

Autonomie et autarcie : des concepts politiques et moraux aux éventuelles « pathologies sociales » de l'individu isolé

(Version de travail d'un essai paru dans *Hikikomori, ces adolescents en retrait*, M. Fansten, C. Figueiredo, N. Pionnié-Dax & N. Vellut (dir.), Armand Colin, 2014)

Je me propose dans ce bref essai deux choses, en ayant bien conscience du caractère d'esquisse et d'hypothèse de mon propos. En racontant à gros traits l'histoire des deux concepts d'autonomie et d'autarcie, je voudrais tout d'abord clarifier comment ils sont passés, au XVIII^e siècle, d'un usage plutôt politique à un usage à la fois moral et politique dans le cadre de la pensée individualiste en formation. Puis je chercherai, en m'appuyant sur cette analyse, à élargir le regard que nous jetons sur les « pathologies sociales » éventuelles de l'autonomie. Si le *hikikomori*, aux yeux de plusieurs contributeurs de ce recueil, paraît être une de ces pathologies (au sens où la revendication d'autonomie et d'autarcie y est poussée à l'absurde, jusqu'au retrait social pur et simple), ce n'est en effet certainement pas le seul cas de figure à considérer.

En effet, autonomie et autarcie sont fortement investies par la tradition philosophique occidentale, tant en philosophie morale qu'en philosophie politique. C'est une première difficulté si l'on élève la prétention d'utiliser des notions de ce genre pour rendre compte d'un matériel clinique appartenant à une aire culturelle profondément différente. Néanmoins, les paradoxes qui leur sont propres ont donné lieu en Occident à des phénomènes qu'on peut mettre en parallèle, chez nous, avec ce qui semble se passer au Japon. Pour voir comment, nous commencerons par un rappel théorique.

On dit souvent, à la suite de l'anthropologue Louis Dumont, que l'individualisme occidental ignore une figure particulière de l'individu, celle du « renonçant », dont la figure paradigmatique est le *sādhu* indien, mais qui est tout aussi présent dans la tradition qu'il y a dans d'autres sagesses orientales¹. Sur le plan factuel historique, la chose se discute certainement, même au sein de la modernité individualiste occidentale. Mais sur le plan conceptuel, Dumont met en évidence la possibilité dans certaines formes de sociétés non-individualistes, mais holistes, d'un individu « hors du monde ». Il se retire, par exemple dans des lieux déserts ou inaccessibles, pour suivre un destin qui l'arrache aux hiérarchies comme aux attentes morales du monde dont il s'exile. Dans une société de castes, comme en Inde, si l'individu particulier vit cette expérience comme un retrait volontaire, cela demeure toutefois de part en part un geste inscrit dans les possibilités sociales et cosmiques du monde. Il ne s'agit pas du tout d'un rejet des valeurs de la société, mais d'un renversement dialectique des priorités et des hiérarchies que cette société a fixées. En d'autres termes, le *sādhu* a tout à fait sa place dans la vie sociale des Indiens, et il y fait périodiquement retour, à des occasions rituelles déterminées, en quittant donc son « extériorité » radicale (marquée dans son corps et par certaines pratiques ascétiques) pour réintégrer la vie commune. Par contraste, dans une société individualiste, il semble extrêmement difficile de concevoir de telles pratiques de « sortie du monde » comme un fait pleinement social. On ne voit pas comment elles pourraient être ritualisées, inscrites à l'intérieur de notre espace logique et de sa dialectique. Il est clair que du point de vue de la santé mentale, et peut-être même de la construction de nos catégories psychiatriques de classement des comportements déviants (le retrait social n'étend qu'une de ces notions), nous avons ici à faire à tout un impensé, et que la comparaison historique ou anthropologique pourrait nous éclairer sur certaines catégories qui nous manquent.

Toutefois, ce n'est pas dire que la notion d'individu, y compris dans des sociétés individualistes qui mettent la valeur de l'individu au-dessus de celle du groupe (pour reprendre la caractérisation classique de ces sociétés) soit tout à fait exempte de paradoxes. Elle n'implique de manière structurelle un certain nombre de possibilités dialectiques, de renversements potentiels, etc.

¹ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil, 1983.

Une manifestation évidente en est ce qu'Alain Ehrenberg a analysé à nouveau frais, et qui est le thème récurrent de l'« inquiétude individualiste »². Car si les sociétés individualistes se proposent d'émanciper les individus par le jeu social lui-même, entièrement mis au service de cette émancipation, une menace hante chacun d'entre eux : que l'individualisation ne détruise la vie sociale, qu'elle puisse atomiser réellement en les enfermant en eux-mêmes, par exemple dans leur « narcissisme », dans leur « égoïsme », chacun des membres de la société. De ce point de vue, l'autonomie des individus, tant vantée, peut apparaître comme un danger pernicieux.

Mon premier point consistera donc à rappeler ce qui se joue, depuis les commencements de la civilisation occidentale, autour du concept politique et moral d'autarcie, entendu d'une manière idéalisée, comme l'affirmation d'une indépendance complète de l'individu à l'égard de tous ceux qui l'entourent : bref, comme autonomie radicalisée. Nous nous appuyerons sur des exemples puisés dans l'antiquité grecque, et dans la réappropriation de certains de ces motifs par la pensée individualiste libérale à partir du XVIIIe siècle.

ONnfera ensuite valoir de quelle façon l'autarcie (comme autonomisation extrême et réelle des individus) peut donner lieu à une pathologie singulière, celle des « entasseurs » (*hoarders*, en anglais), dont le nom psychiatrique savant est « syllogomaniaques ». Dans quelle mesure que ces personnes offrent-ils un parallèle intéressant pour clarifier ce qui se joue à la charnière du mental et du social dans le retrait social massif, ce que nous observons avec les *hikikomori* ?

Autonomie et autarcie : une brève histoire de leur transformation conceptuelle en Occident

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le mot « autonomie » n'existe pas en grec ancien. On ne trouvera nulle part *autonomia* chez Platon ou Aristote. Lorsque Aristote, par exemple, veut parler de l'égalité de tous devant la loi et donc de sa responsabilité civique (ce qui recoupe en partie la notion moderne d'autonomie), il emploie « isonomie » (*isonomia*). Il existe en revanche en grec ancien le mot « autarcie » (*autarkeia*). Au départ, il désignait l'indépendance des cités les unes à l'égard des autres. Si Aristote en a fait un usage un peu différent, en l'appliquant non plus aux cités mais aux individus, il convient toutefois de considérer de près l'idéal politique que recouvrait ce terme. Car au XVIIIe siècle, lorsque naquit l'« économie politique », le vieux mot grec fut repris pour désigner un idéal d'autosuffisance des nations et des États, dans la frugalité et le bonheur de sociétés commerçant les unes avec les autres le moins possible. Fichte, dans *L'État commercial fermé*, résume cette combinaison à nos yeux étrange d'indépendance politique et de bonheur simple à la Rousseau, où la vertu morale et civique dispense complètement des biens de luxe³.

Venons-en à l'usage non plus purement politique mais *moral* du terme d'autarcie, dont nous sommes redevables à Aristote. La philosophie, dit-il en effet, est un exercice « autarcique ». Car la recherche du vrai et du bien n'a pas d'autre but qu'elle-même. Elle ne cherche pas de récompense ailleurs que dans sa propre entreprise, elle est autosuffisante. De ce fait, l'âme qui se livre à cette quête y conquiert sa propre autosuffisance, au point qu'elle ressemble à Dieu. La philosophie, pour Aristote, divinise les hommes, en particulier dans la figure du « sage ». Mais Aristote soulève alors un problème hautement significatif du style de société dans lequel il vivait, et qui présentait de nombreux traits des sociétés holistes : car si la vie spirituelle, ou encore la quête philosophique, dans la Grèce classique, semble bien faire appel à un concept d'individu, la vie quotidienne des familles, des groupes religieux et des institutions politiques des cités mettaient au contraire la valeur du tout social largement au-dessus de celle des membres qui le constituent. Le sage, se demande donc Aristote, a-t-il besoin d'amis ? S'il est autarcique, n'est-il pas totalement solitaire, au point de perdre son essence, laquelle est définie par la célèbre formule : l'homme est un « animal

2 A. Ehrenberg, *La Société du malaise*. Paris, :Odile Jacob, 2010.

3 J. G. Fichte, *L'État commercial fermé* (1800), trad. française D. Schulthess, Lausanne : L'Âge d'homme, 1980.

politique » ?⁴ Les exégètes se disputent pour savoir au juste comment Aristote résout cette tension à l'intérieur de son système. La solution habituelle est la suivante : il convient de distinguer la vie pratique dans laquelle chacun travaille solidairement avec les autres, et ce qui relève du loisir (*scholè*), ou encore du « bien vivre », qui n'est pas simplement « vivre ». Quand il s'agit du bien vivre, l'animal politique poursuit des fins plus hautes que pratiques, et notamment philosophiques. Or dans l'ordre du monde selon Aristote, bien vivre est la finalité que nous poursuivons.

La solution d'Aristote, si elle a été valorisée par le christianisme, est loin d'être la seule dans l'Antiquité pour concilier un ordre social holiste avec la possibilité de l'autarcie du sage comme individu. On trouve une réponse alternative chez Diogène de Sinope, le fondateur du « cynisme » comme école philosophique. Pour lui, le sage n'a nul besoin des autres, ni même de vie sociale. Il faudrait ici dresser un parallèle entre le type de « sortie du monde » pratiquée par les cyniques et celle des *saddhus* tel que les décrit Dumont. Voyez en effet ces gestes de rejet des conventions sociales qui sont passés dans la légende : Diogène ne travaille pas, il mendie ; rejetant les vêtements, il vit nu, et se protège du froid avec une peau de chien (cynique vient du grec *kuôn*, le chien) ; personne ne lui fait peur, y compris Alexandre le Grand, venu le déranger dans la jarre où il habite ; pris un jour à se masturber en public sans la moindre honte, il aurait répondu que son seul regret était que la faim ne passe pas aussi facilement en se frottant le ventre. Mais en rejetant les conventions, le sage était censé retrouver la nature. C'est pourquoi, en s'émancipant de la fausseté des conventions, le sage espérait pour ainsi dire devenir libre comme un dieu. Le paradoxe de cette position est qu'elle n'est nullement antisociale : on oublie en effet souvent que les cyniques ont laissé d'innombrables sermons, voire des tragédies, et qu'ils se situaient donc à l'intérieur du monde pour le critiquer par le détour de leur façon bien singulière d'en « sortir »⁵.

Lorsque la notion d'autarcie fit son retour en grâce au XVIII^e siècle, c'est souvent dans un horizon « libertarien », combinant à la fois l'affirmation radicale du droit de l'individu à une existence privée, affranchie des conventions de la vie sociale, d'un côté, et, de l'autre, d'une revendication de style libéral de la propriété privée comme fruit du travail et de la plus grande indépendance possible à l'égard des contraintes collectives⁶. La force de ce courant est bien connue aux États-Unis. Elle s'exprime dans l'ambition de vivre dans des communautés autosuffisantes, comme du temps des « pionniers », et dans le scrupuleux respect des choix privés des individus, notamment en matière de croyances religieuses et, par extension, de liberté d'expression. Dans un tel espace moral et politique, qui ne craint nullement de mettre en suspens les institutions jugées inutiles ou superflues, une solitude farouche est sinon une vertu, du moins un droit inaliénable. La solitude ne peut plus se réduire à ce que subit l'individu abandonné par le groupe ; elle en exprime la vérité morale et politique, et c'est une ressource pour corriger les errements de la vie sociale.

On associe généralement cet individualisme à l'héritage puritain du protestantisme, ainsi qu'à une réaction contre l'affadissement progressif du message du libéralisme. C'est indéniable. Toutefois, la grammaire logique de la notion d'individu permet là-dessus un regard plus général. L'individualisme autarcique est un courant profondément subversif de toute la tradition individualiste, au sens où il cherche non pas tant à concilier individu et société, qu'à protéger concrètement le premier de la seconde. Lorsqu'on cite le concept d'autonomie hérité de Rousseau et de Kant, on caractérise l'autonomie comme la capacité de l'individu à se donner à lui-même la loi à laquelle il se soumet. Dans cette formule, typique du « contrat social », le corps politique résulte de l'accord des libertés individuelles, et il a autant d'autonomie en tant que corps politique que chacun de ceux qui le composent en a pris individuellement. On le voit bien : autonomie individuelle et vie

4 Les principales pièces du dossier sont Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre X, chapitre 7 et 8, et *Éthique à Eudème*, livre 3, chapitre 7 et livre 7, chapitre 12.

5 M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (éds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

6 Je laisse de côté les usages purement économiques du concept d'autarcie, qui peuvent être le propre de régimes autoritaires ennemis des libertés de l'individu. Voir S. Caré, *La Pensée libertarienne : Genèse, fondements et horizons d'une utopie libérale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

sociale sont censés idéalement converger⁷. Dans l'individualisme autarcique, dont il est banal de dénoncer le caractère utopique ou marginal, c'est précisément cette convergence qui est niée, voire désignée comme une dangereuse illusion. Si l'autonomie des individus implique une profonde inquiétude sur la solidité du lien social (qui semble révocable par chacun des individus qui peuvent remettre un à un en cause le « contrat social »), dans l'individualisme autarcique, se conjugue plutôt une horreur de l'État et une joie positive à vivre sinon en retrait du reste des hommes, du moins, de ceux qui ne me sont ni proches ni nécessaires.

Cousins des *hikikomori*, les « entasseurs » ?

Prenons alors le risque d'approcher ces possibles conceptuels des sociétés individualistes par la voie clinique et pathologique. On ne sera pas surpris d'apprendre qu'il existe un « syndrome de Diogène », pour reprendre l'expression proposée en 1975 par une équipe de gériatres⁸. C'était au départ un problème de salubrité posés par certains sujets âgés, en ville, dont la conduite était tellement anormale qu'elle conduisait les autorités à faire appel aux psychiatres. Ces individus isolés, très souvent suite au deuil de leur dernier proche, et parfois dans un contexte prédémentiel, se mettaient à accumuler chez eux toutes sortes d'objets, utiles mais aussi inutiles, voire des déchets. Méfiants et honteux, ils coupaient les ponts avec tout le monde, refusant d'obéir aux injonctions des services d'hygiène. Le cas le plus célèbre d'entasseurs est celui des frères Homer et Langley Collyer à New York. En 1947, à la mort du premier, on retira 140 tonnes de déchets, collectés la nuit dans les rues puis empilés pendant des dizaines d'années, dont des pianos, une Ford T en pièces détachées et, pour finir, le cadavre du second rongé par les rats. Ces pratiques d'entassement se distinguent de celles des collectionneurs pathologiques, car les objets sont moins précieux, l'ordre systématique est moins respecté. En revanche, chez les sujets plus lucides, on observe couramment un discours moral et politique particulièrement significatif. Ainsi les frères Collyer refusaient-ils de payer leurs impôts, comme la moindre espèce de dette, de travailler, et même d'adresser la parole à leurs voisins. Ils avaient piégé leur maison, et installé partout des armes. Et si beaucoup d'entasseurs vivent dans la montée la dissimulation, leur mode de vie était au contraire le résultat d'une posture libertarienne : tenue vestimentaire excentrique, refus armés de la médicalisation de leurs problèmes, revendication du droit à détruire leurs propres biens, et même un régime alimentaire très singulier, appuyé sur la conviction que seul le malade sait ce qu'il faut à son corps et à sa santé. L'expression anglaise qui consacre le droit à la vie privée la formule comme droit « à être laissé seul » (*to be left alone*) ; on la traduit souvent par « à être laissé en paix », en négligeant la dimension de solitude positive qui la sous-tend. On comprend l'embarras des institutions qui ont affaire à eux. Car il est difficile de considérer comme délinquant ou pathologique l'exercice d'une vertu ou encore d'un principe moral d'individualisation radicale, qui exclut par définition qu'on lui assigne une borne supérieure arbitraire.

C'est ce dernier point qui aiderait à mieux contextualiser le genre de problèmes que pose le retrait social radical, non plus chez ces personnes âgées, mais chez des jeunes gens. On sous-estime la légitimité à la fois morale et politique d'un geste de retrait actif à l'égard de la vie sociale. Dans les sociétés individualistes, ce retrait se réclame de la liberté et de la *privacy*. Mais dans des sociétés non-individualistes, on pourrait facilement imaginer qu'il se justifie en référence à la pudeur, ou à la préservation de la partie de soi-même qui n'est pas soumise entièrement aux contraintes du groupe d'appartenance. Il est donc fort possible qu'il n'existe aucun véritable moyen de penser, chez les individus qui ont ce genre de comportement, que ce qu'ils vivent est anormal. C'est sans doute ici que les *hikikomori* japonais soulèvent une question redoutable – et dont la réponse ne peut être

7 La référence essentielle est ici J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, livre 1, chapitre 6 et 7.

8 A. Clark, G. D. Mankikar & I. Gray, "Diogenes syndrome. A clinical study of gross neglect in old age", *The Lancet*, 1975, February 15, n°1 (7903):366.

décidée que par une enquête empirique. Car il est manifeste que, dans une certaine mesure, ils ne se vivent pas comme des « anormaux », mais (peut-être) comme des individus faisant valoir un certain type de solution, qui a sa normalité (le retrait), face à une situation où les exigences sociales et psychologiques qui pèsent sur eux, elles, sont jugées « anormales ». Mais d'un autre côté, ils savent aussi que cette réponse est « anormale », que leur entourage proche et la société les considèrent comme des marginaux plus ou moins inquiétants, sinon comme des malades, et toutes sortes de données convergent, qui attestent qu'ils peuvent sans doute aussi intérioriser ces représentations et se juger « anormaux » (encore que, bien sûr, par définition, nous n'ayons accès qu'aux individus qui sont sortis de la condition de *hikikomori*). Il serait trop facile de dire : les *hikikomori*, à cet égard, sont comme « entre deux mondes », et le Japon est l'exemple-type de la société où se juxtaposent figures individualistes et holistes de la socialisation des individus, d'où des lieux de crise comme celui-là. Ce dont nous avons besoin, c'est du grain fin du phénomène, du détail de cette « autarcie » qu'ils semblent viser, et d'une compréhension contextualisée et socialement différenciée des emprunts qu'elle fait à la tradition (par exemple bouddhique, mais aussi littéraire, dans la filiation lointaine de la « solitude des excentriques »⁹), d'un côté, et, de l'autre, des formes d'indépendance et d'autonomie plus proches des motifs politico-culturels individualistes occidentaux. Mais, si la dimension empirique d'une telle enquête est capitale, une fois encore, la question des *hikikomori* devrait être problématisée en termes de sociologie générale : pour tester des hypothèses fortes sur les formes de convergence ou, au contraire, d'incompatibilité, entre socialisation holiste et individualiste des individus (au sens des gens pris « un à un », ce que nous sommes évidemment tous, que nous vivions dans une société plutôt holiste ou plutôt individualiste).

Pour conclure

En ce sens, ici comme ailleurs, l'autarcie (dans les sociétés individualistes qui placent l'autonomie au sommet de la hiérarchie des vertus) apparaît comme un moyen de prendre au sérieux, voire de pousser à ses ultimes conséquences l'idéal d'autonomie. La non-dépendance ainsi conçue ne démontrerait aucune carence cognitive ou psychique ; elle indiquerait plutôt la parfaite assumption des idéaux collectifs. Ce que la lecture « pathologique » nous apprend, en revanche, c'est qu'il ne saurait s'agir là d'un simple discours, ou d'un système de représentations abstraites, mais que ce discours est incarné. Il implique en effet un changement de sensibilité affective, voire physiologique. Il s'agit au sens fort d'une « forme de vie ». Assurément, cette forme de vie autarcique est paradoxale, ne serait-ce que parce que c'est auprès des autres qu'on s'efforce de faire valoir les droits de l'autarcie (pour qu'ils n'empiètent pas dessus). Mais j'espère dans l'espace très restreint de cet exposé avoir rendu plausible l'idée qu'il faut chercher « autour » des phénomènes de retrait social d'autres expressions des mêmes paradoxes de l'individualité autonome. Car le *hikikomori*, s'il est bien une entité à la charnière du psychopathologique et du social, ne saurait exister tout seul. À la comparaison interculturelle, nous suggérons donc qu'il faut ajouter une enquête portant sur d'éventuelles « pathologies de l'autonomie » répondant autrement aux paradoxes qu'elle soulève, en fonction d'autres paramètres idéologiques et moraux.

Nous ne saurions, dans le cadre limité de cet article (purement prospectif) déployer comme il faudrait l'idée de « pathologies de l'autonomie ». Le phénomène des « entasseurs » pathologiques est assez éloquent, semble-t-il ; mais il serait tout à fait judicieux de se demander, par exemple, s'il est pathologisé à l'identique dans toutes les cultures, et sur quelles bases (car « ne dépendre de personne », aussi paradoxal qu'il paraisse, en dit très long sur qui est « quelqu'un », dans la société où vous vivez). Une autre piste féconde est sans doute celle travaillée récemment par Nicolas Tajan. Son enquête sur l'enfance et l'adolescence des *hikikomori* l'a conduit à retrouver chez eux des

⁹ Voir à ce sujet les études si suggestives de F. Lachaud, notamment *Le Vieil Homme qui vendait du thé: Excentricité et retrait du monde dans le Japon du XVIIIe siècle*, Cerf, Paris, 2010.

modalités particulières d'abandon scolaire précoce¹⁰. Au Japon, ce phénomène, lui-même complexe et historiquement mobile, a reçu le nom de *futōkō*. Il est tout sauf clair que cette constellation d'attitudes psychologiques, mais aussi de réponses institutionnelles à des contraintes éducatives proprement japonaises, se laisse transposer dans n'importe quel contexte, par exemple sous la dénomination générale de « phobie scolaire ». Il serait intéressant de se demander si « se passer de maîtres et de camarades » ne procède là encore aussi d'une figure pas nécessairement caricaturale de l'autarcie. Au risque enfin d'étendre peut-être démesurément la sphère des souffrances rattachables à ces « pathologies de l'autonomie », je rappellerai juste leur lien séculaire à ce qu'on pourrait appeler les « pathologies de l'autocontrôle », qui en sont l'envers logique. Sous ce titre, on peut ranger toutes les affections psychologiques qui relèvent de la maîtrise de son comportement psychomoteur, mais aussi des embarras profonds où les individus peuvent se retrouver plongés quand ils doivent suivre des règles, se conformer à des attitudes sociales conventionnelles, ou encore, au sein du plus intense contrôle de soi, à base de « retenue » forcée comme disait excellemment Norbert Elias, faire *néanmoins* preuve de spontanéité et d'initiative, et agir par eux-mêmes. Nous disposons d'un terme psychiatrique établi pour ces difficultés psychopathologiques : la névrose obsessionnelle, ou les troubles obsessionnels-compulsifs. Il est frappant de voir que ces notions rayonnent aujourd'hui en tous sens, incluant quantité de phénomènes psychopathologiques connexes (dont la pathologie des « entasseurs », qui est encore vue comme une espèce des troubles obsessionnels-compulsifs), et que le principe d'englobement à l'œuvre, c'est justement l'insistance sur un trouble de l'autonomie comme échec de l'autocontrôle¹¹. Là encore, des études comparatives ne pourraient être que fructueuses, dans le cadre du paradigme individualisme/holisme.

10 N. Tajan, *Le Retrait social au Japon. Enquête sur le hikikomori et l'absentéisme scolaire (futōkō)*, thèse pour le doctorat de psychologie, université de Toulouse, février 2014.

11 Voir là-dessus P.-H. Castel, *La Fin des coupables. Obsessions et contrainte intérieure de la psychanalyse aux neurosciences*, Ithaque, Paris, 2012, en particulier le chapitre VI.