



**HAL**  
open science

## Préface

Patrick Boucheron

► **To cite this version:**

Patrick Boucheron. Préface. Au pays des sans-nom : gens de mauvaise vie, personnes suspectes ou ordinaires du Moyen Âge à l'époque moderne, Verdier, pp.7-16, 2015, Histoire, 978-2-86432-785-1. hal-03262755

**HAL Id: hal-03262755**

**<https://college-de-france.hal.science/hal-03262755>**

Submitted on 23 Jun 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*L'éditeur remercie Luc Ferrier  
pour l'attention portée  
à la mise au point de l'ouvrage.*

www.editions-verdier.fr

Titre original :  
*Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette  
e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*

© Il Mulino, Bologna, 2007  
© Éditions Verdier, pour la traduction française, 2015  
ISBN : 978-2-86432-000-0  
ISSN : 0000-0000

## L'INFAMIE DES HOMMES INFIMES

par Patrick Boucheron

Mais si vous êtes garagiste, vous attendez qu'un automobiliste soit mis en garde à vue pour agir – si vous êtes boulanger qu'un pâtis-sier, si vous êtes écrivain qu'un libraire, etc. Il faut qu'à deux personnes près ce soit vous.

Nathalie QUINTANE, *Tomates*, P.O.L (2010)

Une « anthologie d'existences » : tel était le livre que Michel Foucault projetait d'écrire, de composer plutôt, à partir des restes trouvés dans les archives – quelques mots laissés là sur l'infamie de vies obscures. Non pas les paroles des hommes eux-mêmes, portant témoignage de leur déroute ou de leur entêtement, mais celles que le pouvoir avait griffé sur le « petit vacarme » qui faisait l'énergie même de leur être au monde. En partant à la rencontre de « ces vies infimes devenues cendres dans les quelques phrases qui les avaient abattus », le philosophe cherchait d'abord à rendre compte de cette « immense possibilité de discours » que porte le pouvoir qui guette, qui marque, qui classe et qui trace. Et plutôt que de se laisser griser par ces hommes d'épouvante et d'abomination que sont les grands criminels, mieux valait se cantonner à cette « infamie stricte, celle qui, n'étant mélangée ni de scandale ambigu ni d'une sourde admiration, ne compose avec aucune sorte de gloire<sup>1</sup> ».

1. M. Foucault, « La vie des hommes infâmes », *Les Cahiers du Chemin*, 29 janvier 1977, repris dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, III, p. 237-253.

Le livre que « La vie des hommes infâmes » aurait dû préfacer n'a jamais été écrit. Ou plutôt si : nombreux sont les historiens, qui requis par Michel Foucault d'ombrer d'un peu de savoir les silences des humbles en mettant à jour la manière dont l'exercice de la domination consiste à rendre invisibles ceux que l'on disqualifie en les nommant, ne cessent depuis lors d'écrire ensemble ce livre à venir<sup>1</sup>. Giacomo Todeschini est de ceux-là. Historien subtil et inventif, il livre ici une réflexion inquiète, oppressante même, sur cette ronde obstinée des mots du pouvoir qui finit par encercler d'un soupçon persistant non seulement les marginaux, les réprouvés ou les infidèles, mais les humbles et les faibles, tous ceux dont le renom n'est pas socialement assuré et qui finissent par douter eux-mêmes de leur nom d'homme. Ce qu'il décrit n'est pas la vie des hommes infâmes, mais l'infamie des hommes infimes, la vie diminuée de tout un chacun.

Depuis ses premiers travaux sur la pensée économique du franciscain spirituel Pierre de Jean Olivi, portant notamment sur sa théorisation révolutionnaire du crédit, Todeschini s'est imposé comme un historien majeur de l'efficace social du discours ecclésiastique, démontrant la capacité du lexique théologique à créer des catégories qui donnent forme au réel<sup>2</sup>. Il ne s'agit pas pour lui de reconstituer les doctrines d'une pensée économique de l'Église, dont on postulerait en vain l'unité théorique, mais de saisir la formation d'un vocabulaire éthico-économique, depuis la fin de l'Antiquité jusqu'au xv<sup>e</sup> siècle. Cette concrétion normative, puissamment sédimentée, repose

1. Voir notamment *Archives de l'infamie*, par le Collectif Maurice Florence, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009.

2. Voir *Un trattato francescano di economia politica. Il De emptionibus et venditionibus, De usuris, De restitutionibus di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1980; *La ricchezza degli Ebrei. Mercè e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Spoleto, CISAM, 1989; *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma, NIS, 1994.

sur un socle biblique et patristique dont on ne cesse d'éprouver la stabilité. Voici pourquoi son enquête ne se contente pas des textes identifiés par les modernes comme relevant par avance de la pensée économique mais, faisant feu de tout bois, traque dans les archives de la pratique tout ce qui commande la mise en ordre des hommes dans un corps politique. Il s'agit moins de dévoiler les origines chrétiennes de l'économie moderne que de mettre à jour des logiques lexicales toujours actives dans la définition de la société, notamment dans son rapport aux échanges économiques et à l'exclusion sociale<sup>1</sup>.

On lira donc ici une histoire de l'insécurité identitaire suscitée par la peur de l'infamie. Être frappé d'infamie, qu'est-ce à dire? C'est assister, impuissant, à la dévaluation de sa *fama*, cette réputation qui constitue le bien le plus précieux dans une société à honneur. Dès lors qu'elle s'érode, *on perd son crédit*, au sens où ce que l'on peut dire a moins de valeur : pas cru, pas reçu, pas vu. La dégradation générale du crédit qui engourdit progressivement toute la vie de relations n'affecte pas seulement la solidité du renom, mais la stabilité du nom. Dévaluation est ici le mot-clé. Dès lors que la confiance est démonétisée, le témoignage ne fait plus foi. Cela a des conséquences très concrètes dans l'ordre juridique, mais pas seulement ; au-delà, toute l'existence en est affectée. Une personne à qui l'on n'accorde aucun crédit est peu à peu écartée de la vie économique, de la vie civile, de la vie tout court. Surtout, elle s'éloigne d'elle-même : stigmatisés par cette macule de la mauvaise réputation, soumis à ce que l'on appellera bien plus tard le tribunal de l'opinion, mais dont on voit bien qu'il n'attend pas le xviii<sup>e</sup> siècle pour se constituer comme espace public, ceux qui craignent de ne pas être crus ressentent un « doute de soi » dont l'histoire des idées se

1. Pour une analyse fine de la méthode de Todeschini, voir V. Toneatto, « La richesse des franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge », *Médiévales*, 60, 2011, p. 187-202.

plaît à dresser ordinairement une généalogie plus glorieuse. Il y a une histoire sociale de ce doute qui renvoie non pas au courage philosophique, mais à la peine des hommes.

C'est à cette histoire que s'attelle Giacomo Todeschini, en démontrant de manière cinglante et implacable qu'il s'agit bien d'une histoire médiévale. Quel sens cela peut-il avoir pour nous, aujourd'hui, de savoir que *cela a eu lieu* au cours de cette période communément appelée Moyen Âge, et qui s'étend bien ici du temps d'Augustin à celui de Luther? Précisément ceci : contrevenir à la représentation commune qui a rêvé le Moyen Âge comme le temps béni de la stabilité des identités collectives. Des métiers bien ordonnés, des communautés sagement agencées, un idéal corporatiste qui assignait à chacun la juste place dans une hiérarchie des respectabilités, l'ensemble étant régulé par un principe général de charité qui considérait les pauvres comme des démunis à secourir davantage que des incapables à fustiger – en bref, un paradis perdu de l'ordre social. On sait quels projets réactionnaires s'autorisent d'une telle nostalgie. Or, Todeschini montre au contraire que cette société médiévale ordonnée par la visibilité de la renommée et de l'estime sociale, loin d'être aussi strictement différenciée qu'on le pensait, est en fait travaillée par un principe d'inquiétude que l'on attribue généralement à la modernité.

Les adversaires de l'emprise généralisée du libéralisme sur les sociétés contemporaines décrivent généralement l'idéologie du libre marché comme la théologie de notre temps. Ils ne croient pas si bien dire : Giacomo Todeschini décrit ici en historien ce que Giorgio Agamben a décrypté en philosophe, à savoir le paradigme théologique de *l'oikonomia*, dévoilant du même coup la nature divine de l'économie qui nous gouverne<sup>1</sup>. Difficile, après les avoir lus, de réclamer

1. G. Agamben, *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement (Homo sacer, II, 2)*, trad. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Seuil, 2008.

avec candeur une moralisation de l'économie ou d'attendre patiemment des politiques qu'ils en atténuent les effets les plus cruels. Mais le détour par des textes anciens permet également de comprendre les limites de la critique ordinaire du libéralisme économique : elle se trompe de cible en appelant « théologie » un savoir révélé et indiscuté. Car la théologie véritable fut tout le contraire de ce bloc de certitudes qui forme nos idéologies modernes.

Dans le cas qui nous intéresse ici, la généalogie historique de Todeschini établit clairement la double consistance, confessionnelle et juridique, du terme de confiance – ce qui nous permet au passage de mieux comprendre de quelles obligations morales se pare, aujourd'hui encore, le concept de *dette souveraine*<sup>1</sup>. Ramener ainsi nos conceptions modernes de l'économie de marché à leur archéologie chrétienne ne consiste pas à les déclarer intangibles. C'est au contraire les décrire pour ce qu'elles sont, faillées de contradictions et troublées par d'incessants débats qui font une base bien instable à notre rationalité moderne. Tel était déjà l'enjeu de *Richesse franciscaine*, qui s'achevait sur ce constat inquiet : « Nous continuons de vivre dans cette contradiction, et c'est ce même conflit qui perturbe aujourd'hui le sommeil des citoyens du pays de Cocagne<sup>2</sup>. »

Ce que décrit ici Todeschini est donc une série de glissements, d'écarts, de débordements qui étend comme une tache d'huile le soupçon de la dévaluation. Au départ est la cruauté des infidèles, de ceux qui « s'écartent eux-mêmes » (*se ipsos segregant*) de la compagnie des hommes pour se vautrer dans l'animalité. Augustin, et tant d'autres après lui, l'ont décrite comme la qualité d'une humanité inaccomplie. Elle

1. D. Graeber, *Dette. Cinq mille ans d'histoire*, trad. F. et P. Chemla, Paris, Les Liens qui libèrent, 2013.

2. G. Todeschini, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, trad. N. Gailius et R. Nigro, Lagrasse, Verdier, 2008.

caractérise ceux qui se sont volontairement éloignés de la vérité du Christ et se maintiennent dans une immaturité spirituelle qui ne se distingue guère de la pauvreté mentale. Aussi est-il juste que les membres de cette sous-humanité définie par ce qui lui manque, les tribunaux puissent les faire parler sous la torture mais en aucune manière recevoir leurs témoignages pour crédibles. Le canoniste Yves de Chartres l'exprime on ne peut plus clairement à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : « il ne faut pas croire ceux qui ont refusé de croire à la vérité ». La présence coupable des juifs est pareillement assimilée à un scandale, c'est-à-dire à un obstacle à la vie chrétienne. Les Pères de l'Église, tout à leur hantise de l'« encerclement culturel », les craignent comme des corrupteurs potentiels de chrétiens ignorants : voici pourquoi ils ne peuvent que prôner l'éloignement de ceux qui sont susceptibles de faire scandale. Dès lors, la notion d'étranger s'arme pour désigner non seulement celui qui est né ailleurs (*alienus* ou *alienigena*), mais celui dont on ignore d'où il vient.

Incapacité et inaptitude morales caractérisent donc païens et infidèles, puis par extension les hérétiques, les juifs et bientôt les étrangers d'une manière générale. Mais cette infamie ne cesse de s'étendre à tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, sont empêchés : des invalides aux malades, des délirants aux simples d'esprit. Comment, dès lors, les pauvres seraient-ils épargnés ? L'étymologie de *pauper* renvoie bien à *paulus*, le manque davantage qu'à la privation. De ce point de vue, Todeschini rappelle combien le mendiant se situe dans la société chrétienne aux antipodes du pauvre volontaire. C'est donc bien toujours une insuffisance qui définit une vie diminuée. Les *pauperes* sont dépourvus d'argent, mais aussi de pouvoirs et de compétences. Ils sont les « sans-nom » de cette histoire, que ne protège nul statut. Car, là encore, Todeschini démonte un mécanisme inexorable de fragilisation sociale. Le droit cherche à rendre visibles les évidences sociales en dressant des catalogues d'infamie. Ainsi allonge-t-on les listes des

métiers ignobles « faisant commerce d'objets méprisables ». Prostitution, arts de la scène, jeux de hasard : autant d'activités légales mais immorales. Mais cette catégorisation normative ne cesse d'être mise en défaut par la pratique sociale, car si d'autres métiers sont déclarés légaux, et si l'on admet qu'ils sont utiles et nécessaires à la société, cela n'empêche en rien de les réprouver comme déshonorants, car impurs. Tel est le cas des bouchers mais aussi des chirurgiens, des bourreaux comme des gardiens de prison.

Dès lors que peuvent exister des « infamies de fait », débordant le catalogue juridique et imposant son lourd fardeau d'exclusions, le statut des personnes n'est plus d'aucun secours à la fin du Moyen Âge : on ne doit jamais cesser d'opposer au soupçon de discrédit des manifestations de conduites honorables. Reste que la bonne foi est toujours fragile et friable, et que le discrédit peut à tout moment la ruiner. Mais alors, se demande l'historien, qui demeurerait encore à l'abri ? Il vaut mieux pour cela se situer dans cette « zone de sécurité » qu'est la *sanior pars*, au centre des mondes politiques et économiques où sont des « groupes restreints et charismatiques particulièrement aptes à réguler et à contrôler la réalité ». On tente de s'y protéger en faisant corps – de là l'essor dans l'Europe du XV<sup>e</sup> siècle des groupes confraternels dédiés au *Corpus Domini*. Et la citoyenneté, c'est-à-dire l'appartenance au corps civique, se pense donc sur le modèle d'un mystère eucharistique, mettant à distance une humanité périphérique.

Reste que ce centre respectable ne pouvait jamais se protéger tout à fait des marges qui le menaçaient. Décisives, de ce point de vue, apparaissent les pages que Todeschini consacre à la figure sociale de l'usurier. Le prédicateur Giordano da Pisa dit en 1304 que dans de nombreux pays « on considère qu'ils sont pires que les sarrasins, et ils sont montrés du doigt comme des chiens ». *Montré du doigt* : voici l'infamie, qui suppose donc toujours une visibilité dans l'espace public. Juristes et confesseurs distingueront donc subtilement la diffamation

de la médisance, la moquerie du mépris. L'usure devient métaphore de l'*infamia* tout entière; dès lors, ceux que l'on vise sont moins des personnes que des constructions discursives. De plus, tous ceux qui côtoient les « usuriers manifestes » peuvent être à leur tour contaminés par le déshonneur. Tel est aussi le cas des puissants, ce qui déstabilise la croyance en une grammaire des signes de l'appartenance et déprécie « les signes les plus connus et les plus évidents d'une appartenance sociale honorable » que sont les marques d'identité civile dépendant de la compétence professionnelle. Certes, l'honneur est une marchandise à la valeur incertaine, donc négociable. Mais à l'inverse des prêtres dont le comportement scandaleux, dès lors qu'il était socialement visible, pouvait toujours être racheté par une purgation publique, les laïcs ne disposaient pas de ces rituels de honte proclamée.

Telle est sans doute la portée principale de la démonstration qu'on va lire : elle décrit une contagion galopante des mots de l'exclusion qui, dès lors qu'ils sont lancés à la tête de quelques-uns, n'épargnent bientôt plus personne. Ceux dont on faisait usage pour exclure les infidèles de la fiabilité juridique servent de « base linguistique pour décrire l'absence fondamentale de fiabilité et l'infériorité civique présumée de la majorité de ceux qui peuplaient la communauté politique occidentale ». De là une inquiétude diffuse face à la vulnérabilité du renom des personnes qui toutes se faillent d'une identité vulnérable. Des vies fragiles? Oui sans doute, mais ce qui les rend fragiles est moins la dureté des temps que la méchanceté des mots. Aussi ne doit-on pas, dès lors qu'on songe aux sociétés anciennes, se laisser abuser par la représentation pittoresque ou picaresque de ce peuple grotesque, grouillant et contrefait – « peuple patient, muet et naturellement asservi ». La peur d'être évincé du groupe des élus, de ceux auxquels on fait confiance, se redouble de la crainte de gagner la masse indistincte de l'infamie. Or, ce qui produit cette évolution n'est en rien une transformation

institutionnelle ou économique, mais bien une « déflagration conceptuelle ».

Le moyen de prévenir cet incendie? Gagnés par la panique financière accompagnant la crise générale du crédit qui semble caractériser nos sociétés contemporaines, ceux qui ne désespèrent pas tout à fait semblent se reconnaître dans le mot d'ordre de la « moralisation » du marché. De là le regain d'intérêt pour l'économie morale de l'Ancien Régime, que l'on a pu décrire comme la mise en tension de deux paradigmes rivaux, débouchant sur deux logiques de la dette : le premier, que l'on pourrait dire aristocratique, est fondé sur l'honneur et produit de l'amitié – entendez un réseau d'obligés; le second, caractérisé de bourgeois, mobilise l'esprit de calcul et vise une culture du marché où la notion d'intérêt se détache de son substrat éthique<sup>1</sup>.

On comprend qu'une telle histoire puisse inspirer, ou simplement encourager, tous ceux qui se refusent à assimiler économie et marché. Encore ne doit-on pas tomber dans l'équivoque : l'économie morale n'est en rien la moralisation de l'économie. Paraphrasant la définition célèbre de l'économie politique par Jean-Baptiste Say, Didier Fassin caractérise plutôt l'économie morale comme « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social<sup>2</sup> ». Lire Todeschini nous permet de mieux comprendre combien sont décisifs en la matière les enjeux de dénomination : « l'immense possibilité de discours » dont parlait Michel Foucault dans « La vie des hommes infâmes » trouve bien son origine dans cette « déflagration conceptuelle » de la théologie chrétienne qui affecte d'un sens si lourd d'implications morales et de puissance politique le

1. Voir notamment L. Fontaine, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008.

2. D. Fassin, « Les économies morales revisitées », *Annales*, 64, 2009, p. 1257.

simple mot de crédit. Mais d'une manière générale, ce sont bien tous les termes de notre vie économique, y compris et surtout ceux qui passent inaperçus parce qu'on les considère à tort comme banals ou neutres, que l'on devrait ainsi passer au crible généalogique. Ainsi comprendrait-on jusqu'à quel point la machine à construire de l'infamie dévaste d'abord ce que Robert Castel appelait « propriété de soi<sup>1</sup> », et combien la crise généralisée du crédit qui traverse le monde ne vaut d'être appelée économique que si l'on prend la pleine mesure de ce qu'économie veut dire.

On n'oublie jamais plus cette dévaluation soudaine de sa personne, elle fait trop mal. On en reste accablé sa vie durant, à moins de pouvoir la rejeter sur quelqu'un d'autre. Mais la masse comme telle n'oublie pas non plus sa dévaluation<sup>1</sup>.

Elias CANETTI, *Masse et puissance* (1960)

1. Voir R. Castel, C. Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.