

ÊTRE SANS ABRI

Nous ne pensons pas que l'on puisse parler de droit au logement pour l'homme, car nous ne pensons que la nature de l'homme comprend le logement comme habiter.

Si nous pensons à l'homme sans penser à l'habiter, nous ne pensons qu'à un homme amputé, qu'à un semblant d'homme, qu'à un homme réduit à la bestialité.

B. Salignon

Signe de notre moderne *malaise dans la civilisation*, des catégories sociales entières sont définies par ce qui leur manque : *les sans abri*, sans travail, sans domicile, sans papiers, sans terre, etc. Sans feu ni lieu, disait-on traditionnellement des vagabonds, sans lieu mais pourtant au ban d'une société qui a perdu le sens de l'hospitalité et ne sait plus faire de l'étranger un familier. Le sigle SDF est venu entériner la banalisation du phénomène. Si la misère du monde est sans âge, il ne faut pas croire que la précarité et l'exclusion sont dues à la pauvreté même si celle-ci y contribue : les sociologues de la misère étudient depuis longtemps des communautés très démunies qui cultivent, parfois comme leur bien le plus précieux, l'art de la solidarité, du partage et l'inclusion de tous et les actuels partisans de la décroissance leur emboitent le pas. Notre opulence occidentale génère l'exclusion, cette mort sociale, ce petit meurtre ordinaire de l'humanité de l'homme, excluant du banquet les vaincus de la guerre économique contre lesquels elle ne cesse de se défendre dans une société régulée par le marché. En témoignent les bancs anti-SDF, les cubes d'aérateurs et bouches de chaleur installés en hauteur, les interdits de mendicité publique à La Rochelle, Orange et Toulon dès juillet 1995 et la reconduite des sans-abri loin des centres des villes présentée comme des *cordons sanitaires*, forme d'épuration économique au moment même où se déchaînait en ex-Yougoslavie une nouvelle épuration ethnique¹. À croire que l'on se venge de la violence qu'ils nous font, à nous

1 – P. Babin, *SDF, l'obscénité du malheur*, Ramonville Saint Agne, Erès, 2004.

convoquer là où nous ne voulons pas aller : dans l'impensable et l'innommable du glissement et de la chute hors du lien social que nul *animal politique* ne saurait regarder sans effroi. Cette forme humaine dans ses couvertures et cartons au coin de la rue, qu'on choisisse de ne pas la voir ou de lui donner une pièce de monnaie, de lui adresser un regard amical, un sourire ou une parole, est une transgression majeure à la verticalité anthropologique : affaissée par terre au niveau des ordures, avec les chiens, parmi les bouteilles, elle hurle en silence son statut de déchet humain. Elle fait effraction dans l'autre et provoque l'angoisse de la contagion imaginaire par le malheur, le dénuement, l'indignité et la déchéance.

1. Une pathologie du lien

Si les études sociologiques, psychiatriques et psychanalytiques sur la précarité abondent, la phénoménologie clinique est encore en retrait. Son point de vue, pourtant, est nécessaire pour appréhender ce phénomène qui se noue à la jonction délicate du symptôme social de précarisation et d'exclusion et du symptôme individuel. La phénoménologie psychiatrique a pris acte depuis sa naissance que toute pathologie est d'abord une altération du lien à l'autre. L'existence du sujet SDF se déroule selon *le style de la perte*, comme dit Binswanger du mélancolique, du glissement et de la chute, étrangement confirmé d'ailleurs par leur mode de suicide privilégié : selon les spécialistes, la précipitation du haut d'un édifice, d'un pont par exemple, à l'image du saut sans élastique². Le sans abri s'inscrit dans une direction de sens de la chute : on tombe et l'on s'écrase sur le trottoir. C'est donc à une phénoménologie clinique du trottoir, *péripatéticienne* en quelque sorte, que nous voulons nous essayer dans la description loyale de la chose même.

Mais comment décrire le dénuement, la privation ? Qu'est-ce qu'être sans habiter, acte fondateur de l'être au monde ? Que devient un homme en errance, amputé de sa condition *d'habitant* alors qu'habiter est le propre de l'être vivant, relève du *Zoë*, de la vie biologique, de *l'ethos*, le rapport au monde et du *Bios*, sa dimension politique ? Nous éprouvons la précarité ontologique de notre condition humaine mais qu'est-ce que la précarité existentielle socialement construite lui ajoute ou lui enlève ? Comment faire une phénoménologie de la désocialisation, de la désaffiliation,

de la dés-assignation ? Qu'est ce que la précarité altère, mutile ou retranche à une vie ? Que produit-elle comme stratégie de survie ? Qu'est-ce que l'exclu perd mais aussi, peut-être, se refuse à perdre ? À quoi se raccroche-t-on quand plus rien ne tient ? Reste-t-il dans ses maigres appartenances rassemblées autour de son corps quelque chose d'intime, de précieux, un tenant lieu secret de son être qu'il préserve ? Si l'humanisation est une construction commune née et maintenue dans l'intersubjectivité, que devient une existence réduite à *survivre* – mais on devrait dire plutôt à *sous-vivre* ? – sans les protections élémentaires dans la jungle des villes ?

Sans doute peut-on pressentir à l'aune des notions chères à Durkheim d'utilité sociale et de solidarité organique faites de complémentarité et de reconnaissance mutuelle, le vécu d'un homme qui à force de désinscription sociale, est réduit à l'inexistence et à l'invisibilité dans le concert démocratique : surnuméraire, en trop, sans voix et sans visage, « même pas une Gueule Noire ou une Gueule Cassée », me dit-on à l'Association des Chômeurs, pour se faire voir et se faire entendre ! Le contrat social se défait, le pacte collectif de solidarité, de reciprocité et d'hospitalité ne tient plus. Les solidarités traditionnelles familiales, professionnelles ou de quartiers se décomposent. Cette dislocation produit la destruction du contrat narcissique thématisé par la psychanalyste P. Aulagnier³ : elle explicite comment la vie sociale repose sur un contrat narcissique de base qui organise pour l'enfant le renoncement nécessaire à ses pulsions pour entrer dans notre culture et y avoir sa place ; c'est l'objet social qui lui donne un statut, une reconnaissance et une légitimité d'existence et autorise les relations. Si ce contrat n'existe plus, le perdre, c'est perdre rien moins que l'aire culturelle ; c'est encore selon la métaphore footballistique de J. Furtos, non pas perdre le ballon et le terrain de jeu « mais la capacité même de jouer pour de vrai à l'humain, en un lieu, avec les autres humains »⁴. C'est bien en effet de déshumanisation qu'il est question dans les effets de privation de l'avoir sur l'être, du dénuement entre mendicité et assistance afin d'assurer sa survie, pour qui est livré à la déréliction *dans le nu de la vie*, pour reprendre le titre de J. Hatsfeld

3 – P. Aulagnier, 1975, *La violence de l'interprétation*, PUF, Paris, 1986, p. 182.

4 – J. Furtos, *Les cliniques de la précarité*, Paris, Masson, 2008, p. 14.

dans son récit du génocide rwandais et réduit à la dèche, décrite de façon poignante par G. Orwell⁵.

Le point de vue phénoménologique ici adopté se dégage des classifications psychopathologiques et psychiatriques, comme des débats entre spécialistes sur la cause et la conséquence du phénomène pour les sujets frappés de double peine quand l'exclusion s'ajoute à la maladie mentale. Il faut de plus rejeter fermement les interprétations irresponsables sur la réalisation d'un supposé désir inconscient dans le choix d'une vie qui confine au désastre, interprétations qui ajoutent à la détresse d'autrui l'injure d'une assignation dévastatrice⁶. Pour autant, on ne peut ignorer les fractures de l'existence comme facteurs de risque et faillites de filets de sécurité : ruptures familiales, enfances violentées, adolescences chaotiques, décrochages scolaires, mariages forcés, atteintes à l'intégrité physique et psychique, souffrance au travail et/ou sans travail, triade fatale du licenciement, dettes et expulsion de son logement, guerres, exils, famines, etc., dans l'entremêlement de l'histoire individuelle et de l'Histoire avec sa grande hache, selon le mot de Perec, de la situation, du destin, du hasard, de la conjoncture économique et du système social et politique. A. Vexliard, dans son livre inaugural *Le Clochard*, paru en 1957, écrivait déjà : « *L'encaissement social et familial est la prévention la meilleure, sinon absolue contre la désocialisation* »⁷. Reste que sortir du *vivre ensemble*, être exclu de la *Nostrité* comme dirait A. Tatossian et rester *enfermé au dehors* d'une collectivité qui ne vous fait plus de place donnent à penser, dans la culpabilité et la honte, qu'on s'est rendu indigne de toute réciprocité. Comment concevoir le glissement du statut de déchu au déchet ? Les psychopathologues en décrivent les effets dévastateurs à travers le polymorphisme symptomatique. On retrouve *l'abandon*⁸ comme retrait, renoncement et enfermement dans l'échec

5 – G. Orwell, 1933, *Dans la dèche à Paris et à Londres*, trad. M. Pétris, 10/18, 2005.

6 – Qui est parfois celle du discours politique et que l'on perçoit par exemple dans le glissement sémantique du terme de *précarité* en *assistanat*. Assistanat qualifié de « cancer de la société française » (M. L. Wauquiez au sujet du RSA), In, Les 5 idées reçues de l'assistanat, *Le Monde*, 10 / 15 / 2011.

7 – A. Vexliard, (1957), *Le clochard*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 146.

8 – P. Mannoni, *La malchance sociale*, Odile Jacob, Paris, 2000.

pour P. Mannoni, *l'auto-effacement* selon M. Ludwig⁹, l'exil de soi pour L. Thelen¹⁰, *le syndrome d'auto-exclusion* de J. Furtos¹¹, enfin l'acquiescement à sa disqualification qui amène à entériner son exclusion comme une chose normale, selon J. Maisondieu¹².

Dans le cadre limité de ce travail, je ne différencierai pas dans la galaxie du sans abrisme ses multiples sous-groupes tels que les jeunes marginaux, les clandestins sans papiers, les exilés, les zonards, les clochards âgés, les malades mentaux, les mineurs fugueurs, les travailleurs pauvres, les femmes et enfants des rues, etc., avec leurs vulnérabilités spécifiques et les différences de situations déterminantes dans la pesanteur des vécus, avec la conscience comme tout clinicien, à l'instar de Rilke, que ces pluriels n'ont qu'infiniment de singuliers¹³.

2. Précarité et exclusion

La précarité, selon son étymologie, est *ce qui s'obtient par la prière, ce qui est révocable, ce qui n'est pas garanti dans le temps*. Elle touche à la fois à l'intersubjectivité, à la dépendance et à la temporalité. Si elle a pu représenter dans le passé une valeur sociétale positive de liberté qui s'est fracturée sur la fin de l'État-providence, elle désigne d'emblée l'altération du temps et l'insécurité de l'existence, entre dépendance à l'autre, crainte de l'avenir et peur de perdre les acquis du passé. En refermant les horizons temporels, la précarité fragilise les assises de l'être et compromet à divers degrés cette confiance transcendantale qui pour Husserl repose sur « *la présomption constamment prescrite que l'expérience continuera à se dérouler selon un même style constitutif* »¹⁴. Binswanger, lecteur de Husserl, rapporte cette présomption de confiance à ses analyses de la manie et de la mélancolie pour en faire la genèse de la

9 – M. Ludwig, Exclusion sociale et suivi psychologique : un cas clinique. *L'Évolution Psychiatrique*, 1999, 64 : 603-9.

10 – L. Thelen, *L'exil de soi. Sans-abri d'ici et d'ailleurs*, FU Saint-Louis, coll. « Travaux et recherches », 2006.

11 – J. Furtos, *Les cliniques de la précarité*, Paris, Masson, 2008.

12 – J. Maisondieu, *La fabrique des exclus*, Paris, Bayard, 1987.

13 – « Est-ce possible que l'on dise "les femmes", "les enfants", "les garçons" sans deviner malgré toute notre culture que ces mots n'ont plus, depuis longtemps, de pluriel, mais n'ont qu'infiniment de singuliers ? » R.M. Rilkes, *Les cahiers de Malte Laurids Brigge*, 1910, Paris, Points, 1995.

14 – E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendante*, Trad. Fr. Husserl-Jahbuch, X (222).

confiance en le monde, que chaque inconséquence de l'expérience, chaque altération de continuité d'être, met à mal¹⁵. La précarité est une pathologie de la confiance dans le lien social qui produit une illégitimité à exister. Le précaire est un être en suspens dans son existence, sans cesse rabattu sur la nécessité. Il est en attente, en demande, en dépendance, infantilisé et empêché de se réaliser. Il piétine au seuil de son devenir sans pouvoir assurer sa mobilité existentielle et avancer sur la terre ferme de son expérience. Atteint dans sa dignité, il est victime d'un préjudice qui risque de se devenir un thème existentiel. La précarité, « défaite sociale du soi » selon G. le Blanc¹⁶, peut se définir comme l'absence des sécurités qui permettent d'assumer ses responsabilités élémentaires et de jouir de ses droits fondamentaux. Si la certitude est à la base du rapport au monde, comme le rappelle S. Camilleri¹⁷, la précarité se donne comme une expérience susceptible d'ébranler l'existence au point que la certitude primordiale ploie sous le poids du vécu actuel. Mais y a-t-il vraiment une certitude primordiale comme le pense Husserl ? On peut y opposer au contraire l'insécurité ontologique, la facticité heideggérienne, la contingence sartrienne : l'incertitude de l'être se double d'une incertitude existentielle comme mode de vie, manière d'être au monde et épreuve d'existence. De l'incertitude de l'être à l'être de l'incertitude, pour reprendre le titre de Camilleri, telle pourrait être la condition existentielle du précaire.

La désaffiliation sociale, définie par G. Le Blanc¹⁸ comme *l'effacement des justifications sociales de soi*, produit le rétrécissement de l'existence, la perte de légitimité à exister et d'ancrage dans le monde. Le sens de la vie s'émousse. Le précaire est enrôlé de force dans un groupe qu'il n'a pas choisi, les chômeurs, les *sans*, etc., et assigné à une identité sociale vécue dans la culpabilité. Quand la précarité, à la fois psychologique, sociale, économique, devient persistante, elle produit, selon l'auteur, la *désolation* comme absence de sol et de terre ferme. Chaque pas de l'existence est alors hésitant et incertain. Le précaire est *l'homme sans gravité* selon C. Melman¹⁹,

qui a perdu son centre et son sol. Il est aliéné au sens où il est coupé de sa propre puissance. Le grand précaire accumule les trois formes de souffrance humaine que Freud énonce dans *Malaise dans la civilisation* : l'atteinte du corps, l'agression par le monde extérieur et la violence du rapport aux autres hommes, de loin la plus douloreuse. Le Blanc reprend à F. Fanon le terme de *violence atmosphérique* pour qualifier cette violence ordinaire, à fleur de peau, qui naturalise la fragilité irrémédiable de toute vie marquée par la finitude quand manque la reconnaissance de l'autre. En atteste le discours politique et économique qui rabat sur la précarité ontologique la précarité socialement construite pour mieux s'en dédouaner²⁰. L'absence de sécurité, de stabilité, de permanence confiante dans le temps altère l'identité, l'engagement dans le monde, la capacité à prendre des risques. L'élan vital est ralenti, l'anticipation, le projet, les investissements sont compromis. L'existence précaire étouffe la liberté, l'aspiration et l'accomplissement de soi dans une société moderne occidentale pourtant constituée dans *le souci de soi*. La précarité, c'est d'abord la restriction du champ des possibles, écrit Thelen²¹, c'est d'abord *s'interdire de..., ne pas se sentir digne de...* La vie se rabougrit, se vit au rabais, devient une *vie minuscule*, pour emprunter le titre de P. Michon²², celle des subalternes, des petits, des sans grade, vie dévolue à assouvir les besoins vitaux, le reste étant superflu, ainsi que le montre A. Camus dans son roman autobiographique *Le premier homme*²³. En refermant tous les possibles, la précarité produit en l'homme une forme d'aliénation insidieuse comme *privation de sa puissance d'être* : être désorienté, avancer dans la vie d'un pas hésitant, piétiner au seuil de son avenir, ne plus avoir de prise sur la réalité de sa vie, perdre son autonomie dans la dépendance, etc.

Au Resto du cœur, Dolorès me confie qu'elle aurait aimé être aide-soignante. Comme je lui dis qu'on pourrait peut-être l'accompagner pour se renseigner sur la formation, elle se réfugie aussitôt derrière un rempart d'impossibilités et plus que jamais, se cache derrière l'écran de fumée de ses cigarettes. Asthmatique, elle fume jusqu'à compro-

15 – L. Binswanger, 1960, *Mélancolie et manie*, Paris, PUF, 1987, p. 22.

16 – G. le Blanc, *Vie précaires, vies ordinaires*, 2009, Paris, Le Seuil.

17 – S. Camilleri, De l'incertitude de l'être à l'être de l'incertitude, in *Épreuves de vie et souffrances d'existence*, S. Camilleri et C. Perrin (dir), Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2011, 109-135.

18 – G. le Blanc, *Vie précaires, vies ordinaires*, 2009, Paris, Le Seuil.

19 – C. Melman, *L'homme sans gravité*, 2002, Poche Folio Essai.

20 – « *La vie, la santé, l'amour sont précaires, pourquoi le travail échapperait-il à cette loi ?* » Mme L. Parisot, présidente du MEDEF, *Le Figaro*, 30 août 2005.

21 – L. Thélen, *Changeons la donne sociale*, Paris, Etopia, 2007.

22 – P. Michon, *Vies minuscules*, Paris, Gallimard, 1984.

23 – A. Camus, *Le premier homme*, Paris, Gallimard, 1994.

mettre gravement sa santé et se prostitue pour acheter ses cigarettes. Derrière l'à-quoi-bon dépressif, je perçois l'atteinte du vécu de valoir et du vécu de pouvoir et l'épuisement existentiel.

Humiliation, mépris et indifférence, l'exclusion se vit sur fond de dépression, dans la mélancolisation du lien. Elle s'inscrit dans le délitement du lien social, le retrait de la fraternité du discours, l'exil du monde commun et de la *Polis*. Elle objective la *disqualification sociale* selon S. Paugam²⁴, Bastille moderne invisible et mouvante qui enferme certains et les entraîne dans le cercle vicieux de la disqualification et de l'exclusion à l'aide de cette arme redoutable qui reste hors de portée de la justice, le mépris. L'exclusion est la limite extrême de la précarité. La misère économique ne peut être évacuée du problème de l'exclusion en raison des contraintes et nécessités qu'elle produit dans le lien social, de l'obligation de rentrer parfois à reculons dans le jeu social des échanges pour satisfaire quelques besoins élémentaires. Ne pas avoir de place, analyse le psychiatre J. Maisondieu, est peu de chose par rapport au fait de ne compter pour rien, qui est la conséquence de la disqualification : « L'homme sans place peut vivre, mal certes, mais il vit. L'homme qui ne compte pas n'existe pas (...). Si la disqualification qui accompagne l'exclusion moderne n'est qu'un simple artéfact, elle est un artéfact grave car il est capable de détruire l'humanité de l'homme qu'il atteint »²⁵. Sur le modèle du *parcours de la reconnaissance* de Ricœur, se dessine le parcours inversé de la déchéance au fur et mesure du délitement des liens et des cercles d'affiliation.

Paul me dit : « Avant... j'ai eu une vie. Maintenant, là, je suis plus personne... Ça a commencé quand j'ai plus pu dormir dans ma voiture. Un tas de ferrailles... mais un abri pour la pluie... Et là maintenant, plus rien...».

Adèle, patiente du docteur Mercuel : « *Cette non-existence avec zéro ancrage social et matériel, seule dans une ville inconnue et inconnue dans une ville, seule sans que personne ne sache où je suis, qui je suis et ce que je fais là, m'a donné une angoisse indicible, une sensation d'irréalité : la double sensation d'être là et pas là, d'être une*

24 – S. Paugam, *La disqualification sociale*, Paris, PUF, 1991.

25 – J. Maisondieu, *La fabrique des exclus*, Paris, Bayard Éditions, 1997, p. 252.

personne mais personne, une douleur impossible, et c'est tant mieux, à restituer »²⁶.

Un peu Charlot, un peu Clochard Céleste, le dénommé Babou a trainé pendant deux ou trois ans autour du campus de l'université, dormant dans les buissons. Et puis un jour, il ne fut plus là. Tantôt discret et tantôt silencieux et absent de lui-même, il s'installait avec ses cabas debout sans rien dire près des distributeurs automatiques de denrées. Parfois les étudiants se cotisaient pour lui offrir un café et un sandwich. Il avait fait des séjours à l'hôpital psychiatrique dont il gardait un mauvais souvenir et des voyages qu'il évoquait vaguement dans son langage surréaliste et fleuri. Assis dans l'abri bus, il me racontait que le gérant de la pizzéria du coin lui donnait une pizza chaude le soir et que tel autre menaçait d'appeler la police et lui jetait de l'eau pour le faire déguerpir du trottoir. « Tu vois, c'est ça les hommes... Un coup Hitler, un coup Simon de Cyrène²⁷... ». Quand je lui demandais d'où il venait, percevant un léger accent allemand dans ses propos, il me répondait : « du trottoir d'en face ».

La très grande exclusion met à mal l'identité du sujet qui se traduit selon les travailleurs sociaux par la perte quasi constante des papiers d'identité, par l'impossibilité de dire et l'assèchement de l'identité narrative et à l'extrême, par l'oubli de son nom. Le monde du sans-abri s'esquisse comme ce petit drame invisible avec ses accessoires, les cartons, le caddy, les sacs et cabas qui rassemblent tous les biens, la bouteille d'alcool, les couches de vêtements superposées. Ce monde se vit au ras du sol, dans l'aubaine des poubelles de fin de marchés et des supermarchés, dans la mendicité avec ses codes d'honneur et ses lois. Il se vit dans les files d'attentes interminables devant les lieux de secours, à la fortune des bonnes adresses et les astuces pour la récup dans une société d'abondance et de gaspillage généralisé et avec bien sûr le compagnonnage du chien. Il s'aménage sans limites ni repères entre interstices et agoras de l'espace urbain, entre routine et hasard, comme une sorte de hors lieu et de hors temps dans la pression constante du monde et la violence de la rue.

26 – A. Mercuel, *Souffrance psychique des sans-abri*, op. cité, p. 55.

27 – Dans l'évangile, l'homme qui a aidé Jésus à porter sa croix.

3. Le temps

Je n'ai pas de montre et j'ai perdu même le sens de la vie, me dit Paul. Et Dolorès : *J'ai passé la journée à attendre l'heure du 115*²⁸.

Le sans abrisme au long cours détruit la chronologie personnelle. Le temps intérieur s'altère et le présent se dilue, se déconnecte de sa dialectique nourricière avec le passé mémorisé et le futur anticipé. Il se réduit souvent à un pur présentisme régi par la nécessité, l'immédiateté du besoin élémentaire et son assouvissement. La temporalité de l'existence devient une nébuleuse marquée par les ruptures mais aussi *la rupture fondatrice d'avec le passé ou du moins présentée comme telle*. Le passé n'existe plus, il est refusé : *Je me rappelle plus*, entendent les travailleurs de la rue comme un leitmotiv. L'horloge interne se détraque dans la perte des rythmes circadiens et des repères sociaux. Le quotidien se déroule dans un temps répétitif, cyclique, morbide, épuisant, fait d'instantanéités, d'intensités, de tensions, d'excitations mais aussi de moments de vide et d'abrutissement qui rythment la grisaille des jours, proche de la temporalité addictive marquée par l'impossibilité à supporter la durée. L'impossible projection de soi dans un projet invalide le temps social : *demain, lundi prochain* n'existent pas et le rendez-vous avec le médecin ou l'assistante sociale est rarement honoré. Seuls comptent l'instant, l'occasion, l'expédient, le repère du camion de soupe et de la maraude. Faire la manche, fumer, boire, prévoir une réserve d'alcool si le *délirium tremens* menace peuvent remplir une journée... La temporalité tourne en rond dans le rétrécissement du rapport au monde. Quelques uns ne boivent pas, lisent ou fabriquent des objets à vendre. La cigarette quémandée, le vin ou la bière quelquefois partagés permettent une furtive convivialité. La vie est sans repère, ni ancrage ni distance, livrée au hasard de l'événement et des rencontres. La nuit expose à tous les dangers, demande une vigilance constante et ne permet qu'un mauvais sommeil fractionné : il faut être prêt à défendre son territoire, ses biens, son intégrité physique.

4. L'espace

L'espace du sujet SDF se déploie de façon aléatoire, entre l'abri provisoire, le squat, l'hébergement d'urgence et le coin de trottoir

28 – C'est-à-dire la tombée de la nuit pour appeler le 115, numéro d'urgence du SAMU social qui, quand il est disponible, vient chercher celui qui l'appelle pour un hébergement de nuit.

où l'on mendie. La rue exerce une violence extrême sur ses usagers. Le squat est rarement l'asile qu'on espère quand règnent le droit du plus fort, les trafics en tout genres, le droit de cuissage, les violences et les rackets. Survivre dans le milieu destructeur de la rue nécessite des adaptations qui, à leur tour, vont encore renforcer la dépendance de l'individu vis-à-vis dudit milieu. Témoignant de l'immersion de quatre années dans un squat de zonards, la sociologue T. Primor raconte leur mode de vie déviant, bâti sur des valeurs de décroissance, d'anarchie, de solidarités, de consommation et vente de drogues dures²⁹. Le zonard réside dans la zone, ce non-lieu dans les interstices des lieux urbains inhabités : friche, parking, arrière-cours, caves, terrains vagues, bretelle d'autoroute, entrepôts vides. Mais il recherche les agoras, squares, places, centres commerciaux, propices à la mendicité et au commerce illicite de drogue.

Dolorès me raconte qu'elle a longtemps dormi dans un parking, grâce à la complicité du gardien qui faisait semblant de ne pas la voir rentrer. « Il y avait des rats parfois, mais je pouvais laisser mes affaires dans un coin caché, une sorte de niche, c'était bien... Je chauffais ma boîte de conserve à la bougie... Et puis un soir je suis revenue, toutes mes affaires avaient disparues. J'avais plus rien, rien, même pas ma couverture ! Les vigiles sont arrivés, ils m'ont crié dessus... Des insultes ! Des insultes ! Tu peux pas savoir ce qu'on entend... Qu'on est une sous humanité... Des assistés, des fainéants... Pire que des chiens... Ils disaient qu'on était un poids dans la société avec tout l'argent qu'on coûtait aux gens qui travaillaient... J'ai fait une crise d'asthme, j'étouffais, j'étouffais... J'ai failli y passer.... Le gardien, mon copain, est venu, il a appelé le SAMU. Les autres, ils m'auraient laissée crever ! Bon débarras ! Mais c'est fini pour moi, le parking ! X. m'a dit : un jour, on va faire l'Europe des crève-la-faim ! On va aller à Bruxelles ! ».

Habiter n'est pas occuper l'espace. L'étymologie du verbe habiter renvoie au verbe latin *habitare*, avoir souvent, rester quelque part, vivre dans un lieu, occuper une demeure ; mais aussi au verbe *habere*, se tenir, qui a donné habit, *habitus*, habitude, habitat et *habilitas*, l'aptitude, l'habilitation. Pour Heidegger, l'homme *est* pour autant qu'il *habite*. « Habiter est la manière dont les mortels

29 – T. Primor, *Zonards, une famille de la rue*, Paris, PUF, 2014.

sont sur terre »³⁰. L'essence de l'humain s'exprime dans l'habitation en tant que bâtir, dans l'ascendance entre *bâtir* et *habiter*, qui ne désigne pas le construire technique et a pour finalité l'habitation, et dans la filiation entre *bâtir* et *être* dont témoigne l'étymologie, pour engendrer la responsabilité éthique dans le travail civilisateur. Le monde ne devient habitable que si il y a une rencontre véritable entre les éléments du *Quadriparti* que sont la Terre, le Ciel, les Divins et les Mortels et que la construction humaine, par exemple le pont, réalise. Habiter procure le *ménagement*, « (...) qui a lieu quand nous laissons dès le début quelque chose dans son être, quand nous ramenons quelque chose à son être et l'y mettons en sûreté, quand nous l'entourons d'une protection (...) »³¹. « L'homme est habité par son habité, commente B. Salignon. Il y a un bout de corps intimement lié à ce que je suis qui demeure là, ancré dans un espace double : un sol habité et une habitation »³². Si habiter permet d'exister socialement, juridiquement et administrativement, le repli spatial et l'abritement relèvent d'un besoin anthropologique premier de protection qui s'ancre dans la dialectique de l'aller-retour entre *chez soi* et le monde extérieur, le dedans et le dehors. Habiter, c'est d'abord s'arracher du monde naturel pour se retirer, se cacher et séjourner. Habiter commence par l'acte fondateur de délimiter l'espace, de lui donner forme et sens, pour qu'il devienne un abri, un ancrage, un asile. Par ailleurs, la séparation du dedans et du dehors est la strate la plus élémentaire et la plus archaïque de notre construction corporelle, comme l'a bien montré le psychanalyste D. Anzieu dans la constitution du Moi-peau³³. Le *chez-soi* devient une sorte de nouvelle enveloppe corporelle protectrice. D'abord taillée dans la sphère vide du géomètre, l'habitation se construit comme une unité de sens dans la clôture qui sépare du monde extérieur. Les objets qu'on y dépose assurent la continuité temporelle de l'identité. L'espace affectif et matériel de l'habitat permet l'expérience vive du corps, étendue à un espace qui est le prolongement de soi dans la stabilité, la permanence et le choix de se retirer ou se présenter aux autres. Ouvrir à autrui sa demeure permet de partager l'expérience de la cohabitation. La cohabitation et le voisinage se vivent dans

30 – M. Heidegger, (1954), *Bâtir Habiter Penser*, *Essais et conférences*, Trad. Fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 175.

31 – Idem, p. 175.

32 – B. Salignon, *Qu'est-ce qu'habiter ?* Nice, Z'éditions, p. 29.

33 – D. Anzieu, *Le moi-peau*, Paris, Dunod, 1985.

un réseau d'obligations, de contraintes, de conflits parfois, mais aussi de solidarités et de proximités, qui nécessitent la régulation, la négociation interhumaine, le respect d'un code de civilité qui participent du lien social.

5. Exilée de l'intime : une femme « sans dehors »

Une femme de la rue témoigne : « *Un jour, j'ai pensé faire des passes, parce que je suis femme et qu'une femme qui est en chute libre dans la rue y passera de toute façon. C'est le plus vieux métier du monde quand on a rien, juste son corps. Et puis non, j'ai résisté. Mais on perd la notion de temps dans la rue, plus de repères comme le petit déjeuner, les différents repas de la journée, la douche, les activités... La famille, le noyau ! Perte des repères, des garde-fous (...) Dans certains quartiers, les rues vivent vingt-quatre heures sur vingt-quatre. L'espace-temps est aboli, c'est un danger de plus, quand on est déjà sans repères tangibles, sans fric, sans activité, sans... dehors*

³⁴ ».

Cette femme *dans la rue*, en risque de devenir fille *des rues*, est pourtant *sans dehors*. La clôture de l'intime s'instaure dans l'horizon d'une relation avec l'extérieur, relation qui n'est possible que par le retour à soi qui seul permet le départ vers les autres. La fermeture génère la structuration et le repère, la permanence, la sécurité, la stabilité. Elle permet l'ancrage, l'abri, l'asile. Elle permet le familier et l'intime, du latin *intimus*, superlatif d'intérieur : le plus intérieur. L'intime est le support de la continuité d'être et de la quotidienneté. Il permettre de devenir soi, de se retirer, se cacher, de partir et revenir à soi, pour trouver le repos, le répit. Il permet l'enroulement du corps sur lui, le retour au sein maternel, la régression, *la maison onirique* de Bachelard³⁵ et *l'espace potentiel* de Winnicott³⁶. « *Par diminution d'être du monde extérieur*, écrit Bachelard, *le rêveur de maison connaît une augmentation d'intensité de toutes les valeurs d'intimité* »³⁷. L'homme se tient dans le monde à

34 – A. Mercuel, *Souffrance psychique des sans-abri*, op. cité, p. 60.

35 – G. Bachelard, (1957), *La poétique de l'espace*, Quadrige PUF, Paris, 1998, p. 53.

36 – Pour le psychanalyste Winnicott, le concept d'aire transitionnelle ou d'espace potentiel permet de conceptualiser l'accès et la participation à la culture. À l'interface entre le monde et le soi, l'espace potentiel est l'espace-tampon, un entre-deux, ni tout à fait dedans, ni tout à fait dehors, qui est préservé de la réalité sans la fuir.

37 – G. Bachelard, op. cit., p. 53.

partir d'un dedans, d'une attention à soi-même, d'une intimité qui est l'ancrage même de sa capacité d'aller au dehors vers le monde.

Au soir tombé, devant le renfoncement d'une vitrine, un carton est bizarrement dressé verticalement sur la tranche avec des moyens de fortune. Il sert à tenter d'arrêter le regard des promeneurs, degré zéro du chez-soi de celui qui s'est abrité derrière. Les passants s'approchent, étonnés, et quand ils comprennent, ils s'éloignent pour respecter ce fragile réquisit d'intimité arraché à l'espace public de la rue, baissent la voix, assourdissent leurs pas et s'écartent. On en demeure un peu meurtri.

Dans l'habitation, la verticalité de la maison entre terre et ciel reprend la verticalité humaine et assure l'ancrage et l'assise de la stance dans le monde, prélude au sacré. À la verticalité de la maison, Bachelard ajoute la centralité et la concentration : *la centralité* comme axe du monde, enlevée à l'inconnu et au chaos qui permet d'organiser le monde à partir d'un centre et enfin *la concentration* d'où se déploie l'expérience naturelle du monde familial, la sédimentation des repères sensoriels, où s'enracine la puissante vitale porteuse de l'existence. Pour Bachelard comme pour Winnicott, c'est le lieu magique de la rêverie qui permet de *participer à l'univers de l'intérieur*, qui permet d'habiter le monde créativement. À défaut d'un intérieur, d'un nid, d'une coquille, il reste au sujet SDF les creux, les anfractuosités et encoignures de porte, la toile de tente qui isole des regards, à défaut le carton. Mais s'abriter n'est pas habiter. Les travailleurs de la rue notent quelquefois dans les abris de fortunes au long cour, cachés dans les lieux de nulle part, des manifestations de territorialisation, d'appropriation, voire de pauvres tentatives de décoration qui montrent que l'on n'a pas tout à fait renoncé à faire une maison. Notons encore les accumulations d'objets compulsives du syndrome de Diogène³⁸. Etrangement, l'absence d'intimité du sans abri lui retire aussi son droit au secret dans le traitement médico-social de son cas, comme en témoignent certains travailleurs sociaux. « Cette mortification au fond de laquelle ces hommes et ces femmes croupissent comme au fond d'un cul de basse-fosse est devenu leur raison de vivre, leur raison sociale. Ils incarnent l'outrage, la justice non-rendue et la destruction de l'alternative. Ils sont placés d'office dans cette famille d'accueil du

défaut fondamental : c'est là leur corps, leur résidence intime », écrit P. Babin³⁹.

6. L'errance

L'errance du sans abri n'est pas une Odyssée, cette épopée du retour, puisque les liens avec la terre natale, le *Heimat* allemand, sont rompus ; ni même la quête d'un quelconque Graal ou du chemin vers Katmandou. Homme sans lieu, l'errant n'est pas le voyageur qui se cherche lui-même dans son chemin initiatique, ou qui s'attarde dans son *road movie* pour se fondre dans le Grand Tout. Il n'est pas plus un touriste en quête d'exotisme ou un *Clochard Céleste* à la Kérrouac⁴⁰. Il n'a rien du nomade qui trace sa route en se repérant dans les étoiles, plante chaque soir sa tente au milieu du désert, recrée sa maisonnée autour du foyer et se sent pleinement chez lui ; rien non plus du tzigane avec sa roulotte... L'errance du sans domicile fixe n'est pas librement choisie et n'a pas d'autre but que l'errance elle-même. Elle est un entre deux du temps et de l'espace où tout est égal, sans but, sans passion, sans règle et sans loi. La déambulation du corps est un processus auto-calmant servant à annuller la pensée et la mentalisation quand les affects et les excitations sont vécus à cru, hors sens et doivent être évacués dans la motricité. À l'errance du corps fait écho une sorte d'errance interne, un exil de soi quand on se coupe de son être profond et un exil du lien interhumain. *L'errance est une pathologie du temps qui priviliegié l'espace*, le déplacement à l'encontre du projet, la locomotion à la place de la représentation mentale. Le périmètre parcouru en ville n'est pas grand, souvent cyclique et répétitif, entre institutions, mêmes rues, mêmes places. À l'échelle d'une existence, l'errance peut dessiner une topologie à peu près triangulaire entre rue, hôpital psychiatrique et prison. *Les nomades du vide*, selon le titre de F. Chobeaux⁴¹, sont voués à un vide mortifère qui ne conduit qu'à la perte de soi. Si quelques résilients en sortent enrichis d'expériences humaines souvent réinvesties dans le social, selon le sociologue, la plupart sombre en route dans la drogue, la septicémie, l'alcool, la schizophrénie et les accidents. L'errant est indifférent aux chemins,

39 – P. Babin, *SDF, l'obscénité du malheur*, op. cité, p. 20.

40 – J. Kérrouac, 1958, *Les clochards célestes*, Folio.

41 – F. Chobeaux (1996), *Les nomades du vide*, La Découverte, Poche, Paris, 2004.

aux lieux, aux paysages ; il s'installe près d'une gare, lieu de passage, sans jamais s'intéresser à la ville ni la visiter.

7. L'asphaltisation comme perte de stance

La déambulation dans l'errance fait parfois place à la stase du corps. S. Quesemand Zucca, psychiatre au SAMU social de Paris, décrit le phénomène de *l'asphaltisation* qui caractérise la très grande précarité : certains sujets s'immobilisent sur un trottoir, comme soudés au sol, comme s'ils enfonçaient dans l'asphalte, entourés de leurs cartons et paquets, dans un état de sidération mentale et de mutisme qui n'est pas sans évoquer à la fois la stupeur mélancolique et la catatonie schizophrénique. « Plus la personne est désocialisée, plus elle prend racine, à même le sol. (...) Plus le déracinement est grand, plus l'espace se rétrécit, plus le temps se dilue et plus profond devient l'ancrage sur le trottoir »⁴². L'immobilisation est vitale pour ne pas se perdre dans une géographie urbaine devenue incertaine et hostile. Il ne reste plus que l'appui immuable du sol *qui tient et porte* dans la perte radicale de stance de soi, dans l'impossibilité de se porter soi-même et d'assumer sa verticalité anthropologique élémentaire au-delà de toute détresse. L'auteur invoque une sorte de *droit du sol* comme dernier mode de survie et ultime soutien du corps pour celui qui a perdu pied dans le monde. L'immobilisation existentielle du grand précaire traduit l'effondrement de la stance qui ne s'étaye plus *sur les ordres existentiels* de l'habitat et du rang social, comme l'ont conceptualisé Zutt et Kulenkampff⁴³. Il n'est pas rare que la nudité du corps et l'assouvissement des besoins excrétoires à même la rue, traduisant la disparition de la pudeur, de la honte et de la conscience de l'intersubjectivité qui leur est consubstantielle, entérinent cet abandon de soi au stade ultime de la déchéance et de la déréliction.

8. Le corps

S'il ne vit que dans la rue, le corps même habillé est en quelque sorte nu, livré à sa vulnérabilité native, sans protection, exposé à l'état brut dans le monde social où tout est négocié, caché, choisi.

42 – S. Quesemand Zucca, *Je vous salis ma rue. Clinique de la désocialisation*, Stock, 2007, p. 77.

43 – A. Tatossian, S. Guidicelli, De la phénoménologie de Jaspers au « retour à Husserl ». L'anthropologie compréhensive de Zutt et Kulenkampff. *Confrontations psychiatriques* 1973 ; (11):125-161.

Il est réduit à sa seule fonctionnalité, le sujet étant le plus souvent incapable de vivre une sexualité. Le corps et ses dégradations peuvent être l'objet d'un véritable déni et sont alors vécus dans l'indifférence. La perte des rythmes circadiens consécutive à l'insécurité peut s'accompagner de la disparition du besoin de manger et de dormir comme adaptation à la précarité. Le corps est abîmé, prematurely usé, marqué par l'excès, les débordements, les privations, le froid, la faim, la soif, le mépris, la honte. Dans la rue, il est interdit d'être malade et les médecins relèvent la surmortalité inhérente au sans abrisme. Selon le collectif *Les morts de la rue* en 2016, l'espérance de vie après 10 ans dans la rue est de 49 ans environ alors qu'elle est de 80 ans dans la population française. Le corps est tantôt en tension, histrionique, provocateur sous l'effet de l'alcool, tantôt en stase dans le vide, l'abrutissement, la sidération ou encore la destructivité et l'impulsivité dans une climatique où alternent le paroxysme de la violence et la sidération, la douleur et son anesthésie par l'alcool, la drogue, la déconnexion mentale.

La honte est liée au corps, corps de trop vécu comme un objet qu'on se sait plus où mettre. Certains sujets ne parviennent pas à enfouir la honte et vont au contraire, avec l'aide de l'alcool, la retourner dans l'histrionisme. Les comportements en groupe des sujets SDF sont parfois bruyants et provocants, appelant le regard, saturant l'ouïe et affichant la déchéance comme pour y jouer, mais pas forcément pour mendier car les codes implicites et précis de mendicité préconisent plutôt la politesse, la retenue, etc. Provoquer les passants dans l'outrance reste pour certains l'ultime requisit de visibilité. Mais si la honte est consubstantielle de l'intersubjectivité, c'est bien quand elle disparaît qu'il y a lieu de s'inquiéter, autant d'ailleurs dans la psychose que dans la clinique de la rue. Son abolition marque le degré ultime de déréliction dans son sens classique du vécu d'abandon des hommes et des dieux. Face aux pathologies de *la disparition de soi*, écrit J. Furtos, il ne reste plus que le postulat éthique de croire que le sujet peut faire retour dans une rencontre.

Le sujet sans abri est renvoyé à l'ultime limite physique de son être qu'est sa peau. N'habiter plus que son enveloppe corporelle conduit à surinvestir les limites dedans/dehors, à les graver à même la chair pour séjournier coûte que coûte dans une identité bordée, voire ornée. La peau est alors surchargée de *cris cutanés* : cicatrices, balafres, piercings, scarifications, stigmates de la marginalisation revendiquée, tatouages parfois tribaux qui signent les affiliations

anciennes, des codes, des blasons, etc. Ces conduites ont des significations variées : ornementation, protection, appel au secours et, comme pour les adolescents qui se scarifient, transformation de la souffrance diffuse en douleur corporelle circonscrite, l'agir sur le corps pouvant calmer l'angoisse et faire émerger du vide un vécu sensible qui donne la certitude d'exister.

9. L'incurie

L'incurie, étymologiquement le non-soin de soi, traduit l'effondrement narcissique, le désinvestissement du corps et la perte du soi corporel dans l'oubli et l'exil intérieur. Les médecins du SAMU social découvrent chez les gens à la rue les signes et stigmates de la précarité corporelle qui ajoutent à l'absence d'hygiène la dégradation du corps. Des lésions somatiques parfois monstrueuses s'accompagnent d'une étrange anesthésie de la sensibilité, due sans doute aux toxiques, mais surtout à la mise entre-parentthèses du corps dans le syndrome d'auto-exclusion et la mort psychique. Comme si de n'être plus ni entendue ni soulagée, la douleur perdait son rôle de signal et d'adresse à un autre secourable. La modification du seuil de la douleur traduit la perte du sentiment d'appartenance au corps social. Devant un clochard du centre de Nanterre qu'on déshabille, P. Declerck s'émeut et s'indigne d'une chaussette à ce point incrustée dans la chair du pied qu'on ne peut plus la retirer⁴⁴. Les témoignages des travailleurs de la rue sur les dégradations corporelles dépassent parfois l'imagination.

Dans les codes de mendicité, l'évocation de la propreté, au sens propre du corporel et figuré de la moralité, est fréquente : « Une pièce pour m'aider à manger et à rester propre » est une formule éprouvée qui assure à l'éventuel donateur le maintien du besoin de dignité et de morale du quémandeur qu'il lui faut soutenir. La défaillance de l'hygiène ne découle pas toujours de l'impossibilité de se laver quand on vit dans la rue même si elle y contribue : la majorité des lieux d'aide est pourvu de douches, de machines à laver le linge et de stocks de vêtements de rechange. L'incurie traduit la perte la plus élémentaire de l'estime de soi, du sentiment de sa dignité d'homme et de l'abandon de soi, sans doute dans la mesure où l'on s'est senti abandonné des autres. L'hygiénisme contemporain fonde la dignité de l'homme sur le devoir élémentaire d'épargner

44 – P. Declerck, *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, coll. Terre humaine, Plon, 2001.

aux autres ses miasmes corporels, et cela est devenu une norme de la vie en société et renvoie celui qui y déroge à la honte. Dans la disparition du sentiment de honte consubstantielle à l'effacement de la relation aux autres, la décorporation des normes produit la flottaison d'un soi hors norme, à rebours du travail de la civilisation. Elle procède de la perte des évidences du soin corporel, manifeste le délitement du rapport au corps, la perte de l'élan vital, l'usure des pulsions d'autoconservation. Elle suppose même le vacillement de la certitude même d'avoir un corps comme propriété et responsabilité quand le corps n'est plus qu'un corps-souffrance⁴⁵.

Aujourd'hui Paul me dit qu'il a pris une douche à la Croix-Rouge et qu'il a obtenu des vêtements propres avant notre rencontre. « C'est les gens de la Croix-Rouge qui ont beaucoup, beaucoup insisté, me dit-il. J'ai cru qu'ils me donneraient pas à manger si je me lavais pas ! ». Il n'en éprouve aucun plaisir personnel. « Pour moi, c'est pareil ». J'apprendrais plus tard qu'il a été malade la veille suite à une soirée d'ivresse et a souillé ses vêtements au point que les gens s'écartaient de lui dans la rue.

10. La fécalisation

La fécalisation du corps vient concrétiser le glissement du déchu au déchet rebutant. Elle manifeste pour autrui l'insupportable de l'impudeur, de la disparition de l'intimité, du renversement du caché dans la scène publique, qui sert à justifier le rejet des autres. Interface de la relation au monde, le corps dans la rue remplit deux fonctions contraires : l'une qui rapproche du monde extérieur lorsque le sans-abri sollicite de l'aide et l'autre qui établit la distance lorsque le corps est utilisé comme une barrière repoussante. La puanteur protectrice évite tout contact intrusif par une carapace olfactive, stratégie défense pour tenir en respect l'intrus.

Des travailleurs sociaux racontent qu'ils sont parvenus à convaincre Marguerite de prendre une douche. Les jours suivants, pourtant, elle les fuit. Ils sauront plus tard que, débarrassée de sa crasse, elle a été violée le soir même⁴⁶.

45 – Gaboriau P., *Clochard, l'univers d'un groupe de sans-abri parisiens*, Paris, Julliard, 1993.

46 – A. Mercuel, op. cité, p. 46.

O. Douville⁴⁷ évoque chez le sans abri un paradoxe à la Winnicott où le sujet n'est ni vivant, ni mort et n'hésite pas à parler de *fécalisation* du corps. On sait le rôle d'effacement des odeurs dans le processus d'hominisation. L'odeur de l'autre, marqueur social et anthropologique des hiérarchies, est une provocation et une convocation de l'autre dans une dimension intime, qu'elle soit attractive ou répulsive. F. Mathieu thématise la notion de *manteau cloacal*, l'enveloppement dans une odeur pestilentielle qui a une fonction défensive à la fois intra et intersubjective de saturation des éprouvés que le sujet à la rue recherche. « On ne s'entend plus parler, on ne s'entend plus penser..., on ne s'entend plus souffrir », écrit-il⁴⁸. Participant comme la motricité au système d'économie de la pensée et d'anesthésie psychique par saturation sensorielle, le manteau cloacal serait aussi une forme de territorialisation d'un proto-habitat subjectif que l'on occupe en le saturant de ses odeurs. Pour l'auteur, l'odeur est un mode de communication paradoxal quand être vu ne suffit plus. « C'est une façon – sinon la seule – de survivre dans un univers humiliant, destructeur, déshumanisant », écrit-il. D'autre part cette fécalisation du corps n'est pas sans rejouer ce qui a eu lieu sur la scène sociale du rejet humiliant, de la mortification pour qui fut un jour jeté à la rue comme un détritus. « Aujourd'hui, sous la forme de l'intrus, du suspect, de l'inquiétant et du repoussant, le social manie du refoulé en manipulant des excréments incarnés », écrit P. Babin⁴⁹. Comme l'auto-exclusion entérine l'exclusion, comme l'a montré J. Furtos, la fécalisation confirme le bannissement et d'une certaine manière le justifie.

11. L'alcool

L'alcool est un *pharmakon*, à la fois remède et poison. Si la quête quotidienne d'alcool devint le but journalier, parfois unique, du sujet SDF, c'est que l'alcool est garant de la survie dans la rue et occulte les autres besoins élémentaires. L'ivresse est le mode de vie quasi obligé de la rue. Au point, disent les professionnels, que l'arrêt de l'alcool, but omniprésent pour les soignants, n'est jamais envisageable tant que le sujet reste dans la rue. Le compagnon alcool qui a accompagné et contribué à toutes les fractures existentielles

devient un véritable personnage ambivalent, propre à endosser la responsabilité de la déchéance. Il sert de liant et tient lieu de lien social. Préliminaire aux rencontres entre les sujets à la rue, il participe du code de fraternisation dans une forme de prosélytisme groupal, réalisant un pseudo lien quand il s'agit de partager une bouteille sur un banc. Il est support de mendicité par ses effets à la fois désinhibiteur et anesthésiant qui permettent de surmonter la honte⁵⁰. Désinhibiteur, il libère la capacité de supporter le regard de l'autre et surtout l'aptitude à la parole. Il permet d'interpeler autrui, écrit X. Emmanuelli « afin de coller le mieux possible à la représentation attendue du SDF sans ressources, cherchant à susciter sollicitude ou compassion face à l'évidence exposée d'une certaine déchéance, ou plutôt d'une déchéance certaine si aucune pièce n'est donnée »⁵¹. Anesthésiant, l'alcool permet de supporter l'apathie et l'immobilité pour garder sa place sur le trottoir, de faire passer le temps, de mettre à distance la peur des agressions et d'endormir la pensée. L'anesthésie psychique à son degré maximal, le vide psychique à remplir par l'alcool, court-circuite les émotions, isole autant du monde extérieur que du monde interne chaotique, déforme la réalité et empêche de penser, de se souvenir. Contrairement à l'absence, le vide, selon S. Quesamnd-Zucca, est irreprésentable. « Il ne s'inscrit pas dans la durée, il renvoie à l'iniforme, à l'archaïque, au chaos. Il terrorise »⁵². L'alcool endort la honte. E. Lévinas écrit : « Ce n'est pas un hasard si la honte se rapporte en premier lieu à notre corps... Si la honte est là, c'est qu'on ne peut pas cacher ce qu'on voudrait cacher. La nécessité de fuir est mise en échec par l'impossibilité de se fuir. Ce qui apparaît dans la honte, c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémisable du moi à soi-même »⁵³.

12. Les autres

Se vivre comme mis au ban de la société, de l'égalité, de la fraternité et de la justice produit une forme de désocialisation proche de la dépersonnalisation et de la déshumanisation, où le rejet de

47 – O. Douville, *Clinique psychanalytique de l'exclusion*, Paris, Dunod, 2012.

48 – Idem, p. 22.

49 – S. Quesamnd-Zucca, op. cité, p. 40.

50 – G. Nauleau, S. Quesamnd Zucca, L'ivresse de la rue, *Psychologie clinique*, n° 14, 2002.

51 – E. Lévinas, *De l'évasion*, Fata Morgana, 1982, p. 86.

la société devient rejet de la communauté humaine. La précarité transforme la réciprocité en dépendance. Le lien à l'autre, distendu, le plus souvent coupé, est englué dans le cercle vicieux de l'abandon, de la douleur de la perte et du refus ambivalent du soin et du contact, comme pour s'épargner de souffrir à nouveau. La profondeur de l'altération du sujet se mesure à la disparition de la demande d'aide dans l'auto-exclusion et l'exil intérieur. Si la reconstruction du lien avec l'aidant est possible, elle peut hésiter longtemps entre le rejet méprisant et l'agrippement.

Adèle raconte au docteur Mercuel que, affamée, elle a failli agresser des gens qui mangeaient un sandwich dans un parc : « Il n'y a pas pire que d'être seule et d'avoir faim au XXI^{ème} siècle dans une ville riche d'un pays riche... Envie sauvage de faire remarquer que j'étais là, même dans l'infraction, même pour me faire embarquer en prison, mais qu'on me voit, qu'on me donne une existence même négative, prison ou HP, qu'on me nomme ! Un matricule, une hospitalisation, une garde à vue, n'importe quoi ! Garde à vue, c'est un mot lourd de sens, ça veut dire qu'on me voit, qu'on me garde, voire qu'on me regarde »⁵⁴.

Abdel me parle de la disparition depuis quelques jours de son « compagnon de galère ». Ce qui l'intrigue sans vraiment l'inquiéter. « Il est parti, peut-être... Peut-être mort. Ça va, ça vient, vous savez... ». Je lui demande s'il ne lui manque pas, s'il ne s'inquiète pas pour lui. « Non, j'attends personne... C'est ça, être fort, c'est être debout au coin de la rue et attendre personne ».

En général, le groupe de sujets SDF quand il existe repose sur une cohésion groupale plutôt fragile, circonstancielle, aléatoire, sans réel sentiment d'appartenance si ce n'est, peut-être, celui d'appartenir aux *damnés de la terre*. Le groupe peut être bruyant, attirer l'attention des passants. Les Zonards étudiés par T. Primor vivent ensemble dans des squats, parfois en couple, et sont liés par des valeurs de solidarité qui n'empêchent d'ailleurs pas la violence et le machisme. Il faut bien sûr excepter les immigrés d'un même pays ou d'une même famille qui ne survivent probablement que grâce à la cohésion du groupe. La cohésion des sujets de la rue, quand elle existe, peut se stabiliser autour d'un lieu, d'un banc, d'une bouteille ou d'un joint à partager dans un squat, mais l'appropriation et la défense d'un lieu propice à la mendicité peut être violente. La

54 – Op. cité, p. 55.

mendicité détermine un rapport intersubjectif qui s'inscrit d'emblée dans la définition de la précarité : la dépendance et la demande à l'autre concrétisées parfois par la position du corps à genoux en prière⁵⁵. La mendicité obéit à des codes précis : cacher la bouteille d'alcool, faire bonne figure, privilégier la politesse quelle que soit l'issue de la demande, afficher des valeurs universelles illustrées par des formules, des images pieuses, des inscriptions sur des cartons humoristiques, poétiques, provocantes ou déconcertantes de vérité : *J'ai honte mais j'ai faim*. Dans la rue, on s'agglutine autour de celui qui touche une allocation, aubaine dont on profite parfois dans la violence et le racket. En dehors du contact minimal de la mendicité, la relation est le plus souvent évitée dans le silence et le retrait. Les travailleurs de la rue évoquent les stratégies d'appriivoisements qui durent parfois des mois, voire des années, à partir du don d'un café, d'une soupe, d'une cigarette, d'une couverture, le plus souvent un genou à terre pour se mettre à hauteur de l'homme *atterré*, d'une fragilité telle que le toiser de haut risquerait de l'effracter. À l'hiver 2004, ordre est venu du gouvernement d'héberger de force les sans-abri parisiens en raison du grand froid. Des vies ont sans doute été épargnées mais cette violence a eu des conséquences catastrophiques, aux dires des équipes de la rue : elle a ruiné en quelques jours des mois de travail employés à tisser des liens dans un patient approiwoisement. L'évitement de la relation, le silence, le retrait sont fréquents et la possibilité de contact reste étroite. La relation est figée en raison de l'immédiateté des routines de survie qui se sont durcies au fil des années. La rencontre de l'autre est un risque qui renvoie le sujet au sentiment d'incomplétude de son humanité. Le refus de l'hébergement d'urgence n'émane pas d'un choix volontaire : rester accroché à son bout de trottoir, c'est encore parfois la seule manifestation d'autonomie. Les hébergements provisoires sont un pis-aller accepté dans l'urgence.

13. Le chien

On se rappelle l'histoire autobiographique racontée par E. Lévinas : prisonnier de guerre dans un commando forestier de l'Allemagne nazie, il subit avec ses compagnons d'infortune le regard

55 – Selon T. Primor, le zonard qui mendie peut obtenir les bons jours jusqu'à 10 euros de l'heure. Et selon Emmanuelli, *la manche* à la sortie de la messe de minuit à Notre-Dame, le soir de Noël, peut rapporter une véritable fortune : jusqu'à 600 euros ! Pas étonnant que l'emplacement se défende parfois à coup de couteaux !

déshumanisant que les gardiens et civils allemands jettent sur « cette bande de singes » et qui les « dépouille de leur peau d'humain ». Un jour, un chien errant les rejoint, partage leur quotidien et les accueille d'un aboiement joyeux à leur retour au camp le soir. « Dernier kantien de l'Allemagne nazie, n'ayant pas le cerveau qu'il faut pour universaliser les maximes de ses pulsions », le chien est sans jugement : « Pour lui, c'était incontestable, nous fûmes des hommes », écrit l'auteur⁵⁶.

Il n'est pas étonnant finalement que quand l'humanité de l'homme est en perdition, ce soit l'animalité qui vienne se donner comme limite, comme comparaison possible mais aussi comme recours. Les sujets à la rue restent dehors si les lieux d'hébergement n'ont pas de chenil pour ne pas perdre leurs chiens. On le sait, les bénéfices psychologiques, le plaisir et l'amitié liés aux relations avec l'animal ne sont plus à démontrer : nos histoires avec nos animaux de compagnie et les succès grandissant de la zoothérapie en témoignent. Pour le sujet qui vit dans la rue, au delà des fonctions utilitaires d'empêcher la garde à vue, de faciliter la sympathie des passants et la mendicité, l'animal a une fonction affective compensatrice du vide intersubjectif par sa présence vivante. Il permet un contact physique non sexualisé, apaisant, protecteur. On peut dormir dans le même sac de couchage que son chien et partager avec lui sa pitance. S'instaure avec lui une relation asymétrique, vécue comme authentique, sans jugement ni ambivalence, ni réelle réciprocité, qui permet toutes les projections et déplacements d'effets. L'animal permet une rencontre mondaine primitive qui passe par le corps et le langage gestuel en induisant une régression positive : le sans abri est responsable d'un être vivant qui est là pour lui. Il est dans une position active d'éducateur, de dominateur. *Il assume une autorité verticalisée qui lui rend une position d'homme, de dominant.* Il compte pour son chien. Ainsi peut-il se réinscrire dans un lien avec un alter ego, différent de l'homme et sans risque, et retourner sa dépendance en responsabilité pour protéger une vie et restaurer en partie sa confiance basale. Il trouve dans la réciprocité de la protection un mode de socialité immanent, en particulier parce que le chien est à peu près le seul animal capable de contact yeux à yeux et d'un regard sans jugement ni préjugé. Il est susceptible de prendre des initiatives dans l'interaction affective et d'avoir

des comportements affiliatifs. Il est probable que l'animal restaure *l'aire transitionnelle* dont parle Winnicott, cet espace de partage et de réparation, lieu de repos libéré du langage où se retrouve quelque chose de l'animalité transcendante qu'interroge N. Depraz⁵⁷ : ces racines communes que nous partagerions avec l'animal, notre part instinctive et pulsionnelle que la culture a épargnée. Le chien accompagne, soutient et répare par son affection, par son regard positif inconditionnellement empathique, son étayage non alienant et par la verticalité qu'il restaure. Le zonard qui maltraite son chien, témoigne T. Primor, est corrigé par ses pairs. Des études sociologiques décrivent aussi comment le don de chiens, la reproduction, l'élevage des chiots, etc., s'inscrivent aussi comme des interactions quasi « familiales » dans les groupes des marginaux. Parfois être responsable d'un animal n'est pas sans rajouter de la détresse supplémentaire quand le chien est malade et que les soins sont hors de prix, tel cet homme, en fort mauvaise santé, qui ne vient à Médecin du Monde que pour demander des soins pour son animal.

14. L'atteinte de la capacité

L'anthropologie capacitaire de P. Ricœur éclaire ce que la précarité met à mal dans l'homme sans habiter et que la clinique ne cesse de confirmer. Ricoeur élabore une philosophie du possible, de l'inscription dans le contingent, l'incertain de la maîtrise de l'imprévu, pour faire face à l'ébranlement du sens que produit l'événement. Sa philosophie nous instruit sur les assises du *Je peux* husserlien, sur le maintien de soi et sur l'assurance intime *de pouvoir se rendre capable de*, afin d'accéder à une vie humaine décente. Elles ont leur fondation dans la présomption de constance d'une réalité familiale où naissent les capacités humaines éclairées par *l'axe agir-pâtir*, c'est-à-dire *du faire et du souffrir* inhérents à la nature humaine. Pour l'auteur, les pouvoirs de l'homme capable s'ordonnent comme pouvoir parler, agir, se raconter, se tenir pour responsable et capable de. Dans un article qui a pour titre *L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir*, M. Breviglieri propose une relecture de la capacité ricœurienne pour en établir le fondement. Un *Je peux*, écrit-il, suppose la double émergence d'un Soi qui se reconnaît un pouvoir et d'un autrui qui certifie ce pouvoir au regard du

56 – E. Lévinas, Nom d'un chien ou le droit naturel, in *Difficile liberté*, Biblio Essais, 1976.

57 – N. Depraz, Y a-t-il une animalité transcendante ?, in *ALTER* n° 3, L'animal, P. Beck, (dir.), 1995, 81:110.

monde commun⁵⁸. C'est la condition par laquelle le *Je peux* s'avance toujours avec une confiance assurée. Mais entre le milieu ambiant et le domaine public où s'épanouit l'amplitude humaine à travers ses capacités reconnues, se trouve un espace de transition, celui de l'espace habité familial. L'assurance intime de pouvoir se rendre capable, de *pouvoir pouvoir* s'ancre en amont de la confiance d'être capable. C'est cet espace transitionnel que constitue l'acte d'habiter, c'est-à-dire la possibilité même de *pouvoir pouvoir* qui se trouve altérée chez les sans-abri. La déchirure de l'assurance intime de pouvoir produit l'impossible dépassement de l'assignation identitaire à être un « sans » quelque chose. L'épuisement capacitaire porte atteinte aux ressorts vitaux de l'activité, à l'élan vital, alors que s'estompe la constance d'une réalité familière neutralisée qui faciliterait le laisser-aller vers le monde. De plus, les cliniciens comme Emmanuelli, Quesemand-Zucca, Furtos, etc., notent dans la grande exclusion une quasi mutité, l'impossibilité de parler qui traduit l'atteinte de la narrativité chère à Ricœur sous ses trois formes : d'abord la disjonction entre le vouloir dire et l'impuissance à dire qui s'exprime dans l'espace du corps et la somatisation, ensuite le désastre du raconter sur l'axe soi-autrui qui montre le tissu internarratif déchiré par la rupture du fil narratif⁵⁹ et enfin l'impuissance à s'estimer soi-même, souffrance infligée à *soi-même comme un autre*. *La mutilation basique de l'existence du sans abri tient à l'atteinte de son pourvoir dire, faire, promettre et se tenir responsable*. L'attestation de soi auprès d'autrui et la confiance en soi sont ruinées. Le *souffrir* spécifique du SDF est conjointement l'altération du rapport à soi, du rapport à autrui et au monde ; ce qui le condamne à rester en deçà de soi, dans l'inhibition du mouvement naturel à s'engager auprès du monde, la fatigue existentielle à s'exposer, l'impossible émergence de la sphère intersubjective. La faillite de l'assurance intime de pouvoir relève de l'effondrement de l'espace intime habité, en raison d'une part de l'impossibilité d'aller vers le monde et d'autre part, d'un soi sans ancrage. Être sans habiter, c'est ne plus pouvoir habiter vraiment son être, juste sa peau parfois, et pas plus ses mots, son histoire, son

58 – M. Brevigliéri, L'espace habité que réclame l'assurance intime de pouvoir. Un essai d'approfondissement sociologique de l'anthropologie capacitaire de P. Ricœur. *Etudes Ricœuriennes*, vol. 3, n° 1 (2012), pp. 34-52.

59 – L'impossibilité à raconter le sans abrisme et le grand dénuement peut nous renvoyer à la littérature, entre autre *Dans la dèche à Paris et à Londres* de G. Orwell, *Sur la Route* de J. Kérouac, *Les raisins de la colère* de J. Steinbeck, *Ritournelle de la faim* de J.M.G. Le Glézio, etc., etc.

nom parfois et l'intersubjectivité. Mais une atteinte plus archaïque encore de la capacité peut frapper non seulement l'existence mais la sphère organique de la vie : quand un besoin pressant insatisfait, comme la faim par exemple, creuse le corps au long cours et atteint la conscience, il altère le vernis d'humanité, menace la possibilité même du pouvoir-être, détruit l'ipséité et empêche la vie de s'individualiser aux niveaux auxquels aspire l'humanité. Ici ce n'est plus seulement le pouvoir d'agir qui s'effondre mais le *se sentir en vie* et le *vouloir-vivre*, cette poussée passivement reçue de la vie qui se propage vers le monde et le pouvoir-vivre. Le sujet sans abri semble avoir atteint le seuil minimal d'humanité en dessous duquel une vie humaine n'est plus viable, ni même possible.

Conclusion : la précarité comme objet pour la phénoménologie clinique

On n'entre dans l'éthique qu'à reculons, écrit F. Wolff⁶⁰. Ebranlés et réquisitionnés contre notre gré par ce scandale ontologique qu'est la mort sociale et ses effets sur l'humanité de l'homme, nous restons impuissants et vaguement coupables du déficit d'égalité et d'hospitalité dans lesquels nous sommes pris malgré nous. J. Derrida⁶¹ analysait l'antinomie et la tragédie destinale entre *La loi de l'hospitalité inconditionnelle, illimitée* « qui dit oui à l'arrivée, avant toute détermination, avant toute anticipation, avant toute identification (...) et *les lois*, « droits et devoirs toujours conditionnés et conditionnels (...) », imposés à l'accueilli comme à l'accueillant. Des millions d'individus sans abri font aujourd'hui les frais de cette antinomie. La précarité organise désormais une société adaptée au capitalisme marchant dans la violence devenue ordinaire et banale : une partie de l'humanité est dévaluée en variable d'ajustement de l'économie libérale, qui sous couvert de fabriquer de la richesse devient une fabrique d'exclusion de la famille humaine. La phénoménologie clinique s'avère un outil précieux pour penser la précarité et le sans abrisme comme problématique ontologique, sans pour autant camoufler la précarité socialement construite sous notre précarité ontologique commune : qu'en est-il de l'être de l'homme pris dans une situation à ce point déshumanisante ? Se refusant à tout jugement sur le phénomène observé, elle

60 – F. Wolff, *Le mal. Notions philosophiques III*, Folio-Gallimard, 1995, p. 219.

61 – J. Derrida, A. Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Paris, Calman-Lévy, 1997.

permet aussi de mettre au jour les stratégies pour assurer sa survie – le chien, l'alcool, la puanteur, etc. – qui témoignent paradoxalement dans leur anomie et leur apparente anormalité de conduites supposées pathologiques d'une potentialité affirmative, d'une force de vie au bord du gouffre. Le soin au sujet SDF passe alors par la restauration du soutien social et de la relation intersubjective, seule possibilité de faire ré-émerger sa capacité, ses possibilités de parler, d'agir, etc. Le soin au sans-abri nécessite de savoir reconnaître ses modalités de survie comme des modes inédits d'institution de l'humain vulnérable. Rien à voir, donc, avec ces contrats thérapeutiques auxquels qu'on s'efforce parfois de les faire adhérer – en vain – et qui s'annoncent comme des violences normatives supplémentaires. Rien à voir non plus avec un modèle psychanalytique orthodoxe où l'on attendrait de l'exclu qu'il exprime une demande et qu'il se conforme à un cadre. Il reste à se tenir dans la juste proximité, dans l'accueil, la disponibilité, la permanence pour tenter de tisser patiemment, prudemment, du lien.

Jeanine Chamond