

Introduction

Le philosophe sans ses mendiants

Le philosophe a ses pauvres¹, mais il n'a pas ou peu de mendiants. Cette situation tient sans doute au fait que si la mendicité n'a rien d'exceptionnel dans l'histoire de l'Occident, elle n'en est pas moins par elle-même un état d'exception : c'est une condition de vie qui menace la vie, un état dans lequel la vie suscite la mort au lieu de la mettre à distance. En ce sens, c'est une situation anormale, à la différence de la pauvreté. Jusqu'à un certain seuil et un certain taux, et quand elle n'est pas le résultat d'une décision individuelle ou d'un choix collectif tacite pour se préserver des contraintes en tous genres que le désir de richesse matérielle implique², la pauvreté est en effet un phénomène social, politique et économique collectif constituant, pour une part plus ou moins grande d'une population, ce qu'on pourrait nommer une situation de « précarité stable » : on y dispose du nécessaire mais seulement ou à peine du nécessaire, défini relativement en fonction du niveau de développement de chaque société et des perspectives les plus hautes qu'elle offre à ses membres. Si la pauvreté, avec ses degrés, affecte leur bien-être ou leur bonheur en limitant leur espérance de vie et le champ de leurs possibles, elle ne menace pas toujours immédiatement la permanence de la société dans son ensemble. Il ne s'agit pas de dire que la pauvreté est normale en ce qu'elle serait acceptable, mais en

1. J. Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.

2. Voir respectivement J. Le Goff, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999 ; et M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives* [1972], Paris, Gallimard, 1976.

ce qu'une société peut s'en accommoder jusqu'à un certain point : elle peut non pas s'en satisfaire mais la supporter sans se défaire¹, voire, mais c'est plus rare, l'adopter. La pauvreté, dans certaines limites, fait encore société ou, plus précisément, la société peut encore se faire avec et dans la pauvreté.

Tel n'est pas le cas de la mendicité, qui se distingue de la pauvreté non en termes quantitatifs, la grande pauvreté étant le lot commun des mendiants comme d'une partie des pauvres non mendiants, mais qualitatifs, les très pauvres n'étant pas nécessairement des mendiants. La différence majeure qui les sépare est politique : les mendiants se caractérisent par leur position très ambivalente, à la frontière de la société dans laquelle ils évoluent. Cette frontière ne désigne pas un lieu géographique mais le seuil sur lequel se joue la capacité de participer ou non à la société et à la vie publique, de s'inscrire ou non dans les institutions qui les composent, et de perpétuer ou non les liens qui les façonnent – économiques, familiaux, amicaux, civiques ou religieux notamment. Par la radicalité de leurs conditions de vie, les mendiants se situent sur le bord extérieur de cette frontière. Sans ressources, sans lieu propre, voués à l'errance, entièrement dépendants des autres et souvent dans un état de parfait isolement social, ils vivent dans une sorte d'atomisme présocial ou, plus précisément, post-social : ils sont dans la grande majorité des cas le produit ou le résultat d'une société qui ne parvient pas ou plus à agréger en son sein la totalité de ses membres, mais qui commence au contraire à les en expulser et à se défaire elle-même. En ce sens, les mendiants en font partie tout en lui étant extérieurs, ils sont extériorisés en elle, exclus inclus, ils y occupent un lieu sans place difficile à cerner. Cette position limite les expose à une extrême vulnérabilité et les condamne

1. La définition philosophique du seuil de pauvreté à partir duquel se défait une société – et ce qu'il faut entendre par là – est une question qui mériterait de plus amples développements. C'est une question centrale notamment chez Platon, pour qui toutes les cités empiriques manquent d'unité politique en raison de l'opposition en elles des riches et des pauvres. Voir *République* IV, 422e-423a.

à une lutte pour la survie perdue d'avance. Celle-ci ne se solde pas uniquement par leur mort prématurée : si cette vie invivable signale dans la plupart des cas le grave dysfonctionnement social dont elle est le résultat, elle contribue aussi indirectement et malgré elle à l'aggraver par les réactions de rejet, les conduites de repli et les mouvements de séparation qu'elle suscite de la part de ceux qui voient dans le mendiant le visage intolérable de leur possible destin.

État d'exception, condition anormale, position limite : la mendicité se dérobe aux concepts tranchés et aux oppositions binaires dès l'instant qu'il ne s'agit plus seulement d'en expliquer les causes ou d'en suivre les formes à travers les âges – ce dont la sociologie, l'histoire ou les sciences politiques, et même les savoirs de la psyché que sont la psychologie, la psychiatrie ou la psychanalyse s'acquittent assez bien¹ – mais de comprendre sa signification. La philosophie n'a pour cela d'autre choix que de délaissier les oppositions admises et de les réarticuler, au nom d'une pensée des limites dont le mendiant est l'incarnation vivante, mourante. C'est ce chemin philosophique qu'empruntent les penseurs grecs présentés dans cet ouvrage : Homère, Sophocle, Aristophane, Platon et les cyniques.

Le mendiant en Grèce

En Grèce ancienne, le mendiant se distingue du pauvre sur trois points principaux : il est voué à l'errance dans les villes

1. Voir par exemple B. Geremek, *La Potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Gallimard, 1987 ; P. Declerck, *Les Naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon, 2001 ; P. Gaboriau, D. Terrolle (dir.), *Ethnologie des sans logis. Étude d'une forme de domination sociale*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; A. Gueslin, *D'ailleurs et de nulle part. Mendians, vagabonds, clochards, SDF en France depuis le Moyen Âge*, Paris, Fayard, 2013 ; E. Galbois, S. Rougier-Blanc (éds.), *La Pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux, Ausonius, 2014. Les ouvrages cités ici qui ne mentionnent que le terme de pauvre dans leur titre évoquent toutefois aussi le mendiant dans leurs pages.

comme dans les campagnes, il n'a jamais de quoi manger, il ne travaille pas et quête son repas¹. La sémantique confirme ce portrait, toujours par contraste avec le pauvre. Après avoir désigné, notamment chez Homère et Hésiode, celui qui est occupé à une tâche quelconque, pas nécessairement servile, le terme *penès* (πένης) en est venu, à l'époque classique, à désigner le pauvre, celui qui est obligé de se consacrer à un travail rémunéré pour se procurer le nécessaire, comme le *Ploutos* d'Aristophane cité plus bas le confirme. Privé du loisir nécessaire pour participer à la vie politique, il est pour cette raison objet de mépris de la part des citoyens aisés². Mais le mépris envers le mendiant est plus grand encore, et irrémédiable : sans travail et dans une situation de dépendance absolue, il est soupçonné de parasitisme³, ce qui, par contraste, redore en partie, et en partie seulement, le blason du pauvre pour les efforts auxquels il consent en travaillant. Ainsi, Hésiode incite son frère Persès à s'acquitter avec régularité des travaux agricoles pour qu'il n'ait pas par la suite « à mendier (πτώσσης) vainement devant la demeure des autres »⁴. Dans son *Ploutos*, Aristophane va même jusqu'à faire de la pauvreté une source possible de vertu individuelle et sociale⁵, à condition de lever la confusion dont elle est victime de la part des riches ou des aspirants à la richesse qui, comme Chrémyle, ne savent pas la distinguer de la sordide mendicité :

1. S. Coin-Longeray, « *Pènès* et *Plôchos* : le pauvre et le mendiant. Deux figures de la pauvreté dans la poésie grecque ancienne » dans E. Galbois, S. Rougier-Blanc (éds.), *La Pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, *op.cit.* p. 50-52.

2. Voir S. Coin-Longeray, « Πενία et πένης : travailler pour vivre ? », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, Tome LXXV, 2001, p. 249-256.

3. V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, [1951], New York, Schocken Books, 1962, p. 243.

4. *Les Travaux et les Jours* 395. On trouve une mise en garde similaire chez Théognis, qui recommande de ne dépenser que selon ses revenus pour ne pas tomber dans la mendicité, *Sentences* 920-925.

5. V. Ehrenberg, *op. cit.* p. 248.

Chrémyle : Quel bien pourrais-tu apporter, si ce n'est ces brûlures qu'on gagne aux bains, les gémissements d'enfants affamés et de vieilles femmes, les poux, les puces et les cousins qui, en quantité innombrable, bourdonnant auprès des oreilles des pauvres, les tirent du sommeil pour qu'ils se disent : « Allons, debout, quoiqu'il te faille mourir de faim ! » Est-ce qu'au lieu d'habits tu ne donnes pas de vieux haillons ? Au lieu de lit, une litière de jonc pleine de cousins qui ne laissent point dormir ? Pour tapis, une natte pourrie ? Pour traversin, une grosse pierre ? Au lieu de pain, des racines de mauve ? Pour toute bouillie, de méchantes feuilles de raves ? Au lieu de siège, le couvercle d'une amphore brisée, et, au lieu de mortier, une moitié de tonneau toute fendue ? Hé bien ! Ne fais-je pas voir là que tu procures de grands biens à tous les hommes ?

La Pauvreté : Ce n'est pas ma vie que tu viens de décrire, mais c'est contre celle des mendiants (τῶν πτωχῶν) qu'a porté ta charge.

Chrémyle : Ne disons-nous pas que Pauvreté est la sœur de Mendicité (τῆς Πτωχείας) ?

La Pauvreté : Oui, vous qui soutenez que Denys ressemble tout à fait à Thrasybule. Ma vie n'est point et ne sera jamais exposée à ces terribles incommodités. La vie du mendiant (πτωχοῦ) dont tu parles, c'est de n'avoir jamais rien. Mais celle du pauvre, c'est de vivre d'épargne, de s'attacher à son travail, de ne manquer de rien et de n'avoir rien de superflu.

Ploutos 535-554 (trad. A.-C. Brotier modifiée)

La mendicité, on le voit, occupe la place inconfortable du tiers exclu : elle est à la fois la représentation erronée que la richesse se fait de son contraire, et la sœur ennemie de la pauvreté. Dans les deux cas, elle est l'autre dont il faut se démarquer, l'altérité sordide avec laquelle il ne faut ni se confondre ni être confondu. Elle est, hormis chez les cyniques, le pôle absolument négatif de la triade « richesse, pauvreté, mendicité », le terme que rien ne semble pouvoir racheter ou revaloriser, qu'il s'incarne, comme chez Platon, Aristophane et les cyniques, dans la figure même du mendiant (ὁ πτωχὸς), manquant de tout et quémandant sa subsistance

auprès des autres, ou dans celle du vagabond (ὁ πλανήτης), tout aussi démuné que le mendiant mais sur l'errance duquel est mis l'accent, chez Homère et Sophocle notamment. Le vocabulaire grec de la mendicité comporte de ce point de vue les mêmes nuances que le français, mais ce ne sont, chez les auteurs étudiés ici, que des différences d'aspects dans la description d'un seul et même personnage.

Dialectique du mendiant : le dernier des hommes

Sur fond de ce jugement globalement défavorable, les auteurs réunis ici articulent, pris tous ensemble, une pensée du mendiant dont l'armature dialectique se fonde sur l'ambivalence que chacun d'entre eux, sous des modalités différentes, repère chez ce personnage : le mendiant pourrait bien être le dernier des hommes.

Il semble l'être d'abord au sens où, vagabond, sale, anonyme, manquant du nécessaire, errant loin des siens, exclu des institutions et des réseaux qui font ordinairement l'appartenance et la coopération sociales – la famille, le travail, la participation politique – il est tellement aux antipodes de l'idée qu'on se fait couramment de l'homme et des moyens par lesquels il se réalise que certains estiment, avec ou sans mépris, avec ou sans compassion, qu'il en est la négation ou qu'il en représente le plus bas degré. C'est depuis son écart extrême à une définition sociale et culturelle de l'humain, valorisant en général pouvoir et richesse, ou à une définition philosophique de l'homme mettant en avant sa dimension culturelle, sociale et politique, qu'il est souvent perçu et, plus souvent encore, jugé. En marge du monde ordinaire ou du monde idéal, de leurs règles et de leurs valeurs les plus fortes, le mendiant se sépare du commun – ou plutôt, en réalité, en est séparé – au point d'être assimilé dans certains textes anciens à un étranger ou, dans le meilleur des cas, à un émissaire de Zeus. Dans tous les cas, c'est une figure de l'altérité : il vient d'ailleurs, il vit ailleurs, fût-ce au cœur

même de la cité, ce qui lui donne aux yeux de ceux qu'il croise l'indéchiffrable visage de l'inconnu, de l'incompréhensible, parfois de l'inhumain. Le mendiant serait le dernier des hommes, ne l'étant presque plus.

Mais précisément parce qu'il ne lui reste rien ou si peu de ce qui fait l'homme ordinaire, le mendiant peut être aussi perçu comme le dernier des hommes au sens du dernier homme, le seul qui reste quand tous les autres ont disparu, étouffés sous des conventions, des coutumes et des usages artificiels qui les ont éloignés de leur vraie nature. Plutôt qu'une figure appauvrie ou qu'un reste obtenu par soustraction à partir d'une définition de l'homme conçue, sous l'effet de l'habitude ou des préjugés, comme le terme positif, on peut au contraire voir dans le mendiant l'homme véritable caché sous l'homme social, l'essence de l'homme, son noyau dur presque entièrement débarrassé du superflu dont la civilisation le recouvre, parfois au point de l'altérer définitivement. Dans cette perspective inverse de la précédente, l'altérité du mendiant se révèle tout aussi radicale mais d'un autre genre : ce n'est plus celle qui se creuse entre l'homme ordinaire (ou idéal) et ceux que celui-ci estime privés des attributs de l'humanité, mais celle qui se creuse entre cet homme ordinaire et lui-même. Encore faut-il qu'il puisse prendre conscience que le mendiant le renvoie à lui-même en ouvrant en lui l'abîme de cette question : « qu'est-ce que l'homme ? » Encore faut-il, en somme, qu'il puisse percevoir et comprendre le monde – son monde – avec les yeux du mendiant ; bref, qu'il puisse accéder à la « philosophie du mendiant ».

Quatre des cinq auteurs grecs étudiés dans cet ouvrage, ou parfois leurs personnages (qui ne sont pas nécessairement leurs porte-parole), se placent dans la première perspective – Homère, Aristophane, Sophocle, Platon – avec toutefois des variantes concernant les valeurs du modèle humain, social et politique par rapport auquel ils évaluent la dégradation du mendiant : s'il ne fait aucun doute que le pouvoir et la richesse sont essentiels à la réalisation de l'homme aux yeux d'Ulysse et de ses pairs dans l'*Odyssée*, comme à ceux

des concitoyens de Dicéopolis dans l'Athènes démocratique décrite par Aristophane dans les *Acharniens*, ou encore à ceux des interlocuteurs d'Œdipe chez Sophocle, il n'en va pas de même chez Platon pour qui de telles valeurs ne sont adulées que dans les cités malades, celles dans lesquelles nous vivons, mais pas dans la cité juste, notamment celle des *Lois* où, chacun disposant du nécessaire, le mendiant est méjugé parce qu'il vit aux dépens des autres et menace l'unité de la cité. Seuls les cyniques, qui forment le dernier volet de ce livre, créditent le mendiant d'une positivité philosophique forte, positivité qui est aussi éthique et politique : ils le conçoivent comme le terme positif à partir duquel doit être évaluée la dénaturation des hommes ordinaires et, plus encore, celle des puissants de ce monde. Le mendiant est pour eux l'homme dans sa plénitude, l'homme réconcilié avec lui-même et les autres quand il est parvenu à se déprendre des manières ordinaires de penser, de juger et d'agir qui sont fondées sur des valeurs et des conventions antinaturelles. Ce renversement sans précédent va de pair avec celui du sens de l'expression « philosophie du mendiant » employée plus haut : avec les cyniques, et dans une certaine mesure avec Dicéopolis chez Aristophane, le mendiant n'est plus l'objet sur lequel se penche le penseur, poète ou philosophe, mais celui qui produit de la pensée, celui qui philosophe et propose sa vision du monde.

Portrait philosophique du mendiant

Derrière cette grande ligne de partage apparaissent des similitudes et des différences plus subtiles, qui lient ou opposent certains auteurs à d'autres selon les aspects du mendiant considérés. Les points communs se trouvent moins dans le contenu, chaque fois singulier, des thèses tenues par ces auteurs sur le mendiant ou dans le portrait qu'ils en font que dans le sens qu'ils lui donnent. Ces similitudes sont, au moins, au nombre de trois : pour tous ces auteurs, le mendiant est

une figure morale ambiguë, une figure de vérité et une figure politique.

Une figure morale ambiguë

Excepté chez les cyniques, le mendiant est présenté comme un être ambivalent sur le plan moral : c'est à la fois un pauvre hère et un parasite, en puissance ou en acte. Homère oppose ainsi le faux mendiant qu'est Ulysse échoué en Phéacie ou déguisé à Ithaque, au véritable mendiant d'Ithaque, Iros, qui lui-même se dédouble en ce qu'il est moins fort qu'il ne le paraît. Mais ce contraste entre un héros mendiant et un mendiant antihéroïque est peut-être ici plus un artifice littéraire qu'une authentique croyance en l'ambivalence du mendiant. Car tandis qu'Iros, vaincu par Ulysse déguisé, dévoile par ce combat sa cupidité et sa bassesse, Ulysse fait reconnaître sa propre valeur héroïque par une série d'épreuves qui font justement tomber ses haillons, comme si le mendiant était irrémédiablement étranger aux valeurs héroïques. Quand Homère décrit la violence verbale et physique dont Ulysse déguisé en mendiant est victime de la part de personnages d'autant plus antipathiques que le poète leur oppose la bonté du fidèle porcher Eumée, il partage donc à l'évidence leur point de vue, du moins en partie. L'Œdipe de Sophocle est, lui, marqué d'une double ambivalence : s'il est l'auteur des crimes qui ont fait de lui un mendiant – le meurtre de son père, son union avec sa mère – il n'en porte pas la totale responsabilité, car il les a commis à son insu, sans les vouloir, de sorte qu'il est difficile de savoir comment le juger. Son ambivalence tient aussi à la dimension sacrée de son personnage, notamment dans *Œdipe à Colone*, où il est présenté à la fois comme une force bénéfique pour la cité qui l'accueillera et comme une menace pour celle qui lui refusera l'hospitalité. Dans les *Acharniens* d'Aristophane, Dicéopolis a ceci d'ambigu que la mendicité, qui n'est d'abord chez lui qu'un déguisement, qu'un simple accessoire théâtral destiné à s'attirer la compassion de l'auditoire pour justifier

sa conduite, tend peu à peu à faire corps avec lui, comme si cet artifice révélait sa véritable nature morale ou sa véritable condition socio-économique et celle de tous les Acharniens, sans toutefois lever entièrement le soupçon que ce costume sert peut-être de masque à son égoïsme.

L'ambiguïté du mendiant se réfléchit aussi dans la dualité des approches dont il fait l'objet, par exemple chez Platon : sur fond de partage entre l'empirique et l'idéal, entre le sensible et l'intelligible, Platon distingue, d'un côté, la cité oligarchique empirique, donc imparfaite, où les mendiants sont les victimes d'un régime dans lequel les gouvernants acquièrent leur richesse en appauvrissant leurs concitoyens ; et, de l'autre, la cité idéale et juste dont le mendiant est exclu parce que, par hypothèse, son apparition ne peut s'y expliquer que par les vices de son âme. Enfin, cette ambiguïté dans le jugement moral porté sur le mendiant est absente de la pensée des cyniques parce qu'ils font de lui le terme de référence positif de leurs analyses des manières communes de penser et d'agir. Néanmoins, l'ambiguïté morale du mendiant apparaît chez eux en tant qu'effet ou structure du renversement de l'opinion qu'il s'agit, avec force coups de bâtons et force morsures, de produire chez leurs interlocuteurs : et si, derrière Diogène le gueux, il y avait un sage ?

De façon générale, l'évaluation morale dont le mendiant fait l'objet lui est donc plutôt défavorable. Mais le soupçon de parasitisme qui pèse sur lui ne relève pas d'un simple préjugé social de la part d'auteurs appartenant, pour autant qu'on le sache, aux couches les plus élevées de la société de leur temps. Car leur vision du mendiant ne se limite pas à cette évaluation morale : elle s'articule aux deux autres dimensions qu'ils discernent en lui en tant que figure de vérité et figure politique. En d'autres termes, la négativité morale du mendiant ne tient pas, ou ne tient qu'exceptionnellement et qu'accidentellement, à un défaut de sa personne propre ; elle se comprend bien plutôt en relation avec la cité et la société où il vit. Même le Platon des *Lois*, qui conclut au vice personnel du mendiant dans la cité juste et parfaite, est en réalité

beaucoup mieux disposé à son égard qu'il n'y paraît : car cette cité n'étant pas réalisée, le mendiant « à l'état pur » dont elle rend l'apparition impossible est par définition davantage une fiction théorique qu'un être de chair, ce qui confirme *a contrario* que les mendiants sont toujours pour Platon des créations politiques, non des êtres intrinsèquement vicieux.

Un « maître de vérité »

Figure morale à deux visages, le mendiant est aussi à sa façon un « maître de vérité » : non en ce que, comme les trois personnages étudiés par Marcel Détienne – l'aède, le devin et le roi de justice – il possède le savoir du passé, du présent et de l'avenir ou que ses paroles rétablissent la justice, mais tout d'abord en ce qu'il reflète la nature sociale et politique du monde qui l'entoure¹. Par la position marginale qu'il y occupe, le mendiant révèle quelles sont ses institutions les plus importantes, tel l'*oikos* chez Homère ; il révèle aussi à quel système de valeurs ce monde obéit, comme le mendiant cynique démystifiant les valeurs de pacotille de ses contemporains, ou l'Œdipe de Sophocle chassé de Thèbes pour son impureté ; il révèle enfin par quels dysfonctionnements, dont lui-même est la victime, ce monde engendre des injustices, comme le mendiant de l'oligarchie chez Platon, victime de la cupidité généralisée, ou Dicéopolis, victime directe de l'impérialisme démesuré d'Athènes ainsi que de l'égoïsme et de l'incurie de ses dirigeants. Le mendiant est, pour qui sait le déchiffrer, le meilleur symptôme de son temps.

Mais son rapport avec la vérité n'est pas simplement celui d'un miroir réfléchissant le monde alentour : il est aussi plus direct et plus nécessaire. Figure de vérité, le mendiant l'est en effet aussi et surtout en ce que lui-même incarne, tant dans sa conduite que dans ses paroles, une forme vivante du vrai, la vérité en acte. C'est le cas par excellence des cyniques, le

1. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* [1967], Paris, Librairie générale française, 2005.

franc-parler (παρησία) prêté à Diogène allant de pair avec son « franc-agir », certes au nom d'un souci de cohérence entre la parole et les actes, mais surtout parce que c'est la vérité même qu'il cherche à faire transpar tre dans ses mots et dans son corps¹. C'est aussi peut-être le cas, à une moindre échelle, de Dicéopolis et surtout d'Edipe, personnages dont la mendicité n'est pas un simple artifice ou une condition passagère comme celle d'Ulysse, mais un état qui définit les coordonnées de leur place dans le monde ou dans la cité, et la vision qu'ils en ont.

Une figure politique

Enfin, cette vérité qui s'actualise et s'exprime à travers le mendiant est de nature politique. En contrepoint des figures classiques du bon citoyen, du politique idéal et du législateur excellent décrits par les philosophes, les orateurs et les historiens, les différentes représentations du mendiant exposées ici constituent, chacune à leur façon, ce qu'on pourrait nommer des politiques du mendiant. La politique en question est, en un premier sens, celle dont le mendiant est l'objet ou la victime : le traitement réservé à Ulysse déguisé s'explique par les valeurs sociales et politiques régissant Ithaque, tout comme la situation entre-deux d'Edipe – ni exclu de l'espace civique ni pleinement intégré mais relégué à ses frontières – témoigne de la représentation que Sophocle se fait de la structure paradoxale du champ politique, articulée selon un double mouvement d'intégration et d'exclusion. Dicéopolis est lui aussi victime, en un sens, de la politique irresponsable des dirigeants athéniens, tout comme le sont les mendiants de l'oligarchie dans la *République* de Platon. Mais la politique du mendiant désigne aussi – et cette perspective, quoique minoritaire, est plus neuve et plus féconde – celle dont il est ou pourrait être le principe : ainsi la tr ve conclue avec

1. Voir M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*. Tome 2. *Le Courage de la vérité*. Cours au Collège de France (1983-1984), Paris, Le Seuil – Gallimard, 2009, en particulier le cours n 9 du 29 février 1984.

l'ennemi par Dicéopolis et la conduite égoïste qu'il adopte ensuite, exclusivement centrée sur les plaisirs du ventre et du sexe, peuvent être lues comme la traduction plus ou moins réalisée, plus ou moins fantasmée, d'une démocratie dont les citoyens, réduits à la mendicité dans leur corps par leurs dirigeants et devenus ensuite mendiants en leur âme, orientent la politique dans une direction antipolitique, où le plaisir individuel est recherché sans tenir compte du bien commun. De façon plus explicite, les cyniques proposent une politique de la vérité dont la vie simple et frugale du mendiant, sa mise à l'épreuve permanente et son franc-parler sont les principes directeurs, et que réaliserait peut-être la mystérieuse cité de Diogène¹.

Ces trois aspects du mendiants apparaissent chez tous ces auteurs à des degrés et selon des éclairages divers, avec des jeux d'influences croisées trop complexes pour être exposés ici mais dont certains ont été étudiés, comme l'inspiration que les cyniques ont puisée dans le personnage d'Ulysse déguisé en mendiant par exemple².

Méthode

Le projet de ce livre est né en partie de la question que m'a posée un jour un étudiant tandis que je parlais de la richesse et de la pauvreté chez les philosophes grecs : « les philosophes disent-ils quelque chose des mendiants ? » Je me suis alors tourné vers les philosophes qui m'étaient les plus familiers et vers les penseurs qui partageaient leur horizon de questions et de références, à savoir les poètes. J'ai recueilli ceux de leurs témoignages qui me paraissaient les plus articulés, en tâchant de comprendre quelle représenta-

1. Voir S. Husson, *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011.

2. Voir S. Montoglio, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2011, en particulier p. 68-73.

tion chacun d'entre eux donnait du mendiant. La rareté de ces témoignages et, à plus forte raison, leurs points communs m'ont semblé dire quelque chose du mendiant lui-même, qui pouvait s'agencer en un concept philosophique valant pour le vagabond, le clochard, le SDF, le marginal ou le routard, par-delà les différences historiques, sémantiques et sociologiques qui séparent ces termes ainsi que ce qu'ils désignent. Si l'intention philosophique de l'ouvrage peut paraître en décalage avec son contenu, les poètes y étant plus représentés que les philosophes, c'est qu'on ne la cherche pas là où elle se trouve : elle tient moins à la nature des auteurs convoqués qu'à la manière dont je prétends les avoir lus.

Ce parti pris de lecture n'a pas été sans poser quelques difficultés méthodologiques pour interpréter les poètes, la principale étant de faire apparaître l'articulation conceptuelle sous-jacente à leurs textes en tâchant d'éviter deux écueils symétriques : d'un côté, écraser la parole poétique sous un trop fort désir de systématisme ou de cohérence conceptuelle ; de l'autre, se laisser égarer par elle. *La* difficulté était de trouver l'angle interprétatif juste. C'est avec Sophocle qu'elle s'est le plus posée : le statut que Thésée offre à Œdipe sur le territoire de Colone pourrait passer pour une intégration positive du mendiant dans l'espace civique, ce en quoi Sophocle se distinguerait alors d'Homère, d'Aristophane et de Platon, qui lui déniaient toute pertinence propre en première personne dans le champ politique. Pourtant, en laissant de côté la question de la valeur des intentions de Thésée envers Œdipe au profit d'une lecture plus distanciée de l'ensemble de la pièce et de son mouvement, il m'a semblé que Sophocle se rangeait finalement au consensus de son temps : le mendiant est exclu de l'espace civique en étant relégué à ses frontières. Mais c'est là encore, comme souvent avec le mendiant, une question de limite dans l'interprétation.

San Juan, Porto Rico, janvier 2015