

## Autonomie vécue et injonction à l'autonomie - Pour un renversement de polarité

Notion riche, complexe, soumise à de multiples usages, l'autonomie est difficile à saisir d'un seul tenant. Sa signification semble morcelée, divisée entre une théorie élaborée et une pratique spontanée, une capacité et un état de fait, une évaluation institutionnelle et une caractéristique essentielle de l'être humain...

Les réalités auxquelles l'autonomie est référée se recourent plutôt qu'elles ne s'harmonisent en un ensemble fixe. L'ampleur de ces réalités, adressées par le travail social, la conception des politiques publiques ou l'usage courant à travers la notion d'autonomie, est propre à questionner la pertinence de l'utilisation d'une telle notion dès lors que ses cas d'application diffèrent parfois du tout au tout.

Comme l'a montré Robert Castel<sup>1</sup> à partir des dispositifs d'insertion par l'emploi, l'assistance sociale en France procède d'une « injonction à l'autonomie » sur les personnes accompagnées. Nous pouvons élargir ce constat bien au-delà de l'assistance sociale, sur la base des remarques contenues par l'étude du Crédoc sur ce sujet<sup>2</sup> : l'école produit cette même injonction sur les élèves dès le plus jeune âge<sup>3</sup> ; l'entreprise et même la fonction publique, en suivant les préceptes du néo management, font de même à l'égard de leurs employés<sup>4</sup>.

Se pencher sur la notion d'autonomie présente un intérêt manifeste, dès lors qu'elle dessine l'idéal proposé à l'individu par la société, qu'il soit envisagé comme citoyen, employé, assisté.

L'autonomie peut être comprise littéralement comme la capacité ou le fait de « se donner à soi-même sa propre loi ». Afin d'éclairer l'usage courant de cette notion, il importe de demander : qui est ce « auto » qui s'impose à lui-même sa loi ? Et quelle est cette loi qu'il s'impose à lui-même ?

À partir de ces interrogations, nous tâcherons de voir comment l'idée d'autonomie passe d'une ambition de libération de la personne à un outil normatif particulièrement puissant et potentiellement aliénant.

### 1. Les expressions courantes de l'autonomie

À partir de quatre expressions rencontrées de manière récurrente lors des entretiens qui ont jalonné cette étude (« subvenir à ses besoins » ; « se débrouiller seul » ; « être acteur de son propre parcours » ; « être normal ») nous montrerons que l'autonomie est soumise à des usages divers et possiblement contradictoires. Les entretiens mentionnés ont eu lieu sur deux terrains principaux et un terrain auxiliaire. Pour les deux principaux, un accueil de jour dans le 7<sup>e</sup> arrondissement de Lyon et un centre social dans un contexte urbain dans le département de l'Ain, une semaine d'immersion a été consacrée à chaque lieu. Un contact privilégié avec les personnes engagées dans les services fut rendu possible grâce aux professionnels en charge de ces structures. Les terrains secondaires, qui comprennent un CCAS et plusieurs entretiens informels, furent limités à un échange avec les professionnels, afin d'accéder à des interprétations de la notion d'autonomie selon des points de vue différents (handicaps physiques, incapacités liées au vieillissement, troubles psychiques, absence de repères et de ressources pour des jeunes isolés...).

Le contenu des entretiens n'est pas repris à la lettre dans cet article ; il est en revanche à la base de multiples réflexions que nous avons tenté de mettre en lumière de la façon suivante :

- En première partie, c'est en confrontant les expressions courantes de l'autonomie à deux récits de vie, puis aux témoignages de professionnels de l'assistance sociale, que nous questionnerons le sens que nous donnons couramment à cette notion ;
- En seconde partie, nous chercherons à sonder les racines de ces problématiques à partir de l'omniprésence de cette notion dans les dispositifs d'accès à l'emploi ; les observations produites visent à révéler les présupposés sur lesquels ces dispositifs se fondent pour mettre en lumière l'horizon de l'être humain dessiné par le spectre de l'autonomie ;

<sup>1</sup> Robert Castel, 1995, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard.

<sup>2</sup> La notion d'autonomie dans le travail social : l'exemple du RMI, Crédoc/ Cahier de recherche – Septembre 2003.

<sup>3</sup> Jacques Méard, Stefano Bertone, 1998, *L'autonomie de l'élève et l'intégration des règles en éducation physique*, Paris, PUF.

<sup>4</sup> Gilbert De Terssac, 1990, *Travail et autonomie : division du travail et régulations sociales*, thèse de doctorat en sociologie, IEP Paris ; Sylvie Hamon-Cholet, Catherine Rougerie, « La charge mentale au travail : des enjeux complexes pour les salariés », *Économie et statistique*, n°339-340, 2000.

- La troisième partie est consacrée à une tentative de dépassement des limites auxquelles nous astreint la conception traditionnelle de cette notion jusqu'alors mise en lumière, en proposant, à partir du récit de la situation d'une personne en difficulté, recueilli dans le cadre de cette étude, une vision décentrée de l'autonomie ; celle-ci repose sur la dimension relationnelle constitutive de l'être humain et tranche avec l'individualisme qui, nous le verrons bientôt, se trouve au cœur de l'idéal d'autonomie.

## 1. Subvenir à ses besoins

Un futur père de famille, qui sera nommé ici JF, rencontré dans un CHRS, est un ancien toxicomane. Il a décidé de se sevrer pour assumer ce rôle auquel il attache beaucoup d'importance. Lorsqu'il rencontre ses beaux-parents, JF explique que pour eux, il reste un junky, parce qu'il prend un traitement dont les gens normaux n'ont pas besoin. Paradoxalement, le produit qui vise à le tirer de son addiction le ramène au stigmate qui accompagne cette addiction, dans le rapport avec son entourage. C'est pour cette raison que JF souhaite se débarrasser complètement du traitement avant la naissance de son fils, pour qu'il ne le considère pas lui aussi comme un junky.

Si l'autonomie consiste à pouvoir subvenir à ses besoins, faut-il en déduire que pour être autonome, JF doit absolument trouver, acheter et consommer le produit auquel il est menotté, l'héroïne dont il a besoin ? Cela paraît absurde. Nous affirmerions plutôt qu'il lui faut combattre cette dépendance, que c'est elle justement qui le prive d'autonomie. Pourtant, en ce qui concerne la nourriture, nous sommes irrémédiablement dépendants. Inversement à la toxicomanie, c'est de ne pas être capable de se procurer le produit dont nous avons besoin pour nous nourrir qui devient le marqueur d'un manque d'autonomie. Ainsi, la personne incapable de travailler pour obtenir le salaire qui lui permettra de se nourrir, est dite manquer d'autonomie. Il apparaît que certains produits font l'objet d'une dépendance légitime, d'autres non. À première vue (si l'on oppose la nourriture aux stupéfiants), nous pourrions dire que seuls les produits auxquels notre survie biologique est conditionnée sont susceptibles de produire une dépendance légitime. De plus, la nature de la consommation entre en jeu : l'accès au minimum vital de nourriture est un critère d'autonomie, tandis que la gourmandise apparaît comme une dépendance hétéronome. En somme, la nature de l'objet désiré, sa quantité et les modalités de son accès entrent en jeu dans notre définition de l'autonomie. Dès lors, quels sont les critères qui nous permettent d'établir la liste des besoins compatibles avec l'idée d'autonomie et ceux qui marquent l'hétéronomie ? Où placer la limite entre les besoins naturels et nécessaires et les désirs vains ?<sup>5</sup>

L'autonomie n'est donc pas tout à fait l'équivalent de la dépendance. Présentée ainsi, elle est l'absence de dépendance à l'égard d'un objet **qui n'est pas absolument nécessaire** ; la difficulté de déterminer ce qui relève du nécessaire et ce qui appartient au superflu restant pleine. Par ailleurs, l'autonomie porte une connotation supplémentaire, celle de liberté. Spontanément, nous dirons qu'être autonome, c'est être libre, libre de faire ce que l'on veut, libre de se donner à soi-même sa propre loi, au lieu de céder aux exigences d'un autre que nous. Mais cette liberté n'est pas l'absence de toute contrainte. Dans le cas de JF, nous voyons que l'autonomie à laquelle il tend passe par une lutte contre la dépendance, le choix personnel de contraintes puissantes. Une liberté sans contrainte l'inciterait plus probablement à rechercher la satisfaction de son addiction que de passer par le calvaire du sevrage. Ce qui marque l'autonomie de sa situation, c'est le choix personnel d'une contrainte qu'il décide de respecter. Sous cet aspect, l'autonomie relève autant d'un état de liberté que d'un geste d'autolimitation ; plus encore, nous pourrions dire que la liberté n'est elle-même qu'une limitation de soi-même par soi-même et non par un autre que soi. Or il nous faut aller plus loin et questionner le point central, la clé de voûte de la notion d'autonomie : en vertu de quoi l'individu est-il amené à limiter ses mouvements ? Quel but est suffisamment fort, noble et respectable pour limiter nos mouvements spontanés vers les objets de nos désirs ? Quelle règle est si légitime qu'elle contraint tous les êtres humains au respect, au détriment de leurs intérêts particuliers ?

<sup>5</sup> Épicure, dans sa Lettre à Lucilius, propose une telle classification des désirs, avec pour objectif de déterminer la voie d'accès au bonheur.

Si l'on se reporte au cas de JF, la loi, le but, l'objectif qu'il se propose d'atteindre et qui l'amène à se sevrer est la future naissance de son enfant. Il met en avant le stigmate qui accompagne son statut d'ancien junky pour justifier sa volonté que son fils n'en ressente pas le poids. Le thème de la reconnaissance est ici indissociable de l'idée d'autonomie ; en se libérant de son addiction (effectuant par là un geste a priori autonome), JF espère que son autonomie soit reconnue par son entourage. Cette reconnaissance paraît indispensable pour offrir à son fils un cadre d'éducation viable. Le rapport entre la dépendance, l'autolimitation et la reconnaissance nous amène à tirer une première conclusion sur la valeur de l'autonomie, telle que cette notion est utilisée dans l'usage courant. Plutôt qu'un absolu individuel, l'autonomie dépend de la valeur que nous attribuons collectivement aux objets susceptibles de tomber sous la coupe de nos désirs, autrement dit de normes éminemment sociales. La capacité d'autolimitation déployée par chacun pour entrer en conformité avec ces normes de valeur apparaît comme le socle d'une reconnaissance indispensable pour exister dans un environnement politique.

## 2. Se débrouiller seul

Georges a 27 ans. Il est originaire du Nigeria, pays qu'il a quitté il y a deux ans pour venir en France, alors que sa vie était menacée par les violences récurrentes qui minaient sa région. C'est sa mère qui l'a poussé à partir, après que deux de ses frères et sœurs aient été tués.

Il a pourtant entrepris ce voyage seul. Arrivé en France, il obtient le statut de demandeur d'asile, est logé en CADA pendant quelques temps, puis perd sa place et se retrouve à la rue. Il rencontre un coiffeur nigérian qui le laisse dormir dans son salon après la fermeture quotidienne et se nourrit une fois par jour à l'Armée du Salut. Lors de notre première rencontre, il souffrait d'une bronchite qui s'était infectée, crachait du sang et avait urgemment besoin d'un traitement.

La capacité de Georges à mobiliser des ressources individuelles dans son voyage et à son arrivée peut être lue comme la marque d'une profonde autonomie. Or au regard de critères institutionnels, il n'est absolument pas autonome<sup>6</sup> : sa survie en France dépend d'une aide privée (le coiffeur) et d'une assistance publique (l'Armée du Salut). Entre le cadre moyen bien intégré, exerçant un emploi générant un salaire qui lui permet de louer un appartement en ville, et le réfugié qui a traversé la moitié du monde pour échapper à une mort probable, lequel est le plus autonome ? Il y a là sinon un paradoxe, du moins un problème dans le sens que nous donnons à l'autonomie. La différence majeure entre Georges et le cadre moyen n'est pas la capacité individuelle de subvenir à ses besoins, la capacité à se débrouiller seul.

Si l'on regarde ces deux situations de plus près, nous verrons que le cadre moyen est profondément dépendant de son environnement : dépendant de son éducation, de son milieu social, dépendant de son employeur, lui-même dépendant de ses clients... Or le propre de cette situation est la réversibilité des liens de dépendance ; nous pourrions également dire que le client est dépendant dudit employeur, lui-même dépendant du cadre moyen que nous comparions à Georges. Autrement dit, une chaîne de dépendances **réiproques** se met en place dans laquelle la conformité aux normes sociales définit un espace de reconnaissance pour chacun. Ce constat doit nuancer notre compréhension de l'autonomie comme indépendance. Pour être plus juste, en ce qui concerne l'autonomie, il nous faut parler d'**interdépendance**. Être autonome, c'est être pris dans un réseau d'interdépendances qui contraint tout un chacun. L'absence d'autonomie que l'on attribue à la situation de Georges vient du caractère asymétrique de la relation de dépendance qui l'unit à son entourage sur son lieu d'asile : il semble plus dépendant que ne le sont les autres à son égard. Nous pouvons voir se dessiner en creux le principe à l'œuvre dans l'institution amérindienne du Potlach : celui du don et du contre-don, analysé entre autres par M. Mauss<sup>7</sup> sur la base des sociétés polynésiennes. L'autonomie apparaît dès lors comme la capacité de rendre le premier don accordé ; bénéficiaire d'une assistance publique, c'est la capacité de Georges à rendre ce qui lui a été « donné » par la société qui est questionné.

En somme, il serait faux de postuler que l'autonomie relève d'une capacité individuelle. Même dans le cas du handicap moteur, ce qui marque le manque d'autonomie n'est pas l'incapacité individuelle à subvenir seul à ses besoins (une telle activité n'existe pas), mais la dépendance à l'égard de son entourage qui n'est pas compensée par une dépendance de ce même entourage à l'égard de l'individu, c'est à dire une rupture dans le réseau d'interdépendances que nous nommons « société ».

<sup>6</sup> La Plateforme de l'Observation Sociale en Rhône-Alpes (POSRA, L'accès à l'autonomie des jeunes rhônalpins, 2012) décrète ainsi « qu'un jeune est autonome dès lors qu'il possède un emploi et vit dans son propre logement » (p. 4).

<sup>7</sup> Marcel Mauss, 2007 (1925), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF.

Au moment de notre seconde rencontre, Georges a accédé à un hébergement à l'Armée du Salut. Cette association lui fournit également un repas par jour et sa bronchite est guérie. Autrement dit, sa survie est pour un temps assurée. Alors que nous discutons, il éclate en sanglots. Il me révèle la mort de ses frères et sœurs. Il ajoute qu'il ne sait pas si sa mère est toujours en vie. Il attend un courrier de son pays natal qui contiendra peut être l'avis de décès. Il me dit qu'il lui faut juste savoir si elle est vivante et qu'après il pourra « décider de ce qu'il doit faire ». Il continue en me disant qu'il est fatigué, qu'il en a marre, qu'il n'en peut plus.

Est-il juste de dire que Georges est exclu de tout réseau d'interdépendances ? Jusqu'à présent, nous n'avons observé que des objets qui tombaient sous le coup de l'activité économique : « subvenir à ses besoins » connote principalement les ressources matérielles produites par une société pour assurer la subsistance et le confort de ses membres. D'autres considérations entrent pourtant en jeu lorsqu'il s'agit de se débrouiller « seul ». Tout d'abord, nous avons montré que l'autonomie consistait non pas en une indépendance radicale, mais en une articulation de dépendances multiples au sein d'un réseau socialement normé. D'autre part, il serait faux de prétendre que l'autonomie se limite à l'interdépendance économique.

Si l'autonomie consiste en un geste d'autolimitation, nous posons à nouveau la question de l'objectif visé par ce geste : en vertu de quel objectif est-il juste de limiter ses impulsions personnelles ? Dire qu'il en va du bien-être de toute la société serait faire preuve d'un altruisme certes remarquable, mais incapable d'expliquer la puissance de cette autolimitation. Il est des obligations auxquelles l'homme ne peut se soustraire, quand bien même elles ne favoriseraient pas le bien-être général. Nous l'avons vu dans le cas de JF et le voyons encore pour Georges : ce qui a poussé ces personnes à faire preuve d'autonomie (en luttant contre la toxicomanie ou en s'exilant pour fuir la guerre) n'est pas un commandement économique, mais une obligation relationnelle. C'est l'arrivée de son fils à naître qui permet à JF de combattre son addiction ; c'est l'amour de Georges pour sa mère qui le pousse à partir.

Qu'il s'agisse de la poursuite de son objectif de survie, ou du choix de partir du Nigeria, c'est un ensemble de dispositions affectives qui sous-tendent, pour Georges comme pour n'importe qui d'autre, la conduite d'une vie<sup>8</sup>. Ce qui donne à Georges la force de continuer, ou lui fait perdre cette force, ce n'est pas l'évidence d'un impératif moral absolu, ou le plaisir qu'il trouve en parvenant à subvenir à ses besoins. La preuve en est qu'il est prêt à abandonner cette loi et à cesser de subvenir à ses besoins si l'objet de son amour disparaît. C'est pour sa mère, tout autant que pour lui-même, qu'il poursuit cette quête ; dès lors, ne penser l'autonomie qu'en tant qu'attribut individuel, en omettant la dimension relationnelle et affective constitutive de l'être humain, c'est négliger tout un pan de la personne et ne voir qu'une facette de l'autonomie.

L'identité façonnée par les dispositifs d'insertion, comme unité indivisible et stable, ne rend pas compte des relations qui donnent à cette identité sa valeur humaine à travers le temps. La responsabilité sociale à laquelle ils font référence omet la responsabilité affective à laquelle nous engageant ceux pour qui nous comptons et qui comptent pour nous.

Ce « auto » mystérieux auquel fait référence l'autonomie est autant de nature relationnelle et affective que rationnelle et égoïste.

---

<sup>8</sup> Cette thèse est notamment défendue par Harry Frankfurt dans *Les raisons de l'amour* (Circé, 2006). L'autonomie – fait de se donner à soi-même sa propre loi – y est avant tout présentée comme la capacité de poursuivre l'objet de notre intérêt, l'intérêt le plus fort de tous étant l'amour.

### 3. « Être acteur de son propre parcours »

*« Il est important de ne pas se présenter en victime, mais en acteur »*  
 Psychologue dans une association, Rhône-Alpes<sup>9</sup>

*« Il faut comprendre les règles pour être davantage en capacité de s'insérer dans l'environnement ; il faut être acteur. »* Conseil Général<sup>10</sup>

*« L'autonomie, c'est renverser le stigmate de l'assisté ; c'est se rendre acteur de la situation »*  
 Assistante sociale dans un accueil de jour, Lyon<sup>11</sup>

La passivité supposée de la relation d'assistance contraste avec les démarches spontanées et individuelles effectuées par bien des personnes, dans le cadre d'une « débrouille » parfois assimilée à tort à de l'errance.

L'expression « être acteur de son parcours » met l'accent sur cette opposition entre *activité* et *passivité* dans les dispositifs d'insertion. Elle renvoie pourtant davantage à une posture qu'à un état, comme en témoigne la première citation : « se présenter » en victime ou « se présenter » en acteur s'attache moins à des activités concrètes qu'à la posture dans laquelle ces activités sont effectuées au sein d'une démarche plus générale.

Lors d'un atelier de discussion visant à lutter contre l'isolement relationnel, au centre social d'Ambérieu-en-Bugey, la personne en charge de cet atelier propose de « délocaliser » la séance de la salle dans laquelle elle se déroulait vers un carré de jardin mitoyen du centre. Plusieurs personnes refusent catégoriquement, mettant en avant le stigmate qui pèse sur eux en tant qu'allocataires d'une aide publique : « *les gens vont se dire que je bois le café en discutant au lieu de chercher du travail* ». Cela donne lieu à une discussion sur la valeur du jugement « des gens » et sur la signification du chômage. L'animatrice eut alors l'idée de créer un autre atelier, pour faire du carré de jardin mentionné un potager collectif, permettant à la fois de répondre au projet de lutte contre l'isolement, en proposant une activité commune, et de faire de cette activité le lieu d'un travail, bénévole et éloigné des attentes de Pôle Emploi certes, mais permettant de réaffirmer une posture d'activité au sein de l'inactivité liée au chômage. L'atelier fut un succès et le jardin collectif prospère aujourd'hui ; les personnes engagées sur le projet mettent en avant le fait qu'il leur a permis de « *retrouver leur dignité* ».

Comment justifier l'association de l'autonomie à une responsabilité individuelle lorsque les critères d'une attitude « active » (l'expression « entrer dans la vie active » se résumant d'ailleurs à l'exercice d'un emploi conforme) sont fixés indépendamment de nous ? Se rendre acteur revient alors à entrer en conformité avec un modèle attendu : n'est-ce pas une forme de passivité, par l'absence de remise en question de ce modèle, par l'absence d'originalité, d'authenticité subjective dans l'activité ? S'il importe d'être acteur, la pièce dans laquelle joue l'individu « socialement » autonome semble être écrite par avance.

### 4. Être normal

À partir des critères envisagés (subvenir à ses besoins, se débrouiller seul et être acteur de son parcours), deux champs d'application de l'idée d'autonomie semblent se distinguer. D'une part, il s'agit de mettre en œuvre des capacités individuelles qui échappent aux normes sociales, de subvenir à ses besoins en conjuguant des rapports de dépendances particuliers, éléments d'une activité qui n'entre pas en adéquation avec les attentes institutionnelles liées à l'emploi. D'autre part, l'autonomie se présente au contraire comme la démonstration de capacités socialement normales, qui permettent de subvenir à ses besoins au sein d'un réseau global d'interdépendances tout en se conformant aux critères d'activité standardisés proposés par le symbole de citoyenneté qu'est l'emploi.

L'opposition de ces deux sphères révèle l'ambiguïté associée à l'autonomie : celle-ci s'exprime-t-elle nécessairement au sein des normes sociales, ou peut-elle au contraire se réaliser en s'opposant à nos critères de normalité ?

<sup>9</sup> *Op. cit.* Crédoc, La notion d'autonomie dans le travail social.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Il s'agit d'un témoignage direct recueilli lors des entretiens effectués dans le cadre de cette étude.

Étymologiquement, l'auto-nomie met en relation deux composantes, le sujet (« auto ») et la règle (« nomie »)<sup>12</sup>. L'autonomie désigne généralement le fait ou la capacité de « se donner à soi-même sa propre règle » ou sa propre loi. Nous pouvons comprendre cette expression de différentes manières ; deux d'entre elles retiendront ici notre attention.

Tout d'abord, l'autonomie peut apparaître comme une capacité de choix fondamentale, concernant la *finalité* que nous cherchons à atteindre. Nous dirons qu'il s'agit ici de « se donner sa propre règle », l'autonomie s'opposant alors à l'*hétéronomie*, comprise comme l'imposition par un autre que moi-même de la finalité que je dois poursuivre.

Ensuite, elle peut être envisagée comme la capacité du sujet à mettre en œuvre de façon « autonome » les *moyens* qui lui permettront d'atteindre une fin qu'il n'a pas nécessairement choisi lui-même, mais à laquelle il consent. Nous dirons alors que l'autonomie consiste à « se rendre normal ». L'autonomie s'oppose dès lors, comme nous l'avons vu plus haut, à la dépendance : l'individu ne parvient pas à se hisser lui-même à la normalité requise et nécessite une aide extérieure pour ce faire.

Dans les deux cas, l'autonomie peut faire l'objet d'une injonction, d'un appel lancé à l'individu pour qu'il soit autonome. Dans la première formulation (qui porte sur la fin et non sur les moyens), nous retrouvons l'appel à « penser par soi-même » qui offre, chez Kant, une traduction de l'autonomie morale en autonomie politique<sup>13</sup>. La seconde formulation fait en revanche écho à l'injonction à l'autonomie que Robert Castel a repérée dans les dispositifs d'insertion vers l'emploi.

Nous sommes alors confrontés à un problème de taille. « Normer, normaliser, c'est imposer une exigence à une existence »<sup>14</sup> : or quelle légitimité y a-t-il à imposer l'exigence de conformité à un modèle social, dans le cas de l'injonction à l'autonomie à laquelle procède une partie de l'action sociale, par exemple à travers les dispositifs d'insertion ?

*« On nous demande de rendre les gens conformes à une norme. On renvoie toujours à notre fonctionnement, mais est-il supérieur à un autre ? On contribue à mettre l'accent sur ces types de populations dites marginalisées. » Assistante sociale, Conseil Général<sup>15</sup>*

Les populations marginalisées auxquelles il est fait référence présentent une distance plus grande vis-à-vis du modèle social qu'elles sont invitées à rejoindre, que d'autres parties de la population pour qui l'exigence d'autonomie est « incorporée »<sup>16</sup>. L'ensemble des caractéristiques auxiliaires qui conditionnent l'accès à l'emploi sont inégalement réparties, or l'injonction à l'autonomie ne tient pas compte de ces différences et présente un visage égal de la « normalité » à atteindre :

*« Ces constats rappellent les critiques classiques du travail social, accusé d'assurer la reproduction de rapports sociaux inégalitaires en imposant les normes dominantes à une population qui n'est pas en mesure de s'y opposer. Le but du travail social serait alors l'inscription dans la normalité. Tel est le sens des interrogations des travailleurs sociaux, qui s'interrogent sur la pertinence de leur façon d'imposer des normes »<sup>17</sup>*

Autrement dit, l'injonction à l'autonomie court le risque de négliger absolument la valeur de choix personnel que contient cette notion, pour n'envisager que les moyens (inégalement répartis) d'accéder à une normalité sociale désignée comme la finalité a priori de toute vie citoyenne.

Lorsque l'exigence d'autonomie (d'une certaine forme d'autonomie) n'est pas tenable à l'échelle individuelle, la souffrance psychique qui en résulte a pour effet de mettre en péril l'existence sociale et jusqu'à l'existence biologique de l'individu. Comme le montre G. Leblanc, « l'absence de travail ou le fait d'un travail extrêmement précaire crée les conditions sociales d'une crise du sentiment de la normalité, d'une reconduction de l'humain aux frontières du normal. L'angoisse de ne plus être normal correspond alors à la perte de toute justification de soi »<sup>18</sup>. Plutôt que de lutter contre cette « crise de la normalité », l'injonction à l'autonomie contribuerait à la renforcer.

<sup>12</sup> « Nomie » renvoie au latin *norma* qui signifie la règle, le précepte (Cicéron) ou, en géométrie, l'équerre, l'angle droit (Vitruve). Référence : <http://www.dicolatin.com/XY/LAK/0/NORMAS/index.htm>

<sup>13</sup> Emmanuel Kant, 1991 (1784), *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, GF, tr. J-F Poirier et F. Proust.

<sup>14</sup> Georges Canguilhem, 1966 (1943), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF.

<sup>15</sup> *Op. cit.* Crédoc, p. 93.

<sup>16</sup> Nicolas Duvoux, 2012, *L'autonomie des assistés*, Paris, PUF.

<sup>17</sup> *Op. cit.* Crédoc.

<sup>18</sup> Guillaume Leblanc, 2007, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, p. 194.

## 2. Autonomie et insertion

L'injonction à l'autonomie, l'appel à se conformer à une normalité sociale, apparaît indiscutablement comme une force de restriction hétéronome dès lors qu'elle met en péril la viabilité de la personne. L'image de normalité observée jusqu'ici, largement fondée sur l'emploi, propose une version particulière de « l'individu normal ». Il s'agira maintenant de voir plus finement comment s'effectue cette injonction.

À partir de l'observation de trois moments du parcours d'insertion (que l'on retrouve aussi bien dans l'insertion vers l'emploi que dans l'insertion vers le logement), nous envisagerons comment s'opère l'injonction à l'autonomie sur la personne, en nous fondant sur trois éléments constitutifs de ce qu'elle incarne : une forme particulière d'identité, de responsabilité et d'intentionnalité.

### 1. Bilan de compétence et identité formelle

Le point de départ des parcours d'insertion consiste en une mise en récit par l'utilisateur de son histoire personnelle, de son parcours. Il lui est suggéré de se raconter. Le récit produit aboutit, non pas à un roman, mais à un bilan de compétences (pour l'emploi) ou à un schéma de compatibilité (pour le logement) : à partir d'éléments de récit susceptibles d'enclencher une conformité entre l'histoire de la personne et les pré-requis rationnels de l'emploi ou du logement, une grille de « normalité » est produite, qui conditionne notamment les aides qui pourront être allouées à la personne.

La réduction de l'identité opérée supprime la temporalité propre du récit de soi pour l'ancrer dans une temporalité commune, à partir du langage de l'institution<sup>19</sup>. L'injonction à l'autonomie<sup>20</sup> qui s'exprime dans ce cadre peut être envisagée comme l'apprentissage d'une langue nouvelle : il est demandé à l'individu de savoir se présenter dans le langage « normal » de l'emploi, ou dans la posture « normale » que suppose l'accès au logement.

N. Duvoux<sup>21</sup> a montré que le rapport à cette langue nouvelle différait selon les personnes. Un premier type fait état d'un « hypercivisme », exercice de démonstration de la connaissance des attentes institutionnelles, affiché par les individus qui restent finalement les plus proches de l'emploi et adhèrent aux normes sociales qui le sous-tendent (autonomie intériorisée). Un second type présente une population pour qui la relation d'assistance est l'opportunité d'une reconnaissance de leur fragilité propre, la possibilité de montrer à l'institution que l'appel à l'autonomie est contrarié par des éléments empiriques insurmontables (autonomie contrariée). Un troisième finalement, nommé « refus de la dépendance », présente des individus qui dénoncent l'appel à l'autonomie et les procédures politiques qui le sous-tendent, en pointant les injustices structurelles que masque cette notion a priori vertueuse.

Le fait même de produire une typologie pose des problèmes de fond et requiert une certaine vigilance dans sa réception ; cette opération permet en revanche de mettre au jour une problématique normative importante pour notre enquête. Le rejet de la norme, présentée comme accessible à tous et pourtant inatteignable pour beaucoup, met en question le geste fondamental de l'autonomie : ce geste est-il une réduction à la *conformité* sociale, économique, culturelle, ou un soulèvement vers la *critique* politique ? Autrement dit, l'autonomie consiste-t-elle à se rendre normal ou à faire preuve d'une capacité de critique vis-à-vis de cette normalité ?

### 2. Contrat d'insertion et contrat social

Le parcours d'insertion se poursuit et donne lieu à la signature d'un « contrat d'insertion », à travers lequel l'utilisateur s'engage à chercher un emploi et à mettre en œuvre ce langage normal attendu de lui. Le terme de contrat est important : l'accent passe de l'*identité* du sujet à sa *responsabilité*. La signature du contrat conditionne en outre l'octroi de l'aide financière allouée aux personnes engagées dans les dispositifs d'accès à l'emploi (RSA).

---

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil : Cinquième Étude, « L'identité personnelle et l'identité narrative » ; la distinction entre ipséité et mêmeité doit nous aider ici à comprendre ce décalage entre l'identité dynamique sur laquelle se construit l'individu et l'identité statique dont relèvent les grilles de lecture institutionnelles.

<sup>20</sup> *Op. cit.* Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*.

<sup>21</sup> *Op. cit.* Nicolas Duvoux, *L'autonomie des assistés*.

En ce qui concerne le RSA et l'accompagnement vers l'emploi, la signature d'un contrat transforme le statut de l'aide financière, passant du simple don à l'échange consenti : grâce à cette aide, l'individu va pouvoir accéder à un nouvel emploi et contribuer à la production économique nationale, « remboursant » par cette contribution l'aide temporaire qui lui est allouée, au-delà des actes de consommation courants par lesquels ils contribuent déjà à l'économie et, indirectement, à la solidarité nationale. Notons par ailleurs que la contrepartie immédiate que doit fournir la personne est déjà très forte : elle doit s'engager à effectuer les démarches actées dans le contrat, s'obliger à venir à chaque convocation, faire état de ses ressources, de sa vie privée... La valeur du contrat passe ainsi subtilement d'une affirmation de la dignité et de la liberté de la personne, à celle d'instrument de contrôle : en tant que le contrat conditionne l'octroi des aides sociales, il est presque impossible de ne pas y consentir. Sous l'affirmation universaliste de la liberté et de l'égalité morale dont jouit l'allocataire se cache le contrôle opéré sur lui par l'institution.

Cette approche de l'allocation comme échange permet de nuancer la nature de la dépendance à laquelle sont confrontés les usagers des dispositifs d'assistance : avec le contrat, cette dépendance perd superficiellement son poids moral pour se réduire à une masse matérielle. C'est pour atteindre ce changement de nature que Georg Simmel militait afin que l'assistance devienne un droit et ne relève pas seulement d'un acte de charité<sup>22</sup>, que le prince peut accorder ou non selon son bon vouloir. En tant que droit, l'individu qui bénéficie de l'assistance conserve sa dignité, élément inséparable de son autonomie morale. À travers le contrat, l'individu est a priori doté d'une capacité à se plier aux obligations auxquelles il s'engage, même si celles-ci vont à l'encontre de son intérêt immédiat (par exemple, l'obligation d'accepter un emploi après trois propositions même si celui-ci est pénible à effectuer). L'individu est ainsi présupposé *autonome*, capable de se limiter lui-même en vertu des obligations auxquelles il a librement consenti par l'intermédiaire du contrat.

Il est tentant de voir dans le contrat d'insertion une réplique contemporaine du contrat social, qui joue le rôle de mythe fondateur pour les sociétés modernes et procède du même geste d'autolimitation à des obligations librement consenties. Notons ici que le contrat social marque la rupture avec un état de nature fictif, où l'homme satisfait ses penchants à sa guise, exerçant une « liberté pulsionnelle »<sup>23</sup> incompatible avec la vie en société. Si l'on poursuit l'analogie entre le contrat d'insertion et le contrat social, l'état de nature renvoie aujourd'hui à l'absence d'emploi ou de logement : l'individu qui ne travaille pas et/ou vit dans la rue met en péril la cohésion sociale en « n'en faisant qu'à sa tête », en laissant s'exercer une liberté pulsionnelle, individuelle, plutôt que de contenir celle-ci dans les limites des conventions sociales. L'absence d'emploi ou de logement doit ainsi faire face au soupçon d'égoïsme ou à l'attribution d'une faute morale, procédé implicitement utilisé pour rabattre la responsabilité de la précarité sur l'individu plutôt que de la laisser mettre en doute la cohésion du groupe par la mise à jour d'inégalités structurelles.

À cet égard, G. Leblanc écrit justement :

*« Un tel raisonnement n'est malheureusement que trop fréquent. Il maintient les vies précarisées dans l'universel de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, tout en s'efforçant de justifier les avatars de la précarité -l'aliénation, l'inégalité, l'injustice- par une personnalisation du problème qui met sur le compte des vies ordinaires une incapacité partielle ou totale à se hisser à la hauteur de ces universaux. Les vies mutilées, selon ce mauvais canevas, deviennent responsables de leurs maux. »<sup>24</sup>*

*Puis : « Cette nouvelle assignation à la responsabilité individuelle rend le RMIste solidaire de la fragilité de son insertion, elle recherche les causes psychologiques de la pauvreté, les vices potentiels dans le déploiement trop visible des misères. Ainsi semble résorbée l'injustice : on fait du précaire l'auteur de sa précarité. Cette recherche en paternité, oublieuse des conditions sociales d'engendrement des actes, renforce le mépris social que les existences précaires subissent en permanence. Elle exprime la violence d'une normalité délogée de toute complexité. »*

L'analogie entre contrat social et contrat d'insertion offre peut-être une voie de compréhension de la profondeur du « stigmatisme de l'assisté ». Le contrat, outre la réaffirmation de la dignité de l'individu qu'il opère en faisant de l'assistance un *droit*, suggère également l'idée de *devoir* : l'individu autonome doit travailler, il doit se loger. S'il consent à cette obligation, peut-on dire en revanche que l'individu le veuille vraiment ? Plus précisément, pour que son consentement soit « autonome », pour qu'il ne soit pas qu'une soumission en vertu d'un objectif de

<sup>22</sup> Georg Simmel, 1998 (1907), *Les pauvres*, Paris, PUF.

<sup>23</sup> Mai Lequan distingue plusieurs niveaux de liberté dans la théorie kantienne. Le plus bas désigne une « liberté pulsionnelle », pur effort individuel pour subvenir à ses besoins et satisfaire ses désirs individuels à l'état de nature ; notons que le plus haut niveau de la liberté est l'autonomie, comme soumission par l'individu de sa propre volonté à la loi morale, fait de raison connu de tous (Mai Lequan, 2001, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Seuil ; chap. IV : Les statuts de la liberté).

<sup>24</sup> *Op. cit.* Guillaume Leblanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, p. 48.





survie (se soumettre à la norme de l'emploi pour ne pas mourir de faim), il faut qu'il y ait dans ce consentement une évidence accessible à la raison, un argument qui fasse autorité sur la raison et l'invite à le suivre, plutôt qu'un argument d'autorité qui la contraigne.

### 3. Projet d'insertion et intentionnalité

« Il ne peut y avoir d'insertion réussie sans volonté des personnes concernées [...] »  
 Circulaire du 9 mars 1989 relative à la mise en œuvre du RMI

La capacité du sujet à se plier aux règles de la production économique et sa volonté à le faire sont deux choses distinctes. La construction d'un « projet d'insertion » fait ainsi coïncider l'attente institutionnelle et la volonté propre du sujet. L'identité dessinée à partir du bilan de compétences affirme que l'individu *peut* se rendre normal ; la signature du contrat affirme qu'il le *doit* ; la formulation d'un projet d'insertion ajoute à cela qu'il le *veut*. Cette volonté est-elle autonome ?

Dans la définition kantienne de l'autonomie<sup>25</sup>, la loi à laquelle se soumet librement l'individu n'est plus l'effet d'un rapport de pouvoir, mais d'un rapport de savoir : elle s'impose à la raison et devient l'objet de choix de l'individu sans qu'une contrainte extérieure l'y oblige. Cette approche résout le conflit entre liberté personnelle et contrainte sociale, qu'on trouve au cœur de la notion d'autonomie, par le choix libre, personnel et raisonné de cette contrainte sociale. Pour les penseurs modernes, dont Kant fait partie, nous avons dit que l'état social, qui impose des règles de coexistence à ses membres, s'oppose à un état de nature fictif, caractérisé par l'absence de règles communes. Pour Hobbes, un des premiers théoriciens du contrat social, cet état de nature équivaut à une guerre permanente, une lutte généralisée pour la survie. Dès lors, le choix de la société et de ses règles s'impose à la raison comme une évidence : mieux vaut accepter de se soumettre à des règles communes que de courir le risque d'une mort violente en permanence.

Si l'on cherche à appliquer ce raisonnement à l'injonction à l'autonomie révélée dans les dispositifs d'insertion par l'emploi aujourd'hui, la question suivante se pose : l'adhésion à un modèle de production économique établi est-elle un impératif évident qui s'impose à la raison ? Deux réponses sont possibles :

- Oui, car il faut bien vivre ; notre modèle économique, ses normes et ses injustices sont relatifs, mais la participation à l'effort de production est fondamentale, car sans celle-ci nous ne disposerions pas des ressources nécessaires à la vie.
- Non, car ce modèle ne tend pas vers le plus grand bien, au contraire il reproduit des inégalités structurelles et s'affirme comme injuste, donc l'autonomie, l'impératif évident auquel se soumet la raison, réside dans sa contestation plutôt que dans sa continuation.

Dans un célèbre texte intitulé *Qu'est-ce que les Lumières*<sup>26</sup>, Kant propose une solution à cette alternative en distinguant d'une part une sphère privée, lieu d'exercice des charges qui permettent à une société de subvenir à ses besoins et dans laquelle la contestation de l'ordre n'est pas tolérée ; et une sphère publique, lieu d'expression des critiques grâce auxquelles le modèle politique et économique trouve des possibilités d'amélioration.

Ce texte présente lui-aussi une injonction à l'autonomie : « *Sapere aude ! Ose penser par toi-même !* » ; voilà l'acte dans lequel réside l'autonomie. Penser par soi-même ne dispense pas l'individu de ses charges privées, mais suppose un investissement public supplémentaire propre à l'exercice d'une raison critique. L'autonomie suppose effectivement une participation au fonctionnement de la société, malgré ses tares, car l'absence de société serait encore plus préjudiciable que son imperfection. Or le lieu de pleine expression de l'autonomie ne réside pas dans cette conformité : c'est au contraire dans la *critique* que l'autonomie trouve à s'exprimer.

La limite problématique de l'appel à l'autonomie, qu'on trouve dans les dispositifs d'insertion vers l'emploi mais qui dépasse ce cadre pour toucher tous les plans de notre société, est de réduire l'autonomie à une participation économique, lorsque celle-ci suppose fondamentalement une implication politique. Ainsi réduite, l'autonomie contribue à renforcer l'exclusion sociale sur la base de critères économiques (notamment le rôle, « actif » ou non dans cette économie par le biais de l'emploi) plutôt que de soulager la précarité par la réaffirmation d'une appartenance politique et sociale, immunisée de la conjoncture économique : « Ainsi l'injonction d'autonomie

<sup>25</sup> Emmanuel Kant, 2012 (1788), *Critique de la Raison pratique*, Paris, PUF, (les renvois aux éditions de référence sont remplacés par des renvois aux éditions les plus accessibles).

<sup>26</sup> *Op. cit.* Emmanuel Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*

n'est-elle pas l'autonomie et peut-elle très bien participer, au contraire, d'une précarisation sociale de l'existence individuelle »<sup>27</sup>.

Les deux parties précédentes ont été consacrées à « l'individu » ; il s'agit maintenant de savoir de quel individu nous parlons. L'autonomie est originellement pensée comme une notion universaliste, les particularités individuelles lui importent peu. Cette dimension fait à la fois la force et la faiblesse de l'autonomie : fondement de l'égalité morale qui sert de support aux Droits de l'Homme, elle ouvre au risque d'ignorer les inégalités politiques et économiques sous un masque idéologique, d'une part. D'autre part, elle néglige un moteur potentiellement vertueux de l'action humaine : la sympathie, ou l'amour, comme sources d'actions relationnelles, contextuelles, ancrées dans le particulier et non généralisables.

### 3. Autonomie et arts de faire

Si l'on admet que l'autonomie ne passe pas seulement par une conformité vis-à-vis d'attentes institutionnelles, à l'aune de quel critère pouvons-nous alors exercer notre capacité de critique ? De quels critères disposons-nous pour « choisir pour nous-mêmes » au-delà d'une conformité socioculturelle ?

À partir du portrait d'une personne rencontrée dans un accueil de jour destiné aux personnes sans-domicile, à Lyon, nous tâcherons de présenter une conception alternative de l'autonomie : outre l'opposition entre conformité économique et critique politique, l'autonomie apparaîtra successivement comme le résultat d'un impératif, non pas raisonnable mais relationnel ; comme reformulation des attentes institutionnelles en capacités normatives individuelles ; ou encore comme « art de faire » spontané, avec les moyens du bord.

Malgré la bonne humeur et l'espoir que parviennent à établir les travailleurs sociaux de l'accueil de jour, au prix d'une dépense d'énergie herculéenne et d'un investissement personnel hors du commun, les situations vécues des personnes présentes sont difficilement compatibles avec une joie spontanée. C'est dans cette atmosphère qu'éclate un rire enjoué, suivi de chants profonds, à nouveau coupés par des éclats de rire et des discussions d'où la misère semble absente.

Leur auteur tranche par son apparence, autant que par son attitude, avec la tristesse et le désespoir que l'on se prépare à affronter en se rendant dans un tel lieu. Des bottines en cuir à la veste cintrée, en passant par un pantalon noir parfaitement ajusté, l'élégance d'Ulysse le ferait passer hors de ce lieu pour un mannequin, ou un artiste à succès.

La situation d'Ulysse est périlleuse ; il cumule avec des difficultés de logement des troubles psychiatriques importants, un manque de ressources, données qui compliquent une projection de soi précise vers l'avenir, la construction d'un « projet » stable. Pourtant, rien dans son attitude ne laisse présager de la « rumination mortifère »<sup>28</sup> parfois associée à la précarité. Le jeu vestimentaire auquel il se prête trompe l'ordre symbolique, qui associe à la précarité l'indigence de l'apparence. Autrement dit, il ruse avec cette attente et la renverse à son profit.

Cet « art de faire »<sup>29</sup> résonne avec le thème de la *mêtis* grecque. Celle-ci « consiste à se mettre dans la peau de l'autre, à adopter un instant sa vision du monde pour imaginer ce qu'il ne va pas voir ou ce qui va lui échapper »<sup>30</sup>. Par cette pratique, Ulysse esquivait l'attribution de tous les caractères de la précarité qui accompagne la perception de celle-ci dans l'œil commun. Il échappe à la réduction de son identité en une « mêmété » désolante pour quiconque l'aperçoit.

M. Amorim présente la *mêtis* comme « l'effort pour rendre l'autre bête »<sup>31</sup>, en jouant sur ses perceptions pour influencer l'idée qu'il se fait de la situation. Par ailleurs, elle a une valeur spontanée, fonctionne sur l'éclat plutôt que sur la prévision : « l'intelligence *mêtis* se développe et s'actualise dans des savoirs éminemment pratiques, tournés vers l'instant et les situations changeantes et imprévisibles qui exigent une action immédiate »<sup>32</sup>. En somme, l'environnement instable auquel à affaire la *mêtis* est aux antipodes de l'environnement dans lequel se déploie l'injonction à l'autonomie, mais conforme au milieu vécu par la personne en situation de précarité.

<sup>27</sup> *Op. cit.* Guillaume Leblanc, *Vies Ordinaires, Vies précaires*, p. 186.

<sup>28</sup> *Ibid.* Guillaume Leblanc, *Vies Ordinaires, Vies précaires*.

<sup>29</sup> Michel De Certeau, 1990, *L'invention du quotidien, t.1 : « arts de faire »*, Paris, Gallimard.

<sup>30</sup> Marília Amorim, « L'effort pour rendre l'autre bête », in *Revue du MAUSS permanente*, 25 janvier 2015.

<sup>31</sup> *Ibid.* Marília Amorim.

<sup>32</sup> *Ibid.* Marília Amorim.

L'appel à la production d'un projet d'insertion est contraire au mode d'exercice de la *mêtis*, en ce qu'un tel projet suppose une stabilité de l'environnement ; si l'on postule l'instabilité de l'environnement, alors une compréhension de l'autonomie comme effort de conformité à une normalité sociale perd tout son sens, cette normalité vacillant en permanence.

Une discussion matinale avec Ulysse se déroula ainsi :

Ulysse : « *Salut man, ça va ?* »

Moi : « *Ça va et toi ?* »

U : « *Ça va. On résiste, on survit. De toute façon, qu'on vive ou qu'on meure, c'est pareil. C'est la nature.* »

M : « *Autant rester autant qu'on peut, comme on ne sait pas ce qu'il se passe après, non ?* »

U : « *Ce qu'il se passe après, chacun a sa définition ; c'est la foi. Puis il y en a un qui va penser que ça se passe comme ça, un autre comme ça... Il y a plein de définitions contradictoires.* »

M : « *C'est forcément contradictoire, ça peut pas être juste différent ?* »

U : Éclat de rire : « *c'est bien un truc de travailleur social. Respecter les autres, être tolérant...* »

M : « *C'est la base de la paix, non ?* »

U : « *Oui, mais la paix, c'est fini.* »

Nous appelons l'attention du lecteur sur deux points : tout d'abord, la conception de la nature et la relativité de la vie et de la mort mises en avant ; ensuite, le scepticisme quant à la valeur de la paix, entendue comme tolérance réciproque entre différentes croyances. Chacun de ces deux éléments révèle l'absence d'ambition (ou l'incapacité liée à la situation) de fixer l'avenir comme une trame établie. Dans un tel cadre, la seule adaptation possible est immédiate, imprévue, elle relève presque du réflexe.

L'environnement instable dans lequel se déploie la *mêtis* est contraire à la permanence des règles sur lesquelles se fonde l'injonction à l'autonomie. Elle s'attache à ce qui résiste à notre contrôle sur l'environnement, qui nous met en défaut, voire en danger : « nous pouvons désigner l'intelligence qui sous-tend cette forme de savoir comme intelligence de la survie. L'emploi du mot survie, dans une première acception, sert à renvoyer aux situations extrêmes, comme la guerre, où prédomine cette forme d'intelligence »<sup>33</sup>.

La *mêtis* nous ramène à la première étape de notre quête de l'autonomie, portant sur l'usage courant qui fait de celle-ci une capacité de subvenir à ses besoins. L'autonomie comme pure satisfaction des besoins autorise la ruse, peut-être même au détriment de la loi. Elle fait de plus écho à la mort sociale qui menace l'individu précaire<sup>34</sup> : il s'agit dès lors d'un impératif de survie. L'autonomie comme épreuve de reconnaissance s'y trouve aussi exprimée : Ulysse lutte avec ruse contre la mort sociale et cette lutte prend la forme d'une affirmation esthétique de son existence, qui lui permet de se « désaffilier » positivement du groupe des exclus. Les différents thèmes abordés se retrouvent et trouvent une place particulière dans une vision de l'autonomie comme ruse, *mêtis*, « art de faire ».

Un jour, questionné par un travailleur social sur la manière dont il parvenait à s'habiller ainsi, il répondit qu'il récoltait des vêtements çà et là, aux centres d'accueil, de dépôts de dons, etc... Il ajouta (les propos me sont rapportés par le travailleur social) que pour lui, ce qui importait, ce n'était pas tellement la mode ou le prix des vêtements ; que pour lui, l'important, c'était d'exprimer ce qu'il était à travers sa façon de s'habiller.

L'affirmation d'existence est ici explicite. Il importe d'aller plus loin sur ce thème et de questionner l'autonomie à l'aune de cette affirmation. Pour G. Canguilhem<sup>35</sup>, le contraire de l'état pathologique, l'état sain (parfois appelé « normal »), est caractérisé par la capacité de l'organisme à s'adapter aux transformations de son environnement. C'est la « normativité » biologique, comme capacité de l'organisme à fonder par lui-même de nouvelles normes de vie, qui apparaît comme le principe de la santé.

Peut-on élargir cette thèse de l'environnement biologique au milieu social ? Nous dirions alors que la « santé » sociale d'un individu est sa capacité à ériger par lui-même de nouvelles normes de vie, en fonction des évolutions de l'environnement, ou de sa position dans celui-ci. L'autonomie prend ainsi le visage de la normativité, pas de la conformité à la normalité. Les règles qui définissent l'autonomie sont le fait d'une création personnalisée plutôt que d'une conformité à des normes préétablies.

<sup>33</sup> *Ibid.* Marília Amorim.

<sup>34</sup> *Op. cit.* Guillaume Leblanc, *Vies Ordinaires, Vies précaires.*

<sup>35</sup> *Op. cit.* Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique.*

Évidemment, ces normes personnelles ne sont pas créées ex nihilo : elles se fondent sur les normes sociales préexistantes mais les détournent en fonction d'un « style » particulier. Style et normativité remplacent à ce titre la « mêmété » de l'individu et l'imputabilité qui lui est liée pour recomposer la notion d'autonomie dans son contexte d'expression.

La *mêtis* n'est-elle pas finalement la traduction pratique et pragmatique de l'autonomie, auparavant<sup>36</sup> envisagée comme notion universelle et décontextualisée ?

## Conclusion

L'autonomie fait intervenir un ensemble de présupposés sur le sujet, notamment à travers les trois thèmes de l'identité, de la responsabilité et de l'intentionnalité qui ont été questionnés, et sur l'environnement dans lequel il évolue ; à propos de cet environnement, le rapport que nous entretenons au temps semble, en dernière analyse, primordial. À la durée subjective, au rythme personnel, l'idéal d'autonomie oppose un temps figé, contracté en un point fixe sous l'emblème de la loi. La loi, composante élémentaire de l'idée d'autonomie, n'a-t-elle pas justement pour ambition de transcender le temps, de s'affirmer au-dessus de lui ?

Si nous envisageons l'identité comme un processus dynamique, rien ne permet de maintenir l'imputabilité d'un acte au même corps, une fois que ce corps a subi l'influence du temps : il n'est alors plus le même. Un rapport désabusé au temps me permet de dire que je ne suis plus aujourd'hui celui qui a commis tel acte hier : je ne suis donc plus responsable de cet acte. Or la conjonction de l'identité (comme « mêmété ») et de la responsabilité (comme imputabilité) dont elle est le socle, permet de s'affranchir de l'instabilité auquel le temps soumet les choses pour imprimer la marque de la sociabilité humaine sur l'environnement. Les deux composantes de l'autonomie (le sujet et la loi) expriment la démesure de cette ambition normative.

L'enjeu n'est pas de démontrer la fausseté ou la vérité des présupposés attachés à l'autonomie mais de libérer l'analyse de leur puissance normative, autrement dit d'envisager si l'on peut penser autrement, sans eux. La *mêtis* spontanée, la responsabilité libérée de l'imputabilité ou encore l'identité envisagée comme relationnelle et non plus individuelle, ouvrent éventuellement des pistes de réflexion en ce sens.

« Penser par soi-même » : l'appel kantien à l'autonomie ne suggère-t-il pas également de questionner tous nos présupposés, par le biais de la réflexion, quitte à abandonner pour un temps l'usage courant de cette notion ?

John Lennon, reprenant à son compte l'idée du scénariste américain de bande-dessinées Allen Saunders, chante : « La vie est ce qui arrive quand tu es occupé à faire d'autres plans »<sup>37</sup> ; nous pourrions compléter en ajoutant en l'occurrence que l'autonomie est ce qui s'exprime au-delà du plan, ce qui lui échappe, ce qui ne se laisse pas enfermer dans des cases rationnelles. L'autonomie peut se penser comme l'agir créateur dont le moteur est à chercher dans des déterminations relationnelles, inscrites dans la durée plutôt que dans le mythe d'une indépendance individuelle et intemporelle. ■ ■

Rédaction :

Yann Rischette, MRE

Nous remercions tout particulièrement le CAO et le centre social Le Lavoir pour leur accueil au sein de leur équipe pendant plusieurs jours.

<sup>36</sup> Nous faisons ici référence aux deux premières parties du présent article.

<sup>37</sup> « Life is what happens while you're busy making other plans » dans « Beautiful boy », de l'album *Double Fantasy*, 1980 ; l'expression proviendrait en réalité d'Allen Saunders, qui en propose une formulation proche dans les colonnes du Reader's Digest en 1957 (ref : <http://quoteinvestigator.com/2012/05/06/>).