



Comment je suis devenu (relativement) autonome

François Flahault

DANS **REVUE DU MAUSS** 2011/2 n° 38 , PAGES 161 À 168
ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

ISSN 1247-4819

ISBN 9782707170040

DOI 10.3917/rdm.038.0161

Date de mise en ligne : 16/12/2011

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-du-mauss-2011-2-page-161?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [Cairn.info/copyright](http:// Cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Comment je suis devenu (relativement) autonome

François Flahault

L'autonomie étant l'une des notions-clés de la philosophie morale – du moins dans la tradition occidentale –, celui qui entreprend de dire son mot sur l'autonomie risque fort de s'empêtrer dans la masse des discours et des controverses qui entourent la question depuis Platon et les Stoïciens jusqu'à nos jours. Comment parler de l'autonomie de manière autonome ? Conscient de la difficulté, je prends le parti de laisser de côté le foisonnement des discours et de m'interroger, tout bonnement, sur moi-même : qu'en est-il de ma propre autonomie ? En admettant que je jouisse aujourd'hui d'une certaine autonomie, à quoi ou à qui la dois-je ? Quels sont les processus qui l'ont favorisée ? À quelles obstacles me suis-je heurté ?

Les pages qui suivent ne font, en un sens, que poursuivre la réflexion entamée dans l'article publié dans le précédent numéro du *MAUSS* : « Pourquoi la philosophie n'a-t-elle pas tiré profit de la psychanalyse ? »

Tout en espérant qu'un abord autobiographique de la question de l'autonomie m'incite à aller à l'essentiel, je me rends compte qu'il m'expose aussi au risque de me perdre dans le labyrinthe de mes souvenirs. Car la question de mon autonomie était sans doute en jeu dès ma naissance, voire même avant. Dans quel état d'esprit se trouvaient mes parents lorsqu'ils m'ont conçu ? Pas très joyeux, je le crains – ils s'entendaient mal et, de surcroît, on était en pleine

guerre. Comment voyaient-ils la naissance qui s'annonçait ? Ma mère l'a souvent dit : après trois garçons, elle était certaine qu'elle aurait une fille. Une layette rose m'attendait. Bien des années plus tard, ma mère rappelait encore (en ma présence) la déception que je lui avais infligée. Je suppose que j'ai dû me donner du mal pour me faire pardonner d'être un garçon. Ce départ, disons, malaisé a sans doute quelque peu entravé mon accès à l'autonomie. Cependant, plutôt que de m'appesantir sur ce que mes parents ne m'ont pas offert (ce qui reviendrait à entretenir en moi une humeur chagrine), mieux vaut reconnaître ce qu'ils m'ont donné : une place parmi les autres, un minimum d'amour et de bienveillance, soit le point d'appui premier en l'absence duquel mon existence en tant que personne aurait été fortement compromise. Et puisque, pour des millions, voire des milliards d'être humains plongés dans la misère, l'autonomie n'est au mieux qu'un rêve, je ne dois pas négliger non plus le fait que mes parents m'ont également apporté ce minimum de bien-être matériel sans lequel aucune autonomie n'est possible.

Que le lecteur se rassure : il ne s'agit pas, ici, de raconter ma vie, mais plutôt de repérer, autant que faire se peut, les processus essentiels qui m'ont permis de franchir certains obstacles et d'accéder à une relative autonomie.

Le don premier des parents, leur amour inconditionnel (auquel se mêle inévitablement l'imposition souterraine de conditions et de liens plus ou moins empoisonnants) constitue, je viens de le rappeler, le premier support de l'autonomie. Viennent ensuite ces passages qui, à partir du premier cercle, la dyade mère-enfant, m'ont permis – nous permettent à tous – de prendre pied dans la cellule familiale, puis dans un cercle contigu (la crèche ou l'école), puis dans un troisième, et ainsi de suite : un processus de socialisation avec lequel nous n'en avons jamais fini : il mène à l'âge adulte, nous engage dans une (ou plusieurs) vie(s) professionnelle(s) et se poursuit encore à l'âge de la retraite. Chacun de ces passages a suscité en moi des sentiments mêlés : appétence, mais aussi appréhension. Souvent même une angoisse, un sentiment de détresse et un désir de retour en arrière (d'autres que moi, initialement dotés d'un plus solide viatique, vont plus joyeusement de l'avant). Le passage du secondaire à l'université, en revanche, a été un soulagement, une ouverture. Jusqu'alors, en effet, j'avais vécu dans un monde régi

par le catholicisme traditionnel qui régnait aussi bien dans ma famille qu'à l'école et dans la petite ville où j'habitais. Parler d'un monde totalitaire serait certes excessif. Cependant, l'expérience de ce monde trop cohérent fut suffisamment oppressante pour m'empêcher, plus tard, de partager l'engouement qu'éprouvaient certains de mes camarades étudiants pour la Chine de Mao.

L'appartenance à des cercles relationnels, voire à des mondes sociaux hétérogènes, et la possibilité de circuler de l'un à l'autre constituent une source fondamentale d'autonomie. Celle-ci est ouverte initialement par la fonction paternelle (elle est habituellement remplie par le géniteur, mais rien n'empêche qu'elle soit également exercée par d'autres personnes de l'entourage). Chaque cercle social, avec les liens relationnels qui s'y nouent, constitue un recours contre ce qu'un autre cercle aurait d'aliénant si nous y appartenions exclusivement, sans aucune possibilité de nous en dégager. Autrement dit, chaque relation humaine joue le rôle de tiers par rapport à une autre. Ce pluralisme est essentiel à la vie sociale. Raison pour laquelle les régimes totalitaires tendent à détruire celle-ci, et les sectes, à couper leurs membres de toute vie sociale extérieure à la secte.

Parallèlement à ces expériences relationnelles et sociales j'ai bénéficié, comme tout le monde, d'une troisième source d'autonomie : le libre usage de mon corps et de mes sens pour observer les choses et les gens qui m'entouraient. L'expérience active que nous faisons de notre environnement, l'attention que nous prêtons aux singularités des choses et des gens, les capacités que nous développons à leur contact, tout cela se constitue à partir de notre corps propre et nourrit notre activité mentale, contribuant ainsi directement à notre autonomie.

Mais cela y contribue également indirectement, en nous apportant des antidotes contre le conformisme. Nous sommes sujets à l'hétéronomie et au conformisme à cause des pressions mimétiques qui s'exercent sur chacun d'entre nous, celles de l'autorité aussi bien que celles des pairs (c'est à ce genre de pression que j'ai échappé en passant de la petite ville où s'est déroulée ma vie de collégien à celle où j'ai fait ma licence de philosophie).

Mais cette pression ne s'exerce pas seulement sur nous de l'extérieur. En effet, nous y répondons aussi parce que nous désirons être reconnus, nous désirons avoir notre place parmi les autres, et

que le comportement, les idées et les goûts conformes qui sont attendus de nous constituent le ticket d'entrée qui nous permettent de l'obtenir. Cette reconnaissance nous procure un sentiment de plus-être. Paradoxalement, ce plus-être risque de nous piéger en restreignant nos ressources de pensée et de comportement. C'est pourquoi le fait de rester attentifs à ce que nous vivons, observons et éprouvons sur la base de notre expérience propre nous apporte un antidote salutaire contre notre propre désir de reconnaissance et les pressions de conformité. Cette disposition d'esprit, qu'on peut qualifier de « sérendipité¹ » et dont les contes soulignent la valeur, constituent ainsi une forme de tiers ou de recours.

Tout en cultivant la sérendipité, j'ai toutefois appris à mes dépens, les années passant, à ne pas la confondre avec une attitude de défense contre les autres et avec une confiance excessive dans mes propres capacités. Robinson Crusoë fait preuve d'une autonomie supérieure, et celle-ci repose bien, en un sens, sur une forme de sérendipité, une capacité à se passer des autres et à tirer parti de ce que le hasard met sur son chemin. Comme tant d'autres, j'ai été fasciné par ce personnage. Mais le roman de Defoe, en soulignant l'ingéniosité de Robinson, sa capacité de penser et d'agir par lui-même, laisse croire au lecteur qu'il ne doit celles-ci qu'à lui-même. Or il s'agit là d'un mirage (auquel, semble-t-il, Rousseau s'est laissé prendre). En effet, la véritable sérendipité n'est pas seulement disponibilité aux choses, mais aussi aux personnes – ce que les contes ne manquent d'ailleurs pas de souligner. Il y a une forme d'attention aux autres qui ne répond pas (ou pas seulement) au désir de se faire reconnaître d'eux. Darwin, dans le récit qu'il fait de son voyage à bord du *Beagle*, en donne un assez bon exemple. Il s'intéresse à toutes les formes de vie, humains compris. Et lorsque son inlassable curiosité se porte sur des choses (par exemple des formations géologiques), les informations et les réflexions qu'il en retire doivent beaucoup au fait que cette curiosité

1. « Sérendipité » vient de l'anglais *serendipity*. Le mot fut créé par Horace Walpole en 1754, après qu'il avait lu la traduction d'un conte persan, *Les Trois princes de Serendip*. La sérendipité est la capacité de trouver ce qu'on n'a pas cherché ; c'est l'attention portée à des choses apparemment sans importance, rencontrées occasionnellement, et l'art d'en tirer profit, notamment pour faire des découvertes. Voir Danièle Bourcier et Pek Van Andel (dir.), *La Sérendipité. Le hasard heureux*, Hermann, Paris, 2011.

est elle-même informée : il est clair que ce n'est pas seulement à lui qu'il doit la fécondité de ses observations, mais aussi à la masse de connaissances acquises grâce à l'enseignement et la lecture de nombreux autres savants. En somme, l'exemple de Darwin nous montre bien que penser par soi-même, c'est penser en faisant des allers et retours incessants entre ce que l'on observe par soi-même et ce que pensent les autres. L'observation doit une part de son acuité à des connaissances reçues des autres et, en retour, elle offre un appui à partir duquel questionner les idées reçues.

Cette forme d'autonomie qui se nourrit d'un jeu d'interdépendances est évidemment fort différente de celle que propose le modèle cartésien qui semble bien prendre à la lettre l'expression « penser par soi-même ». En réalité, autant le modèle de Descartes (ou de Robinson) est séduisant, autant il est peu opérationnel en pratique. La plupart d'entre nous, sans même s'en apercevoir, pratique spontanément, dans sa vie quotidienne, la forme d'autonomie illustrée par l'exemple de Darwin, même si les problèmes que nous résolvons ainsi sont beaucoup plus modestes. Et il n'y a aucune raison de croire que les membres de sociétés éloignées ou réputée primitives ne développent pas cette même forme d'autonomie dans leurs activités pratiques et leur vie quotidienne.

Dans le monde occidental, l'*idée* d'individu autonome doit beaucoup aux croyances philosophiques et religieuses portées par le platonisme, le stoïcisme et le christianisme. Le personnage de Jésus en fut certainement le modèle le plus influent : durant deux millénaires, il n'a cessé d'inviter les membres de la Chrétienté à se reconnaître une intériorité suprasensible d'origine divine, radicalement distincte de la chair et des vaines valeurs de ce monde. Cette croyance nous a certes encouragé à nous comporter en individus autonomes. Mais quelle aurait été son efficacité en l'absence de *pratiques* qui n'ont rien à voir avec elle, mais qui sont à la source d'une autonomie bien réelle ?

Les relations qui se sont tissées dès le xv^e siècle en Italie entre artisans, artistes et savants offrent un exemple de telles pratiques. Dans *Della Pittura* (1435), Leon Battista Alberti émet le souhait que les peintres soient instruits dans tous les arts libéraux, et surtout l'un d'entre eux, la géométrie. Les peintres de la Renaissance allaient ainsi se trouver au croisement de techniques artisanales (comme la préparation des pigments), de l'observation du monde visible

(portraits et paysages peints « d'après nature »), d'échanges avec des savants (la perspective, d'abord simple procédé technique, se fait théorie mathématique) et de préoccupations lettrées (celles-ci interviennent dans le choix et l'agencement des sujets représentés, religieux ou païens, empruntés, par exemple, aux *Métamorphoses* d'Ovide). L'autonomie de l'artisan, attentif aux singularités du réel et maîtrisant son métier, se voit ainsi reliée aux préoccupations savantes ; par là, elle se trouve anoblie et valorisée.

J'en reviens à ma vie d'étudiant. Tout en m'affranchissant de la pression sociale associée à mon statut antérieur, elle me plongeait dans un monde spécifique que, comme mes camarades, j'étais porté à intérioriser. L'enseignement que je recevais se traduisait par des types de discours et des modes de pensée auxquels j'adhérais en partie. Je dis « en partie » car j'étais alors un étudiant désinvolte et ne consacrais à mes études qu'une part assez restreinte de mes investissements.

Cependant, plus les années passaient, plus je prenais les choses à cœur. Ambitionnant de devenir un chercheur, j'en vins à être animé d'un désir de reconnaissance qui, inévitablement, me portait à souscrire aux conditions régissant la reconnaissance académique et à assimiler les signes de valeur requis. Le livre que j'ai publié en 1978, *La Parole intermédiaire*, en témoigne : je n'y échappe pas à ce mélange sophistiqué de technicité linguistique et de rhétorique philosophico-marxiste qui était en vogue à l'époque. Il m'a fallu plusieurs années pour prendre du recul par rapport à cette forme d'écriture, d'autant plus prégnante qu'elle était conforme au moule académique dans lequel j'avais été formé. Mais si j'en désavoue aujourd'hui l'écriture, marquée par ce conformisme, je continue à penser que les idées qui y sont proposées, ou du moins une partie d'entre elles, présentent tout de même un intérêt. Pour l'essentiel, en effet, elles ne provenaient pas de mon désir de reconnaissance mais de l'observation des relations de parole auxquelles j'avais été régulièrement confronté, au cours des années où j'exerçais la profession de formateur et où j'animais, entre autres, des stages de réunion-discussion. Ma perplexité devant ces interactions verbales ordinaires, la curiosité qu'elles ont suscité en moi, les interrogations et les réflexions que j'ai partagées avec mes collègues, tout cela illustre, entre mille autres exemples possibles, le fait que nos

expériences singulières, dès lors que nous y prêtons attention et les confrontons au regard des autres, nourrissent notre existence propre et notre autonomie, nous permettant ainsi, dans une certaine mesure, de résister à l'inévitable formatage des discours ambiants.

C'est là, à vrai dire, une leçon que, si simple soit-elle, j'aurais sans doute eu du mal à formuler clairement si je n'avais reçu l'aide des contes. À l'égard des contes aussi, j'ai éprouvé, durant des années, perplexité et curiosité. Nombre d'entre eux, je l'ai noté plus haut, soulignent l'importance de la « sérendipité », disponibilité à ce qui se présente, capacité de prêter attention à des choses et des gens qui n'ont pourtant aucune utilité manifeste au regard du but poursuivi par le héros ou l'héroïne du conte (ce but étant d'exister aux yeux d'un autre et d'en être reconnu). Leur enseignement vaut la peine d'être médité car ces contes, loin de situer l'autonomie dans la capacité de penser ou d'agir par soi-même, présentent l'autonomie comme le fruit d'une attention gratuite portée à autre chose qu'à soi, le fruit d'une interaction adventice et non programmée entre soi et quelque chose ou quelqu'un d'autre que soi.

Pour finir, j'aimerais dire un mot d'une autre composante de l'autonomie, à mes yeux essentielle. Il ne suffit pas d'être ouvert aux interactions avec les autres ; car si nous en avons une perception inadéquate, si nous n'en saisissons pas les ressorts et les enjeux, nous nous comportons en aveugles. Nous n'agissons pas, nous sommes agis. Lorsque je jette un regard rétrospectif sur ma vie, je constate que, dans ma jeunesse, j'étais très ignorant de moi-même et, en conséquence, plus ou moins aveugle à ce qui était en jeu dans mes relations avec les autres. L'expérience ne m'a apporté aucune confirmation de l'idée reçue selon laquelle chacun de nous serait constitué d'un *self* à partir duquel il choisirait de manière délibérée les modalités de ses relations avec les autres. Cette idée, qui sous-tend aussi bien les sciences économiques que les conceptions morales les plus répandues, n'est peut-être qu'une illusion et par conséquent une source d'aveuglement et de méconnaissance de soi. Ce que je retire, en effet, de l'observation de moi-même et des autres, c'est qu'il m'est impossible de tracer une frontière entre la manière d'être qui m'est propre et ma manière d'être avec les autres (mon comportement relationnel), et qu'il en va ainsi pour

chacun de nous. Dans ces conditions, développer la forme d'autonomie qui consiste à percevoir de manière adéquate les interactions dans lesquelles nous sommes engagés implique à la fois de mieux comprendre les autres et de mieux se connaître. Cela implique, plus précisément, qu'on ne puisse faire l'un sans l'autre, qu'on ne puisse progresser dans un travail sur soi sans s'interroger sur ses relations avec les autres ; et réciproquement, que pour mieux comprendre les autres, un travail sur soi est nécessaire.

Notre tradition philosophique – cela va de pair avec son extraordinaire valorisation du sujet connaissant – a nourri l'idéal d'une autonomie morale fondée uniquement sur des principes (notamment la loi morale dégagée par Kant) et postule l'existence d'une force morale inhérente à l'individu, force censée émaner du noyau supra social qui constitue (toujours selon Kant) notre « véritable moi ». Sécularisée, aménagée, assouplie, cette conception perdure. Les discours qui nous invitent à nous croire dotés de cette mystérieuse puissance morale d'autodétermination nous donnent une idée flatteuse de nous-mêmes. En ce sens, ils nous font du bien. Mais, n'ayant en réalité aucune prise sur notre manière d'être, ils ne nous aident pas à devenir meilleurs.