

**Histoire médiévale et sociologie,  
de la grande union à la solidarité technique.  
Restreindre les ambitions de l'interdisciplinarité  
pour en tirer les profits pratiques**

par Alexis Fontbonne

Reti Medievali Rivista, 26, 2 (2025)

*<http://www.retimedievali.it>*



**Medievistica e scienze sociali.  
Intorno a *Introduction à la sociologie médiévale*  
di Alexis Fontbonne**

a cura di Gianmarco De Angelis e Roberto Mussinatto

Firenze University Press



## **Histoire médiévale et sociologie, de la grande union à la solidarité technique. Restreindre les ambitions de l'interdisciplinarité pour en tirer les profits pratiques**

par Alexis Fontbonne

Grâce aux remarques qui précèdent, plusieurs clarifications nécessaires ont pu être identifiées: la sociologie médiévale n'est pas un appel à une fusion disciplinaire mais prône l'identification concrète de points de convergence entre les deux pratiques, ce qui implique de penser les notions sociologiques en terme d'idéotype. Après avoir discuté quelques unes des suggestions et remarques, on propose deux exemples: le prêtre-magicien et l'état académique d'une économie symbolique.

Thanks to the preceding remarks, several necessary clarifications could be identified: medieval sociology is not a call for disciplinary fusion but advocates the concrete identification of points of convergence between the two fields, which implies thinking of sociological notions in terms of ideal types. After discussing some of the suggestions and comments, two examples are proposed: the priest-magician and the academic state of a symbolic economy.

Moyen Âge, sociologie, Weber, Bourdieu, Champ, idéotype.

Middle Ages, sociology, Weber, Bourdieu, Field, ideal type.

Pour commencer, je tiens à remercier *Reti Medievali Rivista* de l'intérêt qu'elle a porté à ce petit essai, ainsi que le groupe de recherche *tra.dis.c.o.* et en particulier Roberto Mussinatto pour m'avoir donné l'occasion d'en faire une présentation à Padoue; enfin, et bien entendu, ma gratitude va au professeur De Angelis, à Roberto Mussinatto, à Giovanni Zampieri et Adele Geja pour les comptes rendus qui précèdent. La construction sous forme de dialogue me semble plus féconde que l'organisation classique en compte rendu et éventuel 'droit de réponse', qui accentue – souvent inutilement – la dimension agonistique des interactions entre chercheurs. Pour respecter cette perspective, je tiens à souligner que, si dans les lignes qui suivent je devoir à évoquer quelques contresens qui ont été faits dans la lecture de mon livre, l'origine de ceux-ci n'est pas à trouver dans une erreur de lecture mais dans le décalage

entre ce que j'ai voulu dire et ce que j'ai réellement écrit. Les remarques et critiques qui précèdent sont donc tout à fait légitimes et m'ont permis d'identifier les points sur lesquels j'ai commis certaines maladresses tant en termes de présentation générale que de méthodologie et de vocabulaire.

Le but du livre était précisément de s'éloigner d'une approche incantatoire concernant l'union entre les sciences sociales: c'est celle que l'on rencontre chez Fernand Braudel dont l'appel à une combinaison de toutes les sciences de l'homme relève davantage de l'impérialisme disciplinaire que de la construction épistémologique. Dans ce cadre, parler d'introduction à la sociologie médiévale pouvait donner le sentiment d'un nouvel appel général à cette union, apparemment si évidente. Il n'en est rien. Il me semble fondamental de souligner au contraire les difficultés qui s'opposent à tout rapprochement et, pour parer à ces difficultés, d'identifier quelques points précis où les disciplines de l'histoire médiévale et de la sociologie peuvent se rencontrer et dialoguer en évitant le plus possible les malentendus. Par comparaison, il s'agissait de passer des appels anciens à une union européenne – allant des romantiques du xixe siècle jusqu'à Coudenhove-Kalergi – à la “solidarité de fait” réalisée sur le plan technique après-guerre.

Sur ce point, le principal apport du livre visait précisément à distinguer un usage assez répandu de l'histoire médiévale comme ‘site privilégié’ pour la sociologie – selon l'heureuse formule évoquée par Zampieri – d'un point beaucoup plus précis: la construction de notions idéaltypiques – je reviendrai sur ce terme fondamental – par un travail de généralisation et de transposition. Dans ce sens, il a été très maladroit de ma part de parler de “pères fondateurs” – comme le souligne Geja – car alors le choix des auteurs, au lieu d'être techniquement délimité par la spécificité de l'usage du Moyen Âge qu'ils ont pu faire, a pu apparaître comme une sorte de panthéon des grands sociologues. Si j'ai effectivement choisi de m'appuyer sur des sociologues célèbres, ils ne m'ont intéressé que dans la mesure où certaines notions fondamentales et à valeur générale qu'ils ont construites ont eu besoin de l'observation du Moyen Âge pour être forgées. C'est ainsi que ni Marx ni Elias ne sont abordés de manière approfondie car si tous deux se sont largement intéressés au Moyen Âge, aucun n'en a tiré un outil d'observation transposé à d'autres espaces sociaux. De la même manière, tout sociologue, quelle que soit son importance, qui aurait développé une notion générale en se basant sur le Moyen Âge peut se voir appliquer la méthode proposée dans le livre. Il s'agissait ainsi de s'éloigner de l'intimidante exigence qui consisterait à ajouter à toutes les obligations du médiéviste celle d'avoir une maîtrise approfondie de la sociologie et de son épistémologie. Au contraire, je tiens à défendre l'idée que la maîtrise de quelques principes très simples peut permettre au médiéviste, en faisant son métier de médiéviste, d'agir dans l'espace apparemment le plus théorique: celui de l'élaboration des outils d'observation sociologiques. Réciproquement, il me semble que la maîtrise des mêmes principes pourrait faciliter le rapport des médiévistes avec la théorie, leur permettant de se débarrasser de nombreux faux problèmes et de réaliser quelques observations nouvelles.

### 1. *Une relation pratique entre sociologie et histoire: l'approche idéaltypique*

Je vais ici me concentrer sur l'exposé d'un principe fondamental: la construction d'idéotypes<sup>1</sup> suivant la méthodologie mise en place par Max Weber. Pour le dire le plus brièvement possible, l'idéotype ne vise jamais à exprimer l'ensemble d'un phénomène. Il constitue au contraire un outil d'observation construit par la sélection de certains caractères cohérents entre eux sur le plan logique et tirés de l'étude de cas variés aboutissant à une définition qui identifie certaines propriétés plus affirmées relativement à d'autres idéaux-types (le prêtre par rapport au magicien, la domination bureaucratique par rapport à la domination charismatique etc.). Dans ce sens, un idéotype n'est pas un outil, c'est le système des idéaux-types se différenciant les uns des autres qui constitue l'outil d'observation. La finalité de l'idéotype n'est donc pas de décrire un phénomène, mais de permettre de varier les points de vue dans l'observation de celui-ci. Il n'a pas non plus d'échelle – et permet ainsi une distinction fondamentale entre approche théorique et grande synthèse – car il peut exister une bureaucratisation de l'empire chinois – qui ne résume en aucun cas l'histoire de l'empire chinois – comme d'une association de pétanque – et qui ne sera en aucun cas la synthèse de toute l'histoire de cette association.

L'usage idéaltypique repose sur un principe fondamental: le caractère structurellement incomplet de la description d'un phénomène par les sciences sociales – celles-ci ne pouvant jamais rendre compte que d'une part des phénomènes qu'elles observent. À cela, il faut ajouter une indifférence totale au vocabulaire dans sa signification substantielle. Concernant ce second point, il a été l'objet de nombreuses incompréhensions de la méthode wébérienne par les historiens, alors que Max Weber considérait que l'approche idéaltypique était la base de la méthode historique.<sup>2</sup> Dans le cadre de sa polémique avec Félix Raschfall autour de la notion d'ascèse intra-mondaine – l'interprétation historique amenant Raschfall à établir un lien obligé entre ascèse et fuite du monde – Max Weber explicite sa position:

Je peux difficilement me représenter polémique plus stérile qu'une telle polémique sur des *termes*. Pour moi, le terme à choisir de préférence à tout autre est celui qui convient le mieux. Et tant que nous ne nous décidons pas à créer chaque fois, *ad hoc*, des mots absolument nouveaux ou, à la manière de la chimie ou de la philosophie d'Avenarius, à travailler avec des symboles, nous devons, pour désigner des faits qui

<sup>1</sup> Une fois de plus, s'il me semble que certaines difficultés de compréhension de cette méthodologie sont à l'origine de plusieurs contresens dans les comptes rendus qui précèdent – tels que le fait de définir la sociologie médiévale comme la recherche de grandes synthèses ou d'invariants anthropologiques – je me considère comme principal responsable, n'ayant consacré qu'une dizaine de lignes à la définition d'un idéotype.

<sup>2</sup> En toute rigueur, quelque soit la notion utilisée en histoire, en dehors de l'analyse du texte dans sa langue originale, il faudrait construire et employer les notions sur un plan exclusivement idéaltypique: ainsi, parler de 'pape' n'a de sens que si on peut définir ce terme de manière précise, une forme qui ne correspond exactement à aucune réalité historique identifiable mais dont les propriétés sont observables dans différentes situations.

ne l'ont pas encore été, prendre les mots de la langue traditionnelle qui s'en approchent le plus possible et qui les désignent le mieux ; il faut seulement veiller, comme je l'ai suffisamment fait pour l'ascèse intramondaine', à les définir sans ambiguïté.<sup>3</sup>

Cette définition sans ambiguïté est celle qui passe par la relation avec les autres idéaux-types comme on l'a évoqué précédemment. Dans ce sens, l'approche idéaltypique permet de dépasser l'alternative un peu vaine entre approches *emic* et *etic*: lorsqu'un terme est employé comme outil d'observation, quelle que soit sa distance avec l'objet observé, il doit toujours être considéré, et donc construit, comme un idéaltyp. L'idée qu'il puisse exister des « notions » émiques, c'est-à-dire définissables pour une période ou un groupe donné, doit se voir quant à elle opposer ce principe de base de la philosophie analytique: le sens c'est l'usage. Il existe donc autant de sens que d'usagers et de moments d'usage d'une 'notion' émique, supprimant toute pertinence à un essai de définition extérieur à une pure histoire des idées ("pères fondateurs dans ce point de son œuvre, Albert le Grand entend par *fluxus...*") ; une pratique indispensable dans bien des branches du travail historien mais sans lien avec le sujet dont on traite ici.

L'idéaltyp est construit relationnellement<sup>4</sup> et par le cumul d'observations historiques spécifiques. Max Weber défend ainsi un va-et-vient constant entre la connaissance historique et la construction de notions et c'est sur ce point que le médiéviste, en faisant son travail de médiéviste, joue un rôle dans la transformation des notions: à chaque fois que la connaissance historique change, cela peut impliquer la remise en cause d'un idéaltyp ayant acquis une valeur générale et par conséquent permettre de corriger des erreurs d'observation dans des domaines n'ayant aucun lien avec l'histoire médiévale. Roberto Mussinatto a entièrement raison d'évoquer le cas de l'hérésie – et de souligner la maladresse qui a consisté à présenter une évolution dans le domaine de la médiévistique comme "l'état actuel des connaissances" – mais il me semble nécessaire de réduire l'ambition qu'il accorde à ma réflexion sur le sujet.

## 2. *Un exemple de va-et-vient entre notion sociologique et connaissance historique: l'hérésie*

Il s'agissait de simplement mettre en pratique cette idée de va-et-vient sur un point où sa fécondité était démontrable: les sources historiques employées

<sup>3</sup> Weber, *L'Éthique protestante*, 344.

<sup>4</sup> On reprendra ici la réflexion d'Ernst Cassirer: "Forger des symboles ou des simulacres internes des réalités extérieures d'une nature telle que les conséquences logiques de ces symboles soient elles-mêmes les images des conséquences nécessaires des objets naturels qu'ils reproduisent, c'est ce que l'on rencontre dans le langage symbolique physique et mathématique" (Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 1, 15).

par Pierre Bourdieu l'ont amené à établir une corrélation discutable entre population prolétarioïde et hérésie dans sa construction de l'hérésie comme idéotype. Pierre Bourdieu n'utilise pas l'idéotype de l'hérésie ainsi construit pour parler du Moyen Âge, mais pour aborder des mouvements de révolution symbolique en échappant au vocabulaire indigène et à toutes les prénotions qui l'accompagnent (comme c'est le cas "d'avant-garde" dans l'observation du monde artistique)<sup>5</sup>.

Discuter le lien entre hérésie et groupe prolétarioïde, d'un point de vue de médiéviste, permet de corriger certaines associations que le sociologue français a pu réaliser pour l'époque contemporaine: par exemple lorsqu'il a cherché à faire des maîtres assistants, le groupe prolétarioïde porteur des tendances révolutionnaires de mai 68. De même, le caractère prolétarioïde de la bohème qui apporte son soutien à Manet est tout à fait discutable. Ces éléments peuvent être considérés comme autant de déformations de l'observation trouvant leur origine dans une certaine conception, datée, de l'hérésie médiévale. Il ne s'agit donc jamais de 'corriger au stylo rouge' les erreurs des sociologues lorsqu'ils parlent du Moyen Âge<sup>6</sup> mais de se concentrer sur les points particuliers qui ont été transposés dans la notion idéotypique. De ce point de vue, les travaux évoqués par Roberto Mussinatto concernant les apports récents dans la forme du travail inquisitorial me semblent pouvoir être doublement féconds: d'abord en recherchant si la construction de l'hérésie comme idéotype n'a pas été déformée par la méconnaissance de cette dimension, d'autre part en fournissant de nouveaux éléments dans la construction d'un idéotype qui me semble riche en potentiel, celui de 'l'inquisiteur' comme agent de normativité symbolique. En effet, les corrections apportées à l'idée d'une société répressive et d'une inquisition centralisée peuvent permettre d'identifier tout ce qui fait obstacle à l'expression 'pure' d'un tel idéotype dans l'univers médiéval: c'est une des autres dimensions de l'approche idéotypique

<sup>5</sup> Ce principe méthodologique de la transposition est plus explicite chez Pierre Bourdieu que chez Max Weber: il s'agit de considérer que l'observation d'une autre période, d'un autre espace permet de trouver des notions qui ne seront pas affectées par une dimension indigène: quelqu'un qui parle d'avant-garde pour étudier le monde artistique risque de simplement reproduire les discours des milieux artistiques sur eux-mêmes, sans noter à quel point ces discours correspondent à des luttes de position (Bourdieu, *Sociologie générale*, 2, 619-22). Cette approche est familière du médiéviste: chacun sait le risque qu'il y aurait à reprendre les catégories ecclésiales pour décrire la société, sans prendre en compte les enjeux de pouvoir contenus dans ces catégories. Pour cette pratique de la transposition, le rôle du Moyen Âge comme 'monde extérieur' est très important chez Pierre Bourdieu: il propose ainsi, dans son travail sur l'État, de faire usage du vocabulaire ecclésiologique afin d'échapper aux catégories d'État (Bourdieu, *Sur l'État*, 19). Pour le résumer en deux mots, on peut considérer que Pierre Bourdieu, lorsqu'il s'agit de transposer pour objectiver, puise principalement à deux sources: l'Église médiévale lorsqu'il s'agit de montrer la dimension de croyance de positions et discours apparemment objectifs et le vocabulaire économique lorsqu'il s'agit au contraire de désacraliser un domaine. Ce second point est important car cela signifie que lorsqu'il étudie un champ symbolique comme l'Église, il recourt de manière privilégiée au vocabulaire économique (Bourdieu, "Le rire des évêques," 202-13).

<sup>6</sup> Certains points aussi stupéfiant que la confusion fréquente opérée par Max Weber entre Grégoire le Grand et Grégoire VII sont ainsi relativement indifférents du point de vue de la construction idéotypique qu'il essaye de réaliser.

que de permettre aussi des comparaisons et différenciations entre univers sociaux du point de vue d'un même idéaltyp. Pour terminer sur l'hérésie, reprendons le mouvement de va-et-vient, en partant cette fois-ci des cas contemporains: si le caractère prolétaroïde et marginal ne correspond guère au groupe de la bohème, peut-être est-il possible d'en tirer une transposition possible pour l'époque médiévale. On pourrait ainsi envisager sous l'angle de 'l'avant-garde' (avec ce que ce terme contient à la fois d'initiatives réelles et de posture) les différents mouvements de transformation de la vie régulière (érémitisme, fondations nouvelles) des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, l'hérésie apparaissant alors comme un cas particulier, lié à des configurations précises en terme de positions des agents et d'auto-représentation, d'un mouvement plus général de remise en cause de l'ordre symbolique.

### 3. *Le Moyen Âge: un moyen pour réfléchir à la notion de capital*

De même que les remarques de Mussinatto concernant l'inquisition, je ne peux qu'approuver les suggestions faites par Zampieri concernant les formes possibles de conversion de capital durant la période médiévale. Il est vrai que j'ai moins sollicité cette notion que d'autres, pour deux raisons. Dans la perspective méthodologique restreinte qui fut la mienne, le capital était une notion marginale,<sup>7</sup> dans le sens où Pierre Bourdieu n'a pas fait usage du Moyen Âge pour la construire: autant la notion est pertinente pour observer des phénomènes médiévaux, comme le montrent les exemples donnés par Zampieri, autant une réflexivité médiévistique sur celle-ci ne l'est pas. Cette considération est peut-être à nuancer: en effet, la notion de capital, empruntée bien entendu à la réflexion économique, implique la possession attribuée de manière privative – le capital de l'un n'est pas le capital de l'autre – à un agent particulier et elle est étendue par Pierre Bourdieu à d'autres formes d'éléments de distinction et de domination au sein du monde social (capital culturel, capital social, capital symbolique et d'autres encore, car il est possible de considérer aussi que tout champ produit un capital spécifique dont la valeur devient de plus en plus exclusive au fur et à mesure que s'affirme l'autonomie du champ). Or, cette conception privative, particulière de la possession du capital n'est peut-être pas aussi facilement universalisable qu'il semblerait à première vue – et ce indépendamment du degré d'autonomie des espaces sociaux. Nous n'avons pas ici la place d'un long développement, mais les médiévistes savent

<sup>7</sup> Je souhaite ici corriger un malentendu: si Zampieri a tout à fait raison d'insister sur l'importance de la notion de capital chez Pierre Bourdieu, elle ne fait pas système avec celles de champ et d'*habitus* au sens restreint où j'entendais ce terme. Il est vrai que la théorie sociologique bourdieusienne a un caractère assez systématique et qu'il est difficile d'employer une notion sans solliciter les autres; cependant on peut retirer des observations pertinentes en terme de champ de manière relativement indépendante de tout usage de la notion de capital. Inversement, parler de l'idéaltyp du prêtre sans le rapporter aux autres idéaux-types de spécialistes du Salut conduit quasi automatiquement à un contresens qui vide cette notion de toute utilité.

que pour les familles aristocratiques médiévales, le contrôle des terres n'est ni celui d'une collectivité – une famille n'est pas une société anonyme – ni celui d'une somme d'individus, mais réside souvent dans des degrés de négociations, d'accès plus ou moins grands à des ressources détenues collectivement. Ce point a d'ailleurs été abordé par Pierre Bourdieu dans son *Anthropologie économique*<sup>8</sup> – mais qu'il oriente peut-être trop sur la dénégation du profit<sup>9</sup> – et permet de réfléchir à d'autres formes de distinction des positions. En passant par une forme bien connue des médiévistes, il serait possible de parler de logique de communion, par opposition à une logique de capital, où la distinction se fait par des différentiels dans l'intensité de participation à un trésor collectif – qu'il s'agisse du patrimoine familial ou des biens de Salut – conduisant alors à des logiques qui, si elles peuvent s'exprimer en terme d'accumulation, d'inégalités de répartition, donnent à ces termes des formes de manifestation sociale bien différentes de celles liées au capital.

#### 4. L'idéotype de la ville médiévale du nord: une proposition wébérienne en discussion

Autre exemple de réflexivité médiévistique possible, l'article de Geja aborde la question de l'idéotype de la ville médiévale du nord. Dissipons un léger malentendu: je n'ai presque pas effectué ce travail dans le livre – à l'exception d'une nuance apportée au caractère insurrectionnel des communes – et par conséquent l'ensemble des informations que j'apporte sont les caractéristiques que Weber identifie comme typique de la ville médiévale du nord. Comme le souligne De Angelis, il aurait sans doute été pertinent de rappeler la méthodologie wébérienne pour une telle construction. D'abord la finalité: Weber ne cherche pas à définir la ville médiévale, ou la ville en général, mais à identifier une forme idéaltypique dont les propriétés ont favorisé l'essor du capitalisme rationnel. Sa méthode est la suivante: il va identifier les caractères distinctifs de son idéotype (la ville médiévale du nord de l'Europe occidentale) par opposition à trois autres qui sont la ville médiévale du sud, la cité antique et la ville d'Asie. Comme le montrent les pages de Geja, il serait sans doute très intéressant de reprendre les bases historiographiques de Weber pour chacun de ces exemples, mais en gardant à l'esprit qu'il s'agit pour Weber d'étudier les conditions d'émergence<sup>10</sup> du capitalisme, en particulier de la combinaison entre le travail formellement libre, l'autonomie politique de la ville

<sup>8</sup> Bourdieu, *Anthropologie économique*.

<sup>9</sup> C'est dans ce sens que nous avons consacré quelques lignes au célèbre exemple du noble jetant par la fenêtre la bourse accordée à un fils qui n'a pas su entièrement la dépenser (Fontbonne, *Introduction*, 171).

<sup>10</sup> Le mot 'emergence' est important car Weber consacre de nombreuses pages à insister sur le fait que la phase 'civique' du capitalisme rationnel occidental est supplantée par une phase étatique qui accompagne son essor.

et la position de celle-ci comme communauté de production. Une nuance: si j'ai consacré quelques pages aux confréries – peut-être par déformation personnelle – ce n'était pas dans la perspective d'une discussion de la notion de ville. Il me semblait en effet important de donner quelques exemples allant à l'encontre d'une perspective assez fortement ancrée chez Weber, mais aussi Bourdieu, qui est la passivité des laïcs du point de vue de l'engagement dans l'économie symbolique.

### 5. *La valorisation de l'agentivité et ses apories*

Cependant, peut-être ne faut-il pas aussitôt se mettre à parler d'agentivité car cette notion – si elle peut être utile en ce qu'elle évite la perspective d'agents sociaux ne faisant qu'exprimer les structures du monde social – néglige la question essentielle de l'intégration de l'action dans la domination symbolique. Que l'on me permette de reprendre quelques lignes du livre:

il est possible de tricher avec l'impôt au Moyen Âge sans remettre en cause l'impôt, de remettre en cause l'impôt sans questionner la différenciation sociale qui implique une soumission différenciée à celui-ci. Mais si cela même est questionné, alors c'est un renversement social complet qui doit être envisagé.<sup>11</sup>

L'agentivité, souvent employée dans la perspective d'une remise en cause des logiques de domination, peut conduire à négliger l'intégration des logiques de domination qu'elle implique et par là même légitime: ruser, esquiver, tricher, s'adapter, c'est à la fois échapper et reconnaître les structures de domination. Sur ce point, les travaux de Brunet<sup>12</sup> me semblent très importants car il montre comment les conditions d'une autonomie réelle passent par la résistance à la mise en place de la domination symbolique elle-même.

De manière parallèle aux nuances apportées à la notion d'agentivité, il me semble qu'une réflexion en terme d'idéotype doit permettre précisément d'éviter une opposition entre courants dominants et dominés, mouvement principal et trajectoires parallèles ou contrariées, évoqués par De Angelis. S'il est fort juste que toute approche de la sociologie comme grande synthèse revient très probablement à reproduire le discours dominant, c'est exactement le contraire qui me semble devoir être envisagé. C'est dans cette perspective – et je crois qu'il y a eu là un contresens dans la lecture faite par Mussinatto – qu'il m'a semblé nécessaire de rédiger une partie sur les « médiévaux sociologues ». Il s'agissait d'un avertissement: la domination scripturaire des clercs médiévaux, la relative homologie de position entre les scolastiques médiévaux et les universitaires aujourd'hui, la puissance sociale de ces agents intellectuels, constituent autant de risques pouvant amener à confondre catégories

<sup>11</sup> Fontbonne, *Introduction*, 15.

<sup>12</sup> Fontbonne, 157 et suiv.

dominantes et formes sociales du monde médiéval. C'était aussi pour cette raison qu'il me semble nécessaire d'appeler à une étude de sociologie médiévale des espaces spontanément délaissés par les sociologues – les mondes non cléricaux et non urbains, qui constituent tout de même l'immense majorité de l'univers médiéval.

Pour essayer de montrer que l'approche idéaltypique ne vise ni à reproduire les catégories cléricales ni à imposer une interprétation synthétique et monovalente mais simplement à offrir des variations de points de vue, il semble – plus qu'un développement théorique – utile de présenter ici deux exemples inédits.<sup>13</sup>

## 6. *Le 'prêtre-magicien'*

Le premier exemple porte sur l'observation de la position des prêtres locaux entre le VII<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle. Il y aurait précisément un risque à essayer de décrire ces agents, étroitement intriqués dans le monde social local, sous l'angle de pures catégories ecclésiologiques produites par les grands auteurs médiévaux, évêques et moines savants. De plus, ces catégories tendent à négliger une dimension essentielle à l'analyse sociale: celle des chances de succès dans l'adhésion suscitée à l'égard du discours spécifiquement ecclésial dont ces acteurs sont localement les porteurs privilégiés. Pour aborder cette question, il nous a semblé utile de faire un parallèle avec le Japon médiéval, où se développe une réflexion qui associe les kamis – puissances locales traditionnelles – et les divinités bouddhistes alors même que le nouveau pouvoir shogunal se fait le patron et le fondateur d'une série de temples et de sanctuaires. Les kamis, décrits désormais comme des puissances moins capricieuses et agissant suivant des principes connaissables, sont à la fois l'objet d'une relation magique contractuelle (maîtrise du temps, protection, etc.) et simultanément considérés comme liés aux puissances universelles éthiques que sont les Bouddhas, alors que l'ensemble des créatures surnaturelles qui sortent de cette correspondance sont définies comme étrangères et malveillantes.<sup>14</sup> Il y a donc association étroite entre les pratiques magiques légitimes et l'adhésion au bouddhisme universel, protecteur de l'État et devant mener l'ensemble de la population à l'illumination. Sur le plan pratique, la plupart des sanctuaires des kamis et les rituels sont administrés par des prêtres bouddhistes.<sup>15</sup> C'est cette association étroite entre éthique universelle et contractualité locale que

<sup>13</sup> Nous avons volontairement choisi deux exemples liés au Haut Moyen Âge, une période dont De Angelis a tout à fait raison de souligner qu'elle a été largement négligée par la sociologie (Durkheim étant de ce point de vue une exception remarquable).

<sup>14</sup> Hardacre, *Shinto. A History*, 147-9.

<sup>15</sup> Hardacre, 160.

Kuroda Toshio a identifié comme bouddhisme ésotérique-exotérique ou *Ken-mitsu Taisei*.<sup>16</sup>

Ce que nous apprend ce détour, c'est qu'il peut exister une unité pratique entre des économies symboliques distinctes, validant à la fois la position de l'agent qui est à la confluence de cette unité pratique et le système éthique universel dont il est le porteur. La contractualité magique, opposée logiquement à l'universalisme éthique, peut lui être associée concrètement lorsque les actes magiques locaux sont vécus comme le reflet d'une adhésion à l'économie symbolique générale, combinant à la fois caractère universel des puissances surnaturelles, dimension éthique et garantie de l'ordre social. Si nous revenons au prêtre local du haut Moyen Âge, celui-ci est à la fois le spécialiste local et consacré de l'économie symbolique ecclésiale, mais aussi d'un très grand nombre de transactions proprement indifférentes à celle-ci: pratiques de l'écrit, aide juridique, transactions matérielles<sup>17</sup> voire pratiques magiques.<sup>18</sup> Forger par ce biais l'idéotype du 'prêtre-magicien' ne vise en aucun cas à définir ce que sont l'ensemble des prêtres locaux au Moyen Âge, mais à identifier une dimension pouvant expliquer une forme d'adhésion de la population fondée sur la légitimation du discours éthique universel par leur unité vécue – dans la personne du prêtre – avec un ensemble d'intérêts locaux, relativement indifférents à cette éthique et exprimés contractuellement. Cet idéotype est ensuite transposable à d'autres situations, apparemment très éloignées des prêtres médiévaux: en France, le succès des maires communistes ruraux – c'est-à-dire des porteurs d'une éthique qui est par bien des aspects en contradiction avec une population rurale relativement conservatrice et très attachée à la propriété privée – s'explique en partie par des caractères indifférents au communisme, tels qu'une position centrale dans l'espace des sociabilités du fait de la possession d'une auberge, d'un garage ou d'une épicerie.<sup>19</sup>

Ce petit exemple, rapidement esquissé, constitue une première prise de distance à l'égard de l'idée suivant laquelle les outils d'observation sociologique tendent vers la grande synthèse et il permet aussi d'éviter un risque véritable contenu dans la pratique idéotypique: l'intellectualisation excessive du discours sur le monde social.

<sup>16</sup> Pour l'ensemble des informations sur l'œuvre de Kuroda Toshio présentées ici, voir *The Legacy of Kuroda Toshio*, éd. J.C. Dobbins, numéro spécial du *Japanese Journal of Religious Studies*, t. 23, 1996, comportant à la fois une série d'articles traduits de Kuroda Toshio et des textes commentant son oeuvre.

<sup>17</sup> Mériaux, "L'entrée en scène du clergé rural," 484. Pour une synthèse générale sur ces questions, cf. Patzold et van Rhijn, *Men in the middle*.

<sup>18</sup> Van Rhijn, *Leading the Way to Heaven*, 232.

<sup>19</sup> Mischi, "Être communiste en milieu rural," 63-5.

## 7. 'L'académisme'

Le second exemple peut à l'inverse sembler tomber dans ces deux travers (intellectualisation et grande synthèse), mais il va être utile pour bien souligner dans quelle mesure aborder un idéaltype comme une variation axiologique et non une description théorique permet d'y échapper. Un certain nombre de discours ecclésiologiques allant du VII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle présente des caractères cohérents: condamnation tendancielle des pratiques magiques ou de la domination charismatique (évêques itinérants, expériences érémitiques) au profit d'un formalisme accru et d'une distinction sociale plus marquée entre professionnels du Salut (évêque, prêtre, moine-prêtre) et le reste de la population, le tout sous le patronage d'un véritable nomothète mondain de l'économie symbolique ecclésiale lorsque les souverains carolingiens revendiquent une position comparable à celle des empereurs byzantins. Chaque point qui vient d'être présenté est bien entendu discutable dans le détail, et confondre ces discours avec la réalité historique amènerait à de dangereux contresens. Ce n'est cependant pas la finalité visée par la description d'un tel modèle que nous avons qualifié d'"académique". Son but est de parvenir à surmonter les débats concernant l'importance ou non de la réforme grégorienne, en terme de révolution totale ou de simple épisode dans un processus de long terme. En réalité, ce problème peut être considéré comme un problème du discours sociologique: confondre la rupture essentielle avec le moment où les agents affirment qu'elle a lieu. On peut ainsi noter que dans la sociologie bourdieusienne, l'attention portée à la révolution symbolique comme temps fondateur du champ – approche pleinement légitime en ce qu'elle visait à identifier un moment de revendication explicite de l'autonomie – peut amener à négliger la période historique antérieure et le rôle qu'elle a pu jouer en terme d'accumulation de capital et d'adhésion collective des populations profanes aux valeurs spécifiques du champ. Articuler académisme, révolution symbolique et champ autonome permet ainsi de dépasser une lecture en terme de continuités et ruptures – et ses innombrables synonymes ou modulations – pour identifier deux conditions nécessaires à l'établissement d'un champ autonome: une période d'accumulation de capital et de légitimité et un temps de surjeu, où les agents les plus engagés, convaincus par les effets de l'accumulation du caractère transcendant de leurs valeurs, décident d'affirmer celles-ci contre le caractère formel de l'académisme. Dans ce cas précis, l'étude de la période médiévale permet de résoudre une difficulté dans l'ordre du discours non seulement pour les médiéalistes, mais aussi pour tous ceux qui travaillent avec les notions de champ et de révolution symbolique.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Pour prendre un exemple fort éloigné du XI<sup>e</sup> siècle, on peut remarquer que les principales critiques faites au travail fondateur dans la sociologie de la bande dessinée de Luc Boltanski ("La constitution du champ de la bande dessinée," 37-59) sont précisément d'avoir confondu l'affirmation explicite d'une nouvelle génération d'auteurs dans les années 1960 avec la principale transformation connue par l'espace de la bande-dessinée, négligeant le caractère essentiel des

### 8. Conclusion

Sans être certain d'avoir répondu à toutes les interrogations posées dans les riches contributions qui précèdent, il semble possible de conclure sur trois points essentiels: affirmer la possibilité d'une sociologie médiévale ne vise en aucun cas à remplacer le travail du médiéviste par une théorisation sociologique réduisant les documents au statut d'illustration, ni à produire de vastes synthèses si générales qu'elles en deviennent des discours mythologiques mais à indiquer 1) qu'un rapport rigoureux aux notions peut permettre d'éviter une part des problèmes que rencontre l'historien lorsqu'il passe de la compréhension du document à celle du monde social dans lequel il a été produit, 2) que le médiéviste, en faisant son travail de médiéviste produit sans doute des éléments bien plus solides pour une discussion de certaines notions sociologiques que des discussions abstraites, à condition précisément de ne pas réduire ses objections au statut de contre-exemples et 3) qu'à ces deux conditions, il sera peut-être possible de renouer, au-delà des formules incantatoires, avec l'immense richesse de la période médiévale comme « site privilégié » pour la construction de la réflexion sociologique. Pour rassembler cela en une ligne: là où beaucoup cherchent, ou condamnent, une approche métá-historique rassemblant les sciences sociales, c'est davantage un travail hypo-historique qui est nécessaire.

deux générations précédentes dans la constitution matériel et symbolique du statut d'auteur. Pour une synthèse concernant ce point, cf. Sylvain Lesage, “Une bande dessinée adulte? Usages et mésusages de la légitimation.”

### Ouvrages cités

- Bourdieu, Pierre. *Sociologie générale vol. 2, cours au Collège de France, 1983-1986*. Paris: Seuil, 2016.
- Bourdieu, Pierre. *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*. Paris: Seuil, 2012.
- Bourdieu, Pierre. "Le rire des évêques." En Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, 202-13. Paris: Seuil, 1994.
- Bourdieu, Pierre. *Anthropologie économique. Cours au Collège de France, 1992-1993*. Paris: Seuil, 2017.
- Boltanski, Luc. "La constitution du champ de la bande dessinée." *Actes de la recherche en sciences sociales* 1, no 1 (1975) : 37-59.
- Cassirer, Ernst. *La philosophie des formes symboliques 1. Le langage*. Paris: les Éditions de Minuit, 1972.
- Hardacre, Helen. *Shinto. A History*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Lesage, Sylvain. "Une bande dessinée adulte ? Usages et mésusages de la légitimation." *Belphegor* 17 (2019), en ligne.
- Mériaux, Charles. "L'entrée en scène du clergé rural à l'époque carolingienne." En *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, 469-90. Turnhout: Brepols, 2014.
- Mischi, Julian. "Être communiste en milieu rural." *Études rurales* 171-2 (2004): 61-71.
- Patzold, Steffen, et Carine van Rhijn (éds.). *Men in the middle. Local priests in early medieval Europe*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Van Rhijn, Carine. *Leading the Way to Heaven. Pastoral Care and Salvation in the Carolingian Period*. London/New York: Routledge, 2022.
- Weber, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais*, traduction de Jean-Pierre Grossein. Paris: NRF Gallimard, 2003.

