glossar der Gegenwart*) assez tard. De plus, il insiste sur l'utilisation pluriséculaire de schémas explicatifs théoriques fondés sur la circularité et il en déduit que l'application de ces schémas à la vie économique ne résulte pas de la découverte de phénomènes économiques effectivement circulaires, mais du simple transfert à l'économie de schémas (*patterns*) structurels provenant de la cosmologie et de ses dérivations organicistes. Le caractère tardif de la notion de « circulation » au sens économique que nous connaissons (transports, commerce, finance) est également signalé par Dominique Margairaz, qui en souligne cependant la dimension « révolutionnaire » – et n'en fait donc pas du tout un simple résultat rhétorique. Pour elle, « la 'circulation' est donc un concept central dans la pensée libérale au 18e siècle, d'une véritable portée théorique », mais aussi

idéologique et donc sociale : « en postulant que les intérêts égoïstes des individus concourent indépendamment de leur volonté à la prospérité collective, et en faisant du négociant le pivot de l'équilibre du système, cette économie de la circulation est aussi un programme social qui frappe au cœur des représentations traditionnelles de la société hiérarchique. » (Margairaz 1998, 5). À cela, Jean-Claude Perrot ajoute une pensée nouvelle de l'espace, à la charnière des 17e-18e siècles, corrélative de cette nouvelle conception de la circulation (Perrot 1998, 182-183).

L'utilisation générale, concrète ou métaphorique, du terme « circulation » serait donc bien antérieure à Marx, ce qu'il importe de vérifier – non pour ou contre Marx (ou Kreissl) mais tout simplement parce que la chronologie semble flottante. Et l'on va voir en effet – sur la base d'une enquête inévitablement incomplète et donc encore ouverte – qu'à la fin et peut-être même dès le milieu du 17e siècle sont apparues en France, peut-être un peu plus tard en Allemagne, mais sans doute au même moment en Angleterre (mais l'enquête reste entièrement à faire), tant l'utilisation du mot que, surtout, la question de la circulation elle-même, en l'occurrence celle des richesses et des personnes, en corrélation avec une compréhension du social en tant que flux ou écoulements (angl. *Flows*, all. *Fluß*), ouvrant de fait la question de ce qu'il y avait auparavant. C'est ce que je veux présenter maintenant.

2. Prolégomènes à une histoire des concepts.

Le mot lui-même (*circulatio*, *circulation*) existe dans la société médiévale, mais ses usages sont marginaux[15] et sans lien avec la monnaie ou le commerce[16] : ils désignent généralement un mouvement circulaire (déplacement ou geste), éventuellement un changement, et sont pour l'essentiel astronomiques (par exemple chez Nicolas Oresme, bien que celui-ci soit connu pour avoir aussi réfléchi aux questions monétaires[17]) ; ils peuvent aussi désigner un parcours non rectiligne, comme le feu dans une ville ou, aux échecs, le déplacement des pièces principales (*i.e.* autres que les pions), auxquels s'ajoutent au 16e siècle des usages spécifiquement chimiques (pour la distillation) et géométriques (« voies de circulation » pour le calcul des aires avant l'invention du calcul intégral à la fin du 17e siècle par les Newton, Leibniz, Bernouilli)[18]. Tous ces

usages renvoient au sens d'un mouvement non rectiligne (mais pas nécessairement circulaire, en dépit de l'étymologie), mais ils déclinent continuellement et ne franchissent pas, pour ainsi dire, le seuil des années 1800.

2.1. Un changement non linéaire.

Il n'est pas à exclure que la découverte de la circulation du sang par William Harvey en 1628[19] ait stimulé l'utilisation élargie du mot « circulation » à partir du milieu du 17e siècle, puisque l'analogie entre le sang et l'argent existait déjà dans le cadre de la métaphore organiciste du corps social[20] et que c'est visiblement le sens physiologique de la circulation qui prédomine longtemps. La circulation du sang est en effet le seul sens donné aux mots « circulation » et « circuler » par le *Dictionnaire* de Richelet de 1680[21] ; l'analogie entre la circulation du sang dans le corps humain et la circulation de l'argent (grâce au commerce) dans le corps politique est également explicite chez Vauban à la fin des années 1680 (par exemple dans son *Mémoire* de 1686 sur le canal du Languedoc), tout comme chez Law dans son second *Mémoire sur les banques* de 1715[22] ; et c'est le sens principal attribué à « circulation » par le *Dictionnaire* de Furetière de 1690[23] ainsi que le sens propre que lui reconnaît le *Dictionnaire de l'Académie française* (commencé en 1635, publié en 1694), tandis que le sens figuré se réfère à la circulation de l'argent, « pour exprimer le mouvement de l'argent qui passe d'une main à l'autre »[24]. La même évolution s'observe en Allemagne, semble-t-il avec un léger retard et avec des références explicites aux usages langagiers français : on y observe en effet que *circulieren* et *Circulation* sont passés au cours du 18e siècle d'un sens chimique (distillation) et physiologique (sang)[25] à un sens également monétaire, avec la même expression de l'argent qui passe de main en main[26].

Toutefois, ce sens monétaire figuré, voire analogique (comme chez Vauban ou Law), reste sans doute peu systématique avant la seconde moitié du 18e siècle : il est par exemple encore absent du *Dictionnaire de Trévoux* de 1721 et du *Dictionnaire* de Furetière de 1727[27], tout comme il n'y a pas de place pour la monnaie ou les marchandises dans les articles « circulation », « circulatoire » et « circuler » du 3e tome de l'*Encyclopédie* de 1753 (il n'y est question que de « mouvement, périodique ou non, qui ne se fait pas en ligne droite », de sang et

de sève, de chimie et de distillation, de géométrie)[28]. Pourtant, le mot « circulation » apparaît bien dans l'article « commerce » de l'*Encyclopédie*, mais en relation avec une métaphore organiciste concernant la circulation des marchandises : « Lorsque le commerce est considéré par rapport à un corps politique, son opération consiste dans la circulation intérieure des marchandises du pays ou des colonies… »[29] Cette signification économique a ainsi surtout une dimension clairement circulaire, cohérente avec son étymologie (clairement rappelée par le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1694) et sa référence au sang, mais aussi avec la conception dominante du commerce à l'époque (tant chez les marchands que chez les physiocrates) comme une sorte de jeu à somme nulle dans lequel ce que les uns gagnent est perdu pour les autres (voir, par exemple, le *Mémoire* de Vauban de 1689 sur la fortification de Paris)[30]. Cette dimension de la circulation comme moyen d'équilibre entre ce qui arrive et repart est toujours bien présente (en même temps que l'analogie sanguine) dans l'article « Économie » de l'*Encyclopédie* de 1755[31], et l'on ne peut exclure qu'elle ait été renforcée par le développement de l'hydrodynamique comme science (dans la suite des travaux de Newton et surtout de Bernoulli et de d'Alembert)[32].

2.2. Un processus de plus en plus économique.

Pourtant, les mots « circulation » et « circuler » étaient totalement absents du *Traité d'économie politique* de Montchrestien (1615), l'ouvrage fondamental pour la formation du discours économique moderne, bien qu'il y utilise plusieurs fois des métaphores hydrauliques ou sanguines[33]. Par conséquent, il faut attendre cet autre père fondateur de l'économie politique, Boisguilbert, pour rencontrer l'usage du mot de manière explicitement économique : celui-ci parle dès 1695 de « circulation naturelle » à propos de l'argent engagé dans le commerce et qui passe de main en main, de transaction en transaction, en sorte qu'il finit par revenir à son point de départ[34] (bref, une véritable circulation, qu'il appelle donc ailleurs « révolution »), suivi par Cantillon[35], Voltaire[36], Forbonnais (dans ses *Élémens du commerce* de 1754, en partie repris dans l'*Encyclopédie*, où l'article « Espèces » réduit la circulation, dite plus loin « naturelle », à une opération qui « n'est autre chose que l'échange réitérée des denrées contre l'argent, & de l'argent contre les denrées. »[37]), chez Quesnay (dans son

fondamental *Tableau économique* de 1758)[38] et de là chez Turgot, dans le *Dictionnaire de Trévoux* de 1771[39], chez Condillac (dans son traité de 1776, où il met expressément en rapport l'échange marchand et la circulation, en mobilisant des analogies organicistes mais aussi hydrauliques[40]), dans le *Dictionnaire critique* de Féraud de 1787 (qui introduit l'adjectif « circulant » pour qualifier des richesses, espèces, billets, et à propos duquel il est précisé qu'il « est en usage dans le commerce, surtout depuis quelque temps »)[41], puis dans le *Dictionnaire* de Boiste de 1803[42], celui de Gattel en 1813[43], etc. Cependant, tant le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1835 que celui de Boiste de 1836 continuent de considérer ce sens économique comme expressément « figuré »[44].

La circulation monétaire et plus généralement la circulation commerciale sont donc clairement et longuement envisagées en référence à la circulation du sang (et secondairement de l'eau), mais comme une sorte de métabolisation directe (argent ? marchandises) plutôt que comme un circuit proprement spatial (Condillac distingue d'ailleurs clairement circulation monétaire et transport d'argent), comme si la circulation était, dans le cadre d'une interaction directe, le passage d'un état à un autre et de là de nouveau à l'état d'origine (argent-marchandise-argent-marchandise…, d'où le passage de l'argent « de main en main » dans le cadre d'une série de transactions). La même chose peut être observée en Allemagne, où l'idée d'une circulation comme conversion incessante d'argent en marchandises et vice-versa (avec là encore une référence expresse à la circulation sanguine), donc comme jeu à somme nulle, prévaut semble-t-il au moins jusqu'à la fin du 18^{e} siècle[45]. Plus précisément, si l'on en croit la notice détaillée du *Dictionnaire* des frères Grimm, *Zirkulation* et *zirkulieren* (indépendamment de leur graphie) auraient ainsi eu une signification chimique aux alentours de 1600, à quoi se seraient ajoutées une signification physiologique (circulation du sang) vers 1700 et une signification économique vers 1780 (échanges commerciaux « métaboliques ») puis monétaire (l'argent comme moyen de circulation) vers 1800[46]. Au 19^{e} siècle, notamment dans sa seconde moitié, s'ajoutent aux divers « moyens de circulation » que sont « tout l'argent et tous les titres de valeurs qui circulent à la place de l'argent dans le commerce, comme les billets de banque, coupons, lettres de change, etc. »[47],

les livres et revues, manuscrits, textes, nouvelles, bruits et anecdotes[48] qui, cette fois, suggèrent davantage un passage d'un endroit à un autre. Mais on remarquera avec intérêt que les « moyens de circulation » (*Zirkulationsmitteln*) d'alors n'ont rien à voir avec les nôtres (véhicules), pas plus que les « systèmes de circulation » (celui de la monnaie métallique et celui du papier-monnaie), ni même vers 1860 les « mouvements de circulation » (*Zirkulationsbewegungen*, engendrés respectivement par les achats ou les ventes)[49] : il s'agit encore de la monnaie en tant que facteur de bonne « métabolisation » marchande, permettant une bonne réponse à la demande.

2.3. Un élargissement sémantique.

En 1836, Jean-Baptiste Say semble s'inscrire dans la même logique lorsqu'il mobilise explicitement la métaphore organiciste : « Dans l'économie des nations, ce qu'on entend par *circulation* est le passage de la monnaie ou des marchandises d'une main dans une autre par voie d'échange. On s'imagine que le corps social a d'autant plus de vie et de santé que la circulation des valeurs est plus générale et plus rapide. »[50] Le plus important dans la déclaration de Say, cependant, est moins la métaphore elle-même que, d'une, part le doute qu'il suggère à son endroit (« on s'imagine… ») et, d'autre part, son interprétation en terme de vitesse. On pourrait alors peut-être considérer que la métaphore du sang s'est transformée (dans des conditions qui mériteraient d'être précisées), passant d'une interprétation dans laquelle le plus important était la *circularité*, le bouclage instaurant ou restaurant un équilibre (ou plus exactement le retour à un état d'équilibre initial), à une nouvelle interprétation dans laquelle le plus important est désormais la *vitesse* de circulation. Cette question de la vitesse n'est pas nouvelle (on la rencontre déjà chez William Petty puis Cantillon, Quesnay, etc.[51]) et, si elle présente un versant économique (elle contredit ou du moins relativise les interprétations quantitatives de la monnaie et donc les logiques d'accumulation), un versant métaphorique (la fluidification de l'échange est pensée comme analogue à la fluidification du sang) et un versant spatial (très clair chez Cantillon car il s'intéresse à la multiplication et à la dispersion des marchés et des usines, à l'amélioration des voies de transport, donc implicitement à la production d'un espace isotrope[52]), elle reste longtemps prisonnière de la perspective que j'appelle « métabolique », focalisée

sur chaque cycle d'échange.

Ainsi, quand Say parle seulement de la « circulation des valeurs », cela signifie probablement que la circulation n'est toujours pas considérée comme celle des marchandises transportées, mais simplement comme le passage de leur équivalent monétaire d'un acheteur à un vendeur (comme chez Forbonnais ou plus tard Krünitz, et comme ce qui conduit Voltaire, par exemple, à parler en 1756 de la « circulation annuelle d'environ 60 millions de marchandises »[53]) – bref une circulation « métabolique ». Ce n'est semble-t-il qu'au 19e siècle que l'*idée* d'une circulation des marchandises au sens où nous l'entendons (transport et pas seulement changement de mains) semble s'être normalisée, en parallèle avec la circulation des personnes. Ainsi, dès 1823, le *Dictionnaire* de Boiste évoque la « circulation des voitures, des personnes » comme un « terme de police », et « circuler » comme un nouveau terme pour « rouler dans les rues (les espions, les voitures circulent, *nouv.*) »[54] De même, le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1835 (par rapport à son édition précédente de 1798) introduit une définition supplémentaire de la « circulation » : « par extension, facilité de passer, d'aller et de venir… [sur] la voie publique… du public… des personnes, des voitures. »[55]

On peut considérer le *Dictionnaire* de Littré de 1872 comme le point d'arrivée de l'évolution sémantique qui m'intéresse ici. Après avoir donné les significations originelles, étymologiques et physiologiques, la « circulation » est définie comme la « faculté d'aller et venir dans les rues ou dans un pays. *Gêner, entraver la circulation des personnes, des voitures*… », puis également comme « fait de se mouvoir, transport. *La circulation des personnes et des marchandises, la circulation s'accroît sur cette route*… », suivi de « terme de commerce : mouvement, transmission des produits ou valeurs qui vont de main en main, qui passent d'un possesseur à l'autre… La monnaie est un agent de circulation… *Entraver la circulation des immeubles*… » Toutes les phrases d'exemple (notées en italique) qui sont données pour illustrer les définitions de dictionnaires et qui argumentent en termes d'entrave ou de gêne à la circulation, comme on vient de le voir (et par opposition à la « facilité » que le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1835 prête à la circulation), devraient possiblement être considérées elles aussi comme des manifestations de l'importance accordée

désormais à la fluidité et à la vitesse de circulation[56]. Néanmoins, on n'aura pas manqué d'observer la nouveauté (dans un dictionnaire) que représente la « circulation des immeubles », qu'il conviendrait de saisir plus précisément.

La définition du *Dictionnaire* de Littré correspond donc bien à *notre* notion de circulation, encore et toujours – y compris notre « circulation des terres » (très courante dans le langage des médiévistes[57]). « Circulation » sert ainsi de métaphore à l'arrière-plan de nombre de nos conceptions de ce qu'est une relation sociale, dont nous considérons le plus souvent tacitement qu'elle se présente comme et repose sur une circulation de mots, de gestes, de sentiments, de présents, de gènes entre individus – et donc que l'entrave à celle-ci constitue un scandale social[58]. Notre compréhension actuelle de la circulation résulte donc d'une série d'adaptations qui, sans abandonner la connotation organiciste de la circulation (qui permet, dans notre système de représentations naturaliste, de la désocialiser/déshistoriciser[59]), ont accompagné le démantèlement progressif du système spatial féodal à partir du milieu du 17e siècle – non seulement en étendant la « circulation » à la sphère de l'argent, mais surtout à la sphère des personnes et des biens, c'est-à-dire en formant simplement le marché (des capitaux, des biens et du travail)… Ainsi, si Marx n'est pas à l'origine de cet usage (comme le suggère Kreissl), il faut néanmoins reconnaître que le concept semble être étroitement lié à l'émergence de la société libérale, notamment dans l'Europe du Nord-Ouest (Angleterre, France, Hollande), qui s'accompagne d'une surévaluation, dans le système de représentation et donc les discours sociaux, de la sphère de la circulation par rapport à la sphère de la production et à celle de la reproduction[60].

2.4. Un problème de science sociale (c'est-à-dire pas seulement historien).

Mais plus importante que cette question d'attribution est celle de savoir ce que tout cela est censé signifier par rapport aux sociétés *antérieures à* ou même, plus généralement, *en dehors de* la nôtre et donc des sociétés non capitalistes. En effet, l'utilisation spontanée et automatique de notre conception de la circulation à propos de ces sociétés est susceptible de fausser notre compréhension des phénomènes ainsi désignés, puisqu'ils sont discrètement ramenés à la fois 1. à des logiques économiques (pour nous évidentes, voire

« naturelles ») corrélées à la notion de circulation (commerce, jeux à somme nulle ou incrémentaux, primauté de l'offre sur la demande, coûts de transport…), et aussi 2. à certaines conceptions spatiales (isotropie, linéarité, flux, transit, connexion, corps urbain comme tissu parcouru…) qui caractérisent notre perception de l'espace, en particulier de l'espace urbain. Là encore, il ne s'agit pas d'interdire (au nom de quel positionnement en surplomb ?) l'usage de termes qui relèvent du lexique commun mais simplement de considérer que le langage que nous employons fait partie des méthodes de formalisation qui caractérisent la démarche scientifique (au même titre que des équations, des tableaux ou des graphiques) et sur lesquelles il convient d'exercer systématiquement une réflexion critique.

En d'autres termes, un parti pris ethnocentrique – que viennent en réalité brouiller les dénonciations dogmatiques de « l'anachronisme » puisque, si tout le monde s'accorde généralement à admettre que ce qui vient après ne peut être la cause de ce qui vient avant, dans le cadre d'une conception linéaire de la causalité[61], cela ne justifie nullement la qualification de l'anachronisme comme « péché » (qui nous place bien du côté du dogme : Morsel 2016b, 852) et cela fait surtout disparaître que cet anachronisme n'est en réalité, lorsqu'il n'est pas assumé, qu'une des formes possibles de l'ethnocentrisme. D'où l'idée absurde qu'un Européen travaillant sur l'Europe médiévale peut au mieux se tromper dans la temporalité (avant/après), mais pas dans l'altérité. L'absence d'un tel questionnement conceptuel est donc une probable conséquence non seulement de la division académique entre les périodes mais aussi entre les disciplines (par exemple, histoire *vs* anthropologie).

Bien sûr, la rareté initiale du *mot* « circulation » et l'absence du sens que nous y mettons ne signifient nullement que, dans la pratique, les gens ne se déplaçaient pas, que les objets ne changeaient pas de mains, que les pièces de monnaie n'étaient pas manipulées ou que les nouvelles et les savoirs n'étaient pas transmis. Peut-on pour autant en déduire que le sens de toutes ces pratiques peut être rapporté à nos notions triviales de « circulation », dont les différences avec celles d'autrefois ou d'ailleurs seraient alors uniquement d'ordre juridico-politique (du point de vue des freins mis à la liberté de circulation des personnes, capitaux, nouvelles, etc.) ou technique (en raison de l'insuffisance des moyens

de transport, faute de voitures, avions, télécommunications, internet) et donc économique (à cause des coûts induits par tous ces freins) ? Ce serait alors considérer, d'une part, que les transformations notionnelles n'ont pas de signification particulière, donc que l'apparition d'une nouvelle conception de la circulation (monétaire, commerciale, spatiale, cognitive) au cours des 17e-18e siècles ne dit rien de la société concernée[62]. Moyennant quoi, d'autre part, l'on pourrait se contenter de laisser de côté les changements notionnels observés, voire de rapporter au simple Progrès l'évanouissement de la référence à la distillation et au déplacement des astres, conduisant au remplacement de l'alchimie et de l'astrologie par de *vraies* sciences[63] – et aussi à la découverte de la circulation sanguine…

Ce n'est évidemment pas la voie que j'emprunterai ici, par cohérence avec mes travaux antérieurs (où je considère systématiquement les changements lexicaux et sémantiques comme hautement significatifs – pas simplement comme des *reflets* et donc des révélateurs de changements sociaux invisibles en soi, mais surtout parce qu'ils font partie des pratiques qui donnent forme et consistance aux nouvelles catégories, les mobilisent dans le cadre des rapports de forces au sein de la société et finalement les établissent à l'horizon des représentations sociales) et parce que je considère qu'on a donc tout à gagner à considérer *par principe* que la société médiévale, pensée cette fois au sens large (donc indépendamment de la distinction classique médiévale/moderne), était – comme d'autres (voire toutes les) sociétés non capitalistes – fondée sur une conception différente du déplacement des personnes et des objets (y compris les pièces de monnaie) dans l'espace et de la transmission entre personnes des idées et des savoirs, inaccessible en première approche à travers la notion de « circulation ». Il s'agit donc de prendre au sérieux les indices de changement sémantique repérés ci-dessus et de faire l'hypothèse qu'ils signalent un changement social dont la nature et l'ampleur sont *a priori* incertaines, mais qui pourrait bien avoir occupé une place clé dans la genèse du système social actuel, si l'on admet que sa logique est bien celle d'un Marché garanti par une circulation libre et sans contrainte de tout.

La réflexion sur l'historicité du concept examiné semble donc indispensable pour celles et ceux travaillant sur le Moyen Âge ou l'Ancien Régime. Cependant, rien

ne permet d'exclure que les notions triviales de circulation et d'échange se trouvent également à l'arrière-plan de plusieurs réflexions théoriques chez les sociologues et les anthropologues, elles-mêmes importées pour l'analyse historique des sociétés anciennes – contribuant ainsi à un autre de ces courts-circuits notionnels que celui que j'ai déjà signalé à propos du *Geschlecht* (Morsel 2004). C'est ainsi que les réflexions, largement nourrie en France par les travaux de Claude Lévi-Strauss, sur l'alliance matrimoniale comme « circulation (ou « échange ») de femmes »[64], ou sur l'idéal de la *caritas* comme échange ou circulation généralisé(e)[65], voire les interprétations fondées sur les travaux de Marcel Mauss sur le don/contre-don (inapplicable à la société médiévale) comme circulation symbolique à petite échelle, mériteraient certainement d'être reliées à l'importance que revêt le schème circulatoire dans nos conceptions du social.

Et de fait, il existe des indices suggérant que ces questionnements sont pertinents. Je pense ici, par exemple, à la nécessité ressentie par l'ethnologue Jean Poirier, il y a maintenant plusieurs décennies déjà, de créer la catégorie d'« économie quaternaire » afin d'intégrer à ses réflexions les pratiques par lesquelles les objets donnés médiatisent également une partie de la personne qui les donne, comme si le rapport entre le premier possesseur et l'objet restait en partie présent (Poirier 1968) – bref comme si ces dons étaient faits sans ce que nous considérerions comme une transmission complète (qui ne s'opère peut-être qu'à l'issue d'une vente – comme si donc le schème marchand avait fini par phagocyter l'ensemble des pratiques de circulation des objets, y compris des dons : « donner c'est donner, reprendre c'est voler »…)[66]. Je précise toutefois que je ne suis pas en train d'inciter au transfert de théories anthropologiques sur la société médiévale, comme on l'a longtemps fait avec des résultats plus que mitigés : j'entends seulement souligner que, de même qu'on peut s'interroger sur la nature sociale et donc le sens, dans d'autres sociétés, des transmissions de choses ou d'idées, ou des déplacements de personnes, il conviendrait de le faire à propos de la société médiévale – et donc d'admettre que ce qui a été observé plus haut à propos des termes « circulation » ou « circuler » devrait être considéré comme l'indice possible d'une logique autre que la nôtre, à reconstruire toutefois à partir de la société médiévale et non pas d'autres sociétés.

Comment cependant saisir le sens de ce qui se produisait lorsque des personnes se déplaçaient, des choses étaient remises, de l'argent dépensé, des idées transmises ? Et quelles pourraient alors être les conséquences d'une conception non-circulatoire des versements des redevances du point de vue du rapport de production dominant, le *dominium*, en particulier du point de vue du troisième pan identifié par Maurice Godelier[67] (mais la question de l'accès aux moyens de production, ici la terre, est évidemment aussi concernée, d'autant qu'elle a été longtemps brouillée par le schème juridiste propriété/usufruit[68]) ? Lors de l'examen du vocabulaire médiéval du prélèvement, latin (par Ludolf Kuchenbuch) ou allemand (par moi-même), était apparue l'importance de formes que nous aurions tendance, dans notre conception, à qualifier d'euphémisation – mais est-ce bien le cas ? Lorsque le seigneur dit qu'il *a* telle redevance, affirme-t-il le caractère intemporel de son pouvoir, ou plutôt un mode d'appropriation indépendant du versement lui-même ?

II.– « Non-circuler » dans la société féodale.

En guise de méthode[69], on peut soit partir de l'examen des pratiques empiriquement observables, avec le risque de ne jamais saisir le sens au-delà des enjeux immédiats ; soit on tente de partir du système général des représentations – ce qui conduit généralement à une question critique : celle du rapport entre système de représentation et système social (*i.e.* pour l'essentiel de domination) lui-même. Mais une grande partie de la tradition française des sciences sociales, de Durkheim à Descola en passant par Lévi-Strauss et Godelier, attribue aux représentations (et surtout au système qu'elles forment entre elles puisque leur sens ne vient que de leur rapport aux autres) un degré de réalité équivalent à celui des faits matériels au sein des rapports de production[70]. À cela s'ajoute cependant la question du rapport entre le système de représentations reconstruit à partir de documents produits par les dominants (notamment les clercs) et les représentations des gens « normaux » (ceux dont on prétendait, dans les années 1970, étudier les « mentalités »), en l'occurrence des dominés. Mais cette question s'avère d'une certaine manière vide de sens si l'on admet que ce qui fait que des représentations sont dominantes est précisément qu'elles colonisent aussi les esprits des dominés

[71]. L'enjeu est donc moins de travailler ou non sur le système de représentation (dominant) que de savoir par où l'aborder. Or Anita Guerreau-Jalabert (1995, 178-179) a attiré l'attention sur le fait que la *caritas* représente le point clé dudit système – bien qu'elle en parle en termes d'échange puis de circulation généralisé(e)[72]. C'est donc sous cet angle qu'il convient de commencer l'enquête.

1. Hypothèses d'interprétation.

1.1. Circulation *vs caritas*.

La *caritas* constituait, dans la société chrétienne latine (à Byzance, son équivalence est l'*agapè*), à la fois un impératif social absolu (Jn 13:34 : « aimez-vous les uns les autres ; comme je vous ai aimés, vous aussi, aimez-vous les uns les autres ») et la caractérisation théologique du lien unissant les trois personnes de la Trinité entre elles ainsi que ladite Trinité et ses créatures humaines, et réciproquement : un amour absolu et inconditionnel (indépendamment de l'inégalité de position. Or l'un des grands modes de sa représentation figurée (en dehors du don de quelque chose) est le feu (le feu de l'amour, sortant du cœur ou de la tête : cf. Fig. 2a, b, c), de même que sont régulièrement élaborés des commentaires allégoriques sur la *caritas* qui mobilisent l'image de la flamme des cierges (à commencer par le cierge pascal), car avec un cierge on peut en allumer d'autres sans qu'il perde de son éclat ni de sa chaleur[73].

Figure 2a, b, c, d : Figurations de la caritas.



2a. La caritas, cariatide à la tête enflammée. Détail du tombeau de Catherine d'Autriche dû à Tino de Camaino (ca 1324). Naples, église San Lorenzo Maggiore. Cliché J. Morsel, 2023.



2b. La caritas permettant l'accès au sang du Christ. Détail du triptyque du Bain mystique dû à Jean Bellegambe (début 16e s.). Lille, Palais des Beaux-Arts.

Cliché J. Morsel, 2018.



2c. Le cœur enflammé de la caritas donné en partage. Détail du tombeau de saint Pierre de Vérone (ca 1336). Milan, Basilique Sant'Eustorgio, Chapelle Portinari. Cliché J. Morsel, 2017.



2d. Le sein de la caritas donné en partage (enfermée sous ses pieds : l'avarice). Bergame, Baptistère de la cathédrale (ca 1340). Cliché J. Morsel, 2017.

Dans ces conditions, on peut se demander si la circulation est bien le mode adéquat de description de l'action de la *caritas*. D'ailleurs, A. Guerreau-Jalabert cite également (2000, 30) un verset de Paul selon lequel la *caritas dei* (« amour divin ») est censée avoir été *diffusa in cordibus nostris* (« diffusée en nos cœurs »), ce qui suggère qu'il faille s'interroger sur des notions comme *diffundo* ou *diffusio*[74] et notamment la conception socio-spatiale sous-jacente : en particulier, on sera attentif au fait que ces verbes renvoient à l'idée d'une liquéfaction par fusion, et surtout que ce sont les verbes employés pour la circulation sanguine « avant la circulation ». Bref, sans pouvoir en dire plus pour l'instant, la *caritas* ne circulerait-elle pas moins qu'elle ne se diffuserait (ou serait diffusée) – ou, pour éviter ce qui pourrait passer pour une simple traduction de *diffundo*, qu'elle ne se propagerait (ou serait propagée)[75] ?

1.2. Circulation *vs communicatio.*

Un recours identiquement spontané à la notion de « circulation » se rencontre dans le même contexte chez Valentina Toneatto, qui exhume de multiples textes patristiques ou du haut Moyen Âge qui évoquent l'importance de la *caritas* comme facteur de sociation chrétienne, mais qu'elle commente en terme de « circulation » (Toneatto 2012, notamment 139-155) : elle identifie ainsi un « principe de la mise en circulation des ressources » là où les textes qu'elle cite, dus à l'évêque Chromace d'Aquilée, parlent de *communicatio* (« mise en commun » selon sa traduction) des biens (Ibid., 140-141). Fort justement, elle déclare à propos de cette « idée complexe de la possession commune » qu'on « voit affleurer dans les sources » qu'elle « ne peut pas être anachroniquement interprétée sur le plan concret d'un communisme matériel et égalitaire *ante litteram*, mais demande à être décryptée selon une logique plus ample » (Ibid., 141) – c'est précisément à ce décryptage que je m'efforce ici de contribuer.

Un dernier exemple d'usage spontané de la notion : certains historiens pensent pouvoir observer, au plus tard à partir du 12^{e} siècle, des textes littéraires français (Chrétien de Troyes), italiens (Dante) ou anglais (Chaucer) dans lesquels seraient mis en parallèle l'argent et le langage comme *media* mettant en relation les acteurs sociaux, comme « agents de circulation » permettant la vie de la communauté, et comme moyens de circulation dont l'efficacité est

toujours menacée par la tromperie, la contrefaçon ou le mensonge (Guarani 1967 ; Shoaf 1983 ; Vance 1986)[76]. Il importe par conséquent de s'arrêter rapidement sur les impensés qui conduisent à l'idée que l'argent et le langage sont des formes de circulation assurant une communication socialisée, ou qu'un texte parlant de *communicatio* soit glosé comme « circulation ».

Il convient donc d'examiner ce qu'est (ou n'est pas) la *communicatio* médiévale – mais non pas à cause de l'apparence d'équivalence communication/ *communicatio*[77]. À ma connaissance, l'examen récent de la notion de *communicatio* n'a été mené qu'en Allemagne, aux États-Unis et en Italie[78], à partir des œuvres de Bernard de Clairvaux (Züllinger 1996, qui présente également quelques comparaisons avec Pierre le Vénérable), Guillaume d'Auxerre (Arnold 1995), Thomas d'Aquin (Bobik 1986 ; Di Maio 1998 ; Yamamoto 2007 ; Rokay 2007) et de l'*Œconomia* de Konrad von Megenberg (Kintzinger 1998), avec quelques remarques sur le *De regimine principum* de Gilles de Rome (Zotz 2001, 458).

Les résultats sont évidents : *communicatio* ne peut en aucun cas être traduite par « communication » sans provoquer de graves contresens. *Communicatio* relève en effet du champ lexical et sémantique de la *communio*[79], mais il est possible qu'elle devienne plus rare à mesure que se développe la réflexion eucharistique (on n'en trouve par exemple qu'une seule occurrence dans toute l'œuvre de Bernard de Clairvaux), notamment à partir du 11e siècle. Par ailleurs, *communicatio* présente de par son suffixe *–atio* une dimension active, processuelle (absente de *communio*), et correspond au fait d'entrer en communion avec quelqu'un, lorsqu'on parle d'un humain, ou au rapport unissant les trois personnes de la Trinité – la *perfecta communicatio* dont parle Guillaume d'Auxerre (Arnold 1995) – le moyen étant dans les deux cas le même : la *caritas*. Mais dans le cas de la Trinité, il était essentiel que le lien spécifique entre les personnes (engendrement du Fils par le Père et exsufflation du Saint Esprit par le Père et le Fils) ne fût pas conçu comme la résolution d'une distance (sans quoi on n'aurait pas eu une Trinité mais un trithéisme) : on comprend de ce fait que la *communicatio* ne pouvait être, *dans son principe*, pensée comme circulation entre un émetteur et un destinataire. Or la Trinité fonctionnait inévitablement comme un modèle théorique de la société chrétienne (elle-même

fondée sur la *communicatio* garantie par la *caritas*). Le lien entre *communicatio* et *caritas* (comme amour spirituel) est confirmé par le fait que ce que la *communicatio* était censée instaurer est la concorde, au sens premier du terme, à savoir l'union des cœurs (sièges de l'âme et lieux d'effusion de l'amour spirituel), destinée à rapprocher l'homme de son créateur et à éviter que la discorde provoquée par le diable ne débouchât sur le désordre absolu, le chaos [80].

Le caractère théologique et non circulatoire me semble confirmé par le syntagme *communicatio idiomatum*, notamment chez Augustin (Dragas 1998 ; Torchia 2001)[81], dont on pourrait penser à première vue (à partir de notre conception de la « communication ») qu'il s'agissait d'une mention, par exemple, du don des langues (glossolalie) octroyé aux apôtres lors de la Pentecôte. Mais la *communicatio idiomatum* est en réalité la combinaison hypostatique des deux natures, humaine et divine, en Jésus pendant sa vie incarnée, de sorte qu'en même temps, comme l'écrivait Augustin, « le Fils de Dieu est sur la terre et le Fils de l'homme est au ciel. » La *communicatio* indique donc ici au maximum une sorte de permutation – et surtout, indissolublement, un entrelacement ou une compénétration des éléments combinés (sans qu'aucune des deux substances disparaisse) car « communiqués », loin de notre idée d'échange dans laquelle les choses changent effectivement de mains.

Quant à *communicare* (plus fréquent que *communicatio* si l'on en croit là encore l'œuvre de Bernard de Clairvaux, et d'utilisation peut-être seulement liturgique selon Martin Kintzinger, 1998), il signifie « communier » au sens liturgique du terme[82], « recevoir un sacrement », « partager » (au sens d'avoir part à quelque chose, à une idée, à une expérience mystique – Dewailly fait ainsi de *communicare* l'équivalent de *participem fieri* pour traduire le verbe grec *?????????* dans les épîtres de Paul et de Jean : 1970, 49) et désigne également le rapport qui s'établit entre les trois personnes de la Trinité. On devrait donc en déduire que *communicatio*/*communicare* évoque le *processus* par lequel s'instaure et se réalise la relation de *caritas* entre les trois hypostases divines, entre dieu et les hommes et entre les hommes entre eux. *Communicare* pourrait donc signifier quelque chose comme « aimer spirituellement » – à condition de ne pas réduire « aimer » à un état (le fait d'être « en amour », comme on dit au

Canada) mais à une démarche volontaire (faire l'effort d'aimer, qui correspond à l'impératif évangélique « aimez-vous les uns les autres »), qui correspond à l'évidence à une conception de l'amour très éloignée de la nôtre, dite « romantique », puisque l'amour est désormais conçu comme quelque chose qui nous arrive, une sorte d'accident (« tomber amoureux », « coup de foudre ») dont nous sommes les victimes.

Il ne s'agit pas de tomber dans l'irénisme (lié notamment à une conception anachronique de l'amour) : la *caritas* (ou la *communicatio*) ne supprime en rien l'inégalité ou la subordination. Non seulement le lien de *caritas* unissant dieu et les humains n'annule pas l'écart incommensurable entre eux[83], mais on observe bien chez un auteur comme Konrad von Megenberg que la *communicatio* est conçue comme l'union de personnes qui sont par ailleurs liées par des rapports de subordination (maître/élève, mari/femme, parent/enfant, prince/sujet, empereur/prince), au sein d'un espace commun appelé *domus* et défini comme *communitas ex personalibus communicationibus* (Kintzinger 1998, 147-148 ; Zotz 2001, 458), dont la cour, définie elle aussi comme *communicacio personalis*, n'est qu'une variante. La *communicatio* permet ainsi de dépasser la dimension de la domination – sans la supprimer, ce qui est congruent avec les autres travaux de Megenberg, caractérisés par l'idéal d'une harmonie dans la domination, chacun restant bien à sa place, à commencer par le pape et l'empereur.

Il est d'ailleurs facile d'observer que *communicare* tel qu'il est utilisé vers la fin du Moyen Âge n'a pas pour sujet (grammatical) les fidèles, même lorsque nous disons qu'ils communient. En effet, le verbe semble être massivement utilisé de manière passive à l'égard du croyant : celui-ci est *communicatus* (par le prêtre) – et le contraire est qu'il est *excommunicatus*[84]. Communier implique donc une intégration (ici via le prêtre) plutôt qu'une relation donateur/donataire. Puisque l'on communiait (ou excommuniait) dans le cadre d'une relation interpersonnelle (prêtre/fidèle)[85], ne faudrait-il pas penser que la relation entre état actif et état passif serait plus pertinente que celle entre émetteur et destinataire, ce qui renvoie à une « circulation » dont on a vu qu'elle était probablement inconcevable à l'époque ? Il est donc possible qu'il y ait eu un glissement de sens autour de l'usage des mots *communicatio* et *communicare* au cours du

Moyen Âge, par lequel la dimension active aurait été progressivement rognée, au profit de *communio* et de l'usage du verbe à la forme passive.

1.3. Circulation *vs* comparticipation.

Il s'est donc produit, sans doute aux 17e-18e siècle – et sans grande surprise –, une rupture radicale entre *communicare* et « communiquer » comme entre *communicatio* et « communication » – et la même chose s'observe en allemand avec *mitteilen*, qui est passé de l'idée de partage (*mitteilen* signifie littéralement « partager avec » et était également employé dans le champ de la communion) à celle de « communiquer, transmettre une information ». C'est là me semble-t-il que se trouve le principal écart entre la communication/circulation et la *communicatio* : la première est un transfert, la seconde un partage (au sens d'avoir/donner part à). À la métaphore liquide de la première (canaux, tuyaux, vaisseaux sanguins) il faudrait sans doute opposer la métaphore pyrique de la seconde, si l'on veut bien admettre que le modèle de la *communicatio* est celui de la flamme, qui se communique (à un cierge, par exemple) apparemment sans diminuer, on l'a vu.

Le modèle circulatoire à l'arrière-plan de notre conception de la communication comme échange d'informations, de messages ou de données nous empêche par conséquent de comprendre ce que peut être une société fondée sur le partage plutôt que sur l'échange (du point de vue de son système de représentations, certes, mais on a vu que ce ne sont pas seulement « des idées »). J'aurais par conséquent tendance à considérer que la *caritas* et la *communicatio* seraient moins des vecteurs d'une circulation ou d'échange généralisé(e) que d'un *partage généralisé* – ou sans doute plus exactement d'une *participation généralisée* si l'on admet que l'important est moins de transmettre des portions que de donner part à une même chose (de même que la *caritas* est généralement représentée avec *deux* personnages tétant son sein gauche – éventuellement enflammé, on l'a vu –, au niveau du cœur : cf. Fig. 2c et 2d)[86].

Cette notion de participation généralisée doit être précisée. Bien qu'il s'agisse d'un concept actuel, forgé *ad hoc*, elle n'est pas totalement étrangère au système de représentation médiéval. *Participatio* est en effet, là encore, un

concept théologique important – quoique moins central, semble-t-il que ceux de *caritas* et de *communicatio* –, en particulier chez des théologiens de premier plan de la seconde moitié du Moyen Âge (au sens courant), notamment Thomas d'Aquin, au 13e siècle, et Nicolas de Cues au 15e siècle (Bredow 1989 ; Leinkauf 1994 ; Montagnes 2008). Malgré les différences d'un auteur à l'autre (et les évolutions repérables chez Thomas d'Aquin), on saisit aisément que « participer » signifie avoir quelque chose en commun au-delà des différences, maintenues voire irréfragables (comme entre dieu et ses créatures). Ce quelque chose en commun est une similitude, qui est non pas un état donné mais la réalisation d'une potentialité dès lors qu'on s'efforce de se conformer au maximum au modèle révélé (la similitude originelle de l'homme à dieu a été brisée par le péché originel et doit donc être rétablie) – sans que cette similitude ne devienne jamais une identité.

Pour parler de cette participation généralisée sans que l'on y voit d'emblée l'évocation d'une situation où un ensemble de personnes viendraient participer à une activité quelconque (par exemple tous les enfants d'une classe montant une pièce de théâtre), je recourrai à un néologisme destiné à introduire une distance vis-à-vis de nos usages spontanés de la langue, en l'occurrence au terme de *comparticipation*. Ce terme est inspiré d'un verbe portugais, *compartilhar*, lui-même construit par l'adjonction du préfixe inclusif *com-* (« avec », « ensemble ») au verbe *partilhar* (« partager », « diviser »), et signifiant donc à la fois partager, copartager, participer (aux bénéfices, aux coûts, etc.), avoir part à, échanger (des idées) – bref un champ sémantique assez proche de celui qui m'intéresse ici.

Ce concept de comparticipation permet ainsi de rendre compte d'un système social dans lequel des choses ou des idées étaient bel et bien transmises, et où des personnes se rendaient quelque part (à l'église, en pèlerinage, chez le seigneur, aux champs, en ville, etc.) sans que cela puisse être traduit en termes de « circulation », parce qu'on a moins affaire à un flux qu'à une mise en commun. Si l'on peut saisir assez aisément ce que cela pouvait signifier du point de vue de la transmission des choses (et le cas de la Charité de saint Martin que l'on va examiner maintenant permet de le préciser), la chose n'est pas immédiatement claire du point de vue des déplacements. En bonne logique, si

un déplacement est une comparticipation, cela devrait signifier que celui-ci était moins un acte strictement spatial (aller d'un endroit à un autre) que social : réaliser individuellement – ou non, lorsqu'on se déplace en groupe, en pèlerinage, procession, convoi, ou lorsqu'on converge collectivement vers un même lieu, pour aller à la messe, chez le seigneur, aux corvées, etc. – un acte commun. On retrouve donc ici la nécessité, amplement soulignée par ce qu'on appelle parfois « nouvelle géographie » et sur quoi il est donc inutile de revenir, de concevoir les rapports à l'espace comme des rapports sociaux, et non comme de simples réalisations dans l'espace de rapports sociaux antérieurs et extérieurs à celui-ci.

2. Vérification : le culte de saint Martin, un marqueur de la logique féodale ?

L'hypothèse de la comparticipation me semble alors permettre de résoudre une question, également d'ordre iconographique, qui concerne le sens de ce qui est probablement l'une des scènes non bibliques les plus représentées : le partage par saint Martin de son manteau. Cette question est d'autant plus importante que le culte des saints s'avère crucial du point de vue de la logique du système social médiéval, et non pas simplement des croyances, ou de la piété, bref de la religion – d'où l'hypothèse du « fétichisme de la sainteté » que j'ai récemment présentée et discutée (Morsel 2023).

2.1. LE saint.

Tous les historiens ou historiens de l'art qui se sont penchés sur le culte de saint Martin sont arrivés à la même conclusion, à savoir l'incroyable popularité de ce saint dans tout l'Occident médiéval, et en particulier l'incroyable fréquence de la scène du partage du manteau, qui aurait eu lieu à Amiens au milieu du 4e siècle, et que Sulpice Sévère relate dans la *Vita* du saint qu'il compose vers 397[87]. Je rappellerai seulement que Martin aurait alors encore été un soldat romain (*miles*) mais déjà croyant : il aurait donc été catéchumène, et son baptême aurait d'ailleurs suivi le partage et le songe qu'il aurait fait la nuit suivante, dans lequel le Christ lui serait apparu vêtu du manteau qu'il avait donné au pauvre ; ce n'est que plus tard qu'il devint moine, puis évêque de Tours.

Une idée approximative de la popularité de saint Martin peut être donnée entre autres par le fait qu'en dépit de toutes les destructions et les changements de nom, il existe encore quelque 4000 églises ou chapelles dédiées à Saint-Martin en France, 500 villes et villages appelés Saint-Martin-quelque-chose (sans parler de Dammartin, Martigny, etc.), et que *Martin* est toujours, et de loin, le nom de famille le plus courant en France (près de deux fois plus courant que le suivant) [88]. Quant à la popularité de la scène du partage, également connue sous le nom de « (première) Charité de Martin », on en trouve un indice dans la fréquence de sa figuration picturale. En effet, on considère que le partage du manteau est sans doute la scène la plus fréquemment représentée dans toute l'hagiographie médiévale non biblique (Duchet-Suchaux et Pastoureau 1990, 224-225 ; Miroux 1997, 66 ; Laffineur-Crépin et Lemeunier 1997, 149 ; Helas, 2007a, 258; Helas 2007b, 249), c'est-à-dire en dehors des épisodes christiques et des saints néotestamentaires (la sainte Parenté, les évangélistes et Paul, etc.). L'importance du thème du manteau (*capa*) partagé se mesure aussi au succès de l'innovation lexicale à partir de la *capa* de saint Martin, à savoir la *capella*, d'abord comme forme diminutive et ensuite comme bâtiment, la chapelle (Bureau 1989, 51-57, 62-65).

Si ces aspects linguistiques ont déjà été étudiés, on manque cependant d'études d'ensemble sur les aspects iconographiques, prenant en compte la distribution chronologique et géographique, les variations de supports, la localisation et le lien avec d'autres scènes. En d'autres termes, ce que je vais présenter ici ne peut être compris que comme une première approximation – tout comme j'ai déjà essayé de le faire avec les termes « circulation » et « *communicatio* ».

2.2. La structuration du corpus.

Un échantillon de 1270 représentations médiévales (à 80 % de provenance française et 20 % de provenance étrangère) étudié en 2004 fait apparaître un double gradient en termes d'importance de la scène de partage : 1. plus on s'éloigne de la Touraine (c'est-à-dire de la région dont Tours est la capitale, donc du foyer de la tradition martinienne), plus la scène du partage prend de l'importance par rapport aux figures de Martin en tant qu'évêque (de Tours) ; 2. en outre, plus on s'éloigne de la Touraine, moins ce qu'on appelle « seconde

Charité » (c'est-à-dire le don ultérieur de vêtements par Martin en faveur d'un autre pauvre, cette fois en tant qu'évêque de Tours, mais où le « partage » prend une forme distincte[89], à savoir que Martin revêt les loques qui avaient été données au misérable) est importante : elle est trois fois moins importante que la première en Touraine, six fois moins dans le reste de la France, neuf fois moins « à l'étranger » (Moreau 2004). Mais il faudrait sans doute ajouter à cela, 3. un gradient temporel : en Normandie en tout cas, les figurations de la « seconde Charité » datent pour la plupart des 17e et 18e siècles, tandis que celles du partage du manteau se situent pour la plupart entre le 14e et le début du 17e siècle (Fournée 1963, 73-74). Par conséquent, nous devons considérer que la scène véritablement emblématique de la *Vita* de Martin est bien, dans la société médiévale au sens large, le partage du manteau : lorsque d'autres scènes sont privilégiées, ou du moins très bien représentées, c'est pour des raisons « externes » à la scène, à savoir la valorisation des circonstances locales ou celle du pouvoir épiscopal – ou alors comme signe possible d'une transformation du rapport à l'*ecclesia* c'est-à-dire d'une involution du système féodal et du basculement vers le système capitaliste[90]. De ce fait, les historiens de l'art en arrivent même à estimer que l'absence de la scène du partage dans un cycle martinien ancien doit être considérée comme un indice assez fiable de la mutilation du cycle en question (Braunfels 1974, 575).

D'un point de vue spatio-chronologique (Künstle 1926, 438-444 ; Réau 1958, 900-917 ; Braunfels 1974, 572-579), il existait probablement dès les 5e et 6e siècles quelques cycles martiniens, par exemple à Tours ou à Padoue (ainsi qu'une statue « miraculeuse » du saint à Ravenne) sans oublier la *villa* de Sulpice Sévère à *Primuliacum* (de localisation inconnue, aux confins de la Narbonnaise et de l'Aquitaine), mais tous ont disparu. Ce n'est que vers la fin du 10e siècle que les images commencèrent à se répandre, d'abord uniquement sous la forme d'enluminures dans les sacramentaires (notamment produites à Fulda à la fin du 10e siècle, sans doute en raison de ses liens avec Tours, de sorte que les enluminures de Fulda pourraient être considérées comme une trace des fresques détruites de Tours : Palazzo 1994, 93-95). En tout cas, des représentations avec une visibilité initialement très limitée. À partir du 12e siècle, s'y ajoutèrent des chapiteaux, des bas-reliefs et des retables, c'est-à-dire des images plus visibles, avant que les supports et les emplacements des images ne

se diversifient rapidement à partir du 13e siècle. La production de ces images a duré jusqu'au 18e siècle, avant de devenir plus rare (mais sans disparaître complètement). Cette chronologie (notamment le « vide » du haut Moyen Âge et le déclin de l'art religieux après le 18e siècle) est cependant tout à fait cohérente avec le culte général des images dans l'Occident chrétien et ne peut donc servir d'indicateur pertinent pour saisir la signification de la fréquence de ce motif.

En revanche, deux changements iconographiques profonds et donc probablement significatifs sont à noter dans la scène du partage. La première est la transformation de Martin en cavalier/chevalier et celle du pauvre en infirme. Dans les anciennes images (par exemple dans les sacramentaires de Fulda des années 970 conservés à Göttingen, Bamberg et Udine[91], ou encore dans le sacramentaire de l'évêque Warmundus conservé à la Bibliothèque capitulaire d'Ivrée, *ca* 1000), Martin se tient debout, tout comme le mendiant, qui n'est qu'à moitié nu (cf. Fig. 3). Au plus tard vers 1100, Martin est accompagné d'un cheval qu'il tient par la bride (donc il est encore à pied, comme dans la *Vita sancti Martini* conservée à la Bibliothèque municipale de Tours, ca. 1100), puis il monte à cheval, dominant ainsi largement le mendiant (cf. la *Vita sancti Martini* conservée à la Bibliothèque municipale de Trèves, après 1102 : Bureau 1994, 70-71), qui à partir du 12e siècle devient un infirme (amputé, avec des béquilles, etc.). Le Martin à pied reste cependant une figure courante, aux côtés du Martin à cheval, dans les régions germaniques (par exemple sur une gravure de Martin Schongauer, ca 1475/80), pour des raisons qui restent à éclaircir. Tout cela a été identifié par plusieurs historiens (notamment des historiens de l'art), mais interprété globalement comme un reflet des changements sociaux : d'une part, l'apparition de la chevalerie (avec changement sémantique du mot *miles*) ainsi que de la violence féodale, que l'Église aurait tenté de contenir avec le déploiement d'un contre-modèle du chevalier chrétien (Laffineur-Crépin et Lemeunier 1997, 151) ; d'autre part, l'attention croissante portée à la pauvreté, désormais perçue non plus comme une abstraction symbolique (le pauvre comme figure du Christ) mais comme une situation concrète, parfois liée au renversement du cycle économique en Occident après le 12e siècle, ou alors au développement des villes et des couches urbaines populaires (Mollat 1978, 111-142 ; Helas 2007a).



Figure 3. Enluminure associant la Charité (à gauche) et le Songe (à droite et au centre). Sacramentaire produit à Fulda ca 975. Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, 2 Cod. Ms. theol. 231 Cim., fo 113r. Cliché Monumente 2016.

Le second changement en profondeur est plus structurel et concerne la liaison « inter-iconique » (comme on parle d'intertextualité) de la scène du partage, qui jusqu'au 12e siècle était presque toujours associée à celle du songe de saint Martin (comme dans les sacramentaires de Fulda et les *Vitae* susmentionnées, où l'on voit, sur la même page que la scène du partage, Martin endormi et rêvant du Christ vêtu du manteau partagé : cf. Fig. 3), qui établit une équivalence entre le pauvre, c'est-à-dire le bénéficiaire du don (la moitié du manteau), et le Christ ; ce lien originel était donc d'ordre narratif (puisque les deux scènes sont consécutives et causalement liées). À partir du 13e siècle, les images de partage qui appartiennent à un cycle deviennent inséparables de l'autre (la « seconde ») Charité : tout se passe donc comme si ce qui était désormais en jeu n'était plus tant le partage du manteau en tant que tel que le fait même de donner (qu'il s'agisse d'une moitié ou du tout) ; ici le lien entre les deux scènes n'est plus d'ordre narratif mais typologique, ce qui signifie également 1. que le mendiant ou l'infirme n'est plus représenté en tant que tel, comme protagoniste du saint, mais en tant que son attribut ; et 2. que la scène de partage peut également devenir

complètement autonome, comme en témoigne la multiplication des images séparées (donc hors cycle, valant pour elles-mêmes) de Martin partageant son manteau (Fig. 4).



Figure 4. Saint Martin partageant son manteau. Tempera sur panneau de bois provenant de l'église St-Martin de l'hôpital des bourgeois de Bruck an der Mur (Styrie), 1518. Graz, Universalmusem Joanneum (Schloss Eggenberg). Cliché J. Morsel, 2025.

Cela conduit à une dernière observation visant à définir la place « relative » de la scène du partage du manteau par rapport à d'autres scènes de sainteté : si nous

connaissons quelques autres cas de saints ou saintes renonçant à une partie de leurs vêtements pour les donner aux pauvres (notamment saint Césaire, saint Gilles, saint François, sainte Élisabeth de Thuringe, sainte Marguerite de Cortone, sainte Catherine de Sienne, etc.), aucun(e) ne procède à un partage comparable (Girault 1997, 168, selon qui « le geste de la porte d'Amiens n'a pas eu de véritable imitateur : *il n'y a plus, après Martin, de vêtement partagé* » ; Helas 2007b). Elvira Pataki souligne également l'écart qui existe entre ce partage du manteau et le topos antique du don de vêtement, topos que les trois auteurs de *Vitae* martiniennes, à la charnière de l'Antiquité et du Moyen Âge, connaissaient sans doute encore en partie, mais dont la fonction évergétique n'avait rien de commun avec la *caritas* (Pataki 2017, 74-75). Il s'agit donc d'une scène absolument unique dans l'hagiographie, bien que d'une fréquence remarquable. Ceci a déjà été reconnu, mais sans qu'on y apporte d'explication convaincante car on se contente d'explications contextuelles basées sur nos critères de plausibilité.

Surtout, il ne suffit pas d'expliquer le partage ou la rareté de cet acte, mais il faut aussi rendre compte de l'extrême fréquence de sa représentation : s'il était unique (hagiographiquement) et rare (iconographiquement), ou inversement banal (hagiographiquement) et fréquent (iconographiquement), une explication simple (ce qui ne veut pas dire : exacte) serait aisée. Mais ici, nous avons affaire à une scène unique, sans imitation, mais universellement représentée et connue. Et dans l'hypothèse où cette scène n'aurait pas été imitée pour d'autres saints parce qu'elle aurait posé quelque problème d'un point de vue théologique, ecclésiologique, etc., n'aurait-il pas été facile de la marginaliser même pour Martin, par exemple en faveur de la seconde Charité, réalisée par un évêque ? Il s'agit donc d'une scène au moins en apparence paradoxale, ou alors qui remet en question les schémas d'interprétation simpl(ist)es – c'est-à-dire nos schémas habituels. En particulier : pourquoi Martin n'a-t-il donné que la moitié de son manteau et pas la totalité, et pourquoi ce partage a-t-il autant compté ?

2.3. Pistes de lecture.

La première interprétation qui vient à l'esprit est d'ordre pratique et découle de l'accent mis par la *Vita* sur le froid mordant qui régnait alors et sur le fait que

Martin n'avait plus rien d'autre que son manteau à donner. Paulin de Périgueux a cependant très tôt (v. 460-473) précisé, peut-être pour éviter tout soupçon d'avarice, qu'une moitié pour chacun (donc aussi pour le pauvre) était suffisante, puisqu'il s'agissait d'un double manteau (*geminatus amictus*) – et que Martin accepta néanmoins une partie du froid dont souffrait le pauvre dès lors qu'il donna à celui-ci un peu de la chaleur dont il jouissait de son côté (Labarre 1997 ; Miroux 1997, 68). C'est sur ce type d'échange gracieux (au sens propre du terme) qu'insiste ensuite le troisième panégyriste, Venance Fortunat, qui utilise explicitement à cet égard l'expression *nundina nova mercandi* (la marchandise étant ici le froid et la chaleur) pour qualifier l'échange entre les deux hommes, détournant ainsi le sens commercial habituel (Labarre 1997, 46). Face à ce genre de rationalisation *ex post* (une moitié du manteau suffisait, et Martin en avait lui-même besoin), le doute s'installe – moins à cause du problème du décalage temporel entre Martin et ses panégyristes qu'à cause de la question, classique en sciences sociales, du décalage entre la conscience des acteurs, la logique sociale de la pratique, et les règles des genres écrits (ici hagiographiques). Les justifications données par les acteurs sont donc à considérer moins comme des explications pertinentes (et donc comme des outils de travail direct pour nous) que comme des matériaux à interpréter au même titre que les actions elles-mêmes auxquelles elles font référence. Pour autant, cela ne signifie pas que, à l'inverse, *nos* critères de plausibilité puissent fonctionner : ils ne font en réalité rien d'autre que de construire des châteaux de cartes ethnocentriques.

C'est ainsi que l'incompréhension, dans une société en mutation à la fin des 18e et 19e siècles, de la logique du partage de la société féodale, a conduit à l'élaboration d'une explication juridique ou institutionnaliste qui a remplacé le choix, c'est-à-dire le caractère volontaire du partage, par la contrainte institutionnelle pesant sur le partage : ainsi, on a supposé que Martin n'aurait pas pu donner plus de la moitié du manteau parce que celui-ci aurait été pour moitié la propriété de l'État romain – et donc que Martin n'aurait pu donner que sa propre moitié. Cependant, diverses études ont depuis montré que cette explication était totalement infondée, et elle a été abandonnée (Bureau 1994, 67-68).

Il en va de même pour une explication économique du caractère unique de la scène du partage dans l'hagiographie par rapport aux actes de charité par lesquels d'autres saints ont fait don de vêtements entiers. Selon cette lecture économiciste, la disparition de la division pratiquée par Martin devrait être considérée comme le signe d'une amélioration des conditions matérielles de l'Occident médiéval, passé d'une société de pénurie au haut Moyen Âge à une société de relative abondance après l'an 1000 (Mollat 1978, 151). Toutefois, on a fait remarquer à juste titre que Césaire, qui fit don de *tous* ses vêtements (comme les saints ultérieurs), vivait lui aussi dans la même société de pénurie que Martin, à une époque où le modèle martinien était lui aussi déjà bien connu (Girault 1997, 168). En outre, cela n'explique en rien le succès durable – et même croissant – de la scène, dont la popularité aurait pu ou dû disparaître avec l'extinction de sa pertinence matérielle… Il faut donc aller plus loin et surtout prendre au sérieux le partage en tant que tel plutôt que de le réduire à une pratique subsidiaire, c'est-à-dire à une simple conséquence du fait de ne pas pouvoir ou de ne pas être autorisé à donner l'ensemble du vêtement.

Le dernier éditeur de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, Jacques Fontaine, a souligné à juste titre la rupture significative que ce partage pouvait représenter au 4^{e} siècle par rapport à l'évergétisme antique : au contraire du simple don, qui maintenait la fracture sociale entre riches et pauvres en la rendant plus tolérable, le partage avait pour effet de conduire vraiment le donateur à renoncer et, surtout, de créer entre les deux une situation d'alignement (d'autant que rien dans la *Vita* ne dit que Martin dominait à cheval le mendiant, d'où les premières figurations avec deux piétons), par laquelle le donateur partageait aussi (c'est-à-dire réciproquement) la situation du bénéficiaire (dans le cas présent, le froid) ; nous avons donc affaire ici à une sorte de double partage : donner en partage/prendre en partage, faire part/prendre part (Fontaine 1997, 35 ; Pataki 2017, 74-75).

Cependant, si nous admettons avec Anita Guerreau-Jalabert (1995, 178-179) que la *caritas* représentait le paradigme du lien social dans la société médiévale, alors cette scène devrait être considérée comme le fondement non seulement d'une nouvelle conception de la charité, mais aussi et surtout d'une pensée du social propre à la société médiévale. Il importe donc de souligner que cette

scène rompt non seulement avec Rome mais aussi avec la Bible, puisque les versets néotestamentaires cités par J. Fontaine à l'appui de sa thèse et qui font du don de vêtements un modèle à suivre ne le justifient jamais en termes de partage – y compris lorsque le Christ incite au « partage » (selon la version française de Lc 3:11 citée par l'auteur) par celui qui a deux tuniques et qui devrait en donner une, car la version latine de la Vulgate ne dit en fait rien d'autre que « donner » (*qui habet duas tunicas det non habenti*), à partir du grec « communiquer » (*métadidotô*). Qui plus est, on observe aisément sur les images que les deux protagonistes (Martin et le mendiant) tiennent chacun un pan du manteau, figuration remarquable de ce qu'ils l'ont tous deux en partage plutôt que d'un transfert *stricto sensu*[92].

Il convient en outre de noter que la représentation figurée de la scène non seulement ne montre jamais Martin remettant la moitié de son manteau ni les deux hommes debout côte à côte avec un demi-manteau sur chaque épaule, mais uniquement et exactement le moment de la *découpe*. Pierre Bureau a donc suivi une piste interprétative originale en tentant d'intégrer le partage du manteau à une anthropologie historique de la découpe au Moyen Âge (Bureau 1994). Partant de deux significations possibles du mot grec *symbolon* (connu au Moyen Âge), qui désignait soit un vêtement, soit un signe de reconnaissance entre deux parties contractantes, il s'est alors intéressé à la pratique du chirographe[93], auquel on donnait même parfois, bien qu'exceptionnellement, une connotation sacramentelle sur la base de la devise figurant en son milieu : soit par l'utilisation du verset *Quod Deus conjuxit homo non separet* (Mt 19:6), soit par le dessin d'une crucifixion, qui aboutit donc à ce que le corps du Christ soit coupé en deux, ce qui pourrait renvoyer à la manipulation des espèces consacrées (Bureau 2012). Par conséquent, la question serait moins celle de la division elle-même que de la formation d'une double unité (une « binité », comme on parle de trinité), c'est-à-dire non pas d'une dualité due à une division (donc un dualisme, toujours suspect depuis le haut Moyen Âge) mais d'un binôme destiné à se résoudre en une unité finale (eschatologique) – comme ce qui s'opérera entre le corps et l'âme le jour du Jugement dernier (Baschet 2016, 28-29). C'est sûrement ainsi qu'il faut comprendre la présence du manteau complet (et non de la moitié) sur les épaules du Christ dans la plupart des enluminures représentant le rêve de Martin. Partager n'était donc pas diviser

(comme dans nos conceptions), mais donner à quelqu'un une part du tout – de la même manière, par exemple, qu'une fraction de l'hostie est équivalente au corps entier du Christ, ou qu'une relique équivaut à l'ensemble du corps saint : la partie phénoménalement présente renvoie nécessairement à l'ensemble absent.

La scène du partage est donc doublement fondamentale : elle sanctionne clairement une représentation de la charité distincte des modèles antérieurs d'évergétisme, et elle institue une conception du social fondée sur une propagation des choses à la fois temporaire et, en quelque sorte, matériellement « floue » ou relative puisque la part de chaque partenaire (donateur et bénéficiaire) est en quelque sorte équivalente au tout, qui ne cesse d'être. Ainsi, l'extrême fréquence de la représentation de la scène du partage montre que l'enjeu était certainement plus important qu'une simple question de miséricorde, d'habillement des pauvres ou de don, puisque ces thèmes se retrouvent également dans d'autres *Vitæ* de saints – mais précisément *sans* cette scène de partage. Ce qui importe ici, c'est donc la question du partage en tant que tel – et ce pour la société médiévale dans son ensemble, vu la généralité de cette représentation – mais un partage dont le sens ne se réduit nullement à celui de la division.

L'examen du vocabulaire utilisé à propos de ce partage-ci, ou du partage charitable en général, va dans la même direction : Jacques Fontaine note ainsi que le vocabulaire grec néotestamentaire à l'arrière-plan de l'interprétation du partage martinien, *metadidotô*, *metadidômi* et *météchô*, renvoie non seulement au « partage » mais aussi à la « communion » au sens de « communier », « faire communier », « participer à la communion » (Fontaine 1997, 36-37). Et en examinant le vocabulaire latin plus tardif, à partir du 11^{e} siècle, Nicole Bériou repère également dans l'expression *portionem cum deo habere*, elle-même inspirée des *Psaumes*, un lien avec la notion martinienne du partage et, en particulier, une corrélation récurrente de celle-ci avec le champ lexical de *communicatio*, *communio* et *communis* (Bériou 1997, 86-90). Pour une période un peu plus tardive, Dominique Rigaux relève d'ailleurs, tout partage renvoyant « peu ou prou au partage eucharistique », des figurations où saint Martin est rapproché de la Cène (Rigaux 1997, 178).

Par conséquent, la découpe du manteau ne doit pas être comprise comme la scission de deux morceaux désormais indépendants, mais comme la figuration d'une situation de partage commun au sens fort du terme, de copartage du manteau, par lequel Martin et le mendiant ont tous deux part au même manteau. Or, avec cette mise en commun, ne retrouve-t-on pas précisément l'un des sens (médiévaux) du mot *communicatio* ? L'hypothèse est d'autant plus plausible qu'un parallèle peut être établi, chez Venance Fortunat, entre le partage du manteau et le partage, toujours par Martin, du calice avec un pauvre (Pataki 2017, 81) – qui ne signifie évidemment pas la découpe du calice en deux morceaux

Cette *communicatio* correspond semble-t-il à ce que le sémioticien Algirdas-Julien Greimas a appelé la « communication participative » (1983, 44-46), dans le cadre de laquelle je transmets quelque chose à quelqu'un sans le perdre. Or le paradigme de cette communication participative se retrouve de nos jours surtout dans l'enseignement ou l'information, puisque la transmission du savoir ne prive pas l'émetteur – même si le modèle reste toujours celui d'un transfert, de la circulation depuis quelqu'un qui offre le savoir vers quelqu'un qui le reçoit (et parfois le demande). D'une façon générale, en revanche, on est très loin de cela avec l'essentiel de nos pratiques de « circulation ». Se demander pourquoi Martin n'a donné que la moitié et non la totalité du manteau, c'est donc passer à côté de la signification de l'opération, puisque c'est concevoir ce partage selon nos propres notions de la scission. Mais on ne saurait non plus se contenter d'une interprétation limitée au seul *geste* martinien[94], car on peut faire l'hypothèse que cette « communication participative » renvoie à l'ensemble du système de représentations et, de là, à tout le système social.

Thèses conclusives.

Un triple intérêt de la réflexivité sur le concept de « circulation » apparaît donc ici : non seulement (1) cela contraint à relativiser ce concept et à l'historiciser mais cela permet aussi (2) de produire des hypothèses nouvelles sur des phénomènes anciens, en l'occurrence l'existence du principe de comparticipation et le caractère paradigmatique de la Charité de saint Martin ; enfin, (3) cela fournit un bon exemple de serendipité puisque c'est le hasard

d'une demande *et* l'effort de comprendre la divergence aisément observable qui ont conduit à ces nouvelles hypothèses[95].

La tentative d'historicisation de notre concept de « circulation » a ainsi été articulée à une enquête (plus que provisoire) sur le principe de comparticipation, envisagé via les concepts de *caritas* et *communicatio* et via la figuration du partage martinien : on pourrait déduire de cela que le concept de « circulation », pour nous usuel et d'usage spontané (y compris à propos du Moyen Âge), ne se forme apparemment que dans le cadre de la désagrégation du système « féodal » et de l'établissement du système « libéral », disons entre le milieu du 17e et le milieu du 19e siècle. Par conséquent les pratiques sociales médiévales que nous concevons usuellement comme une circulation et donc comme la transmission d'une chose ou d'un savoir, inévitablement via le déplacement de personnes, devraient certainement être pensées autrement : c'est là que l'examen de la *communicatio* montre non seulement que notre conception de la « communication » ne peut pas s'appliquer telle quelle à la société médiévale (ce dont on pouvait, après tout, se douter) mais surtout nous met sur la piste du sens de la « participation » (ou, si l'on veut, de ce que Greimas appelle « communication participative », et que je désigne ici comme « comparticipation »). Or cette idée rend parfaitement compréhensible la question du partage martinien : non seulement le don d'une moitié de manteau mais surtout sa découpe – tandis que l'incroyable « popularité » du thème (mesurée par sa fréquence) peut réciproquement apparaître comme une confirmation de la centralité du principe.

Que « circulation » n'ait pas eu le sens que nous lui connaissons ni n'ait été d'usage courant ne signifie évidemment pas *ipso facto* que les pratiques que nous subsumons aujourd'hui sous les termes de circulation n'existaient pas au (ou à telle ou telle période du) Moyen Âge : inutile de sombrer dans le substantialisme des mots (le nominalisme). Inversement, l'absence de ces sens ne peut pas ne pas être signifiant. La question qui se pose n'est donc pas l'existence déjà médiévale ou non d'un processus actuel, mais la prise en compte des données médiévales pour tenter, d'une part, de reconstruire la logique des rapports sociaux correspondants et, d'autre part, d'historiciser les instruments d'analyse que nous utilisons sans méfiance (ici « circulation »). Bref

il s'agit de prendre au sérieux la logique abductive (pour reprendre la terminologie de Charles Sanders Peirce, qui en fait le seul moyen possible de renouvellement et donc de progrès scientifique : Peirce 1934, § 144, 145, 171 et 189-194) : *et si* l'intelligence de cette société impliquait l'hypothèse qu'elle fonctionnait selon des logiques sociales incompatibles avec celles inhérentes à nos notions courantes de la circulation, etc. ?

Par conséquent, l'important n'est pas simplement de s'interdire d'utiliser tel ou tel mot (ici par exemple « circulation »), ou de s'imposer au contraire d'utiliser telle ou telle notion (comme *dominium* ou *ecclesia* – puisque ces termes sont devenus d'usage fréquent sans pour autant impliquer l'adoption du système conceptuel qui les a produits[96] – ou désormais « comparticipation ») : si l'on ne change pas sa manière de raisonner, d'autres mots aboutiront au même résultat… Dès lors cependant que l'on considère que toute transmission, tout transfert, tout déplacement *n'est pas* (*i.e.* n'est pas seulement non désigné comme) une circulation, la question se pose de savoir comment comprendre et qualifier les systèmes complexes de ce que *nous* appellerions « circulation » – non seulement la circulation généralisée des femmes ou de la *caritas*, mais aussi ce que nous appellerions circulation monétaire ou marchande, des redevances, etc.

Partons donc de l'hypothèse que le déplacement effectif, et indubitable, des personnes et des objets (qui sous-tend le déplacement des idées) dans la société médiévale n'était pas pensé comme une « circulation » parce que cette société n'était pas fondée, du point de vue de sa logique sociale, sur la circulation des hommes, des marchandises, des idées. Ceci ne signifie nullement que les gens ne devaient pas se déplacer, ou les choses être déplacées, mais que le sens de leur déplacement était, par hypothèse, très différent de ce à quoi nous sommes habitués – ne serait-ce que parce que la nature de l'espace était également très différente. L'absence de la « circulation » pourrait alors être considérée comme un simple effet de la « polarisation » d'Alain Guerreau (destinée à restreindre structurellement et sans contrainte la mobilité : Guerreau 1996, 91-92) ou d'un commerce destiné uniquement à répondre à la demande (par opposition au nôtre, dont la finalité est d'écouler l'offre). Mais ce serait à mon avis trop court : non seulement cela réduirait la

pertinence du concept de « circulation » à un simple reflet (superstructurel) de phénomènes plus globaux (infrastructurels), mais surtout cela ne tiendrait pas compte des résultats issus des deux autres enquêtes, qui me semblent permettre de dire que la société médiévale était une société « sans circulation » car il s'agissait d'une société de *caritas*, de *communicatio*, de *participatio*, de comparticipation. Bref, le sens de l'absence médiévale de nos usages spontanés de « circulation » ne serait pas seulement d'ordre spatial mais aussi et surtout socio-matériel – c'est-à-dire concernant les rapports entre les personnes à propos des choses.

Comment comprendre alors les pratiques concrètes de déplacement des personnes, du transfert des biens, de la manipulation des monnaies, de la transmission successorale, du commerce ? C'est-à-dire : quel est leur sens (et non le sens que nous plaquons spontanément sur elles) ? Si nous reconnaissons que nous avons jusqu'à présent analysé toutes ces pratiques socio-matérielles en supposant implicitement que cette société était fondée sur des notions de transfert semblables aux nôtres, dans lesquelles les choses, ou les droits sur celles-ci, passent de main en main à l'occasion de transactions, de dons ou de legs, alors nous devons admettre que le sens de ces pratiques nous échappe, au moins en partie – mais plus probablement en grande partie. Doit-on cependant continuer à considérer comme insignifiant le fait, repéré par Nicole Bériou, que le vocabulaire du partage (*pars*, *portio*, (*com*)*partitio*, *partiri*, *dividere*) est le même pour l'aumône et pour la division successorale (Bériou 1997, 87-88) – de même qu'Eliana Magnani avait repéré des usages de *transfundere* et *transferre* valables pour les terres comme pour diverses formes de communication participative[97] ? L'héritage médiéval (au sens large) a ainsi fait récemment l'objet d'un réexamen dans un ouvrage collectif et interdisciplinaire qui a montré à la fois la jeunesse de notre conception de l'héritage (Jussen, Weigel et Willer 2013 ; Morsel 2015)[98] et indirectement le lien entre héritage et participation au Moyen Âge – puisque le concept clé d'*hereditas dei*, signalant l'accès théorique de tout chrétien au Salut et donc crucial dans cette société, ne pouvait être l'objet d'un transfert parcellisé mais correspondait bien plutôt au fait, pour chaque chrétien digne de ce nom, d'avoir part au royaume de dieu. De même, cela confère une tout autre tonalité aux multiples cas de revendication, par un aristocrate laïque, de terres données par un ancêtre à un établissement

ecclésiastique et que, suivant en cela les arguments des clercs, nous réduisons trop aisément à du vol ou à de l'extorsion – alors que la partie laïque pouvait estimer être vraiment dans son bon droit (après tout, elle mettait son Salut en jeu) dès lors que la donation aurait moins supprimé les droits du donateur qu'instauré une comparticipation.

De ce fait, il conviendrait d'accepter que le sens des pratiques empiriquement observables de déplacement des personnes ou des choses dans l'espace, mais aussi la transmission dans le temps des droits et pouvoirs sur les hommes (y compris les femmes dans le cadre matrimonial) et les terres (ou d'autres moyens de production, comme les ateliers artisanaux), pas plus que la *caritas*, ne peuvent se décrire ni se lire comme des circulations. Il n'y a peut-être que dans notre société que des formes de circulation puissent fonder des rapports sociaux – ce qui, une fois encore, ne signifie pas que les rapports sociaux ne puissent pas se traduire par des pratiques que nous appellerions « circulations » – mais aussi « transferts », « transmissions », etc. – comme le versement des redevances, la remise des insignes royaux, etc. Tout me semble indiquer que le sens attribué à ces diverses pratiques était plutôt celui de la comparticipation, c'est-à-dire le fait de donner à quelqu'un part à une chose qui, même si elle est concrètement partitionnée, continue d'exister comme ensemble et de préserver les rapports sociaux y afférents. Peut-être même le commerce marchand devrait être réexaminé sous cet angle, si l'on admet que celui-ci à la fois était un approvisionnement et non pas un écoulement et que le prix était étroitement dépendant des rapports interpersonnels.

Si nous partons de l'hypothèse que la logique de la « communication participative » sous-tendait effectivement, en tant que logique dominante, les pratiques sociales au Moyen Âge, alors une meilleure compréhension devient possible des nombreuses situations médiévales dans lesquelles plusieurs personnes pouvaient simultanément détenir différents droits sur une même chose ou sur une même personne, dont notre distinction entre propriété et usufruit rend peu compte – et que les tentatives des juristes pour distinguer *dominium utile* et *dominium directum* ne font que brouiller puisqu'elles ne sont qu'une façon de sauver l'idée de propriété privée. Ceci vaut pour la question de l'accès à la terre, mais cela contraindrait aussi à s'interroger sur la logique du

versement des redevances autrement qu'en termes de « circulation et redistribution des produits » (selon les termes de Maurice Godelier, qui parle cependant plus loin de « partage » – mais au sein des groupes de parenté des sociétés primitives). Bref, comment articuler l'impératif de *caritas*, de *participatio*, de comparticipation, avec le versement des redevances ? Tant que celles-ci seront plus ou moins implicitement conçues comme des impôts, ou comme un loyer, ou un prélèvement, ou la captation d'un « surtravail » (*Mehrarbeit*), la *caritas* ne pourra pas apparaître autrement que comme un habillage cynique et hypocrite, et l'usage massif du verbe « donner » (*dare*, *geben*, etc.) pour décrire le versement opéré par les dépendants ne pourra pas être qualifié autrement que comme mode d'euphémisation.

Si inversement on prend au sérieux l'impératif de *caritas* – si on le place par exemple, par analogie, au même plan que l'impératif de « liberté » dans notre société et si l'on observe combien cet impératif-ci a des effets concrets massifs sur l'organisation sociale et nos rapports à la nature (il suffit de regarder autour de nous), on voit bien qu'il n'est pas possible de réduire la *caritas* à un pur discours ni ses effets de comparticipation à des illusions sociales. De même alors que l'héritage devrait être conçu comme une dissémination plutôt que comme une transmission[99] – une dissémination qui assure l'entretien de la cohésion du groupe dominant, et qui ne peut donc pas être réduite à un simple discours d'enjolivement –, il conviendrait de s'interroger sur le sens des redevances comme mode de comparticipation, renvoyant à des modalités encore obscures d'appropriation de richesses par les dominants.

Bref, si le Moyen Âge était un âge de comparticipation, ne devrions-nous pas réviser une grande partie de nos certitudes sur cette société ? Et si ce n'est pas le cas, pourquoi alors Martin n'a-t-il cédé que la moitié de son manteau sur la représentation non biblique la plus courante du Moyen Âge ?

Résumé

Appuyé sur des recherches transdisciplinaires (notamment en histoire et en anthropologie), transpériodiques (du Moyen Âge à nos jours) et « transtypologiques » (documentation écrite et iconographique), cet article vise à

démontrer que les interactions sociales médiévales sont généralement et spontanément conçues sur la base d'un schéma anachronique, celui de la circulation (des personnes, des choses et des signes). Cette notion semble en effet aller de soi et renvoyer simplement à un ensemble de pratiques socio-spatiales universelles dont les variations historiques ne seraient que juridico-politiques (liberté de mouvement ou non) et/ou techniques (moyens de transport, télécommunications et Internet), et donc économiques (problèmes de coût). Cependant, l'examen des usages historiques de la constellation lexicale « circulation/circuler » permet de constater que sa signification est apparue remarquablement tardive et semble étroitement liée à la genèse de la société libérale, à partir de la seconde moitié du 17e siècle. Ce phénomène, lié à la conception moderne de l'économie en termes de flux, a bien sûr déjà été identifié par certains historiens des pratiques ou de la théorie économiques modernes. Cependant, probablement en raison des divisions académiques entre les périodes, il n'y a jamais eu d'examen de ce que cela peut signifier du point de vue des périodes précédentes, en particulier pour la société médiévale. Évidemment, l'absence du mot ne signifie pas que, dans la pratique, les gens du Moyen Âge ne se déplaçaient pas, que les objets ne changeaient pas de mains ou que les informations et les connaissances n'étaient pas communiquées. Mais cela ne signifie pas pour autant que la signification de toutes ces pratiques puisse être liée à nos conceptions courantes de la circulation. Nous devons donc considérer que la société médiévale était fondée sur d'autres conceptions du mouvement des personnes et des objets dans l'espace et de la transmission des idées et des connaissances, et donc proposer une autre manière de concevoir la logique qui régissait les échanges sociaux au Moyen Âge, en tenant compte de l'historicité du concept. Cependant, une telle historicisation ne profiterait certainement pas qu'aux historiens, car les conceptions de la circulation et de l'échange sont également à l'origine de multiples réflexions théoriques chez les sociologues et les anthropologues. Les réflexions sur les alliances matrimoniales en tant que « circulation des femmes » ou sur les dons, par exemple, devraient donc être réexaminées pour les sociétés anciennes, car elles sont profondément liées à ce schéma circulatoire crucial qui est le produit de nos conceptions actuelles des mécanismes sociaux. Prenant en compte le caractère central, dans la société médiévale, du schème de la caritas, dont la figuration classique

est la flamme, mon hypothèse est qu'elle n'était pas une société d'échange ou de circulation, mais une société de partage et de diffusion, de propagation ou de comparticipation. Cette hypothèse permet alors de comprendre l'importance d'un motif iconographique essentiel dans cette société, à savoir le partage du manteau de saint Martin.

Notes

[1] Il est impossible de fournir une bibliographie raisonnée sur tout ceci. Pour ce qui est de l'idéal de transparence des Lumières, je me contenterai donc de renvoyer à Jean Starobinski (1971) et à Jürgen Habermas (1965). Quant à la question de la non-transparence du social dans nos sociétés, elle est devenu un enjeu à la fois épistémologique et moral à propos de la vérité des représentations des acteurs face aux interprétations des scientifiques décidés (comme Pierre Bourdieu, par exemple) à dévoiler les ressorts cachés de la domination, comme si ces représentations du sens commun (terme non péjoratif) étaient de même nature que (et donc commensurables avec) les interprétations scientifiques (et vice-versa) ; pour une rapide présentation de l'enjeu, cf. Bernard Lahire (2005, 97-104).

[2] En réalité, les sources historiques ne *disent* rien, pas plus que les historiens ne les font *parler* ou ne se mettent à leur *écoute*. Il ne s'agit là, tout comme dans le cas des « voix » (des dominés) à retrouver, que de métaphores qui suggèrent la possibilité d'un accès sans filtre aux acteurs du passé – métaphores auditives qui se substituent à celles, visuelles susdites, qui prévalaient au 19e et durant une partie du 20e siècle. Les problèmes véhiculés par ces nouvelles métaphores auditives (« faire parler les sources », « retrouver les voix », « rendre la parole », etc.) sont abordés par J. Morsel (2025) ainsi que par Gadi Algazi *et alii*, « Beyond the Quest for Voices : Reading for the Social », à paraître.

[3] Des versions antérieures de ce texte ont été discutées à Paris (IRHT, séminaire *Paris au Moyen Âge*, 17.04.2015), Bielefeld (Vormoderne-Kolloquium, 06.12.2018), Vienne (WISO-Abendkolloquium, 18.05.2021) et Saint-Gengoux (groupe de recherche CTCPSM, 13.06.2022). Je tiens à remercier ici les

initiateurs de ces discussions (respectivement Hélène Noizet, Franz-Josef Arlinghaus et Juliane Schiel) ainsi que tous les participants à celles-ci, qui m'ont aidé à préciser mon argumentation, sans oublier le comité de rédaction d'*EspacesTemps*. Toutes ses faiblesses restent néanmoins de mon fait.

[4] Il conviendrait cependant de réserver une place particulière, d'une part. à l'article d'Alain Guerreau (2001a), puisqu'il rend compte de « l'économie d'Ancien Régime » (où le « circuit » joue un rôle clé) et intègre à ses réflexions la question de la *caritas* (sur laquelle je reviens plus loin), et d'autre part au livre de Daniel Roche (2003), dans lequel il s'interroge sur le concept et la culture de la *mobilité* – qui va au-delà de la simple circulation des hommes et des objets mais touche également le domaine de la pensée, des idées et des sentiments – et considère que l'opposition entre mobilité et sédentarité s'est « developpé[e] à l'époque moderne et exacerbé[e] à l'époque contemporaine » (p. 10). En revanche, tous deux utilisent spontanément le terme de « circulation » (plus de 300 fois dans le livre de D. Roche !).

[5] Michel Lauwers souligne ainsi le rôle de la pratique des *circuitus* au sein des monastères, *i.e.* des processions, des déambulations liturgiques et des « perambulations » seigneuriales, dans la production du collectif monacal (notamment en définissant un rapport intérieur/extérieur). Dans son « Avant-propos » (Lauwers 2014, p. 9-11), il revendique expressément le terme de « circulation » au sens de déplacement (ritualisé ou non) et de parcours mental.

[6] Le simple examen de la fréquence des mots montre que (les mots-outils mis à part), les lemmes les plus fréquents sont dans l'ordre : « déplacement », « Paris », « stationnement » et « circulation ».

[7] Dans son ouvrage d'anthropologie comparée, inévitablement schématique mais qu'on ne peut pour autant pas négliger, Tim Ingold (2013) relie expressément la linéarisation (dont l'« icône virtuelle » est la ligne droite, p. 197) à la modernité (ou « pensée dominante moderne », p. 117), à savoir la pensée rationnelle et intentionnelle, l'intellect opposé à l'intuition, la science opposée aux savoirs, le masculin au féminin et, de là, le dominant (en anglais *ruler*, comme la règle) au dominé (qui courbe la tête), le civilisé au primitif et, plus largement, la

culture à la nature (p. 197-199) – une linéarisation qui se traduit entre autres par le remplacement de l'itinérance par le transport, du chevelu des chemins par les réseaux de routes, des itinéraires séquentiels et verbalisés par les cartes de circulation, des étapes par des lieux interconnectés.

[8] Le passage de la vue cavalière au plan géométral avait été observé par Marcel Roncayolo *et alii* (1979). C'est là sans doute une des lectures possibles du roman d'Émile Zola, *Au Bonheur des Dames* (1883), où les boutiques (*i.e.* des lieux accessibles à partir des façades de chaque maison et où l'on pénètre à partir du trottoir) sont remplacées par une double circulation : des clientes dans le magasin (stratégie clairement présentée par Zola), et des marchandises dans les rues parisiennes par la mise en place d'un service de voitures à cheval. De fait, toutes les affiches promotionnelles produites à la fin du 19e et au début du 20e siècle pour les grands magasins parisiens (Les Phares de la Bastille, A la Place Clichy, Le Printemps, Le Louvre, Le Bon Marché, La Paix, etc.) ou d'ailleurs (Les Magasins réunis à Nancy ; El Centro Mercantil et les Almacenes del Palacio de Hierro à Mexico ; les Établissements Orosdi-Back à Istanbul, etc.) figurent en vue cavalière le bâtiment concerné, systématiquement environné de fiacres, diligences, tramways, cyclistes, estampillés du nom de magasin et chargés de transporter les marchandises, parce que le commerce ne se réduit nullement aux transactions dans les magasins mais est inconcevable sans le déplacement des acheteurs et de leurs achats, qui n'est nullement une simple condition ou un facteur extérieur (antérieur et/ou postérieur) mais un fait inhérent à cette activité. Sur la représentation de ces grands magasins, cf. dernièrement Catalogue Naissance 2024 et Catalogue Saga 2024.

[9] Les *Parking Days* procèdent d'un mouvement né à San Francisco en 2005 et désormais présent dans un grand nombre de pays : il incite à la réappropriation de l'espace public et notamment des places de stationnement, transformées pour un jour en jardinets, dans lesquels les militants invitent les passants à bavarder avec eux et les sensibilisent en même temps à l'utilisation de l'espace public.

[10] C'est par exemple ce que j'ai fait dans les années 1990 à propos du terme *Adel* (« noblesse »), dont j'ai repéré l'apparition remarquablement tardive dans le

corpus étudié et qui m'a conduit à élaborer une stratégie d'explication fondée sur l'hypothèse « et si… » (et si la noblesse en tant que catégorie n'avait été qu'un phénomène tardif ?), aboutissant à la réarticulation de multiples phénomènes plus ou moins déjà observés et à ma thèse de la sociogenèse de la noblesse (allemande) à la fin du Moyen Âge.

[11] Le premier et le troisième dictionnaires cités présentent en outre des index analytiques, mais « circulation » n'y apparaît nullement.

[12] Le français « circulation » a en allemand plusieurs équivalents notionnels possibles. Les plus fréquents sont *Zirkulation*, *Verkehr*, *Umlauf*, qui ne se recouvrent pas complètement : *Umlauf* concerne notamment la révolution astronomique et la circulation monétaire ; *Verkehr* la circulation des hommes, véhicules, marchandises, monnaies, nouvelles, ainsi que les rapports interpersonnels ; *Zirkulation* le déplacement, la mobilité, la circulation sanguine, monétaire, des personnes et véhicules, etc. – *Zirkulation* étant le terme le plus englobant et abstrait.

[13] La même auteure fournit aussi une notice « Transport und Verkehr » *ibidem*, p. 213-219, sans apport du point de vue qui m'occupe ici.

[14] Cf. par exemple Hannig (2003, 416, trad. J.M.) : « Le début du 12^{e} siècle […] sépare une époque d'économies domestiques relativement autarciques, organisées par le pouvoir seigneurial et reliées entre elles par une circulation (*Zirkulation*) intensive, principalement sous forme de dons ('*gift economy*') et sur un principe de réciprocité, de biens, richesses et services, du début d'une économie de la circulation (*Verkehrswirtschaft*) reposant sur une division du travail et dans laquelle les produits, biens et prestations de service sont de façon croissante échangés sous une forme de marchandise et sur des marchés dans le cadre de formes économiques de circulation monétarisée (*geldwirtschaftliche Verkehrsformen*). »

[15] *Circulatio* est absent de la base des CEMA (275 000 chartes européennes médiévales actuellement numérisées : https://lamop.pantheonsorbonne.fr/axes-recherche/livres-textes-langages/cema, consulté le 20 septembre 2025), du *Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis* de Lorenz Diefenbach,

Frankfurt am Main, 1857, et du *Mediae latinitatis lexicon minus* de Jan Frederik Niermeyer, Leiden/New York, Brill, 1997 ; *circulare* y est présent mais signifie respectivement « circonvenir » (Diefenbach, p. 121) et « ceindre » (une couronne, un tonneau : Niermeyer, p. 181). En ancien ou moyen français, « circulation » et « circuler » sont absents du *Dictionnaire françois-latin, autrement dict les mots françois avec les manieres d'user d'iceulx, tournez en latin* de Robert Estienne, Paris, 1549 ; du *Dictionaire François-Latin, augmenté outre les précédentes impressions d'infinies dictions françoises, specialement des mots de marine, venerie & faulconnerie* de Jean Nicot, Paris, 1573 ; du *Thresor de la langue françoyse, tant ancienne que moderne*, d'Aimar de Ranconnet et Jean Nicot, Paris, 1606 ; de l'*Invantaire des deus langues, françoise et latine, assorti des plus utiles curiositez de l'un et de l'autre idiome* de Philibert Monet, Lyon, 1636 ; de *Les origines de la langue françoise* de Gilles Ménage, Paris, 1650 ; du *Tresor de recherches et antiquitez gauloises et françoises, reduites en ordre alphabetique* de Pierre Borel, Paris, 1655 ; du *Dictionnaire du vieux langage françois, enrichi de passages tirés des manuscrits en vers & en prose, des actes publics, des ordonnances de nos rois, &tc.* de François Lacombe, Paris, 1766 ; du *Dictionnaire roman, walon, celtique et tudesque, pour servir à l'intelligence des anciennes loix & contrats, des chartes, rescripts, titres, actes, diplômes & autres monuments…* de Jean François, Bouillon, 1777 ; du *Dictionnaire des termes du vieux françois : Trésor de recherches et antiquitez gauloises et françoises* de Pierre Borel, 2e éd. Niort, 1882 ; du *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle* de Frédéric Godefroy, t. 2, Paris, 1883 ; du *Glossaire de la langue d'oïl (XIe-XIVe siècles), contenant les mots vieux-Français hors d'usage, leur explication, leur étymologie et leur concordance avec le provençal et l'italien* d'Alphonse Bos, Paris, 1891 ; du *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, t. 2, d'Edmond Huguet, Paris, Champion, 1932 ; du *Petit Dictionnaire de l'ancien Français* de Hilaire Van Daele, Paris, Garnier, 1940 ; et de la base des récits de voyage établie par Capucine Herbert (2016) sur le site de l'Atilf (http://www.atilf.fr/dmf/RecitsVoyage, consulté le 20 septembre 2025).

[16] Le repérage qu'a bien voulu faire pour moi en 2019 Nicolas Perreaux, que j'en remercie vivement, dans la base des CEMA, des MGH et de la *Patrologie*

Latine montre que les termes *circul** y sont fort rarement corrélés aux termes classiquement utilisés pour les monnaies (*moneta*, *numus*, *argentum*, *libra*, *solidus*, *denarius*), et que cette corrélation n'a aucun rapport avec la circulation de l'argent, ce que confirme le *Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*, t. 2. Mu?nchen : Beck, 1999, col. 597-598, *s.v.* « circulatio » et « circulo ».

[17] Que ce soit dans son *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum* (v. 1356/57) ou dans sa propre traduction en français intitulée *Traictié de la premiere invention des monnaies*, v. 1365 (tous deux édités par Louis Wolowski, 1864), Oresme n'utilise jamais les mots « circuler » ou « circulation » – contrairement à ce que suggère Lucien Gillard (1988).

[18] Charles du Fresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 2, Niort, 1883, p. 339, *s.v.* « circulare » (tourner en rond), « circulator » (héraut) ; *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, t. 2, Oxford, Oxford University Press, 1981, *s.v.* « circulatio » (forme circulaire, mouvement circulaire, rotation, raisonnement circulaire, cerclage) ; *Mittellateinisches Wörterbuch…*, *op. cit.*, *s.v.* « circulatio » (déplacement circulaire, traçage circulaire, changement, mélange, raisonnement circulaire, tropique), « circulo » (parcourir, entourer, (en)cercler, ceindre, orner de cercles, élever au carré) ; le *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* d'Albert Blaise, Turnhout, Brepols, 1954, *s.v.* « circulatio » et « circulo », n'apporte rien de plus. Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^{e} au XV^{e} siècle. Complément*, t. 2, Paris, 1898, p. 98, *s.v.* « circulation » (révolution astronomique ; écoulement de l'eau au 16^{e} siècle), « circulatoire » (au 16^{e} siècle : pour la distillation, alambic), « circuler » (se mouvoir circulairement, distiller au 16^{e} siècle) ; *ibid.*, p. 315, *s.v.* « desbander, 2 » (*circulation* = contournement par une troupe, v. 1600) ; Randle Cotgrave, *A Dictionarie of the french and english tongues*, Londres, 1611, non paginé, *s.v.* : « circulation » (*Circulation*, distillation), « circulatoire » (*circulatorie*, pour la distillation), « circulé » et « circuler » (distillé, distiller) ; Jean-Baptiste de La Curne de Sainte-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois, ou Glossaire de la langue françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, t. 4, Niort, 1877, p. 30, *s.v.* « circuler »

(calculer la position des astres pour le comput) ; Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, t. 2-1, Leipzig, Teubner, 1940, p. 703, *s.v.* « circulatio, umlauf » (? circulation, d'abord pour tout mouvement circulaire ou répétitif puis, à partir du 17e siècle : distillation, sang, sève, idées, capitaux, marchandises, personnes, air).

[19] William Harvey, *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*, Francfort, 1628. Pour une mise en perspective de la découverte de Harvey par rapport aux théories de son temps, cf. Mirko D. Grmek et Raffaele Bernabeo (1997), qui attirent notamment l'attention sur les travaux d'Andrea Cesalpino qui, dans son *Peripateticarum quaestionum libri quinque* (1571), introduit l'usage du terme *sanguinis circulatio* à propos du passage du sang du ventricule droit au gauche par l'intermédiaire des poumons (*Andreae Caesalpini Aretini medici clarissimi atque philosophi subtilissimi peritissimique Peripateticarum quaestionum libri quinque,* Venise, 1571, p. 250) ; toutefois, il n'est pas exclu que le choix du terme *circulatio* ait encore ici plus à voir avec la question de la distillation qu'avec l'idée d'un circuit fermé puisque Cesalpino conçoit les échanges pulmonaires comme un refroidissement par air du sang chaud ; Plinio Prioreschi (2004) défend certes l'antériorité de Cesalpino sur Harvey, mais il présente l'ensemble des arguments *contra*.

[20] Le cas le plus remarquable est certainement celui (souvent cité) de la *Lezione delle monete* de Bernardo Davanzati, qui déclare en 1588 (mais publiée seulement en 1638) : « D'importants et solennels auteurs prétendent que l'argent est le nerf de la guerre et de la République, mais il me paraît qu'il devrait être plus proprement appelé le deuxième sang car, tout comme le sang, qui est le suc et la substance de la nourriture dans le corps naturel, qui, courant (*correndo*) des grosses veines dans les plus minces, arrose toute la chair (et celle-ci le boit de même que la terre aride absorbe la pluie attendue, bien qu'une partie s'évapore par le fait de la chaleur), de même l'argent, qui est le suc et la substance excellente de la terre, comme nous l'avons dit, en se répandant (*correndo*) des grosses bourses dans les petites, influe à chacun du sang nouveau, qui est dépensé et s'en va (*va*) continuellement dans les choses dont

on use dans la vie, en échange desquelles il rentre (*rientra*) dans les mêmes grosses bourses ; de cette façon en circulant (*rigirando*) il maintient en vie le corps de la République. Aussi est-il bien facile de comprendre que chaque état a besoin d'une certaine quantité de monnaie en circulation (*che rigiri*), de même que chaque corps demande une certaine quantité de sang qui l'irrigue (*che corra*)… » (Davanzati 1804, 36-38 ; trad. fr. Jean-Yves Le Branchu 1934, 133-134 – qui introduit cependant « circuler » et « en circulation » là où le texte italien utilise non pas *circolare* ou *in circolazione* ou *circolanti* comme on le fait désormais pour l'argent, les personnes, etc., mais *rigirare* – « recommencer », « retourner » –, raison pour laquelle j'ai mentionné les termes d'origine signalant l'écoulement).

[21] Pierre Richelet, *Dictionnaire françois contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue françoise, ses expressions propres, figurées et burlesques, la prononciation des mots les plus difficiles, le genre des noms, le régime des verbes*, Genève, 1680, Première partie, p. 140.

[22] Sébastien Le Prestre de Vauban, « Le canal du Languedoc » (1686), éd. Rochas d'Aiglun (1910, 545-576), p. 561 : le commerce intérieur « sert encore à faciliter la circulation et le mouvement de l'argent, non moins nécessaire au corps politique que celle du sang au corps humain, à l'entretien et subsistance des peuples, et empêche que l'argent ne demeure oisif ou ne sorte du royaume pour passer chez les étrangers. À la vérité, il n'apporte pas d'argent nouveau dans l'État, mais il conserve celui qui y est, et l'empêche d'être inutile. » John Law, « Mémoire sur les banques (décembre 1715 », éd. Harsin (1934, 269-315), p. 300 : « la monnoye est dans l'Estat ce que le sang est au corps humain ; sans l'un on ne scauroit vivre, sans l'autre on ne scauroit agir. La circulation est nécessaire à l'un comme à l'autre, et le crédit figure dans le commerce comme les esprits ou la partie la plus subtile du sang. » Ibid., p. 309 : « la monnoye est dans l'Estat ce que le sang est dans le corps. Quand le sang ne circule pas dans toutes les parties le corps languit ; de même quand la monnoye ne circule pas dans les provinces, l'Estat souffre et s'affoiblit. »

[23] Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts…*

Le tout extrait des plus excellens auteurs anciens & modernes, La Haye/Rotterdam, 1690, non paginé, t. 1, *s.v.* « circulation », « circulatoire » et « circuler », présentés comme des termes de chimie, de physiologie (avec références expresses à Cesalpino, Harvey, etc.) et de botanique (concernant la sève) ; la circulation du sang est aussi évoquée dans les articles « cailler », « coagulation », « cœur », « congélation », « descouvrir », « figer », « homme », « icy », « opinion », « oreille », « pellicule », « pou », « poulmon », « refluer », « retourner », « salamandre », « sang », « soupape », « valvule », « végétation » « veine », « venin » et « vipère » ; le sens chimique est aussi présent dans l'article « cohobation », « jumeaux », « œuil » et « pellican », et le sens botanique dans les articles « soupape » et « végétation ».

[24] *Le dictionnaire de l'Académie françoise, dédié au Roy*, Paris, 1694, t. 1, p. 155-156, *s.v.* « Cercle ».

[25] Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, t. 6, Halle/Leipzig, 1733, col. 111, *s.v.* « Circulatio, Circulatum, Circularis motus, *Französisch* Circulation », ne mentionne que la distillation et la circulation sanguine. La distillation est encore rappelée par le *Pierer's Universal-Lexikon der Vergangenheit und Gegenwart, oder Neuestes encyclopädisches Wörterbuch der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*, 4e éd., Altenburg, 1858, t. 4. p. 154, *s.v.* « circuliren », tandis que la circulation du sang est le seul sens donné à la fin du 19e siècle par Moriz Heyne, *Deutsches Wörterbuch*, t. 3, Leipzig, 1895, col. 1445, *s.v.* « zirkeln… mit fremder Endung *zirkulieren* », et par Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, Halle an der Saale, 1897, p. 569.

[26] Johann Georg Krünitz, *Oekonomische Encyklopädie oder allgemeines System der Staats-, Stadt-, Haus- und Landwirthschaft*, t. 8, 2e éd. Berlin, 1785, p. 130, *s.v.* « Circulieren, Fr. *circuler* » (sens propre : se déplacer en cercle ; sens figuré : « *Das Geld circuliert*, wenn es aus einer Hand in die andere gehet. Von der Circulation oder dem Umlauf des Geldes, siehe unter *Geld*. ») ; même chose chez Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, 3e éd., Wien, 1808, t. 1, col. 1336, *s.v.*

« Circuliren » ; Joachim Heinrich Campe, *Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung der unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke*, Braunschweig, 1813, p. 190, réserve « circulation » à un mouvement réellement circulaire (comme celui des astres) et *Umlauf* (son équivalent théorique) à un mouvement par lequel « ce qui se déplace certes retourne au lieu d'où il est parti, mais sans vraiment réaliser un cercle, comme par exemple pour l'argent ou pour le sang dans les corps animaux. » (trad. J.M.) ; quant à *circuliren*, Campe lui donne par l'intermédiaire de *kreisen* un sens cynégétique (contourner un bois) ou sanguin (*ibid.*).

[27] *Dictionnaire universel françois et latin contenant la signification et la définition tant des mots de l'une & de l'autre langue, avec leurs différens usages, que des termes propres de chaque état et de chaque profession… imprimé à Trévoux*, Paris, 1721, col. 1825-1827, pour l'essentiel repris d'Antoine Furetière. Son *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes des sciences et des arts… Le tout extrait des plus excellens auteurs anciens et modernes*, 4e éd. La Haye, 1727, non paginé, t. 1, *s.v.* « circulation », « circulatoire » et « circuler », ne change pas grand-chose à l'édition de 1690, si ce n'est qu'outre les autres articles mentionnant la circulation signalés *supra*, n. 23, la circulation du sang est aussi apparue dans les articles « anastomose », « anatomie », « animal », « dévaler », « marmote », « moule », « mouvement », « palpitation », « paquerete », « phénomène », « pous » et « suffocation » et le sens botanique dans « tithymale », tandis que les articles « cycle solaire » et « cycle lunaire » introduisent la circulation perpétuelle et cyclique de ces astres, et « électrique » la circulation de l'air. Noël Chomel, *Dictionnaire œconomique, contenant l'art de faire valoir les terres et de mettre à profit les endroits les plus stériles…*, t. 1, Paris, 1767, p. 629, *s.v.* « circulation », ne mentionne là encore que le sens chimique et sanguin (dans son *Dictionnaire œconomique, contenant divers moyens d'augmenter et conserver son bien et même sa santé…*, t. 1, Lyon, 1709, il n'y avait même aucune référence à « circuler » ou « circulation »).

[28] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dir. Denis Diderot et Jean d'Alembert, t. 3, Paris, s.d. [1753], p. 467-471.

[29] *Ibid.*, p. 691.

[30] Vauban, « L'importance dont Paris est à la France & le soin que l'on doit prendre à sa conservation » (v. 1689), éd. Rochas d'Aiglun (1910, 177-188), p. 188 : « Au surplus, je répète encore que la dépense de ces ouvrages n'est pas ce qui en doit rebuter le Roi, puisqu'elle ne sortira pas une pistole du royaume ; ce sera un argent remué aux environs de Paris qui donnera à vivre à quantité de pauvres gens, et fera que les autres en payeront mieux la taille, parce qu'il s'y fera plus de consommation. Et pour conclusion, cet argent faisant sa circulation un peu plus vite que l'ordinaire, reviendra toujours à son centre beaucoup mieux que de toute autre façon. » Sur les conceptions monétaires du commerce des mercantilistes (*i.e.* des marchands féodaux) en tant que jeu à somme nulle (et donc strictement circulatoire), cf. Jean-Yves Grenier (1996, 205-217).

[31] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* , dir. Denis Diderot et Jean d'Alembert, t. 5, Paris, s.d. [1755], p. 347 : « Le premier [inconvénient de la taxe sur les terres ou sur le blé] vient du défaut de circulation des espèces car le commerce & l'industrie attirent dans les capitales tout l'argent de la campagne, & l'impôt détruisant la proportion qui pouvoit se trouver encore entre les besoins du laboureur & le prix de son blé, l'argent vient sans cesse & ne retourne jamais : plus la ville est riche, plus le pays est misérable. Le produit des tailles passe des mains du prince ou du financier dans celles des artistes & des marchands, & le cultivateur qui n'en reçoit jamais que la moindre partie s'épuise enfin en payant toujours également & recevant toujours moins : comment voudroit-on que pût vivre un homme qui n'auroit que des veines & point d'artères, ou dont les artères ne porteroient le sang qu'à quatre doigts du cœur ? »

[32] Daniel Bernouilli, *Hydrodynamica. De viribus et motibus fluidorum commentarii*, Strasbourg, 1738, complété par Jean d'Alembert, *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides*, Paris, 1744, et du même, « Hydrodynamique », dans : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dir. Denis Diderot et Jean d'Alembert, t. 8, Paris, s.d. [1766], p. 371-373. Consécutivement, Condillac articule analogies

hydrauliques et organicistes dans ses réflexions sur la circulation commerciale, considérant ainsi que « les Commerçans sont les canaux de communication par où le surabondant s'écoule » : Abbé [Étienne Bonnot de] de Condillac, *Le commerce et le gouvernement, considérés relativement l'un à l'autre. Ouvrage élémentaire*, Paris, 1776, p. 56. Je remercie Igor Moullier pour cette suggestion de lecture.

[33] Antoine de Montchrestien, *Traicté de l'œconomie politique*, s.l.n.d. [1615], par exemple Deuxième partie, p. 62 : « Ce n'est pas d'aujourd'huy que l'on soustrait en plusieurs façons le sang de la France à la France ; ce n'est pas tousjours par le commandement du médecin qu'on la saigne. Ses esprits se perdent invisiblement, insensiblement, & s'enferment à la dérobée dans les secrets des navires, dont l'on sçait bien tirer Pluton des ténèbres au jour quand on est par-delà. Assez de nos hommes ont servy à ce mystère, je pensois dire ministère : assez ont aidé à porter sous cape l'or & l'argent sur le port & jusques dans les vaisseaux. »

[34] [Pierre Le Pesant de Boisguilbert], *Le détail de la France*, s.l., 1695, p. 9-10 (idem dans la 3e édition, intitulée *Le détail de la France sous le règne présent*, s.l., 1707, p. 6) : « Ainsi, ceux qui avoient mil livres de rente en fond, n'en ayant plus que cinq cens, n'employent plus des ouvriers que pour la moitié de ce qu'ils faisoient autrefois, lesquels en usent de même à leur tour à l'égard de ceux desquels ils se procuroient leurs besoins, par une circulation naturelle qui fait que, les fonds commençant le mouvement, il faut que l'argent qu'ils forment pour faire sortir les denrées qu'ils produisent passent par une infinité de mains auparavant que, son circuit achevé, ils reviennent à eux. »

[35] Richard Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général*, écrit vers 1720, publié en 1755, et qui consacre expressément plusieurs chapitres à la « circulation des denrées & marchandises » ou « de l'argent » (cf. *infra*, n. 51). Sur l'apport de Cantillon par rapport à Montchrestien (et secondairement Boisguilbert), cf. Guéry (2011).

[36] Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, 1751, par exemple « Les particuliers alors, regardant le gouvernement comme leur ennemi, enfouissent leur argent ; et le

défaut de circulation fait languir le royaume » (éd. Moland 1878, t. 14, 526) ; Id., *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756 (cf. par exemple *infra*, n. 53). Les œuvres de Voltaire sont désormais accessibles pour toute requête lexicologique sur le site https://artfl-project.uchicago.edu/tout-voltaire (consulté le 20 septembre 2025).

[37] *Encyclopédie…*, t. 5, *op. cit.*, p. 961.

[38] François Quesnay, *Tableau œconomique, suivi d'un Extrait des œconomies royales de M. de Sully*, s.l., 1759 (l'*Extrait* est le commentaire du *Tableau*). Quesnay, médecin de formation et ayant écrit plusieurs textes sur la saignée, s'inspire de la thèse de Harvey sur la circulation sanguine pour tracer son schéma de l'irrigation du corps social par la richesse produite par les agriculteurs (Quesnay est le chef de file des physiocrates). Du terme « circulation » qu'il emploie massivement, il donne ainsi la définition suivante : « Par circulation on entend ici les achats payés par le revenu, & la distribution qui partage le revenu entre les hommes par le payement des achats de la première main, abstraction faite du commerce qui multiplie les ventes & les achats sans multiplier les choses, et qui n'est qu'un surcroît de dépenses stériles. »

[39] *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Paris, 1771, t. 2, p. 604 : « On dit figurément *la circulation de l'argent* : le mouvement de l'argent qui passe d'une main à l'autre, & qui le fait rouler dans le commerce. », « On dit figurément que *l'argent circule* pour dire que l'argent roule, qu'il a son cours ordinaire dans le commerce. *Faire circuler l'argent*. On dit aussi *faire circuler les billets* pour dire : leur donner cours dans le commerce. »

[40] Condillac, *Le commerce et le gouvernement…*, *op. cit.*, p. 132-133 : « L'argent se distribue donc continuellement, pour se ramasser ensuite comme dans des réservoirs, d'où il se répand par une multitude de petits canaux, qui le reportent dans les premiers réservoirs ; d'où il se répand de nouveau, & où il se reporte encore. Ce mouvement continuel, qui le ramasse pour le distribuer, & qui le distribue pour le ramasser, est ce qu'on nomme *circulation*. Est-il nécessaire de remarquer que cette circulation suppose, qu'à chaque mouvement que fait 1'argent, il se fait un échange ; & que lorsqu'il se meut sans occasionner

d'échange, il n'y a point de circulation ? L'argent, par exemple, qui vient des impôts a passé par bien des mains, avant d'arriver dans le trésor du Souverain. Mais ce n'est pas là une circulation ; ce n'est qu'un transport, & souvent un transport fort dispendieux. Il faut que, par la circulation, l'argent se transforme en quelque sorte dans toutes les choses qui sont propres à entretenir la vie & la force dans le Corps politique. Celui qui provient de l'impôt, ne commence donc à circuler, que lorsque le Souverain l'échange contre des productions ou contre des travaux. »

[41] Abbé [Jean-François] Féraud, *Dictionnaire critique de la langue française*, 2e éd. Marseille, 1787, t. 1, p. 450 (« circulant ») et 451 (« circulation », « circuler »), « la *circulation* de l'argent, des espèces, des effets de commerce, des papiers publics, etc. » étant encore présentée comme « le 2d sens de *circulation* » (le premier concernant le sang et la sève).

[42] Pierre-Claude-Victor Boiste, *Dictionnaire universel de la langue françoise, avec le latin, et manuel d'orthographe et de néologie…*, 2e éd., Paris, 1803, t. 1, p. 88, *s.v.* « circulant » (billet qui circule), « circulation » (mouvement de ce qui circule ; distillation réitérée), « circulatoire » (terme de chimie), « circuler » (se mouvoir en rond ; passer de main en main ; distiller plusieurs fois).

[43] Claude-Mario Gattel, *Dictionnaire universel portatif de la langue française, avec la prononciation figurée*, t. 1, Paris, 1813, p. 355-356, *s.v.* « circulant » (« mot qui depuis quelque temps est fort en usage dans le commerce ; qui circule : *richesses*, *espèces circulantes*, *billets circulans*. »), « circulation » (mouvement de ce qui circule : sang, sève ; argent, espèces, effets de commerce, papiers publics ; distillation ; †géométrie : voie de circulation, pour le calcul des aires), « circuler » (distiller plusieurs fois ; se mouvoir circulairement : sang, planètes ; passer d'une main à l'autre à propos de l'argent, des effets de commerce, etc.).

[44] *Dictionnaire de l'Académie française*, 6e éd., Paris, 1835, t. 1, p. 322, *s.v.* « Circulation » (« […] Fig. *La circulation de l'argent, des effets de commerce, des capitaux, etc.* Le mouvement de l'argent, des effets de commerce, des capitaux, etc. qui passent d'une main à l'autre. On dit en ce sens : *Mettre des espèces,*

des billets en circulation. Favoriser la circulation. Par extension, *Mettre un écrit en circulation.* Le répandre, le livrer au public. On dit aussi, *Arrêter la circulation d'un écrit dangereux, etc.* Fig. *Mettre en circulation des idées nouvelles.* Les répandre dans le public. ») et « Circuler » (« […] Il signifie encore figurément : Passer, aller de main en main. *L'argent, les effets de commerce, les capitaux circulent. Faire circuler des billets. Les papiers de toute espèce qui circulent dans le commerce.* Il signifie également, par extension : Se propager se répandre. *Ce bruit, cette nouvelle circule depuis hier dans la ville. Faire circuler une histoire, une anecdote, un écrit.* »). Pierre-Claude-Victor Boiste, *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et les étymologies…*, 8e éd., Paris, 1836, t. 1, p. 144, *s.v.* « circulant » (billet, argent, espèces qui circulent), « circulation » (mouvement de ce qui circule, « du sang, *(fig.)* de l'argent » ; mouvement inverse du sang par les veines et les artères ; distillation réitérée ; « terme de police, [circulation] des voitures, des passants »), « circulatoire » (terme de chimie ; mouvement d'un corps qui tourne autour d'un point), « circuler » (« se mouvoir en rond, en ligne courbe ; passer de main en main : se dit de l'argent, des billets, d'une nouvelle que l'on répand ; rouler dans les rues (les espions, les voitures *circulent* ; *nouv.*) » ; distiller plusieurs fois).

[45] J.G. Krünitz, *Oekonomische Encyklopädie…*, *op. cit.*, t. 17, 2e éd. Berlin, 1787, p. 1-54, *s.v.* « Geld », ici p. 1, 17, 23-24 (trad. J.M.) : « L'argent roule, ou circule (*roulliret, oder circuliret*), lorsqu'il est réparti selon un bon rapport entre les habitants d'un pays. […] Mais la circulation (*der Umlauf oder die Circulation*) est un échange récurrent d'argent et de marchandises les uns contre les autres, qui s'effectue en fonction du niveau des moyens d'existence. Ou bien on peut dire que la circulation (*Umlauf*) est la confluence (*Zusammenfluß*) récurrente de l'argent et des marchandises, qui se redistribuent ensuite continuellement dans les diverses parties des moyens d'existence. […] ; et une fois accomplie la confluence, l'argent se redistribuerait sans aucune diminution dans toutes les branches des moyens d'existence – de même que chez un homme parfaitement sain, le sang circule (*circuliret*) vers le cœur, et de là se répartit certes en une infinité de veines et de vaisseaux sanguins, mais sans aucune diminution, ni obstacle, ni stagnation. Cette comparaison est tout à fait juste ; car toutes les branches des moyens d'existence ont précisément entre elles un rapport et une

liaison aussi précis que les vaisseaux sanguins dans le corps humain. Chacun a besoin de l'autre pour le soutenir et l'alimenter. »

[46] Jacob et Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, t. 31, Leipzig, Hirzel, 1956, col. 1618-1620, *s.v.* « Zirkulation », « zirkulieren » (les qualificatifs sont miens). Est sans doute aussi significative la différence entre l'article « Cirkulieren » quasiment vide dans le *Deutsches Wörterbuch* de Jacob et Wilhelm Grimm en 1860 (t. 2, Leipzig, 1860, col. 627 : « umlaufen, in umlauf sein ») et l'article copieux « Zirkulieren » dudit *Deutsches Wörterbuch* de 1956 (t. 31, *op. cit.*, col. 1619-1620), comme si entre-temps la notion avait non seulement changé de graphie mais surtout pris davantage de sens…

[47] *Pierer's Universal-Lexikon…*, *op. cit.*, p. 154 (trad. J.M.).

[48] *Ibid.*, ainsi que J. et W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, t. 31, *loc. cit.*

[49] Ces usages sont présentés par J. et W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, t. 31, *op. cit.*, col. 1618-1619, sachant que les références des années 1860 proviennent d'une lettre de Marx à Engels – peut-être citable du fait que le tome 31 du *Dictionnaire* de Grimm a été mené à terme en RDA (Leipzig, 1956)…

[50] Jean-Baptiste Say, *Cours complet d'économie politique pratique*, Bruxelles, 1836, p. 510.

[51] William Petty, *Verbum Sapienti* (1665), publié en annexe à sa *Political Anatomy of Ireland* en 1691, éd. Charles Henry Hull, *The Economic Writings of Sir William Petty*, Cambridge, 1899, p. 113 : à la question « It may be asked, If there were occasion to raise 4 Millions *per Annum*, whether the same 6 Millions (which we hope we have) would suffice for such revolutions and circulations thereof as Trade requires? » (on notera l'usage de *circulation*), Petty répond par la vitesse de l'usage de la monnaie, en fonction de l'ampleur des cycles d'usage (recette puis dépense) dans le temps (hebdomadaire – « *short Circles* » – ou trimestriel), et il en déduit que l'argent est à l'État ce qu'est la graisse au corps humain, puisqu'il en lubrifie et accélère l'action (« so doth Money in the State quicken its Action »). R. Cantillon, *Essai sur la nature du commerce…*, *op. cit.*, p. 172-173 : « Il arrive ordinairement, dans les États où l'argent est plus rare,

qu'il y a plus de troc par évaluation que dans ceux où l'argent est plus abondant, & par conséquent la circulation est censée plus prompte & moins retardée que dans les États où l'argent est moins rare. Ainsi, pour juger de la quantité d'argent qui circule, il faut toujours considérer la vîtesse de sa circulation. »

[52] Sur la mise en place d'une spatialité nouvelle liée à la marchandise (proto-)capitaliste, cf. Dockès (1969) et, plus récemment, Baldner et Conchon (2011).

[53] *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756 (éd. Moland 1878, t. 12, 417).

[54] Pierre-Claude-Victor Boiste, *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et les étymologies…*, 6e éd., Paris, 1823, t. 1, p. 275. Toutefois, on remarquera que la chose est toujours qualifiée de « nouvelle » dans sa 8e édition de 1836.

[55] *Dictionnaire de l'Académie française*, 6e éd., *op. cit.*, p. 322, *s.v.* « circulation » (« Mouvement de ce qui circule. *La circulation du sang. La circulation de la sève dans les plantes.* Il signifie, par extension, la facilité de passer, d'aller et de venir. Dans ce sens, il ne se dit guère qu'en parlant de la voie publique. *La circulation du public. Gêner la circulation des personnes, des voitures.* On dit quelquefois, dans un sens analogue, *La circulation de l'air.* […] »), « circuler » (« Circuler signifie aussi Aller çà et là, aller et venir. *Les promeneurs peuvent librement circuler dans ces vastes allées. Les voitures circulent jour et nuit dans Paris. Un ruisseau circule dans la prairie. Faire circuler l'air.* »).

[56] On m'a fait remarquer, à juste titre, que tous les films publicitaires vantant telle ou telle automobile présentent toujours l'engin seul sur des routes de campagne ou dans des rues de villes, parce que l'enjeu est moins la circulation automobile en soi que l'automobile comme moyen de circulation fluide… Sur l'enjeu de la vitesse, cf. notamment Rosa 2010 et 2012.

[57] La notion est, par exemple, omniprésente dans le volume collectif *Le marché de la terre au Moyen Âge* (Feller et Wickham 2006) – dont le pendant a été le volume ultérieur sur la circulation (non marchande) des biens meubles

(Feller et Rodríguez 2013). Le problème conceptuel que soulève la notion de « circulation des terres » est néanmoins signalé par Kuchenbuch, Morsel et Scheler (2010, 139-140) ; toutefois, la réflexion ne s'est pas portée sur le problème posé par le recours même à la notion de « circulation » – bref, il s'agit d'une critique qui, en fin de compte, s'est arrêtée en cours de route…

[58] La série de photographies de Gregory Crewdson intitulée *An Eclipse of the Moths* (2018-2019), qui met en scène l'effondrement du rêve américain à Pittsfield (Massachussetts) à la suite de la fermeture de l'usine General Electric qui employait la majeure partie des habitants, montre régulièrement des voitures arrêtées, bloquées, abandonnées, en panne, etc. À propos des photos de Crewdson, Jean-Charles Vergne (« Préface » à Crewdson 2021, 7) parle ainsi de « pulvérisation du monde », soit l'inverse de ce que la circulation est censée accomplir.

[59] Corrélativement, plus on parle de la nature, moins on parle de la société, et la biologisation du social a été clairement dénoncée par Pierre Bourdieu (1982, 50).

[60] Patrick Poncet a attiré mon attention – et je l'en remercie – sur le travail de Pierre Bonnaud (1989), dans lequel il distingue précisément trois tendances historiques : le « circulationnisme » comme « priorité donnée à la circulation, aux communications, aux transports, aux déplacements, aux échanges et aux instruments des échanges, à la maîtrise de l'espace et de l'espace-temps », face au « productionnisme » (la priorité donnée au « travail productif, [au] façonnage de la matière ») et à l'« hommationnisme » (la priorité accordée au « soin » et au « façonnage de la vie et de l'homme », que je renvoie à la question de la reproduction) – chacun de ces concepts ne prenant sens et efficacité que par rapport aux deux autres. Or c'est précisément la domination du « circulationnisme » qui caractérise, selon lui, l'étape capitaliste.

[61] Les temporalités et causalités souvent simplistes des historiens ont bien été identifiées par Gérard Mairet (1974).

[62] Il s'agit là d'une question assez récurrente en Histoire, dont on ne peut sortir si l'on se contente du couple nominalisme/réalisme. Le rôle des catégories dans

la construction sociale du réel a heureusement été souligné (et discuté) par les sociologues, entre autres Émile Durkheim (1895), Peter L. Berger et Thomas Luckmann (1986), Luc Boltanski (1982), Maurice Godelier (1984), Ian Hacking (2001), Bernard Lahire (2005). Pour ma part, j'ai régulièrement eu à m'inscrire dans cette perspective constructiviste, sans négliger les effets sociogénétiques propres à la scripturalité médiévale (2000 ; 2006 ; 2017, 78-79, 86).

[63] La distillation et l'alambic, et donc la circulation des principes volatiles dans des tubulures, n'ont pas disparu avec l'alchimie mais ils relèvent désormais davantage des savoirs techniques que de la science. Du point de vue qui nous intéresse ici, on notera que l'alchimie a connu son dernier échec dans le domaine monétaire, en raison de son incapacité à accroître la masse monétaire, à la différence des instruments de crédit (Wennerlind 2011, 44-79). La disqualification de l'alchimie découle ainsi moins de la genèse d'un esprit scientifique (lié au Progrès) que de son incapacité à répondre aux attentes qui lui sont adressées.

[64] Maurice Godelier évoque aussi les « anciennes sociétés aborigènes australiennes […] divisées en groupes de parenté échangeant entre eux des épouses qui circulaient de génération en génération dans les mêmes directions (divisions en moitiés, en sections ou en sous-sections pratiquant une forme restreinte ou généralisée d'échange) » (Godelier 1984, 182-183). Élie Haddad insiste alors sur la nécessité de s'interroger sur la pertinence de « la notion d'échange […] pour comprendre les alliances dans la noblesse française à l'époque moderne », et il oppose ainsi à l'échange des femmes de la théorie de Claude Lévi-Strauss l'idée de circulations ou échanges de biens, titres et droits – qui cependant laisse entière la question des impensés qui s'attachent, chez nous, aux notions de circulation et d'échange (Haddad 2013, 49). Sur ce point, cf. Morsel 2016a, 490, et plus généralement 2017, 16-23.

[65] Cf. *infra*, n. 72.

[66] On pourra aussi rapprocher cette préoccupation de celle d'Annette Weiner, pour qui l'inaliénabilité d'un certain nombre de choses (y compris des femmes) l'emporte dans certaines sociétés océaniennes sur l'enjeu stabilisateur de

l'échange et de la circulation (Weiner 1992). Ces donations qui n'en sont pas (de *notre* point de vue) ont été bien observées, pour ce qui est de la société médiévale, par Barbara Rosenwein (1989).

[67] Ces trois pans sont l'accès aux moyens de production, le procès de travail et la répartition des fruits (Godelier 1984, 173-174, 184).

[68] Un exemple parmi d'autres, que m'a signalé Nicolas Perreaux, que j'en remercie : « Le suzerain au vassal, le seigneur aux roturiers et aux serfs, concède la jouissance de la terre, dont il garde le *dominium eminens*, le domaine éminent ou *direct*, pour employer le qualificatif de l'époque. En retour, vassal, roturier et serf doivent des services et des redevances » (Fachan 1909, 90). Mais plus récemment, on peut encore trouver sous la plume de Michel Mollat la mention de « la conception féodale du domaine divisé », caractérisée par la « distinction entre domaine éminent et domaine utile » (Mollat 1978, 134).

[69] Cf. les remarques de méthode présentées par Anita Guerreau-Jalabert (2007, 194-196) ou moi-même (Morsel 2019).

[70] Cf *supra*, n. 62.

[71] Alain Guerreau le rappelle avec force à propos de ce que pouvait être la *vinea* dans la société médiévale, qu'on ne peut se contenter de réduire à une vigne sans perdre une bonne partie du sens social qui y était attaché (Guerreau 2001b, 199 et 203).

[72] Cf. notamment Guerreau-Jalabert 2000 (37, sur la « circulación generalizada de la *caritas* – en que todo el mundo ama a todo el mundo ») ; 2007a (213, sur la *caritas* comme « principe d'ouverture et de circulation » et l'enjeu clé de « faire circuler la *caritas* ») ; 2007b (198, sur la notion de *caritas* qui « dessine incontestablement les contours d'un modèle de l'ouverture, autrement dit de l'échange généralisé, qu'il vaudrait peut-être mieux appeler circulation généralisée ») ; 2015 (466, sur le « modèle général de leur circulation [= des dons] par la *caritas* ») ; Guerreau-Jalabert et Bon 2010 (27, sur « le modèle social de l'amour qui est aussi celui de l'échange généralisé »). Le passage de l'échange à la circulation généralisé(e) qui s'opère dans Guerreau-

Jalabert 2007b suit ce qu'écrit Alain Guerreau (2001a, 1170, à propos de Clavero 1996) : « la mise en œuvre effective de la *caritas* déterminait ce que les anthropologues appellent l'échange généralisé (qu'il vaudrait sans doute mieux appeler *circulation généralisée*, puisque précisément il n'y a pas d'échange bilatéral) : si tout le monde donne, tout le monde reçoit aussi, sans qu'intervienne nulle part une réciprocité binaire. En ce sens, la *caritas* était un impératif de formidable circulation, mais d'une circulation où chaque point était spécifique : il ne pouvait exister aucune réversibilité du mouvement, ce qui signifiait *eo ipso* non-permutabilité des éléments. » On ajoutera à cela que Charles Walton montre que l'idée de réciprocité n'apparaît pas avant 1750 (Walton 2018)…

[73] Catherine Vincent rappelle à la fois le caractère strictement médiéval (*i.e.* non hérité du christianisme antique) de l'usage du luminaire dans la liturgie chrétienne (2004, 27-37) et l'attention portée par les commentateurs à « cette propriété qu'a la flamme de se multiplier sans s'amoindrir » (ibid., 256-261). Elle observe également, (ibid., 311) le rapport étroit établi entre la *caritas* et la flamme (plus qu'avec la lumière proprement dite) et surtout (ibid., 189, 307, 329, 403 et 547), le sens symbolique du cierge allumé comme signe de l'intégration au groupe et de la communion. Que le cierge (pascal ou de la Chandeleur) allumé soit conçu comme une colonne de feu désignant dieu (ibid., 256) montre bien, au-delà des pratiques liturgiques et des commentaires théologiques, et si l'on se rappelle que le discours sur dieu est toujours un discours sur l'ordre social, que la communication de la flamme pouvait être une représentation du lien social.

[74] Eliana Magnani attire par ailleurs l'attention sur l'importance de l'usage de *transfundere* (et plus rarement *transfusio*) en association avec *tradere* dans les formules de donation de terres en Bourgogne aux 9^{e}-11^{e} siècles (par la suite, *tradere* se focalise sur la transmission écrite, tandis que *transfundere* et *transferre* sont utilisés pour toutes les formes de transmission de droits et pouvoirs : *jus*, *possessio*, *dominium*, *proprietas*…), et en signale aussi les usages pour l'infusion de la grâce divine, de l'enseignement, bref quand « il s'agit de transmettre quelque chose en partage, qui insuffle un changement

d'état : *vita*, *mors*, *ars*, *disciplina*, *gratia* » (2013, 302).

[75] Une alternative conceptuelle intéressante à prendre en compte ici serait celle de « propagation », proposée par Dominique Boullier pour rendre compte de processus comme la contagion, la communication, la mise en ligne, etc. (Boullier 2023). On verra néanmoins plus loin que, sans exclure que la propagation puisse être considérée comme un concept plus englobant, je privilégierai le concept de « comparticipation », afin de rendre compte plus spécifiquement de la situation médiévale – en cela, je reste donc sur une position historienne puisque mon intention n'est pas seulement de contribuer à la science sociale mais aussi plus spécifiquement à l'intelligibilité de la société médiévale en tant que système social particulier, doté d'une dynamique sociale propre dont l'explication reste à faire.

[76] L'expression « agents de circulation » (*circulating agents*) est de Joel Kaye (1998, 391) : cet article fait partie de ces multiples travaux qui cherchent dans les textes médiévaux les origines (certes encore à un état primitif) des pratiques économiques actuelles et projettent sans état d'âme tout un vocabulaire anachronique et ethnocentrique (cf. aussi Gillard 1988) – dont le seul intérêt, donc, consiste dans les textes médiévaux et la bibliographie qu'ils mentionnent…

[77] En théorie, personne de devrait être dupe (et le paradigme *vinea*/vigne, mentionné *supra*, n. 71, est désormais bien connu), mais il n'empêche que des colloques portant sur la communication (au sens actuel du terme) au Moyen Âge ont pu conduire à des contributions consacrées à la *communicatio* (sans que soit affirmée l'identité des deux choses !) : cf. Kintzinger 1998 et Zotz 2001, mais aussi Züllinger 1996 (puisque est cité Bernard de Clairvaux) et les divers travaux sur Thomas d'Aquin ci-après mentionnés, puisqu'il est censé avoir traité de *Communication* et *comunicazione*…

[78] C'est-à-dire dans des pays où, contrairement à la France, les facultés de théologie sont intégrées aux universités et où la théologie peut donc être l'une des disciplines « normales » d'étude.

[79] Louis-Marie Dewailly signale que *communio* et *communicatio* traduisent, tout comme *participatio* et *societas*, le grec *????????* présent dans les épîtres de Paul et de Jean et les Actes des Apôtres (Dewailly 1970, 49).

[80] Cf. le passage du sermon 110 de Bernard de Clairvaux que commente (bien trop rapidement) Züllinger (1996, 254), qui réduit le processus évoqué par Bernard à une opération essentiellement intellectuelle parce qu'il ne prend absolument pas en compte la mention du cœur : *Chaos magnum inter nos firmatum est, nisi, interveniente quasi instrumento verborum, fiat ad invicem transitus quidam cordium in communicatione cogitationum* (soit quelque chose comme : « un grand chaos règnerait entre nous si ne s'opérait, comme à l'aide de paroles, un certain passage d'un cœur à l'autre par la communion des pensées ») ; il ne s'y arrête d'ailleurs pas plus à propos d'une déclaration de Pierre le Vénérable (Ibid., 268) : *Sic verba per aures alienas aliorum cordibus committenda* (soit quelque chose comme : « ainsi les mots doivent-ils être confiés au cœur des autres par l'intermédiaire de leurs oreilles »)… Par conséquent, il traite cette (unique) mention de *communicatio* indépendamment de la remarque qu'il fait *ibidem* des emplois du verbe *communicare*, utilisé au sens de « communier », « partager », « infuser » et pour évoquer les rapports entre les trois personnes de la Trinité.

[81] Toutefois, comme le signalent Dewailly (1970, 60) tout comme Dragas (1998), dans la formule *communicatio idiomatum*, *communicatio* traduit le grec *?????????* (« remède », ici le moyen de la rédemption) et non pas *????????*.

[82] Encore aujourd'hui, le substantif *Kommunikant* désigne, chez les catholiques allemands, un communiant, tandis que *kommunizieren* signifie soit « communier » (toujours chez les catholiques), soit « communiquer ». Même chose en anglais le verbe *to communicate* (bien que son usage liturgique soit moins fréquent) et le substantif *communicant*. Et en italien actuel, « communier » se dit encore *comunicare* (qui signifie aussi « communiquer »).

[83] Bartolomé Clavero (1996) présente le discours des théologiens catholiques italiens et espagnols des 16^{e}-17^{e} siècles sur la *caritas*, qui reconnaissent eux aussi qu'elle ne remet absolument pas en cause le dénivelé entre les partenaires

du rapport caritatif, ce qui les conduit à parler d'« égalité de proportion » ou « proportionnelle » – comme une sorte d'égalité « relative », très éloignée de notre idée d'égalité… Cette « égalité proportionnelle » existe entre dieu et les humains et me semble correspondre parfaitement à ce que Jacques Le Goff (1977) appelait « hiérarchie d'égaux » (qu'il restreignait cependant au système « féodo-vassalique », parce qu'il n'en avait pas perçu la valeur analogique générale). La *caritas* (comme la *communicatio*) n'est donc pas contradictoire avec *l'existence* de rapports de domination – ce qui ne signifie évidemment pas qu'elle les *fonde* : on peut certainement considérer qu'elle est destinée à passer d'une situation de domination pure, consécutive à la Chute, à une situation communautaire intermédiaire sur le chemin ramenant à dieu. B. Clavero montre ainsi comment ces théologiens catholiques ont théorisé les pratiques (non marchandes, et non contraintes) du transfert mutuel au sein du discours théologique de la *caritas*, matérialisée par le « bienfait » (*beneficium*), le don gratuit, *i.e.* fait sans attendre de rétribution. Celle-ci peut cependant être faite : c'est l'*antidora* (qui donnait son titre original au livre de Clavero), mal rendue à mon sens par « contre-prestation » ou « contre-donation » : on serait plutôt dans la « rétro-donation », notion qui permet d'introduire la temporalité linéaire). Mais l'important est que ces deux dons ne s'annulent pas ni ne se compensent (on n'est donc pas dans une logique de don/contre-don) : ils s'ajoutent, et ils ne remettent en rien en cause l'inégalité préalable qui peut exister entre les deux partenaires.

[84] Ainsi, dans le registre de visite pastorale du diocèse d'Eichstätt en 1480 (présenté dans Morsel 2018), *communicare* est utilisé pour l'essentiel au passif (cf. par exemple la formule *neque confessus neque communicatus* – ou dans l'ordre inverse des verbes – soit littéralement « n'a été ni confessé ni communié » pour dire « ne s'est pas confessé ni n'a communié » : Diözesanarchiv Eichstätt, B 230, f° 18v, 19r, 60v, 79v, 97v, 114r, 119r ; encore plus fréquent : Untel/Unetelle *hoc anno non est communicatus/-ta* – littéralement « n'a pas été communié/ée cette année » pour dire « n'a pas communié cette année ») : les quelques formes actives (moins d'une dizaine) désignent apparemment celles et ceux qui se présentent à la communion, ou les *communicantes* (pénitents ?).

[85] J'ai déjà eu l'occasion de souligner le caractère matriciel du rapport curé/paroissien pour la définition des rapports interpersonnels au sein des communautés d'habitants (Morsel 2014 ; cf. aussi Morsel à paraître),

[86] Le Musée royal des Beaux-Arts de Bruxelles conserve un panneau peint par Lucas Cranach le Jeune (*ca* 1540) représentant la Charité, figurée par une femme tenant deux petits enfants dans ses bras, dont l'un tète et l'autre tend à trois autres enfants une grappe de raisin – symbole évident du Christ mais aussi, possiblement, du partage.

[87] Sulpice Sévère (1967-1969). Ce texte a fait l'objet de réappropriations et retraitements de la part de Paulin de Périgueux et de Venance Fortunat (Labarre 1998, en particulier 147-159 pour ce qui est de l'épisode du partage ; Pataki 2017), et il a surtout constitué l'une des matrices textuelles fondamentales de la production hagiographique médiévale.

[88] Réau (1958, 902). Vers 1960 en Normandie, on comptait ainsi quelque 500 paroisses martiniennes sur ca. 3500 communes, et il y en avait près de 700 dans l'actuelle région des Hauts-de-France, pour ca. 4000 communes, tandis qu'en Bretagne (ca. 1200 communes) on trouve seulement une centaine d'églises dédiées à saint Martin, (Fournée 1963). Dans le département de la Marne, la proportion est supérieure à la Bretagne, mais inférieure aux deux premières régions citées (Gandilhon 1961, 86). L'autre vocable principal est sainte Marie. Quant à la remarquable fréquence encore aujourd'hui en France du nom de famille *Martin* (sans compter *Martinez*), elle est attestée par l'INSEE en 2018 : https://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_noms_de_famille_les_plus_courants_en_France (consulté le 20 septembre 2025). En Allemagne aussi, Martin est considéré comme le saint le plus populaire (Rosen 2016) ; et Zoltán L?rincz (2001, 24) le considère même comme le saint le plus populaire en Europe.

[89] Cela peut même aboutir à une figuration de Martin comme évêque donnant une monnaie à un pauvre infirme, comme sur un panneau peint par Bernhard Strigel v. 1490 et aujourd'hui conservé à la Staatsgalerie de Stuttgart (Inv.Nr. 3652) – un motif qui se développerait surtout à partir du 16e siècle

(Laffineur-Crépin et Lemeunier 1997, 149-150 ; Fournée 1963, 73-74).

[90] L'usage des petites capitales est destiné à marquer l'écart entre ce qui est ici un concept et le terme latin médiéval, très courant, désignant tout à la fois le bâtiment (l'église), le clergé (l'Église) et la communauté des chrétiens. Cette question et cette typographie sont justifiées par Morsel (2023, n. 50). La notion de « basculement », quant à elle, devrait être considérée à l'aide des réflexions de Baschet 2021.

[91] Lors du jubilé de 2016, le Musée des Beaux-Arts de Tours a réalisé une présentation vidéo de la double scène du partage du manteau et du songe de Martin figurant sur le sacramentaire d'Udine, actuellement visible sous le lien https://www.youtube.com/watch?v=_SXHNVjmUR0.

[92] Observation que je dois à Séverine Berlier-Lepape, que j'en remercie.

[93] Appelé plus techniquement « charte-partie », un chirographe consiste en deux (plus rarement trois) exemplaires d'un même texte écrits côte-à-côte sur un même support, séparés par une « devise » alphabétique (série de lettres : *ABCDE*, *Christus*, *Cyrografum*, etc.) ou iconique (crucifixion, etc.) elle-même coupée en deux lorsqu'on sépare concrètement les deux textes, remis à chaque partie prenante de l'action concernée par la charte (vente, donation, échange, etc.).

[94] Georges Miroux y insiste bien : « L'écho que rencontre le geste de Martin dans la société médiévale ne peut se comprendre que si l'on analyse les pratiques sociales du partage qui y ont cours. Cette recherche alliant histoire et anthropologie (en particulier l'anthropologie du geste) est amorcée [par Pierre Bureau], et nul doute qu'une des causes du succès rapide de l'histoire du manteau partagé est à chercher de ce côté. Cette scène n'a été si facilement et si longtemps connue et reconnue que parce qu'elle était en résonance avec un usage social du partage dont les domaines d'application restent encore, semble-t-il, largement à préciser » (Miroux 1997, 69).

[95] La question du « hasard », ou plus exactement de la valorisation du hasard dans la recherche (à l'encontre des exigences managériales de nos

gouvernements), est un enjeu épistémologique de plus en plus reconnu. Sans aucune prétention à l'exhaustivité, je renvoie à Lévy 2004 et à Catellin 2022.

[96] L'usage flou et superficiel de ces deux concepts (élaborés par Alain Guerreau en tant que binôme, et non comme simple reprise de mots médiévaux – même si l'on veille à en retenir la polysémie) est signalé, pour ce qui est d' *ecclesia*, dans mon texte déjà cité (Morsel 2023), et pour ce qui est de *dominium* , par Michel Lauwers (2023) et Nicolas Perreaux (2023).

[97] Cf. *supra*, n. 74.

[98] L'ouvrage souligne le changement introduit à partir du milieu du 17e siècle dans la théorie juridique, fondée désormais sur le droit naturel et pour laquelle l'héritage n'est plus pensé comme un don du défunt mais comme un droit de l'héritier – ce qui fait de l'héritage l'un des modes d'accès à la propriété et rend en théorie incompatible la pratique testamentaire (d'ailleurs un temps supprimée par la Révolution française). Mais au-delà de ce changement juridique de l'héritage, c'est aussi tout le rapport entre l'être humain et le monde (des objets ou en général) qui a été retravaillé, notamment dans le sens d'une rupture essentielle entre l'homme et la chose, à l'arrière-plan de notre système de représentations, et notamment de la propriété.

[99] J. Morsel, *Noblesse, parenté et reproduction sociale…*, *op. cit.*, p. 22-23, 62.

Bibliographie

Arnold, Johannes. 1995. "*Perfecta communicatio". Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*. Münster : Aschendorff.

Baldner, Jean-Marie et Anne Conchon. 2011. « Les territoires de l'économie. Lectures croisées de Montchrestien et Cantillon » in Guéry, Alain (dir.). *Montchrestien et Cantillon. Le commerce et l'émergence d'une pensée économique*, p. 259-301. Lyon : ENS Éditions.

Baschet, Jérôme. 2016. *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*. Paris : Flammarion.

Baschet, Jérôme. 2021. *Basculements. Mondes émergents, possibles désirables* . Paris : La Découverte.

Berger, Peter L. et Thomas Luckmann. 1986. *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck.

Bériou, Nicole. 1997. « Pauvreté et partage. Hommage à Michel Mollat du Jourdin » in : *XVIe centenaire de la mort de saint Martin (colloque universitaire, 22-25 octobre 1997)*, p. 81-94. Tours : Société archéologique de Touraine.

Bobik, Joseph. 1986. « Aquinas on Communication. The Foundation of Friendship and Caritas » *The Modern Schoolman* : n° 64, p. 1-18.

Boltanski, Luc. 1982. *Les cadres. La formation d'un groupe social*. Paris : Minuit.

Bonnaud, Robert. 1989. *Le système de l'histoire*. Paris : Fayard.

Boullier, Dominique. 2023. *Propagations. Un nouveau paradigme pour les sciences sociales*. Paris : Armand Colin.

Bourdieu, Pierre. 1982. *Leçon sur la leçon*. Paris : Minuit.

Braunfels, Wolfgang (dir.). 1974. *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 7. Roma/Freiburg/Basel/Wien : Herder.

Bredow, Gerda von. 1989. « *Participatio singularitatis*. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n° 71 : p. 216-230.

Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann et Thomas Lemke (dir.). 2004. « Einleitung », in Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann et Thomas Lemke (dir.). *Glossar der Gegenwart*, p. 9-16. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

Brunner, Otto, Werner Conze et Reinhart Koselleck (dir.). 1972-1997. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen*

Sprache in Deutschland. Stuttgart : Klett-Cotta.

Bureau, Pierre. 1989. « Le symbolisme vestimentaire du dépouillement chez saint Martin de Tours à travers l'image et l'imaginaire médiévaux » in Pastoureau, Michel (dir.). *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*, p. 35-71. Paris : Le Léopard d'Or .

Bureau, Pierre. 1994. « La chape de saint Martin dans tous ses états. Sens et fonctions symboliques du vêtement partagé à travers la miniature du Xe au XIIIe siècle » in Delville, Jean-Pierre, Marylène Laffineur-Crépin et Albert Lemeunier (dir.). *Martin de Tours, du légionnaire au saint évêque*, dir. Jean-Pierre Delville, p. 65-79. Liège : ASBL.

Bureau, Pierre. 2012. *Couper le corps du Christ en deux. Sens et fonction symbolique d'un chirographe figuré du XIIe siècle*. Paris : Le Léopard d'Or.

Catalogue Naissance. 2024. *La naissance des grands magasins : mode, design, jouet, publicité 1852-1925 (Catalogue de l'exposition au Musée des arts décoratifs, Paris, 10/04-13/10/2024)*. Paris : MAD.

Catalogue Saga. 2024. *La saga des grands magasins (Catalogue de l'exposition à la Cité de l'architecture et du patrimoine, Paris, 06/11/2024-06/04/2025)*. Paris : RmnÉditions.

Catellin, Sylvie. 2014. *Sérendipité. Du conte au concept.* Paris : Le Seuil.

Clavero, Bartolomé. 1996. *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*. Paris : Albin Michel.

Crewdson, Gregory. 2021. *Alone Street*. Paris : Textuel.

Davanzati, Bernardo. 1804. *Lezione delle monete, dans : Scrittori classici italiani di economia politica. Parte antica*, t. 2. Milano : Destefanis.

Demade, Julien. 2015. *Les embarras de Paris, ou l'illusion techniciste de la politique parisienne des déplacements*. Paris : L'Harmattan.

Dewailly, Louis-Marie. 1970. « *Communio – communicatio*. Brèves notes sur l'histoire d'un sémanthème » *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 54 : p. 46-63.

Di Maio, Andrea. 1998. *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di «comunicare» in Tommaso d'Aquino*. Roma : Pontificia Università Gregoriana.

Dockès, Pierre. 1969. *L'espace dans la pensée économique, du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris : Flammarion.

Dragas, George Dion. 1998. « Exchange or Communication of Properties and Deification : *Antidosis or Communio idiomatum and Theosis » The Greek Orthodox Theological Review*, n° 43 : p. 377-399.

Duchet-Suchaux, Gaston et Michel Pastoureau. 1990. *La Bible et les saints*. Paris : Flammarion.

Dulac. 2022. *Pour une science du social*. Paris : CNRS Éditions.

Durkheim, Émile. 1895. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Alcan.

Fachan, Jean-Marie. 1909. *Finances féodales*. Paris : Alcan.

Feller, Laurent et Chris Wickham (dir.). 2006. *Le marché de la terre au Moyen Âge*. Rome : École française de Rome.

Feller, Laurent et Ana Rodríguez (dir.). 2013. *Objets sous contrainte. Circulation des richesses et valeur des choses au Moyen Âge*. Paris : Publications de la Sorbonne.

Fontaine, Jacques. 1997. « Le partage du manteau dans la *Vita Martini* de Sulpice Sévère » in : *XVIe centenaire de la mort de saint Martin (colloque universitaire, 22-25 octobre 1997)*, p. 27-38. Tours : Société archéologique de Touraine.

Fournée, Jean. 1963. *Enquête sur le culte populaire de saint Martin en Normandie*, p. 11-12. Nogent-sur-Marne : SPHAN.

Fraunholz, Uwe. 2002. *Motorphobia. Anti-automobiler Protest in Kaiserreich und Weimarer Republik*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

Gandilhon, René. 1961. « Les charités de saint Martin dans la Marne » *Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts du département de la Marne*, n° 76 : p. 85-90.

Gauvard, Claude, Alain De Libera et Michel Zink (dir.). 2002. *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris : Puf.

Gillard, Lucien. 1988. « Nicole Oresme, économiste » *Revue Historique*, n° 279 : p. 3-39.

Girault, Pierre-Gilles. 1997. « Le manteau des confesseurs et le mystère de la charité de saint Martin » in : *XVIe centenaire de la mort de saint Martin (colloque universitaire, 22-25 octobre 1997)*, p. 157-170. Tours : Société archéologique de Touraine.

Godelier, Maurice. 1984. *L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris : Fayard.

Greimas, Algirdas-Julien. 1983. *Du sens II. Essais sémiotiques*. Paris, Le Seuil.

Grenier, Jean-Yves. 1996. *L'économie d'Ancien Régime. Un monde de l'échange et de l'incertitude*. Paris : Albin Michel.

Grmek, Mirko D. et Raffaele Bernabeo. 1997. « La machine du corps » in Gmerk, Mirko.D (dir.). *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. 2 : p. 7-36. Paris : Le Seuil.

Guarani, Giuseppe. 1967. *Il pensiero di Dante in tema di economia monetaria e credizia*. 2e éd. Palermo : Fondazione Culturale Lauro Chiazzese.

Guerreau, Alain. 1996. « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen » in Bulst, Neithard, Robert Descimon et Alain Guerreau (dir.). *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècles)*, p. 85-101. Paris : Éditions de la MSH, p. 85-101.

Guerreau, Alain. 2001a. « Avant le Marché, les marchés : en Europe, XIIIe-XVIIIe siècle » *Annales HSS*, n° 56 : p. 1129-1175.

Guerreau, Alain. 2001b. *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle ?* Paris : Le Seuil.

Guerreau-Jalabert, Anita. 1995. « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale » in Héritier-Augé, Françoise et Élisabeth Copet-Rougier (dir.). La parenté spirituelle, p. 133-203. Paris : Archives contemporaines.

Guerreau-Jalabert, Anita. 2000. « *Caritas* y don en la sociedad medieval occidental » *Hispania*, n° 204 : p. 27-62.

Guerreau-Jalabert, Anita. 2007a. « Rome et l'Occident médiéval : quelques propositions pour une analyse comparée de deux sociétés à système de parenté complexe » in Genet, Jean-Philippe (dir.). *Rome et l'État moderne européen*, p. 197-216. Rome : École française de Rome.

Guerreau-Jalabert, Anita. 2007b. « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques » in Magnani, Eliana (dir.). *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, p. 193-208. Dijon : Éditions universitaires de Dijon.

Guerreau-Jalabert, Anita. 2015. « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* » in Genet, Jean-Philippe (dir.). *La légitimité implicite*, t. 1, p. 457-476. Paris/Rome : Publications de la Sorbonne/École française de Rome.

Guerreau-Jalabert, Anita et Bruno Bon, 2010. « Le trésor au Moyen Âge : étude lexicale » in Burkart, Lucas et al. (dir.). *Le trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets*, p. 11-31. Firenze : SISMEL/Galluzzo, p. 11-31.

Guéry, Alain (dir.). 2011. *Montchrestien et Cantillon. Le commerce et l'émergence d'une pensée économique*. Lyon : ENS Éditions.

Habermas, Jürgen. 1965. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. 2e éd. Neuwied/Berlin :

Luchterhand.

Hacking, Ian. 2001. *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?* Paris : La Découverte.

Haddad, Élie. 2013. « Mariages, coutumes et échanges dans la noblesse française à l'époque moderne » in Anna Bellavitis, Laura Casella et Dorit Raines (dir.). *Construire les liens de famille dans l'Europe moderne*, p. 49-68. Mont-Saint-Aignan : PURLH.

Hannig, Jürgen. 2003. « Mittelalter » in Dülmen, Richard van (dir.). *Fischer Lexikon: Geschichte*, p. 413-437. 2e éd. Frankfurt am Main : Fischer.

Harsin, Paul (éd.). 1934. *John Law. Œuvres complètes, t. 2 : Mémoires sur les banques et le commerce, 1715*. Paris : Sirey.

Helas, Philine. 2007a « Darstellung der *Mantelspende des Heiligen Martin* vom 12. bis zum 15. Jahrhundert als Indikator der Veränderung sozialer Praktiken » *Archiv für Kulturgeschichte*, n° 89 : p. 257-282.

Helas, Philine. 2007b. « The Clothing of Poverty and Sanctity in Legends, and their Representations in Trecento and Quattrocento Italy » in Rudy, Kathryn M. et Barbara Baert (dir.). *Weaving, Veiling, and Dressing. Textiles and their Metaphors in the Late Middle Ages*, p. 245-287. Turnhout : Brepols.

Ingold, Tim. 2013. *Une brève histoire des lignes*. 2e éd. Paris : Zones sensibles.

Jussen, Bernhard, Sigrid Weigel et Stefan Willer (dir.). 2013. *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*. Berlin : Suhrkamp.

Kaye, Joel. 1998. « Monetary and Market Consciousness in Thirteenth and Fourteenth Century Europe » in Lowry, S. Todd et Barry Gordon (dir.) *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, p. 371-403. Leiden/New York/London : Brill.

Kintzinger, Martin. 1998. « *Communicatio personarum in domo*. Begriff und Verständnis einer Mitteilung von Wissen, Rat und Handlungsabsichten » in Heimann, Heinz-Dieter et Ivan Hlavá?ek (dir.). *Kommunikationspraxis und*

Korrespondenzwesen im Mittelalter und in der Renaissance, p. 139-164. Paderborn/München/Wien/Zürich: F. Schöningh.

Kreissl, Reinhard. 2004. « Zirkulation » in Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann et Thomas Lemke (dir.). *Glossar der Gegenwart*, p. 307-311. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

Kuchenbuch, Ludolf, Joseph Morsel et Dieter Scheler. 2010. « La construction processionnelle de l'espace communautaire » in Boisseuil, Didier et al. (dir.) *Écritures de l'espace social médiéval. Mélanges offerts à Monique Bourin*, p. 139-182. Paris : Publications de la Sorbonne. (version en ligne non fautive : https://shs.hal.science/halshs-00825504, consulté le 20 septembre 2025).

Künstle, Karl. 1926. *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. 2. Freiburg im Breisgau : Herder.

Lahire, Bernard. 2005. *L'esprit sociologique*. Paris : La Découverte.

Labarre, Sylvie. 1997. « Le partage du manteau dans les poèmes de Paulin de Périgueux et de Venance Fortunat » in : *XVIe centenaire de la mort de saint Martin (colloque universitaire, 22-25 octobre 1997)*, p. 39-48. Tours : Société archéologique de Touraine.

Labarre, Sylvie. 1998. *Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venance Fortunat (VIe s.)*. Paris : Institut d'Études Augustiniennes.

Laffineur-Crépin, Marylène et Albert Lemeunier. 1997. « La représentation du partage » in : *XVIe centenaire de la mort de saint Martin (colloque universitaire, 22-25 octobre 1997)*, p. 147-156. Tours : Société archéologique de Touraine.

Lauwers, Michel. 2014. « Circuitus et figura. Exégèse, images et structuration des complexes monastiques dans l'Occident médiéval » in Lauwers, Michel (dir.). *Monastères et espace social. Genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident médiéval*, p. 43-109. Turnhout : Brepols.

Lauwers, Michel. 2023. « Qu'est-ce que le dominium ecclésial ? Entre traditions historiographiques et bricolage conceptuel » *Le Moyen Âge*, n° 129 : p. 113-148.

Le Branchu, Jean-Yves (éd.). 1934. *Écrits notables sur la monnaie, XVIe siècle : de Copernic à Davanzati*, t. 2. Paris : Alcan.

Le Goff, Jacques. 1977. « Le rituel symbolique de la vassalité » in Le Goff, Jacques. *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, p. 349-420. Paris : Gallimard.

Le Goff, Jacques et Jean-Claude Schmitt (dir.). 1999. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris : Fayard.

Leinkauf, Thomas. 1994. « Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe *contractio, singularitas* und *aequalitas* bei Nicolaus Cusanus » *Archiv für Begriffsgeschichte*, n° 37 : p. 180-211.

Lévy, Jacques. 2004. « Serendipity. », *EspacesTemps.net*, Dans l'air.

L?rincz, Zoltán. 2001. *Saint Martin dans l'art en Europe*. Tours/Szombathely : CLD/BKL.

Lowry, Stanley Todd. 1974. « The Archaeology of the Circulation Concept in Economic Theory » *Journal of the History of Ideas*, n° 35 : p. 429-444.

Magnani, Eliana. 2013. « Les moines et la mise en registre des transferts. Formules textuelles, formules visuelles » in Iogna-Prat, Dominique et al. (dir.). *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, p. 299-314. Rennes : PUR.

Mairet, Gérard. 1974. *Le Discours et l'Historique. Essai sur la représentation historienne du temps.* Paris : Mame.

Margairaz, Dominique. 1998. « L'économie d'Ancien Régime comme économie de la circulation » in Woronoff, Denis (dir.) *La circulation des marchandises dans la France d'Ancien Régime. Journée d'études tenue à Bercy le 12 décembre 1997*, p. 1-5. Paris : Comité pour l'histoire économique et financière de la France.

Margairaz, Dominique. 2015. « Circulation(s) » in Gauvard, Claude et Jean-François Sirinelli (dir.). *Dictionnaire de l'historien*, p. 98-100. Paris : Puf.

Milliot, Vincent. 1986. « Entre "savant" et "populaire". La circulation d'une figure des représentations urbaines : les "embarras" de Paris au 17e siècle » *Mots*, n° 13 : p. 83-110.

Miroux, Georges. 1997. « Le partage du manteau : à l'origine d'un mythe » in : *XVIe centenaire de la mort de saint Martin (colloque universitaire, 22-25 octobre 1997)*,p. 65-70. Tours : Société archéologique de Touraine.

Moland, Louis (éd.). 1878. *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris : Garnier.

Mollat, Michel. 1978. *Les pauvres au Moyen Âge. Étude sociale*. Paris : Hachette.

Montagnes, Bernard. 2008. *La doctrine de l'analogie de l'être selon saint Thomas d'Aquin*. 2e éd. Paris : Le Cerf.

Monumente. 2016. « 1.700 Jahre Martin von Tours », *Monumente. Das Magazin der Deutschen Stiftung Denkmalschutz*, n° 2016/5 (Oktober).

Moreau, Jean. 2004. « Iconographie martinienne comparée entre l'Indre-et-Loire, la France et l'étranger » *Bulletin de la Société archéologique de Touraine*, n° 50 : p. 183-192.

Morsel, Joseph. 2000. « L'invention de la noblesse en Haute-Allemagne à la fin du Moyen Âge. Contribution à l'étude de la sociogenèse de la noblesse médiévale » in Paviot, Jacques et et Jacques Verger (dir.). *Guerre, pouvoir et noblesse au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur de Philippe Contamine*, p. 533-545. Paris : Presses de Paris-Sorbonne.

Morsel, Joseph. 2004. « Le médiéviste, le lignage et l'effet de réel. La construction du *Geschlecht* par l'archive en Haute-Allemagne à partir de la fin du Moyen Âge » *Revue de Synthèse*, n° 125: p. 83-110.

Morsel, Joseph. 2006. « Soziale Kategorisierung oder historische Phantasmagorie ? Erkundungen zum historischen Gebrauch von

mittelalterlichen sozialen Kategorien » in Baum, Hans-Peter, Rainer Leng et Joachim Schneider (dir.). *Wirtschaft – Gesellschaft – Mentalitäten im Mittelalter. Festschrift zum 75. Geburtstag von Rolf Sprandel*, p. 211-237. Stuttgart : F. Steiner.

Morsel, Joseph. 2014. « “Communautés d’installés”. Pour une histoire de l’appartenance médiévale au village ou à la ville », *EspacesTemps.net*, Travaux.

Morsel, Joseph. 2015. « L’héritage – ou comment s’en débarrasser ? À propos de l’ouvrage Erbe. *Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur* (2013) » *Genèses. Sciences sociales et histoire*, n° 100/101: p. 189-196.

Morsel, Joseph. 2016a. « Quelques propositions pour l’étude de la noblesse européenne à la fin du Moyen Âge » in : *Discurso, memoria y representación : la nobleza peninsular en la Baja Edad Media (Actas de la XLII Semana de Estudios Medievales de Estella, 21 al 24 de julio 2015)*, p. 449-499. Pamplona : Gobierno de Navarra.

Morsel, Joseph. 2016b. « Traces ? Quelles traces ? Réflexions pour une histoire non passéiste » *Revue historique*, n° 680 : p. 813-868.

Morsel, Joseph. 2017. *Noblesse, parenté et reproduction sociale à la fin du Moyen Âge*. Paris : Picard.

Morsel, Joseph. 2018. « La faucille et le goupillon. Observations sur les rapports entre communauté d’habitants et paroisse d’après les registres de visite pastorale de l’Empire au XVe siècle », in Morsel, Joseph (dir.). *Communautés d’habitants au Moyen Âge (XIe-XVe siècles)*, p. 463-538. Paris : Éditions de la Sorbonne.

Morsel, Joseph. 2019. « Le diable est-il dans les détails ? L’historien, l’indice et le cas singulier » in Calbérac, Yann et al. (dir.). *Cartes d’identités. L’espace au singulier*, p. 123-149. Paris : Hermann.

Morsel, Joseph. 2023. « L’ecclesia, institution dominante du féodalisme : retour sur des malentendus » *L’Atelier du Centre de recherches historiques*, n° 27.

Morsel, Joseph. 2025. « For an epistemology of sources : Who's talking there? » *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, n° 38 : p. 65-88.

Morsel, Joseph. À paraître. « Der Pfarrer und seine Schafe, omnes et singulatim. Beobachtungen zum Pastoralverhältnis anhand von Visitationen im spätmittelalterlichen Reich » in Monnet, Pierre (dir.). *Die Person im Mittelalter – Formen, Zeichen, Prozesse*. Ostfildern : Thorbecke.

Norton, Peter. 2007. « Street Rivals. Jaywalking and the Invention of the Motor Age Street » *Technology and Culture*, n° 48 : p. 331-359.

Palazzo, Éric. 1994. *Les sacramentaires de Fulda. Étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne*. Münster : Aschendorff.

Pataki, Elvira. 2017. « Au-delà d'un manteau partagé. La poétique du vêtement dans la Vita Martini de Venance Fortunat » *Verbum. Analecta neolatina*, n° 18 : p. 65-100.

Peirce, Charles S. 1934. *The Collected Papers, vol. 5 : Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.

Perreaux, Nicolas. 2023. « L'avenir d'un féodalisme incertain ? Ruptures, paradigmes scientifiques et enjeux théoriques » *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, n° 27.

Perrot, Jean-Claude. 1998. « Conclusion » in Woronoff, Denis (dir.) *La circulation des marchandises dans la France d'Ancien Régime. Journée d'études tenue à Bercy le 12 décembre 1997*, p. 181-193. Paris : Comité pour l'histoire économique et financière de la France.

Poirier, Jean. 1968. « L'économie quaternaire et l'oblation. De la destruction des biens économiques à la création de valeurs sociales » *Économies et sociétés* (Série « Économie, Ethnologie, Sociologie »), n° 11: p. 867-892.

Prioreschi, Plinio. 2004. « Andrea Cesalpino and systemic circulation » Annales *Pharmaceutiques Françaises*, n° 62 : p. 382-400.

Réau, Louis. 1958. *Iconographie de l'art chrétien*, t. 3/2. Paris : Puf.

Rigaux, Dominique. 1997. « Une “Charité” bien mal nommée… Sens et limites de l’iconographie du partage du manteau dans la peinture murale au-delà des Alpes » in : *XVIe centenaire de la mort de saint Martin (colloque universitaire, 22-25 octobre 1997)* p. 171-181. Tours : Société archéologique de Touraine.

Rochas d’Aiglun, Eugène-Auguste-Albert de (éd.). 1910. *Vauban, sa famille et ses écrits : ses Oisivetés et sa Correspondance, analyse et extraits*, t. 1. Paris/Grenoble : Berger-Levrault/Allier.

Roche, Daniel. 2003. *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l’utilité des voyages*. Paris : Fayard.

Rokay, Zoltán. 2007. « “*Communicatio*”. Die Aktualität eines Thomas’schen Terminus » in Cselényi, István Gábor,Bulcsú Hoppál Kál et József Kormos (dir.). *Aquinói Szent Tamás nyomán. A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság konferenciái, 2004-2005*, p. 285-29. Budapest : Mozaik Nyomda.

Roncayolo, Marcel et al. 1979. « Les miroirs de la ville : un débat sur le discours des anciens géographes » *Urbi II* : p. 108-118.

Rosa, Hartmut. 2010. *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris : La Découverte.

Rosa, Hartmut. 2012. *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : La Découverte.

Rosen, Judith. 2016. *Martin von Tours. Der barmherzige Heilige*. Darmstadt : Philipp von Zabern/Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rosenwein, Barbara. 1989. *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny’s Property, 909-1049*. Ithaca/London : Cornell University Press.

Shoaf, R.A. 1983. *Dante, Chaucer, and the Currency of the Word. Money, Images, and Reference in Late Medieval Poetry*. Norman : University of Oklahoma Press.

Starobinski, Jean. 1971. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. 2e éd. Paris : Gallimard.

Sulpice Sévère. 1967-1969. *Vie de saint Martin*, éd. Jacques Fontaine. Paris : Le Cerf.

Szabó, Thomas. 1997. « Verkehr, -swege / I. Westlicher Bereich » in : *Lexikon des Mittelalters*, t. 8. München : LexMA-Verlag, col. 1539.

Toneatto, Valentina. 2012. *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IVe-début IXe siècle)*. Rennes : PUR.

Torchia, Joseph. 2001. « The Significance of the *communicatio idiomatum* in St. Augustine's Christology, with special reference to his rebuttal of later Arianism » *Studia Patristica*, n° 38 : p. 306-323.

Vance, Eugene. 1986. « Chrétien's Yvain and the Ideologies of Change and Exchange » *Yale French Studies*, n° 70 : p. 42-62.

Vauchez, André (dir.). 1997. *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge*. Paris : Le Cerf.

Vavra, Elisabeth. 2017. « Verkehr » in Gert, Melville et Martial Staub (dir.) *Enzyklopädie des Mittelalters*, t. 2, p. 156-164. 3e éd. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Vincent, Catherine. 2004. *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse en Occident du XIIIe siècle au début du XVIe siècle*. Paris : Le Cerf.

Walton, Charles. 2018. « Capitalism's Alter Ego. The Birth of Reciprocity in Eighteenth-Century France » *Critical Historical Studies*, n° 5 : p. 1-43.

Weiner, Annette. 1992. *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping while Giving*. Berkeley/Los Angeles/Oxford : University of California Press.

Wennerlind, Carl. 2011. *Casualties of Credit. The English Financial Revolution 1620-1720*. Cambridge/London : Harvard University Press.

Wolowski, Louis (éd.). 1864. *Traictié de la première invention des monnoies de Nicole Oresme et Traite? de la monnoie de Copernic*. Paris : Guillaumin.

Yamamoto, Yoshihisa. 2007. « Thomas Aquinas on the Ontology of Amicitia : *Unio* and *Communicatio* » *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, n° 81 : p. 251-262.

Zotz, Thomas. 2001. « Zusammenfassung I » in Althoff, Gerd (dir.). *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, p. 455-472. Stuttgart : J. Thorbecke.

Züllinger, Jürg. 1996. « “Ohne Kommunikation würde Chaos herrschen”. Zur Bedeutung von Informationsaustausch, Briefverkehr und Boten bei Bernhard von Clairvaux » *Archiv für Kulturgeschichte*, n° 78 : p. 251-276.