



Séance N°5 · Un regard de philosophes

• Penser l'autonomie dans la philosophie morale et sociale

Guillaume Le Blanc

Professeur de philosophie,
Université Paris-Est Créteil



Marlène Jouan

Maîtresse de conférence en philosophie,
Université Grenoble-Alpes



Compte-rendu de la séance du 3 juin 2024

Laure Saincotille, équipe programme du
PPR Autonomie.

Séminaire organisé par le PPR
Autonomie, en partenariat avec **L'Institut
de la longévité, des vieillessees et du
vieillissement (ILVV)** et la **Fédération
pour la recherche sur le handicap et
l'autonomie (Fedrha)**.

L'autonomie est une notion ambiguë faisant l'objet de vifs débats philosophiques, allant jusqu'à une remise en question de la pertinence même de son utilisation à des fins émancipatoires. Est-elle inséparable d'une idéologie néo-libérale capacitiste ? Porte-t-elle en elle des normes discriminantes qui échouent à servir les luttes des personnes vulnérables ? Guillaume Le Blanc et Marlène Jouan reviennent sur la notion d'« autonomie relationnelle » afin d'en présenter les atouts et les limites.

Le séminaire « Autonomie(s), indépendance et dépendances »

Alors que **les projets financés dans le cadre du Programme prioritaire de recherche (PPR) Autonomie visent à interroger la notion d'autonomie (défi 1)**, cette **première année du séminaire** entend accompagner la réflexion des communautés de recherche au travail et être **un espace de dialogue privilégié rassemblant bien au-delà des chercheuses et chercheurs parties prenantes des projets du PPR Autonomie**. En discutant la diversité des définitions et des usages du concept d'autonomie, tant théorique que pratique, ce séminaire se conçoit comme un **lieu d'ouverture, d'échange et de cumulation de savoir sur une notion clé de la vie sociale contemporaine**.

Le séminaire s'intéresse à la notion d'« autonomie » dans sa qualité **d'abstraction, en tant qu'elle est investie de multiples interprétations inspirées par des corpus disciplinaires, des positions normatives ou encore des expériences sociales diversifiées de l'autonomie**. Il est l'occasion d'une exploration et d'un dialogue interdisciplinaire autour de ces diverses interprétations. Les intervenants et intervenantes adoptent donc une logique diachronique, mais aussi et surtout disciplinaire : ils et elles contribuent à la réflexion sur l'autonomie en apportant leur regard d'historien, de philosophe, de sociologue, de politiste ou encore de praticien de santé. Ils et elles **cartographient les enjeux de controverse autour de cette notion, au sein de leur discipline ou de leur champ de recherche**, mais aussi la façon dont les débats publics, au sens plus large, ont été informés et peut-être transformés par ces controverses.

Les contributions de Guillaume Le Blanc et Marlène Jouan, portant sur « L'autonomie dans la philosophie sociale et morale », offre un éclairage philosophique sur la notion d'autonomie.

La **coordination scientifique** de ce séminaire est assurée par **Philippe Martin**, juriste à l'université de Bordeaux, membre du Centre de droit comparé du travail et de la sécurité sociale (COMPTRASEC), **Olivier Lipari-Giraud**, politiste au Conservatoire national des arts et métiers (CNAM), membre du Laboratoire interdisciplinaire pour la sociologie économique (LISE) et **Myriam Winance**, sociologue à l'Institut national de la santé et de la recherche médicale (INSERM), membre du Centre de recherche médecine, sciences, santé, santé mentale, société (Cermes3).

Sommaire

À propos de	4
Guillaume Le Blanc	4
Marlène Jouan	4
Intervention de Guillaume Le Blanc	5
Introduction	5
Autonomie et souveraineté : des individus et des collectifs supposés autarciques	5
Sous le masque de l'autonomie : une vie de dépendance à des relations et à des propriétés	7
Être autonome et/est viser l'autonomie depuis notre situation de vulnérabilité	9
Vers une conception relationnelle de l'individu et de son autonomie	10
Intervention de Marlène Jouan	13
Introduction	13
Autonomie : un idéal disputé	13
Critiques du modèle social du handicap : vers l'autonomie relationnelle	15
L'autonomie relationnelle en question	21

À propos de

Guillaume Le Blanc

Guillaume Le Blanc est professeur de philosophie politique et sociale à l'Université Paris-Diderot. Il a travaillé sur les vies précaires et la vulnérabilité. Spécialiste de Canguilhem, il a abordé par différents angles le rapport entre les milieux, les vies, les corps ordinaires et ceux qui sont plus fragilisés. Il est notamment l'auteur de *Vies ordinaires, vies précaires* (Editions du Seuil, 2017) et de *Que faire de notre vulnérabilité ?* (Bayard, 2011).

Marlène Jouan

Marlène Jouan est maîtresse de conférences en philosophie à l'Université Grenoble-Alpes. Elle a travaillé sur les investissements normatifs et politiques de la notion d'autonomie et a dirigé avec Sandra Laugier l'ouvrage *Comment penser l'autonomie, entre compétence et dépendance ?* (Presses Universitaires de France, 2009), ainsi que *Voies et voix du handicap* (Presses universitaires de Grenoble, 2013).

Intervention de Guillaume Le Blanc

Introduction

L'intervention de Guillaume Le Blanc est l'occasion de montrer que **la référence à l'autonomie ne va jamais sans un certain nombre de présuppositions** – sociales, économiques, politiques – souvent occultées, alors que les situations qu'elles recouvrent sont les conditions même de l'autonomie, et non pas simplement leur cadre.

S'appuyant sur un **travail de philosophie sociale mené avec les personnes dites « démunies »** (manquant de ressources, en situation de précarité, de vulnérabilité, ou fragilisées par le fait qu'elles sont sans papiers), il propose l'hypothèse générale selon laquelle **il n'existe d'autonomie véritable que sous conditions de ressources, de propriété sociale, et qu'un ensemble de relations sont nécessaires à l'activation de l'autonomie**. Il est donc risqué de faire référence de manière décontextualisée à l'autonomie : si l'on n'y fait pas attention, spécifiquement dans notre contexte néolibéral, cette **décontextualisation peut agir comme un écran idéologique venant masquer un ensemble d'expériences de vulnérabilité et de dépendance**.

La question générale qui guide son propos est celle de savoir s'il est possible de **conférer à la notion d'autonomie un sens non-idéologique**.

Autonomie et souveraineté : des individus et des collectifs supposés autarciques

Le discours de l'autonomie est adossé à un discours sur la souveraineté. D'un point de vue étymologique et historique, l'autonomie, *autos nomos*, signifie « se donner à soi-même ses propres règles » et renvoie à la sphère du politique : dans le monde grec antique, les cités autonomes établissent leurs règles sans subir d'influence étrangère.

S'il est ainsi en premier lieu politique, ce terme peut être étendu dans un second sens aux individus, puisque l'on conçoit la possibilité pour ceux-ci d'être autonomes dès lors qu'ils se donnent à eux-mêmes leurs propres règles. Il y a autonomie quand nous nous donnons comme règle ce sur quoi le soi

s'accorde. Il s'agit là de la conception de l'autonomie morale développée par Kant au XVIII^e siècle, notamment dans la *Critique de la raison pratique*. **Pour Kant, l'autonomie est le choix qui ne repose que sur la seule volonté morale de l'homme**, c'est-à-dire lorsque nous ne visons que le contenu de la loi morale elle-même, qui agit comme une législation universelle. Par contraste, **l'hétéronomie est le fait pour la volonté de dépendre d'un mobile extérieur au contenu de la loi morale**.

Cette référence à l'autonomie de la loi morale est intéressante car elle complète la référence à l'autonomie de la volonté politique : **dans toute affirmation d'autonomie, qu'elle soit morale, politique ou existentielle, on retrouve l'idéal d'une maîtrise de soi et d'un processus permettant de devenir maître de soi**. C'est cette relation à soi que l'on peut analyser comme une relation de souveraineté : **par l'affirmation de son autonomie, un individu ou un groupe s'efforce d'être souverain, c'est-à-dire de ne pas dépendre d'un autre individu ou d'un autre groupe**.

Une telle conception induit le **mythe de l'individu libre et auto-déterminé, auto-déterminant**. A cet égard, Derrida, dans son séminaire de 2002-2003 *La bête et le souverain*, proposait une analyse de Robinson Crusoé. Il faisait remarquer le lien entre le caractère isolé et fermé de l'île et la situation de l'individu Robinson lui-même, replié sur sa seule souveraineté. Derrida évoque ici d'une « souveraineté pré-politique » : sans obstacle, et donc sans ennemis. C'est là le cœur de la référence à l'autonomie : **le vocabulaire de l'autonomie porte en lui l'idée que chacun a pour devoir de devenir souverain de son existence, c'est-à-dire de se rendre indépendant de toutes les influences extérieures**. Ainsi, l'autonomie est tout autant un fait - la preuve de cette souveraineté - qu'une norme - une valeur à conquérir, une exigence pour une existence.

La souveraineté, utile pour penser l'idéal de l'autonomie ?

Il y a un sens relativement simple de la souveraineté qui consiste à se penser souverain, à se conférer un statut d'autorité aux yeux duquel une existence peut être menée. Mais pour Guillaume Le Blanc, le vocabulaire de la souveraineté ne va jamais sans un certain nombre d'exclusions, qui sont des violences supplémentaires à l'endroit des personnes qui font l'expérience de la dépendance. Se constituer comme souverain est se constituer dans un régime de fermeture anthropologique, d'identité à soi qui implique d'effacer toutes les relations dans lesquelles nous sommes situées et qui font que précisément nous

ne sommes pas souverains. Cette référence à la souveraineté projetée sur l'existence une construction quasi monarchique qui contraste avec l'épreuve des relations dans lesquelles chaque individu est pris et dont il dépend pour exister.

Sous le masque de l'autonomie : une vie de dépendance à des relations et à des propriétés

L'autonomie, présentée comme étant à la racine d'un être et sans condition, est pourtant conditionnée. Elle renvoie constamment à un ensemble de dépendances avec lesquelles et par lesquelles un individu peut se désirer autonome. La notion d'« autonomie », en tant que référence à un individu souverain, masque le double fait des relationalités et des propriétés.

D'une part, **une vie est toujours sous relations** : une vie à soi est partiellement hors de soi, dépendante des autres qui s'occupent d'elle. Il existe donc une **vulnérabilité relationnelle** sous laquelle placer la référence à l'autonomie. Un être ne peut exister que de l'intérieur des relations de soin qui le soutiennent et lui permettent de dire « je ». C'est l'idée soutenue par les **éthiques du care** – notamment par la politiste Joan Tronto, qui affirme qu'un individu, pour exister, a besoin de relations de soin (lesquelles peuvent devenir des relations de violence). Cela conduit à observer que l'existence implique une vulnérabilité fondamentale, du fait de l'impossibilité de se soustraire à ces relations pour exister. **Cette épaisseur des relations, dans lesquelles toutes les existences sont prises sans exception, est l'une des conditions de l'émergence d'un « je » qui veut devenir autonome.**

D'autre part, si l'individualisme s'est développé sur la fiction d'un individu autonome, **toute personne, pour pouvoir s'affirmer comme autonome, doit s'appuyer sur un ensemble de propriétés sociales.** Comme l'analyse le sociologue Robert Castel dans ses entretiens avec l'historienne Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi* (Fayard, 2001), il existe un lien étroit entre propriété sociale et propriété de soi. Il s'en explique en faisant démarrer son argumentation depuis la référence à l'individu telle que l'analyse John Locke : la propriété de soi, chez Locke, le fait d'être un individu, se pense sur le modèle de l'indépendance économique du propriétaire.

« Il est propriétaire de lui-même parce qu'il a des biens qui le mettent hors de ces situations de dépendance des gens qui n'ont rien, et qui donc ne peuvent pas être des individus par eux-mêmes. » R. Castel & Claudine Haroche, *Propriété privé, propriété sociale, propriété de soi, op.cit.*

Puisque propriété de soi et propriété de biens acquis sont indispensables pour asseoir l'indépendance et l'autonomie, alors **la question se pose de savoir comment on peut être un individu lorsque l'on n'est pas propriétaire.**

L'individu ne peut exister sans soutien dans les choses ou dans les institutions – qui peuvent fournir l'équivalent de propriétés aux individus non-propriétaires en leur conférant ce que Robert Castel appelle des « propriétés sociales ». Ici, Castel se réfère au solidarisme, mouvement politique et intellectuel de la III^e République notamment défendu par Léon Bourgeois, qui a rendu nécessaire l'existence d'un équivalent de la propriété pour les non-propriétaires. **Cet équivalent ne s'obtient pas par la possession d'un patrimoine, mais par l'entrée dans des systèmes de protection.** Toute la question est alors de savoir sur quelles bases construire ces protections : sur la base du travail, ainsi que c'est le cas dans le mouvement du solidarisme et encore aujourd'hui avec l'établissement d'un régime de la Sécurité sociale ? Sur une base élargie – qui pourrait être l'activité plutôt que la propriété – ainsi que le suggère Robert Castel ?

« La propriété sociale, entendue comme ensemble de droits sociaux, n'est pas la propriété privée, mais une sorte d'analogon de la propriété, qui fait fonction de propriété privée pour les non-propriétaire, et qui leur assure la propriété. » *ibid.*

Ici, Robert Castel pense à des **propriétés sociales telles que le logement, la protection sociale, les services publics – un ensemble de biens collectifs fournis par la société, des communs qui sont tous indispensables à la possibilité de la propriété de soi.** De la même façon que la fragilisation de la propriété de soi dans les régimes de précarité est marquée par la fragilisation des propriétés sociales – perte du logement, d'un droit à la santé, du travail –, **un individu soutenu socialement grâce à la sécurisation de ses propriétés sociales peut se sentir à ce point sécurisé qu'il peut s'autoriser à dire « je ».**

On constate ici que le projet d'autonomie ou d'indépendance qu'un individu peut à bon droit affirmer est lui-même dépendant d'un ensemble de conditions

sociales, de propriétés, dont l'absence ou la fragilité peut induire en retour la fragilité d'être soi, et donc de toute visée d'autonomie.

Être autonome et/est viser l'autonomie depuis notre situation de vulnérabilité

L'autonomie prend sens comme une visée normative à l'intérieur d'un ensemble de conditions composées de relations et de propriétés sociales.

C'est une lecture que l'on peut élaborer depuis l'analyse que propose le philosophe Paul Ricœur dans « Autonomie et vulnérabilité » (*Le Juste II*, Editions Esprit, 2001).

« L'autonomie est celle d'un être fragile, vulnérable. Et la fragilité ne serait qu'une pathologie si elle n'était pas la fragilité d'un être appelé à devenir autonome – parce qu'il l'est dès toujours, d'une certaine façon. »

Ainsi, selon Ricœur, l'autonomie est le point de départ et le point d'arrivée d'une analyse qui porte sur la condition de fragilité de la vie humaine.

On pourrait reprocher à Ricœur cette non-distinction entre fragilité et vulnérabilité, car ces deux concepts ne renvoient pas aux mêmes jeux de langage. **La fragilité est un concept déficitaire** – qui fait référence à un défaut d'être –, alors que **la vulnérabilité est un concept capacitaire** – qui fait référence à la possibilité d'être blessé et de résister à ce qui blesse.

Cependant, l'essentiel est ici que pour Ricœur, **l'autonomie ne prend sens que depuis la reconnaissance du double fait de la fragilité et de la vulnérabilité** : seul un être qui est appelé à devenir autonome peut être dit fragile et vulnérable. **Nous sommes autonomes, et nous avons aussi à le devenir.** Dans cette perspective, Ricœur articule deux éléments : **l'autonomie comme fait, et l'autonomie comme visée normative.**

L'autonomie comme fait

Aucun individu ne peut se dire invulnérable, la **vulnérabilité est un fait humain partagé.** Mais ce n'est pas parce qu'il y a vulnérabilité que l'autonomie est un terme chimérique, au contraire : **c'est parce que nous sommes pris dans des formes de vulnérabilité que nous déployons des activités,** un agir, qui est la preuve d'une forme d'indépendance et donc d'autonomie.

Il est impossible de supprimer la dimension de l'autonomie, même chez l'individu le plus vulnérable, sans supprimer l'idée même d'individu. Si l'on imaginait une vulnérabilité telle que l'autonomie n'aurait plus aucun sens, ce serait le régime même de l'individuation qui deviendrait problématique. Un bébé, à la naissance, est un individu, mais sans l'ensemble des relations de soin qui le soutiennent cet individu serait une fiction. Il faut aller jusqu'au bout de l'argumentaire : **la référence à l'autonomie est d'emblée présente dans l'épreuve de la fragilité et de la vulnérabilité.**

L'autonomie comme visée normative

L'affirmation de l'autonomie comme fait ne prend cependant sens que depuis une visée d'autonomie, un « avoir à être autonome » qui fournit à l'individu la nécessité d'un usage de soi et des autres où il a à devenir lui-même. Dans ce contexte, la référence à soi n'est pas une référence d'identité à soi mais une référence de présence à soi : un être a à viser à être. L'agir de l'autonomie doit ainsi se situer en relation à une visée plus haute de l'autonomie – de justice, d'éthique et de politique – qui donne sens à nos « agir » momentanés.

Vers une conception relationnelle de l'individu et de son autonomie

Cela conduit à une conceptualisation de l'individu comme être relationnel, dépendant des autres pour exister en indépendance. **Il s'agit, dans cette analyse de l'autonomie comme relationnelle, de passer de l'individu comme être séparé à l'individu comme être relié.**

Il faut alors considérer la généralisation et l'épaisseur de ces liens dans lesquels les individus sont pris – liens aux autres humains, mais aussi aux non-humains (végétaux, animaux, planètes, etc.), liens aux vies humaines proches et aux vies humaines lointaines et non connues, mais dont nous dépendons pourtant dans nos infrastructures économiques et politiques pour exister. C'est donc vers une **philosophie de la relationalité** que nous sommes conduits, ainsi que le propose Judith Butler dans *Dans quel monde vivons-nous* (Flammarion, 2023).

« Ce qui rend une vie vivable, est une question qui nous montre implicitement que la vie que nous vivons n'est jamais exclusivement la nôtre, que les conditions d'une vie vivable doivent être assurées, et pas seulement

pour moi, mais aussi pour les vies et les processus vivants en général. [...] La vie est l'endroit où je perds mon auto-centralité et où je découvre le caractère poreux de ma corporalité. »

Ce **caractère poreux de la vie met en crise un discours de fermeture de l'autonomie sur les seules propriétés de l'individu séparé** et ouvre une philosophie de l'autonomie relationnelle.

Si l'autonomie est relationnelle, ne prend sens que depuis des scènes de dépendance – affective, psychique, politique, économique, sociale – qui tantôt soutiennent cette autonomie et la rendent possible, tantôt la précarisent et la rendent impossible, alors **la référence à l'autonomie ne peut exister que depuis une politique de soutien aux relations de soin et aux propriétés sociales, sans lesquelles la vie est fragilisée**. La distinction par le néolibéralisme, entre les vies dignes d'être vécues, reconnues comme vies utiles et toujours soutenues ou soutenables, et d'autre part les vies indignes, précaires, surnuméraires, non-reconnues, ne peut manquer de poser problème. En effet, ce partage mène à un sens de l'autonomie comme « capital » que l'on active à la condition d'être soi-même soutenu et protégé, et qui risque de faire défaut aux individus que l'on a privé activement ou passivement de la possibilité du soutien et de la reconnaissance. Par conséquent, **la référence à l'autonomie risque de devenir une norme indiscutée de la justification idéologique des individus socialement et économiquement aisés, et de faire ainsi violence aux individus précaires**.

Ainsi, se dévoile une alternative. Si **la référence à l'autonomie n'est plus directement praticable pour toute une série de situations de grande exclusion sociale**, il convient de s'interroger, à l'instar de Ricoeur, sur les relations soin-vulnérabilité-autonomie pour en induire une analyse du rôle des institutions permettant de prendre soin des capacités d'agir des individus, par exemple en articulant care et empowerment). Si, au contraire, **la référence à l'autonomie est projetée sans filtre dans le champ de l'hétéronomie sociale**, alors nous assistons à l'éclosion d'une injonction à se penser et se vivre comme autonome, y compris pour les êtres qui se vivent dans le registre de l'hétéronomie.

Dans le second cas, il s'agit d'une **injonction extrêmement violente qui prend également la forme d'une obligation de narration visant à se raconter auprès d'une institution de soin ou de soutien social afin de pouvoir en bénéficier**. Nous sommes alors tenus de nous raconter sous la forme d'un

soi, d'un « je » en quête d'autonomie, luttant pour elle, dans un récit qui est une auto-présentation de soi, en réalité toujours adressée à une institution. Ainsi, ce que la sociologue Dominique Memmi nomme les « autobiographies d'institutions » recouvrent la voix du précaire et contribue encore à le déposséder de tout désir d'autonomie en l'enveloppant dans un récit où il est obligé de montrer qu'il reste autonome jusque dans l'épreuve de la précarité.



Intervention de Marlène Jouan

Introduction

Marlène Jouan, dans le cadre de sa thèse, s'est également intéressée à la possibilité de développer une **conception non-idéologique de l'autonomie**. Bien que ses travaux de recherche portent moins aujourd'hui sur **la notion d'autonomie et ses relations avec le handicap**, elle n'a pas cessé d'étudier ces problématiques. Aussi, elle le fait désormais à la lumière de son expérience personnelle de parent d'une enfant en bas âge récemment diagnostiquée d'un trouble du spectre autistique (TSA).

Autonomie : un idéal disputé

Tous les **idéaux philosophiques** se valent-ils ? Dans son article « 'Ideal Theory' as Ideology » (2005), Charles Mills entendait distinguer, parmi les idéaux auxquels recourt la philosophie en tant qu'entreprise de théorisation normative, **ceux qui ont une ambition descriptive** (et donc représentative des capacités, des actions et des institutions humaines réelles) de **ceux qui ne servent qu'à dissimuler et enjoliver le réel**, au motif que, forcément déficient par rapport aux modèles, le réel ne mériterait pas d'être théorisé pour lui-même et constituerait un mauvais point de départ. Ces derniers seraient voués, pour Mills, à troquer leur fonction critique contre une fonction conservatrice, par manque d'attention aux dynamiques historiques et aux rapports de pouvoir qui traversent le monde existant. Ils ne peuvent ainsi que **rationaliser le statu quo, conforter les privilèges de celles et ceux dont l'expérience se rapproche le plus de l'idéal**.

Parmi les exemples d'idéaux qu'il étudie, on trouve l'**idéal d'autonomie**, que les féministes ont accusé d'être genré au masculin : aveugle à la situation d'oppression des femmes, il contribuerait également à la justifier.

L'intervention proposée par Marlène Jouan se situe dans la droite ligne de cette théorisation féministe et critique de la notion d'autonomie.

Critiquant dans cette perspective la notion d'autonomie, la philosophe Margaret Urban Walker affirme, dans son ouvrage *Moral Contexts* (Rowman & Littlefield, 2003), que **l'écart entre la norme dominante de l'agentivité autonome et la réalité sociale saute aux yeux lorsque l'on s'intéresse à la situation des**

personnes âgées (et plus encore lorsque celles-ci sont atteintes de pathologies cognitives lourdes) **ainsi qu'à la situation des personnes, le plus souvent des femmes, à qui est assignée la tâche de s'en occuper.** La norme de l'autonomie est alors problématique, non seulement parce qu'elle passe à côté de ces situations, mais aussi parce qu'elle dégrade ce dont elle est incapable de rendre compte. Elle explique que s'il est certes dans la nature des idéaux de voir leur réalisation toujours différer, certains idéaux, comme celui d'autonomie, peuvent être « associés à des positions et des opportunités sociales telles que certaines personnes sont destinées à ne pas les atteindre, ou à ne pas les obtenir, de fait, ou bien aux yeux des autres. »

Dans une perspective plus large, la philosophe Martha Albertson Fineman, dans son article « The Vulnerable Subject: Equality in the Human Condition » (2008), reproche à l'idéal d'autonomie, qu'elle qualifie de « mythe », de **négliger, et même de censurer, le fait inévitable de la vulnérabilité et de la dépendance humaines, dont la signification normative devrait orienter la conception des politiques publiques et sociales en faveur de l'ensemble de la population,** et pas seulement en faveur des groupes vulnérables et dépendants.

Prendre en compte la portée de ces critiques, affirme Marlène Jouan, suppose de faire un pas de côté par rapport à l'entreprise philosophique qui consiste à élaborer les conditions de possibilité de l'autonomie. Ce pas de côté conduit à **porter son attention directement sur celles et ceux à qui on a traditionnellement dénié toute autonomie,** ou accordé une autonomie en mode mineur seulement, et qui pour cette raison ont été rejetés, en théorie comme en pratique, aux marges si ce n'est en dehors de la communauté morale et politique. Dans cette perspective, le **handicap** offre selon elle un **miroir grossissant des difficultés auxquelles cette entreprise de théorisation des conditions de possibilité de l'autonomie est confrontée, et un terrain de mise à l'épreuve.** Elle explique qu'il lui est arrivé de penser que les conceptions philosophiques dominantes de l'autonomie ne devaient probablement pas informer excessivement, ou ne devaient avoir tant d'effets sur les pratiques professionnelles des personnes qui prennent en charge l'autonomie de celles et ceux qui n'en ont pas (ou qui sont réputés ne pas en avoir, d'en avoir moins que les autres, différemment des autres). Elle espérait en effet que les professionnels étaient amenés à constater, sur le terrain, qu'elles ne sont pas praticables.

Cependant, elle rapporte que sa récente expérience de parent d'une petite fille atteinte d'un trouble du spectre autistique est venue contredire cet espoir. Deux anecdotes qu'elle relate en témoignent : une expérience du refus de l'aide à l'apprentissage de la marche met en lumière un **déni de la relation d'aide** objectivement nécessaire pour devenir autonome, tandis qu'une expérience de l'accompagnement en psychomotricité dévoile au contraire un **forçage de la relation d'aide** prétendument nécessaire pour devenir autonome. Elles dessinent le cadre de la réflexion de cette intervention, consacrée, dans un premier temps, à l'exposition des affinités entre le modèle social du handicap et le concept d'autonomie relationnelle ainsi qu'à l'exposition des limites du premier à la lumière du second. Dans un second temps, il s'agira de faire l'examen des critiques philosophiques qui sont adressées à l'autonomie relationnelle depuis une dizaine d'années, qui mettent en question la définition et la cohérence du projet féministe d'émancipation, et qui interrogent tout projet d'émancipation de manière générale.

Critiques du modèle social du handicap : vers l'autonomie relationnelle

Le modèle social du handicap

Le modèle social du handicap se distingue du modèle antérieur – dit « médical » – sous deux aspects.

D'une part, il s'en distingue par son étiologie externaliste du handicap. Dans le **modèle social du handicap**, la perte d'autonomie qui affecte les personnes handicapées est comprise comme n'étant pas générée par des déficiences pathologiques, mais comme socialement construite ou induite. Plus spécifiquement, **la perte d'autonomie est le résultat d'une oppression structurelle qui se justifie et se dissimule en ayant recourt à une logique de naturalisation.**

D'autre part, il s'en distingue par une **téléologie politique émancipatrice** : le traitement du handicap vise non pas la normalisation de la personne handicapée (son intégration à la société telle qu'elle est), mais la **transformation de cette société**. Celle-ci conditionne en effet l'accès des personnes handicapées à une forme d'épanouissement ou de réalisation de soi, dont la forme concrète peut, comme il en va pour les personnes non handicapées, varier en fonction des talents et des goûts de chacun et chacune. Cette transformation de la société

doit **venir garantir les droits et les opportunités d'existence qui échoient en principe à celles et ceux qui sont déjà statutairement reconnus comme étant autonomes**, capables de se gouverner ou de se déterminer eux-mêmes.

Le **rapprochement de ce modèle social avec les théorisations féministes de l'oppression ou de la domination des femmes** s'impose en vertu de **l'analogie entre, d'un côté, la déficience et le handicap et, de l'autre, le sexe et le genre** – le premier étant chaque fois biologique ou « naturel » quand le second est social, culture, historique. Dans les deux cas, l'émancipation se pense initialement depuis la séparation de ces deux ordres, et surtout depuis la rupture de causalité entre l'un et l'autre. Cet élément permet de **mettre en cause la médicalisation du handicap**, qui ne cerne toutefois qu'une dimension de l'ontologie du modèle antérieur, à laquelle il faut ajouter son individualisme.

La critique de cette seconde dimension invite à un autre rapprochement avec les théorisations féministes de l'oppression, qui implique la conception de l'autonomie personnelle qu'elles développent pour analyser, critiquer et s'affranchir de cette oppression – du moins quand elles estiment que le concept d'autonomie est encore utile et nécessaire pour une telle entreprise.

Certaines féministes estiment en effet que **le concept d'autonomie est à ce point saturé par ses idéalizations ou ses interprétations idéologiques – à la fois masculinistes, atomistiques, rationalistes – qu'il est nécessaire de s'en débarrasser et de promouvoir un paradigme moral et politique fondé sur d'autres valeurs**, par exemple celle de l'égalité, plutôt que celle de l'autonomie. D'autres, comme l'anthropologue Saba Mahmood, ou la philosophe Serene Kader, proposent de **substituer à l'autonomie le concept à la fois plus modeste, plus neutre et plus réaliste d'agentivité**, qui éviterait de reconduire les présupposés métaphysiques et anthropologiques de la subjectivité occidentale moderne.

Repenser le concept d'autonomie ? Vers l'autonomie relationnelle

Pour les théoriciennes de l'autonomie dite « relationnelle », en revanche, le concept d'autonomie reste indispensable pour analyser et lutter contre l'oppression des femmes et d'autres minorités. L'abandonner serait contreproductif.

Pour Jennifer Nedelsky, dans « Reconciving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities » (1989), dans la mesure où :

« une préoccupation centrale des féministes est de libérer les femmes afin qu'elles puissent façonner leur propre vie et définir chacune qui elles sont, au lieu d'accepter les définitions fournies par les autres, [elles ont besoin] du langage de la liberté et de l'autonomie pour exprimer la valeur sous-jacente à cette préoccupation »

Même si ce langage doit être profondément reconfiguré, **il ne faut pas rejeter le concept d'autonomie, mais seulement son « incarnation libérale ».**

Pour la sociologue allemande Maria Mies, s'inscrivant dans le courant du féminisme marxiste :

« tandis que le concept de “patriarcat capitaliste” résume le système ou la totalité des rapports sociaux contre lesquels la lutte féministe est dirigée, le concept d’“autonomie” exprime l'objectif positif que le mouvement féministe s'efforce d'atteindre. »

L'enjeu est alors d'**éviter la « perversion individualiste » du concept d'autonomie.**

La reconfiguration nécessaire du concept se comprend par le biais d'une autre analogie. De même que le modèle social du handicap conteste la théorie du handicap comme tragédie personnelle pour mettre au premier plan le rôle de l'environnement ou du système social, **le concept d'autonomie relationnelle conteste la théorisation de l'autonomie comme attribut personnel ou réussite personnelle**, c'est-à-dire comme condition qui serait donnée ou conquise indépendamment d'un contexte social favorable au développement et à l'exercice des capacités qui la caractérisent – qu'elles soient réflexives, cognitives, imaginatives ou affectives. Ce **contexte social** – intime aussi bien qu'institutionnel, intersubjectif en même temps que structurel – **joue un rôle causal dans le devenir autonome de tout agent**. Ce rôle peut être positif, encourager le devenir autonome des agents, ou être négatif, lui faire obstacle. Il participe aussi au maintien et au déploiement effectif de l'autonomie des personnes.

On peut toutefois aller plus loin dans la remise en cause du caractère insulaire de l'autonomie qui informe les conceptions dominantes. Dans certaines versions de l'autonomie relationnelle, par exemple celle défendue par Marina A. L. Oshana dans « Personal Autonomy and Society » (1998), il ne suffit pas de dire que la présence de facteurs sociaux positifs est une condition nécessaire

de l'autonomie. Il faut également **concevoir l'autonomie elle-même** – celle des agents ou de leurs capacités – **comme exigeant un certain type d'organisation sociale d'où les rapports de domination et de dépendance économique seraient absents**. Dans cette perspective externaliste forte, le contexte dans lequel les agents développent leur identité et exercent leurs capacités peut être, en raison de normes oppressives ou d'opportunités insuffisantes, radicalement incompatible avec leur autonomie.

Quelles critiques du modèle social du handicap ?

Quelle que soit l'approche que l'on adopte, celle analogie ne doit pas masquer que **le concept d'autonomie relationnelle apporte un correctif au modèle social du handicap**. On a en effet déploré que les revendications qui ont donné leur mot d'ordre **au mouvement des personnes handicapées reconduisaient plutôt qu'elles ne contestaient l'idéologie de l'autonomie** dont les personnes handicapées sont pourtant victimes. L'autonomie a ainsi été réduite à l'indépendance et à l'autosuffisance, c'est-à-dire à la capacité à décider et à faire seul, sans l'aide des autres, donc en s'appuyant sur ses seules ressources individuelles, physiques et psychiques. Corrélativement, les droits qui sont associés à cette compréhension de l'autonomie sont avant tout conçus comme érigeant des barrières entre la personne et l'ingérence paternaliste et donc induite des autres.

Pour le philosophe Steven Smith dans « Social Justice and Disability: Competing Interpretations of the Medical and Social Models » (2009), le modèle social dépeint les personnes handicapées comme :

« aspirant à et luttant pour un futur dans lequel elles pourraient prendre leur part, dans le même idéal et la même condition normale dont les « personnes non-handicapées » sont déjà censées jouir [uniquement par elles-mêmes] »

Myriam Winance, dans « Repenser le handicap : leçons du passé, questions pour l'avenir. Apports et limites du modèle social, de la sociologie des sciences et des techniques, de l'éthique du care » (2009), fait le même constat et relève les faiblesses de la téléologie politique du modèle social :

« Si le modèle social remet en cause le processus de normalisation [...] dans son mode opérationnel, il ne remet pas en cause l'idéal normatif visé dans ce processus »

Il ne remet pas en cause la désirabilité de l'autonomie qui leur était auparavant refusée, et dont seules les personnes non-handicapées étaient censées pouvoir jouir.

On peut aller plus loin en soutenant que **non seulement le modèle social ne remet pas en cause cet idéal, mais qu'il a contribué à le cautionner et à le renforcer**. Ainsi, on peut défendre, à l'appui notamment des travaux de Jean-Louis Genard sur l'évolution des politiques publiques de l'aide sociale dans le cadre d'une anthropologie devenue « conjonctive », qu'en enclenchant pour les personnes handicapées une logique sociale et juridique d'encapacitation, – par contraste avec un régime de statuts séparant ceux qui peuvent et ceux qui ne peuvent pas (sans l'aide des autres) –, le modèle social n'a pas seulement élargi la portée de l'idéal de l'autonomie, susceptible désormais de concerner tout un chacun. Le modèle social a également **consolidé la légitimité de ce qui n'est plus seulement une aspiration mais également une injonction** – injonction perçue comme étant d'autant plus acceptable qu'elle s'adresse aussi aux plus vulnérables et aux plus faibles. En effet, comme le demande Emilie Hache dans « La responsabilité, une technique de gouvernementalité néolibérale ? » (2007) : qui ne veut pas être autonome, se considérer comme tel et être vu ainsi ? Ce que Cornélius Castoriadis, dans « Politique, pouvoir, autonomie » (*Les carrefours du labyrinthe*, 3, 1990) **appelait le « projet d'autonomie » n'a de fait aujourd'hui plus rien de subversif**. En effet, l'affirmation de la possibilité et du droit des individus de « trouver eux-mêmes (ou de produire) les principes qui ordonnent leur vie » définit plus que jamais l'« état de grandeur » – décrit par L. Boltanski et E. Chiapello dans *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999) – dans la cité capitaliste contemporaine, à l'aune duquel se mesure la contribution de chacun au projet global de la société et se distribue corrélativement l'estime de ses membres.

Critiques philosophiques et sociologiques de l'injonction à l'autonomie : quelques références

Boltanski, L., & Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard.

Honneth, A. (2006). *La société du mépris*. La Découverte.

Ehrenberg, A. (2014). *L'individu incertain*. Calmann-Lévy.

Descombes, V. (1996). *Les institutions du sens*. Les Editions de Minuit.

Les solutions offertes par le modèle de l'autonomie relationnelle

Dans un tel contexte, largement commenté en philosophie comme en sociologie, renouveler le « comment » de l'autonomie, les conditions de sa genèse, le processus par lequel on réalise cet idéal sans s'interroger sur son contenu ne suffit pas, voire peut s'avérer contre-productif.

Le **concept d'autonomie relationnelle** offre à cet endroit **deux ressources critique** issues de l'expérience et du point de vue des **femmes en tant qu'individus historiquement considérés comme non-autonomes par nature, mais chargés en revanche d'assurer le maintien et l'autonomie des autres.**

D'une part, **cette contestation féministe de l'idéal d'indépendance ne fait pas de l'autonomie l'antithèse de la relation** (même lorsqu'elle est inévitable et de dépendance), ni de l'attachement. Elle **en fait au contraire la forme même de nos relations et de nos attachements pour autant que nous puissions les incorporer positivement à nos existences**, donc que nous ne soyons pas seulement en position de les subir, ou pas seulement exposés à leurs effets délétères. D'autre part, les théoriciennes de l'autonomie relationnelle défendent la **dimension abolitionniste du concept d'autonomie**, c'est-à-dire sa dimension de **lutte contre l'inégalité et la domination, étroitement liée au déni de nos interdépendances**. Ainsi, pour ces théoriciennes féministes, le concept d'autonomie n'a pas seulement une fonction de justification des sociétés démocratiques libérales. Cela signifie que l'émancipation individuelle portée **par le concept d'autonomie relationnelle est indissociable d'une émancipation collective, et donc d'un objectif de justice économique, sociale et politique.**

C'est pour ces deux raisons que le **concept d'autonomie relationnelle est de plus en plus mobilisé par les tenants d'un modèle social du handicap, dans une version amendée de ce modèle**. Laura Davy, par exemple, dans son article « Between an Ethic of Care and an Ethic of Autonomy » (2019), reconnaît que la lutte politique des personnes handicapées a eu l'effet malheureux de renforcer le capital culturel de l'autonomie individuelle. Elle défend la thèse selon laquelle la conception relationnelle de l'autonomie permet de **promouvoir une société du care**. Dans un esprit similaire, Steve Graby et Anat Greenstein, dans l'article « Relational Autonomy and Disability: Beyond Normative Constructs and Post-structuralist Deconstructions » (2016), soutiennent que le modèle de l'autonomie relationnelle, pour peu qu'on n'en tire pas seulement l'exigence de relations interpersonnelles aidantes, mais

aussi celle d'une transformation des contextes sociaux plus larges qui limitent les choix possibles et désirables, conduit à **interroger la place centrale du travail salarié dans nos modes d'existence**. Plus globalement, on peut sans doute voir dans l'autonomie relationnelle un **antidote à la convergence des revendications du mouvement des personnes handicapées des années 1970 avec les politiques néolibérales d'activation qui ont émergé dans les années 1990**. C'est une ouverture importante, car cette convergence, comme l'a montré Isabelle Ville dans son article « When Social Protection and Emancipation Go Hand in Hand : Towards a Collective Form of Care » (2019), a mis l'*empowerment* des personnes handicapées au service d'un démantèlement des protections sociales de l'Etat-providence et d'une nouvelle normalisation de leurs existences.

L'autonomie relationnelle en question

Cela ne signifie toutefois pas que le concept d'autonomie relationnelle soit lui-même à l'abri de toute critique.

Myriam Winance, dans son article « Repenser le handicap : leçons du passé, questions pour l'avenir » (2016), formule **deux objections aux conceptions relationnelles de l'autonomie**. Ces critiques serviront de fil rouge et de tremplin à Marlène Jouan pour approfondir la compréhension des ambitions descriptives et normatives du concept d'autonomie relationnelle.

Un défaut politique

Selon Myriam Winance, **l'approche relationnelle transformerait la nature même de l'autonomie, ou bien la réserverait à certaines personnes, tandis que d'autres ne pourraient jamais y accéder**. Marlène Jouan explique n'avoir d'abord pas compris cette objection, car depuis son point de vue philosophique, elle ne conçoit pas que l'autonomie ait une nature qui la rende intangible ou immune à toute réinterprétation. La multiplicité des définitions qui sont fournies dans la littérature sur l'autonomie attestent de l'absence d'une telle nature (voir ici Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, 1988). En effet, à l'instar d'autres concepts politiques comme celui de justice ou d'exploitation, **le concept d'autonomie fait partie des concepts « essentiellement contestés », qui n'ont pas d'usage général clairement identifiable** susceptible d'être imposé à toutes et tous, et qui remplissent au contraire des fonctions plurielles et concurrentielles, prétendant chaque fois restituer leur

contenu et leur bonne application (voir Walter Gallie B. « Essentially Contested Concepts », 1956).

L'idée que l'approche relationnelle impliquerait logiquement de priver d'autonomie certaines personnes ou certains groupes de personnes ne lui a pas non plus paru tenable sur le moment. Au contraire, **l'approche relationnelle met en évidence les conditions interpersonnelles et institutionnelles du développement et de la manifestation de l'autonomie et élargit considérablement le spectre des capacités qui peuvent exprimer cette autonomie** – et qui sont donc à la fois à reconnaître et à solliciter, jusqu'à des capacités non-discursives et infra-discursives. C'est donc une approche qui **fait le pari d'une autonomie possible chez tout un chacun** (même si elle n'est jamais donnée d'avance), et ce sans fixer a priori de seuil en-deçà duquel cette possibilité disparaîtrait. Pour Catriona McKenzie, dans son article « The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability » (2016), la tentative même d'identifier les conditions nécessaires et suffisantes de l'autonomie est inopportune. Elle revient à faire de l'autonomie une question de tout ou rien plutôt que de degrés. Cette tentative conduit sur le terrain à conclure trop hâtivement de la vulnérabilité effective des individus, à une incapacité à décider pour soi-même, et donc à la légitimité d'une délégation de la décision à autrui. (Voir également Marie Gaille, « Décidera bien qui décidera le dernier ! Vulnérabilité effective et "bonne décision" en contexte hospitalier », 2013)

Le dilemme de l'agentivité

Cependant, **hors du champ particulier du handicap, une discussion philosophique est consacrée à mettre en évidence un défaut de l'approche relationnelle de l'autonomie**, et elle fait écho au défaut politique soulevé par Myriam Winance.

Cette difficulté, qui touche seulement certaines versions de l'approche relationnelle, remonte à la formulation par Serene Khader, dans son ouvrage *Adaptive Preferences and Women's Empowerment* (2011), du « dilemme de l'agentivité » : **comment diagnostiquer et lutter contre le phénomène de l'oppression, tout en reconnaissant et en respectant les personnes opprimées comme des agents autonomes ?** En effet, il s'agit là de la condition sine qua non pour ne pas reporter sur elles la position paternaliste que l'on conteste par ailleurs, et donc pour qu'elles puissent devenir les agents de leur propre émancipation.

Le dilemme prend une acuité particulière lorsqu'on se focalise sur le **visage interne et invisible de l'oppression, c'est-à-dire sur le phénomène des « préférences adaptatives »**, dont on doit les premières théorisations à Jon Elster et Amartya Sen. Les préférences adaptatives sont les préférences **formées en réponse à des environnements sociaux qui limitent sévèrement et de façon injuste les opportunités des personnes, ou bien qui les soumettent à des normes telles que la satisfaction de leur désir, et l'élaboration même de désirs qui leurs soient propres, est entravée**. Chez les féministes, spécifiquement, le dilemme prend la forme du consentement à la domination, ou de la participation des femmes au maintien de leur oppression.

Les **théoriciennes de l'autonomie personnelle** se sont d'emblée confrontées à ce problème, puisque pouvoir **rendre compte des effets négatifs sur l'agentivité autonome d'une socialisation oppressive ou de rapports sociaux de domination** est une de leur raison d'être. Mais on leur a reproché d'y parvenir à un coût trop élevé : celui de justifier le mépris des choix et des valeurs des personnes opprimées, de légitimer des interventions coercitives dans leur existence – par exemple en supprimant des possibilités d'action ou des options de vie jugées incompatibles avec le développement de leur autonomie – et d'installer les personnes opprimées dans une position de personnes complices de leur oppression.

Les **versions de l'autonomie relationnelle ciblées par cette critique** sont, par exemple, celles qui **exigent une capacité à poursuivre des objectifs différents de ceux du groupe dominant**, ou bien pour lesquelles les personnes autonomes doivent pouvoir **transgresser les normes oppressives sans perte pour leur bien-être**, ou encore les versions pour lesquelles **l'autonomie dépend de la possibilité de se considérer comme ayant autant de valeur que les autres, ou bien de bénéficier des mêmes opportunités d'existence et de trajectoire sociale que les autres**. Toutes ces versions font en effet bien davantage que de reconnaître l'importance du social ou des relations dans la genèse et le maintien de l'autonomie des personnes. Qu'elles soient substantives – au sens où elles restreignent le contenu des préférences et des valeurs que les personnes autonomes peuvent endosser –, ou qu'elles soient constitutives – au sens où l'autonomie suppose, dans un contexte social donné, une égalité de statut et d'accès à des options qualitatives –, ces déclinaisons de l'autonomie relationnelle **apportent en fait des éléments**

plus ou moins perfectionnistes d'une organisation sociale idéale dans la définition même de l'autonomie.

Or, comme le montre Serene Khader « The Feminist Case Against Relational Autonomy » et « What Should Feminist Want from a Conception of Autonomy? » (2020), cette importation génère des « **prescriptions politiques perverses** » dues au fait, selon elle, que **les théoriciennes de l'autonomie relationnelle ont tendance à négliger la fonction du concept d'autonomie dans la philosophie morale et politique** – à savoir limiter le paternalisme, ou plus positivement garantir au mieux le respect des choix des personnes et des personnes elles-mêmes, y compris (voire surtout) des personnes dont les conditions objectives d'existence les éloignent a priori le plus de l'encodage culturellement dominant de l'autonomie. Dans cette perspective, pour Khader, **analyser les préférences adaptatives comme des obstacles à l'autonomie, ou même comme signalant un manque d'autonomie, est contradictoire avec une stratégie féministe de réduction ou d'abolition de l'oppression, puisque cette analyse prive les personnes opprimées de la possibilité d'être les actrices de cette stratégie**, possibilité qui est alors transférée à celles et ceux qui sauraient mieux ce qui est bon pour elles. Ce qui est ici reproché à l'**autonomie relationnelle**, c'est qu'elle ne **pourrait advenir et se maintenir que dans des contextes relationnels et sociaux où l'oppression aurait déjà disparu**, ou bien où l'égalité serait déjà atteinte. Il y aurait donc bien un sens à dire que ce concept réserve l'autonomie à certaines personnes seulement, plus précisément aux plus privilégiés d'entre nous.

Approches exemptées de ces critiques

Cependant, il convient de noter **que ces critiques ne touchent pas toutes les versions de l'autonomie relationnelle** – un « terme parapluie » pour des approches plurielles. Par exemple, la critique épargne l'approche développée par Diana T. Meyers dans « Personal Autonomy and the Paradox of Feminine Socialization » (1987), selon laquelle le type de rapport à soi et au monde caractéristique de l'autonomie se développe sur le temps long de la socialisation et dépend donc de l'environnement et des relations sociales des individus. Pour autant, **Meyers ne réduit pas l'autonomie à ses conditions relationnelles et sociales, puisqu'elle reste essentiellement définie par l'exercice de compétences internes à l'agent** – certes plus ou moins favorisées par son environnement, mais jamais entièrement déterminées par lui. Pour Meyers, **il est ainsi toujours possible d'agir de façon autonome**, par exemple en cherchant à faire valoir ses convictions sincères, ou en étant à

l'écoute de ses sentiments, dans des conditions sociales qui, à première vue, l'empêchent – par exemple si l'on a été socialisé de façon monolithique, sans avoir appris à cultiver son esprit critique. Dans les termes de Meyers, on peut jouir de certaines poches d'autonomie, ou d'une « autonomie épisodique », en l'absence d'autonomie « programmatique » – laquelle implique de se poser des questions pratiques fondamentales sur son existence et son identité, comme par exemple « comment est-ce que je veux vivre ma vie », ou « quelle personne est-ce que j'ai envie d'être ».

Les conséquences non-négligeable de la critique de l'autonomie relationnelle

Marlène Jouan insiste sur l'importance de prendre la mesure de ce à quoi la **critique de l'autonomie relationnelle** engage : elle mène à **abandonner la vocation normative et critique du concept d'autonomie**.

Khader n'en fait pas mystère : elle invite à considérer que les opprimés ne sont pas moins autonomes que leurs oppresseurs, voire le sont davantage, et donc à diagnostiquer l'injustice de leur condition autrement qu'en termes d'atteinte à leur autonomie. **On peut alors se demander si l'on ne perd pas ici un outil important de transformation sociale**, aussi important que celui de garde-fou contre les excès du paternalisme, ou de protection des droits individuels dans la tradition libérale.

Corrélativement, **on peut se demander si cette symétrisation de l'autonomie respective des uns et des autres ne revient pas à confondre l'autonomie avec une autre propriété, qu'elle présuppose mais à laquelle il est difficile de la réduire : l'agentivité, que l'on peut définir comme la capacité d'un agent à avoir un effet ou un impact sur le monde plutôt que de simplement le subir**. Dans son article « Agentivité ou autonomie ? Pour une théorie critique de la vulnérabilité » (2021), Marie Garrau souligne que si le concept d'agentivité est utile pour dire « la persistance du pouvoir d'agir dans des situations de contrainte et de dépossession, il ne permet pas, en revanche, de distinguer les modes d'action qui sont existentiellement et moralement satisfaisants », de ceux qui ne le sont pas – cela étant entendu aux yeux des agents eux-mêmes. Par conséquent, **le concept d'agentivité laisse dans l'ombre « ce qui empêche les sujets pris dans de telle situation non pas d'agir, mais d'agir conformément à ce qui leur semble important » voire ce qui les empêche d'élaborer en premier lieu une vision de ce qui compte pour eux**.

Un défaut analytique

Selon l'article critique de Myriam Winance, **Le concept d'autonomie relationnelle dissimulerait en outre certaines questions**, en premier lieu celle du **type de relations interpersonnelles et sociales nécessaires au développement de l'autonomie**. Il semble en effet que toute relation n'y soit pas propice.

Cela semble à nouveau, pour Marlène Jouan, une réflexion surprenante. **Les théoriciennes de l'autonomie personnelle sont loin de considérer que toute relation est en soi pourvoyeuse d'autonomie**, et elles cherchent à restituer tout autant la positivité que la négativité de ce qui nous lie. Certes, elles soulignent à l'encontre du modèle dominant qu'une personne qui valorise les connexions et les attachements plutôt que l'indépendance et le détachement émotionnel peut tout à fait être autonome, mais elles ont aussi reproché aux éthiques du *care* d'idéaliser les relations à l'œuvre dans la prise en charge des besoins des plus dépendants, en soulignant que ces relations ne sont pas a priori immunisées contre l'exercice de diverses formes de privation et de domination.

Catriona Mackenzie le note dans « The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability » (2016) : « certaines relations sociales et certains environnements sociaux fournissent des conditions hostiles à l'autonomie », lorsqu'elles sont caractérisées par des inégalités structurelles et contextuelles mais aussi, dans l'intimité des relations, par l'abus, la contrainte, la violence et le manque de respect.

Cependant, **l'objection de Myriam Winance va plus loin que cela. Ce qu'elle met en cause, ce ne sont pas seulement les relations hostiles à l'émergence et au maintien de l'autonomie, mais les relations tout court**. Plus exactement, il faudrait **pouvoir penser l'autonomie à travers la séparation et non pas seulement par le prisme de la relation**, le refus de la relation et pas seulement sa sollicitation – ce que les approches relationnelles seraient incapables de faire. Elle nous rappelle ainsi que :

« Dans les années 1970, les personnes handicapées ont dit « non » à ce qu'on leur faisait subir. Elles ont affirmé leur autonomie en rupture avec les professionnels, les institutions, les prises en charge existantes, tout en s'identifiant à un collectif de personnes handicapées. » Myriam Winance, « Repenser le handicap : leçons du passé, questions pour l'avenir », *op cit.*

A l'aune du débat précédemment présenté, cette objection analytique entre en tension avec l'objection politique. Les théorisations de l'autonomie relationnelle auxquelles on peut reprocher de distribuer l'autonomie différemment, et même inéquitablement, en fonction des normes que les individus doivent négocier, ou des conditions sociales avec lesquelles ils doivent composer, sont en effet précisément celles qui exigent le « non ». **Ce refus peut trouver à s'exprimer sous la forme d'une remise en cause critique ou d'une désidentification à l'égard des normes oppressives, ou bien sous la forme d'une capacité à se détacher des affiliations imposées, à faire valoir ses propres intérêts, encore sous la forme d'une capacité à s'imaginer autrement et à agir de même** (pour peu que cette option soit effectivement disponible dans son environnement), et sinon à agir « comme » si les opportunités sociales constitutives de l'autonomie étaient effectivement présentes. Inversement, les avocates d'une conception plus minimaliste de l'autonomie – parfois à ce point minimaliste qu'on ne parle peut-être plus d'autonomie mais d'autre chose, c'est-à-dire d'agentivité – sont celles qui rendent l'autonomie compatible avec le « oui », ou du moins avec le compromis, le sujet pouvant ici devenir indissociable des relations sociales qui l'imprègnent et le façonnent, sauf au prix d'une coûteuse aliénation.

Si l'on estime important de retrouver l'alliance originelle de l'autonomie avec la rupture, même par la liaison ou par le nouage d'autres relations, avec la capacité à montrer son désaccord – y compris sous la forme brute des pleurs d'une petite fille de quatre ans, qui est l'un des exemple pris par Myriam Winance, ou encore sous la forme des comportements de « récalcitance » chez les personnes les plus lourdement handicapées – et finalement avec la « capacité à se détacher » et à « agir par soi-même », **il semble donc que le concept d'autonomie relationnelle soit une ressource plutôt qu'un obstacle.**

Nous contacter

- [Notre site internet](#)
- [Notre mail](#)

Nos réseaux sociaux

- [LinkedIn](#)
- [X \(ancien Twitter\)](#)
- [Mastodon](#)



PPR Autonomie
Programme Prioritaire de Recherche

