

<i>Introduction</i>	7
1. Portrait du mendiant en « homme sans »	25
2. L'altruisme sans l'autre	45
3. Mendier : une forme de vie	67
4. Décamper le monde	89
5. Contre-temps	113
6. Retisser le commun	131
<i>Conclusion</i>	149
<i>Références bibliographiques</i>	151

Introduction

Méthode

La représentation commune du mendiant présente un paradoxe : on l'associe, d'un côté, à l'extrême vulnérabilité et, de l'autre, dans un imaginaire largement répandu, à l'extrême violence. L'extrême vulnérabilité : le 27 novembre 2012, trois hommes sont condamnés à Fort-de-France à des peines allant de six à huit ans de prison pour avoir infligé à un mendiant de mauvais traitements entraînant son invalidité permanente, dans le but de lui extorquer de l'argent. En mai 2019, un mendiant est poignardé et tué devant une supérette de la place Laissac à Montpellier ; son meurtrier est condamné à quatorze ans de prison en 2021. Le 4 mai 2022, un mendiant aveugle est assassiné à Casablanca, dans le quartier Moulay Rachid, après avoir tenté de se défendre contre son agresseur qui en voulait à son maigre pécule. La fiction restitue parfois cette vulnérabilité de façon saisissante. Dans l'un de ses *Contes cruels*, Octave Mirbeau dépeint la foule qui s'embrace contre un « être lamentable, une sorte de mendiant décharné, la peau toute jaune, couvert de guenilles¹ », qui fait mine de s'emparer d'un sac oublié sur la banquette d'une voiture à cheval. Tandis que le commissaire commande : « À la prison ! », la foule renchérit : « Oui!... oui!... à la prison!... Tapez dessus!... — Arrachez-lui les cheveux!... — La peau!... — Cassez-lui la gueule²!... » On pourrait multiplier les exemples, l'énigme reste la même : pourquoi un tel déchaînement de violence contre des êtres aussi faibles et

1. Mirbeau, 1919, p. 175-176.

2. *Ibid.*, p. 179.

démunis? La question, dira-t-on, porte en elle sa réponse : les plus vulnérables sont ceux qui offrent le moins de résistance. Mais, malgré cette évidence, le trouble demeure, qui tient au fait qu'on peine à comprendre les motivations objectives de cette violence. Car à moins d'adhérer à la légende, elle aussi répandue, du mendiant millionnaire, qui peut raisonnablement croire qu'il va soutirer une somme importante à quelqu'un qui n'a rien? Comment peut-on lâcher la bride à tant de cruauté contre ceux qu'accable déjà la force brute de la misère?

Quant à l'imaginaire de l'extrême violence du mendiant, il alimente lui aussi l'actualité la plus sordide et les fictions littéraires. En mars 2019, aux États-Unis, un homme et sa fille sont arrêtés pour avoir maquillé le crime de celle qui était la femme du premier et la belle-mère de la seconde en accusant un mendiant de Baltimore – ce qui suppose qu'ils jugeaient ce scénario plausible. Un même préjugé est à l'œuvre dans la nouvelle de Maupassant « Le vagabond », à propos de Jacques Randel, parti sur les routes en quête de travail et obligé de mendier pour subsister : « Paysans et paysannes le regardaient, cet homme arrêté, entre deux gendarmes, avec une haine allumée dans les yeux, et une envie de lui jeter des pierres, de lui arracher la peau avec les ongles, de l'écraser sous leurs pieds. *On se demandait s'il avait volé et s'il avait tué*¹. »

Le point commun de ces deux facettes du mendiant et des représentations qui lui sont attachées est la haine ancestrale qu'il suscite – même si, on le verra, ce n'est pas le seul sentiment qu'il s'attire. La violence dont il est victime est à la mesure de celle des fantasmes hostiles dont il fait souvent l'objet, double dimension qu'illustre parfaitement la citation de Maupassant. Et si cette violence ne se traduit pas toujours par des coups et une mise à mort, elle n'en est pas moins à l'œuvre dans les préjugés culpabilisants de paresse ou de méchanceté qui circulent sur son compte, dans les insultes qui forment son lot quotidien, dans l'indifférence ou le mépris général qui l'entourent et, plus largement, dans la force des mécanismes d'exclusion et la faiblesse des

1. Maupassant, 1887, p. 342 (je souligne).

solidarités qui l'ont conduit à devenir mendiant. Quel est donc le motif de cette haine absurde? De quoi est-elle le symptôme? Que dit-elle du (dys)fonctionnement des sociétés dites développées et de la façon dont elles polarisent les vies entre celles qui valent quelque chose et celles qui sont dévaluées au point que certains souhaiteraient faire disparaître ceux-là mêmes qui les vivent? En somme, de quoi le mendiant est-il la figure vivante, mourante?

Cette question est philosophique. Elle ne cherche pas à expliquer les mécanismes psychologiques, sociaux, économiques et politiques qui rendent raison de l'existence des mendiants et de leurs conditions de vie. Elle ne porte pas non plus sur l'histoire de la grande pauvreté dans un espace géographique donné, et pas davantage sur les politiques publiques d'assistance ou de répression dont ils font l'objet. Elle concerne les concepts permettant de saisir les enjeux de sens que le mendiant et la mendicité soulèvent dans un monde qui les relègue à ses frontières matérielles et symboliques, tout en ne cessant de les rendre de plus en plus nombreux et visibles au centre des villes.

On pourrait douter de l'intérêt et de la faisabilité d'une telle approche. D'une part, un savoir positif sur les mendiants et la mendicité est déjà largement disponible, qui n'est pas le produit de la philosophie : sous une terminologie identique ou approchante renvoyant à des réalités distinctes mais connexes, comme les « clochards » ou les « SDF », des disciplines telles que l'histoire, la psychologie sociale, l'ethnologie et la sociologie ont construit une connaissance avancée de la grande pauvreté, dont la mendicité relève¹. On voit mal ce que la philosophie pourrait y ajouter. Et on le voit d'autant moins que celle-ci n'a à sa disposition aucune des méthodes objectives de ces sciences humaines, et que sa dimension en grande partie spéculative lui vaut souvent d'être considérée comme non légitime pour se constituer en savoir des conditions concrètes d'existence. À la

1. Pour l'histoire, voir Gueslin, 2004 et 2013 ; la psychologie sociale, Vexliard, 1998, Declerck, 2001 ; l'ethnologie et la sociologie, Gaboriau, 1993, Dean (éd.), 1999, Rullac, 2005, Damon, 2020, Brodiez-Dolino, 2020.

pluralité des catégories empiriques de mendiants – « il y a le mendiant des cités et le mendiant des campagnes, le mendiant valide et le mendiant infirme, le mendiant homme et le mendiant femme, le mendiant enfant et le mendiant vieillard; [...] le mendiant accidentel et le mendiant permanent, le mendiant fixe et le mendiant vagabond, le mendiant isolé et le mendiant en famille¹! » – la philosophie préfère l'unité du concept ou de la notion – « le mendiant » –, ce qu'on identifie couramment à une mise à distance du réel et de son ample diversité. Pourrait-on dès lors imaginer savoir plus illégitime que la philosophie pour parler de la mendicité et des mendiants?

Cette représentation de la philosophie comme discours étranger à la diversité empirique des formes et des modes de vie est toutefois aussi fausse qu'ancienne. Aristophane se moquait déjà de Socrate en le représentant suspendu dans son « pensoir » au-dessus des vicissitudes humaines, version comique de ce qui deviendra la « tour d'ivoire » dans laquelle une longue tradition s'est plu – et se plaît encore – à confiner les philosophes. Pourtant, l'articulation de la pensée et de la pratique ou de la pensée et de la vie dans ce qu'elle a de plus immédiat et de matériel n'a cessé d'être au cœur d'une vaste démarche philosophique dès l'Antiquité. À côté d'une pratique de la philosophie privilégiant l'étude d'objets dont le lien avec la réalité sociale et politique n'est pas immédiat, comme l'étude des premiers principes ou des êtres divins, il en est une autre pour laquelle la philosophie est inséparable de ses enjeux sociaux au sens le plus large. Concernant cette dernière, l'articulation de la dimension spéculative de la philosophie et de ses implications sociales ne va certes jamais sans soulever un certain nombre de difficultés tant théoriques que pratiques et politiques, comme celles que Platon évoque lorsqu'il s'interroge sur la faisabilité de son projet théorique de cité juste dans *La République*. Mais ces difficultés n'invalident jamais l'entreprise philosophique : elles sont au contraire pour elle l'occasion de renouveler ses façons de penser, de se déployer et de s'écrire, en particulier dans les

1. Dufau, 1858, p. 227 (cité par Thuillier, 2002, p. 161).

situations de crise où le besoin de nouvelles approches et de nouveaux instruments critiques se fait particulièrement sentir. Deux contributions relativement récentes vont en ce sens, qui ont en commun un même souci critique et un même geste militant en faveur d'une philosophie au plus proche des conditions concrètes d'existence.

Dans son *Manifeste pour une philosophie sociale*, Franck Fischbach montre qu'il est urgent de faire droit à l'idée d'une philosophie sociale se distinguant de la philosophie politique et de la philosophie morale par son dialogue nourri avec les sciences sociales et par sa visée plus critique que normative. Le développement d'une telle philosophie sociale exige un changement radical de perspective et de méthode. Par exemple, tandis que la tradition occidentale de la philosophie morale a pour toile de fond la vie réussie, la philosophie sociale commence par l'analyse de la vie mutilée ou aliénée, en partant de « l'expérience vécue par les individus eux-mêmes en tant qu'ils sont confrontés à leurs propres conditions sociales d'existence, et en tant que ces conditions diminuent ou augmentent leurs chances de mener une vie accomplie¹ ». De même, plutôt que de déplorer l'hégémonie perdue de la philosophie sur les sciences humaines, la philosophie sociale procède « au contraire à la plus grande ouverture possible aux démarches et aux résultats des sciences sociales et des sciences humaines en général : c'est pour elle la condition sans laquelle il est impossible de rendre compte des expériences sociales négatives et des processus sociaux et psychiques qui les engendrent² ».

Dans un ouvrage au titre éloquent – *Pour une philosophie de terrain* –, Christiane Vollaire défend, pour sa part, l'idée d'une philosophie calquant son approche sur celle des sciences sociales ou naturelles, qui délimitent leur domaine spécifique d'investigation et se donnent un fort ancrage dans l'expérience sociale de groupes déterminés³. Loin de former un savoir en surplomb

1. Fischbach, 2009, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 17.

3. Vollaire, 2017.

qui détiendrait le monopole de la vérité, une telle philosophie est à entendre comme le penser ensemble des philosophes *et* de leurs interlocuteurs envisagés dans leur terrain spécifique, notamment économique et social. Cette démarche qu'il s'agit de promouvoir n'est pas totalement inédite dans l'histoire de la philosophie occidentale, comme le suggèrent les exemples que Christiane Vollaire présente dans son livre. Ainsi de l'« Enquête ouvrière » de Karl Marx ou de l'« Expérience de la vie d'usine » de Simone Weil. Ces deux textes sont certes très différents : le premier est un questionnaire élaboré par Marx, en 1880, à destination des ouvriers pour comprendre leurs conditions de vie et de travail, le second est le récit de l'expérience de la vie d'ouvrière en usine par Simone Weil à Marseille en 1941 et 1942. Leur point commun est toutefois de ne pas concevoir le discours philosophique comme une parole d'expert construite à partir de témoignages recueillis auprès des ouvriers et des ouvrières, et dont le ou la philosophe assurerait ensuite la « traduction », soit, selon l'adage bien connu, la « trahison », confisquant la parole de ceux qu'il représente au lieu de s'en faire le simple relais. Pour Marx et Weil au contraire, le discours philosophique qui s'élabore au contact de la vie ouvrière est bien plutôt la simple chambre d'écho d'une expérience vécue et symbolisée par celles et ceux qui la vivent et à laquelle le ou la philosophe ne fait que prêter ses mots et parfois – c'est le cas de Simone Weil – son corps.

À ces approches – la philosophie sociale et la philosophie de terrain –, toutes deux soucieuses de ne pas couper la philosophie du monde social et de ses aspérités empiriques, on propose d'en ajouter une troisième procédant par l'élaboration de ce que l'on pourrait nommer une *figure philosophique* – en l'occurrence une figure philosophique du mendiant – édifiée à partir de données venues des sciences humaines et sociales, d'analyses puisées dans l'histoire de la philosophie, et de représentations, littéraires notamment.

Par « figure », on n'entend pas une « essence éternelle », comme si l'on voulait débusquer et fixer un prétendu « être profond », monolithique et définitif du mendiant en cumulant les portraits et les définitions qu'en proposent les différents savoirs et les

différentes représentations à notre disposition. On n'entend pas davantage un « symbole » n'entretenant de rapport qu'analogique avec ce qu'il symbolise, comme la balance est le symbole de la justice, par quoi l'on en apprend davantage sur la justice que sur la balance elle-même. On n'entend pas non plus, enfin, une simple métaphore dont, là aussi, la force signifiante serait moins envisagée pour elle-même que pour ce qu'elle permet de comprendre d'une réalité différente d'elle. « Figure philosophique » renvoie plutôt, d'une part, à l'*aspect*, ou à la *forme extérieure*, d'un phénomène ou d'une réalité, ce qui requiert de se livrer à sa patiente description, et, d'autre part, au *sens conceptuel* de ce phénomène tel qu'il est porté par son aspect, dans l'idée que ce sens n'est pas nécessairement univoque mais – et c'est ce qui fait l'intérêt de la figure – plurivoque, au point qu'une figure est d'autant plus intéressante qu'elle abrite des connexions signifiantes entre des éléments en tension ou en dissemblance qui signalent les virtualités dont elle est porteuse. Il en va, en somme, du penser en figures philosophiques comme, *mutatis mutandis*, du peindre en figures que Georges Didi-Huberman décèle chez Fra Angelico : « Fra Angelico peignait surtout des *figurae* au sens latin et médiéval, c'est-à-dire des signes picturaux pensés théologiquement, des signes conçus pour représenter le mystère dans les corps au-delà des corps, le destin eschatologique au-delà de l'histoire, le surnaturel dans l'aspect visible et familier des choses, au-delà de l'aspect¹. »

La figure conjoint des dimensions signifiantes relevant de registres différents, voire opposés, comme chez Fra Angelico le spirituel et le temporel, le divin et l'humain, l'eschatologique et l'historique, le surnaturel et le familier. Complexe par nature, elle lie ou noue en elle les opposés tout en les maintenant dans leur différence. Ainsi, elle montre en même temps qu'elle cache, et en figurant elle défigure : non pas au sens où elle déforme ce dont elle est la figure mais au sens où elle découvre en lui des potentialités que son apparence première ne laisse pas présager et qui lui sont pourtant inhérentes. On pourrait même dire

1. Didi-Huberman, 1990, p. 16.

que sa puissance de défiguration est d'autant plus grande que sa figuration semble univoque. Aussi la figure se présente-t-elle comme un puissant opérateur dialectique et peut-elle être transposée de la surface picturale à la scène du concept philosophique. Cette transposition ne consiste pas à reporter sur le mendiant de nos rues la *nature* ou le *contenu* des tensions de registres et de sens que Didi-Huberman perçoit dans les œuvres du peintre italien, au sens où l'on prêterait un sens théologique et surnaturel à la figure temporelle du mendiant. Elle consiste bien plutôt à projeter sur lui la *structure* de la figure décrite par Didi-Huberman, c'est-à-dire ce jeu des tensions entre des dimensions qui, chez le mendiant, pointent vers des horizons de signification distincts. En ce sens, la figure n'aplatit pas les contraires et ne les fait pas se dépasser vers un terme commun de synthèse : elle maintient leur tension dans une unité jamais figée qui donne à penser. Plutôt qu'une « solution [...] à des problèmes philosophiques inscrits dans l'histoire¹ », la figure est la forme sensible de ces problèmes eux-mêmes. Elle ne les résout pas mais les révèle, et elle éclaire les possibles qu'ils portent en eux.

Cette approche convient tout particulièrement à notre sujet, en ce que la perception la plus commune du mendiant le réduit souvent à une figure non légitime, objet de toutes les haines, jusque sous la forme en apparence adoucie du regard faisant de lui un être que ses conditions de vie auraient privé de la qualité d'homme. L'objet de ce livre est de restituer la genèse de cette vision commune des choses, en remontant à ses origines philosophiques, mais aussi de faire droit à la puissance de défiguration dont le mendiant est porteur et qui, en remettant en question une telle vision, pourrait nous faire envisager le monde autrement sur les plans éthique et politique. Loin de sombrer dans les travers de la pure spéculation, cette façon d'envisager le sujet se tient ainsi au plus près de l'expérience en proposant un cadre d'intelligibilité nouveau pour l'approcher, et en soulignant les possibles éthiques et politiques positifs à l'horizon de la mendicité.

1. Wolff, 2016, p. 10.