



HAL
open science

Anthropologie capacitaire au prisme du handicap. Aspects culturels, techniques et politiques

Alexy Valet, Martial Meziani

► **To cite this version:**

Alexy Valet, Martial Meziani. Anthropologie capacitaire au prisme du handicap. Aspects culturels, techniques et politiques. Recherches & éducations, 2017, Le corps capacitaire, Hors-série, pp.53-65. halshs-01684394

HAL Id: halshs-01684394

<https://shs.hal.science/halshs-01684394>

Submitted on 22 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Recherches & éducat

HS • Mai 2017 :
Le corps capacitaire
DOSSIER

Anthropologie capacitaire au prisme du handicap *Aspects culturels, techniques et politiques*

ALEXY VALET ET MARTIAL MEZIANI

p. 53-65

Résumés

Français English

Cet article aborde la valeur et le sens attribués aux capacités corporelles, en tant que puissance d'agir. L'approche écologique du handicap aide à penser cette question, en replaçant les possibilités physiques d'une personne dans un contexte plus large. En effet, la valeur des capacités est nécessairement située dans un environnement matériel et social, mais aussi culturel, c'est-à-dire suspendue à une toile de significations. À partir d'une étude sur le baskin (récente innovation sportive), nous soulignons à quel point l'expression objective des capacités est tributaire d'un environnement qui soit capacitant pour chacun, puis nous montrons en quoi la reconnaissance subjective de celles-ci dépend d'une culture qui soit capacitaire pour tous. D'ailleurs, face à la pluralité des capacités qui sont au monde, le réel pouvoir de l'homme (comme individu ou comme civilisation) n'est-il pas de s'approprier activement le sens qu'il veut leur donner ? Cette liberté herméneutique lui permet de ne pas faire du biologique un déterminisme auquel se soumettre, mais de négocier, de composer ou de créer avec celui-ci, en élaborant sa signification à l'intérieur d'un cadre normatif qu'il produit. C'est cette autonomie qui permet à l'être humain de se constituer en "homme capable" dans sa propre vulnérabilité, en augmentant sa puissance d'agir et son pouvoir d'être soi-même.

This article discusses the value and meaning attributed to bodily capacities, as power of acting. The ecological approach to disability helps to think about this issue, by situating the physical possibilities of a person in a broader context. Indeed, the value of capacities is necessarily situated in a material and social environment, but also in a cultural one, that is to say suspended in webs of meaning. Based on a study of baskin (a recent sport innovation), we underline that the objective expression of capacities depends on the design of an environment that is effectively capacitive for everyone; then we show that the subjective recognition of these depends on the affirmation of a real "capability culture" for all. Faced with the plurality of capacities that are in the world, is not the real power of human being (as individual and as

civilization) to actively appropriate the meaning he wants to give them? This hermeneutic freedom enables him not to make the “biological” a determinism to which he must submit, but to negotiate, to deal or to create with it, by redesigning its meaning within a new normative framework that he produces. It is this autonomy that allows the human being to constitute himself as a “capable man” in his own vulnerability, by increasing his power of acting and his power of being oneself.

Entrées d’index

Mots-clés : vulnérabilité, capacités, capabilités, environnement capacitant, herméneutique, ergonomisation, reconnaissance, care.

Keywords : vulnerability, capacity, capability, enabling, hermeneutics, ergonomization, recognition, care.

Texte intégral

« Paradoxalement le sujet est son corps, son monde et sa situation » (Merleau-Ponty, 1966, p. 125)

Introduction. Le Baskin comme illustration empirique d’une anthropologie capacitaire

- ¹ Toute anthropologie renvoie à l’étude de caractéristiques culturelles qui s’actualisent dans divers champs de la vie sociale – juridique, économique, religieux, etc. Dans cet article, c’est le croisement des champs du sport et du handicap qui sera le point de départ de notre réflexion. Ceci dit, la thématique sportive s’effacera rapidement, notre attention se portant essentiellement sur l’analyse des ressorts culturels de la question des capacités corporelles. Ces dernières, certes emblématiquement mises en jeu dans le sport, sont plus largement au centre de la vie de tout un chacun, en tant que « puissance d’agir » (Ricœur, 2015 [1990]). Notre propos s’inspire de l’aboutissement d’une étude de cas (Yin, 2009) portant sur une pratique sportive en émergence nommée le *baskin* – contraction de *basket inclusif*. Plus précisément, la présente contribution prolonge les analyses de cette enquête de terrain socio-anthropologique (Olivier de Sardan, 1995) menée en Italie de 2007 à 2013 (Valet, 2013). À partir d’un paradigme de recherche écologique (Mortari, 2007), l’immersion dans les plis intimes du phénomène nous conférait cette posture d’acteur-chercheur, à la fois risquée et privilégiée, tel un « modeste témoin » ne prétendant restituer qu’un « savoir situé » (Haraway, 1988). Selon une méthodologie qualitative (Alami *et al.*, 2009), inductive (Strauss & Corbin, 1998) et indiciaire (Ginzburg, 1980), l’outil opérationnel de recueil de données fut principalement l’observation participante, avec la tenue de carnets de terrain, complétés par le recueil de sources écrites (documents formels et informels de l’association ayant institué le baskin ; riche correspondance électronique avec l’ensemble des acteurs) et un recours plus périphérique à des entretiens semi-directifs, individuels et de groupe. Si nous n’avons pas l’intention de présenter ici les résultats de cette étude, nous souhaitons en révéler quelques aspects spécifiques car elle introduit empiriquement l’analyse réflexive qui va suivre, permettant une illustration concrète de notre propos. La pratique du baskin interroge en effet, d’une façon relativement inédite, la valeur des capacités corporelles et le choix culturel de s’affranchir d’un certain ressort normatif qui gouverne habituellement cette question dans le sport. En effet, une habitude normative consiste à distribuer les pratiquants dans des sous-groupes les

plus homogènes possibles en fonction de l'évaluation de leur profil d'aptitudes, selon une logique sélective qui mesure la proximité ou la distance objective qui les sépare d'une certaine excellence physique.

Or, par la refonte de l'architecture technico-réglementaire du basket-ball, les acteurs du baskin ont imaginé la possibilité de répondre à l'extrême diversité des profils présents dans la population par l'attribution de rôles différenciés, adaptés aux capacités fonctionnelles de chacun, moyennant un souci technique d'ergonomisation des tâches requises et d'accessibilisation de l'environnement de jeu. De plus, au-delà de cette seule dynamique d'individualisation, c'est le souci de favoriser et de valoriser l'interdépendance fonctionnelle entre ces rôles au sein de la même équipe, comme socle technique d'une expérience partagée, qui a fait de l'hétérogénéité radicale des capacités non plus le motif d'une fragilité collective, cause de fragmentation et d'exclusion, mais une opportunité pour le groupe, source d'une solidarité de type organique (Durkheim, 1893).

Autrement dit, face à la question du *sens* que l'on choisit de donner aux capacités corporelles des uns et des autres, les créateurs du baskin ont choisi de soumettre la codification sportive à une forme de subjectivation des capacités, en se basant sur une contextualisation signifiante de la puissance d'agir individuelle. Cette liberté herméneutique a abouti à la production d'une nouvelle forme sportive, pluralisant les normes d'excellence au sein de la même activité partagée (Valet, 2015), jusqu'à reconnaître celle des personnes dites « sévèrement handicapées ». C'est pour cette raison que l'étude initiale de cette pratique innovante nous a suggéré ici d'explorer plus particulièrement l'anthropologie capacitaire dans sa relation à la question du handicap, en nous inscrivant dans la perspective de Paul Ricœur et de son herméneutique de l'homme capable, dont la logique ne s'appréhende qu'à l'intérieur du paradoxe autonomie-vulnérabilité ou capacité-fragilité (2015 [1990]).

L'objectif de cet article sera alors, en nous détachant du cas du baskin, d'appréhender les capacités corporelles dans une approche systémique remplaçant la dimension biomédicale dans un contexte plus large. Il s'agira de rappeler que la puissance d'agir est située non seulement dans un environnement matériel et social, mais aussi culturel puisqu'elle est suspendue à une toile de significations, pour reprendre la formule wébérienne. De ce point de vue, les capacités et les incapacités sont donc fondamentalement liées aux ordres symboliques, technique et politique, offrant la possibilité de composer avec le déterminisme biologique au lieu de s'y soumettre. En somme, dans le champ du handicap, le passage conceptuel des « capacités » au « capacitaire » est pour nous révélateur d'un réel dépassement du registre déficitaire fondé de façon trop exclusive sur la culture biomédicale ; car certes, passer des « déficits » aux « capacités » reflète une mise à distance critique de cette forme de réductionnisme, mais n'y échappe pas complètement pour autant, en conservant souvent de façon latente la référence privilégiée à un modèle individuel du handicap. En adoptant la perspective de Ricœur, nous explorerons donc dans un premier temps la constitution du champ sémantique de la vulnérabilité au cours de l'histoire en lien avec celui des capacités, afin de mieux comprendre l'émergence de l'anthropologie capacitaire (Genard, 2009). Puis nous suggérerons, dans un second temps, que celle-ci est en interdépendance avec la prise en compte d'un environnement capacitant (Falzon, 2005) que l'homme a la liberté d'interpréter de deux manières complémentaires : sur un plan technique d'abord au travers du paradigme de l'accessibilisation (Sanchez, 2005), et sur un plan éthico-politique ensuite au travers du paradigme du *care* (Tronto, 2009 [1993] ; Brugère, 2014).

Anthropologie capacitaire. L'homme capable et l'homme vulnérable : un

seul et même être

2 L'émergence d'une anthropologie capacitaire peut être perçue comme étant à l'œuvre depuis des siècles, même si elle s'est accélérée à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle, comme le souligne Jean-Louis Genard (2009). En suivant l'analyse de cet auteur, qui s'intéresse à l'évolution historique des coordonnées anthropologiques, c'est-à-dire des grilles interprétatives à partir desquelles se construisent les représentations de l'humain, il s'agira de mieux comprendre la manière dont nous avons appris à saisir les idées de capacité et de vulnérabilité. Genard soutient ainsi que l'émergence progressive de la modernité au cours du second millénaire – et plus particulièrement du XII^e au XVIII^e siècle – est marquée par une interprétation responsabilisante de l'agir humain. Cette conception intentionnelle de l'action fonde l'autonomie individuelle du sujet moderne et son assise juridique : un sujet de droit, libre et responsable de ses actes. On peut alors facilement comprendre pourquoi, face à ce qu'on appellerait aujourd'hui la diversité humaine, c'est une culture anthropologique qualifiée par Genard de « disjonctive » qui s'en trouve renforcée, légitimant la distinction normative de deux catégories dans la population : les êtres responsables, autonomes, capables et libres d'un côté, s'inscrivant dans la normalité, et toutes les exceptions à qui l'on ne peut reconnaître ce privilège de l'autre côté, soit des êtres irresponsables, fragiles, incapables et déterminés, c'est-à-dire dont la vie est plus involontaire que volontaire, car par trop soumise à des contraintes et des déterminations extérieures ; on y retrouve les formes variées de l'anormalité (Foucault, 1972) : infirmes, fous, femmes et domestiques.

Toutefois, cette tension fondamentale entre liberté et déterminisme, dont Kant avait eu l'intuition à propos de la nature humaine, doit-elle s'interpréter comme une antinomie, c'est-à-dire comme l'opposition entre des contraires qui s'excluent ? C'est la question qui va progressivement se poser à partir des XVIII^e et XIX^e siècles, notamment sous l'influence des sciences humaines alors en émergence, en rendant petit à petit concevable une anthropologie « conjonctive », saisissant l'identité de l'homme précisément « au cœur de la tension entre responsabilité et irresponsabilité », « toujours quelque part dans l'entre-deux, sur la ligne de partage » (Genard, 2009, p. 27). Ainsi, on découvre que celui qui incarnait la norme de l'individu autonome – sujet libre et responsable – est largement irresponsable d'être ce qu'il est, car ses actes et ses pensées commencent à être objectivés et expliqués par tout un faisceau de causes extérieures à sa volonté, et ce grâce au développement d'un certain positivisme scientifique qui va mettre au jour divers déterminismes – biologiques, socioéconomiques puis psychiques¹ – limitant radicalement l'indépendance de l'homme.

Pourtant, dans un mouvement opposé plus ou moins contemporain relevant de la même redistribution des coordonnées anthropologiques (Genard, 2009), on découvre également que celui qui incarnait l'asservissement à sa catégorie d'Autre – femme, pauvre, fou, infirme, en tant que sujet-objet déterminé et irresponsable –, n'est pas non plus surdéterminé puisque des marges d'autonomie lui permettent toujours d'exister au-delà de la catégorie à laquelle il a été assigné. Ce deuxième mouvement trouve dans l'intentionnalité de l'être au monde phénoménologique un fondement important, notamment dans sa déclinaison existentialiste. Plus tard, Jean-Paul Sartre dira : « L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement » (1946, p. 30).

D'ailleurs, ne peut-on pas percevoir dans ce double mouvement opposé, entre positivisme et phénoménologie, le balancement du pendule épistémologique entre le pôle empirique et le pôle transcendantal, reflet d'un savoir humain qui se cherche, comme l'illustre la pensée nuancée de Maurice Merleau-Ponty sur la liberté (1966) ? En effet, si le positivisme, dans sa tendance à ne voir que l'objectivité des déterminismes, peut être envisagé comme une réaction à la culture transcendantale

de la liberté individuelle, la phénoménologie peut être envisagée, dans sa tendance à ne voir que la subjectivité de l'expérience, comme réaction à la culture empiriste des déterminations objectives. Car finalement, réduire l'homme à « une partie du monde », « chose entre les choses », ou bien l'élever à une « conscience constituante du monde », « esprit absolu », n'est jamais satisfaisant (Merleau-Ponty, 1966, p. 124-125). Par contre, constater l'existence de déterminismes, aussi irrésistibles que la loi de la gravité, n'a pas empêché l'homme d'apprendre à s'en affranchir, comme nous le rappelle Bernard Lahire (2016). Au contraire, c'est précisément en prenant conscience de ces contraintes qui le rendent vulnérable et en tâchant de comprendre leur fonctionnement qu'il a pu envisager la possibilité de composer avec elles pour accéder à de nouvelles libertés, se découvrant par exemple la capacité de voler (p. 151).

L'homme a donc commencé à se penser comme à la fois libre et déterminé, autonome et dépendant, capable et vulnérable. Au cours du XX^e siècle, on retrouve même ce paradoxe constitutif de l'identité humaine au centre de l'herméneutique de l'homme capable de Paul Ricœur (2015 [1990]), réfutant la simple antinomie entre autonomie et vulnérabilité, et contribuant ainsi à asseoir les fondements philosophiques de l'anthropologie capacitaire. Ainsi, « c'est le même homme qui est l'un et l'autre sous des points de vue différents [...] : l'autonomie est celle d'un être fragile, vulnérable » (Ricœur, 2001, p. 86-87). Pour cet auteur, comme le rappelle Cyndie Sauterau (2015), « l'homme capable est le même que celui dont la puissance d'agir est empêchée » (p. 3).

Environnement capacitant et accessibilité : pouvoir fonctionnel de l'ordre technique et ergonomisation du monde

3 À partir des analyses de Ricœur, l'une des leçons qui peut être tirée de la progressive affirmation de cette nouvelle anthropologie dans le champ du handicap est de nature technico-politique. Elle renvoie largement à la théorie des capacités d'Amartya Sen (1999) qui questionne les conditions sociales d'une actualisation effective des capacités individuelles. En effet, cette approche théorique interroge les contraintes qui pèsent sur les individus et les opportunités dont ils disposent pour agir. L'idée même des capacités suggère d'offrir une liberté effective d'atteindre un état donné (pouvoir d'être) ou de réaliser quelque chose (pouvoir de faire), par la construction d'un environnement en mesure de mettre en valeur les ressources personnelles.

Autrement dit, la culture capacitaire reflète le pouvoir du collectif d'actualiser le pouvoir du soi. Paul Ricœur n'admet-il pas que la vulnérabilité est sans doute moins une réalité fondamentale – défaut de puissance d'agir – qu'une réalité historique ou socio-culturelle – privation de la puissance d'agir ?² Dans cette perspective, construire une culture capacitaire signifie développer une société dans laquelle l'idée d'individus capables serait subordonnée à celle d'« environnements capacitants » selon l'expression de Pierre Falzon (2005). Il s'agirait en quelque sorte de restaurer aux plus vulnérables la capacité d'être et d'agir qu'un environnement incapacitant ne leur concéderait que trop partiellement. On retrouve parfaitement ici une dynamique internationale qui, depuis une vingtaine d'années, accorde de plus en plus de poids à l'environnement dans le processus de production du handicap (Fougeyrollas, 2010), même si les acteurs sociaux sont encore de nos jours enclins à évaluer les aptitudes et les capacités sans toujours prendre en compte leur contexte (Meziani *et al.*, 2016).

Cette approche environnementale suggère donc de s'intéresser aux dispositifs dans lesquels peuvent être mises en valeur les capacités individuelles (Fernagu Oudet, 2013), en passant « de la situation de handicap à la situation capacitante » (Vidal-Gomel *et al.*, 2012).

Par conséquent, au-delà du référentiel normatif biomédical qui n'évalue les capacités que de façon intrinsèque, non située dans un environnement, il apparaît nécessaire de reconnaître et de solliciter aussi un référentiel social. En effet, les capacités ne peuvent être pleinement saisies que si on les associe, en amont, à leur milieu de production symbolique, et en aval, à leur milieu d'expression pragmatique. Car la prise en compte de l'environnement nous invite à distinguer les dispositifs de codage culturel d'une part – dispositifs symboliques – et les dispositifs de matérialisation du monde d'autre part – dispositifs techniques – même si ces deux dimensions s'entrelacent. Ainsi, face aux personnes handicapées, l'environnement capacitant peut être pensé sur un plan technique en premier lieu, au travers de l'attention portée à la mise en forme du monde. Ici, les codes matériels déterminent d'abord un mode quantitatif de l'expérience offerte aux uns et aux autres dans les différentes sphères sociales. C'est la question de l'accessibilité qui est mise en exergue, autorisant surtout l'expression des capacités du corps biologique – le corps vivant. Mais, comme nous le verrons plus loin, l'environnement capacitant peut aussi être pensé sur un plan symbolique – et éthico-politique – au travers de l'attention portée à la mise en norme du monde. Ici, les significations culturelles déterminent d'abord un mode qualitatif de l'expérience offerte. C'est la question de la reconnaissance qui est mise en évidence, impliquant qu'autrui comprenne le sens et atteste la valeur des capacités que chacun est en mesure d'exprimer, facilitant donc surtout le *prendre soin* du corps phénoménologique – le corps vécu. En effet, la perception subjective que chacun construit de ses propres capacités corporelles dépend de façon décisive du regard de l'autre, donc de questions normatives et culturelles qui se jouent bien dans les dynamiques sociales de la reconnaissance.

Approfondissons un instant la première perspective, disons plus pragmatique et fonctionnelle, qui consiste surtout à prendre en compte l'environnement matériel – en tant que condition d'utilisation des biens ou des services mis à disposition de la population et par lesquels s'expriment les capacités des personnes – en admettant simplement que les contraintes que cet environnement suppose peuvent être plus ou moins adaptées à l'individu. Ce souci de contextualiser l'évaluation des capacités individuelles se justifie par le fait que l'ergonomie, la conception ou le *design* de l'environnement détermine toujours le niveau des performances de chacun. N'est-ce pas là tout le sens de la formule « *Good design enables, bad design disables* » (EIDD, 2004), que l'on pourrait traduire en français par « Une bonne conception rend capable, une mauvaise conception handicape » ? D'inspiration techniciste, cette première perspective renverse le rapport adaptatif de l'individu à l'environnement et légitime dans le champ du handicap le paradigme de « l'accessibilisation » (Sanchez, 2005), en suggérant le développement d'une éthique positiviste basée sur « l'ergonomisation du monde » (Blanc, 2012). Selon Alain Blanc, « alors que la réadaptation des corps illustre un modèle individuel, l'accessibilité a une vocation sociale et universaliste » qui correspond en quelque sorte à « la morale pratique de ce monde » (p. 67-68), mais qui peut aussi évoquer le « credo d'une acceptation de surface » (p. 78) en se centrant sur le seul idéal fonctionnel de la « circulation » efficiente des individus dans l'espace social, et en n'interrogeant pas forcément en profondeur le caractère malgré tout « valido-centré » d'un environnement restant encore souvent « inhospitalier » (p. 75).

Environnement capacitant et

reconnaissance : pouvoir éthique de l'ordre symbolique et politique du *care*

4 La dimension universelle de l'environnement capacitant, selon Falzon (2005), consiste bien à mettre en valeur les capacités au-delà des différences interindividuelles. Mais si la première perspective que nous venons d'aborder renvoie surtout à l'ordre technique de cette mise en valeur, se fondant sur la norme de l'efficacité fonctionnelle, la seconde renvoie plutôt à un ordre symbolique, susceptible d'interroger cette même norme. En effet, la prise en compte du contexte dans l'évaluation des aptitudes individuelles n'est pas qu'une question de forme, mais aussi une question de norme, relevant donc du registre culturel. Or, la culture capacitaire suppose la mise en valeur de l'homme capable lui-même ; et pour cela, il faut certes que ses capacités puissent se déployer objectivement dans le réel, c'est-à-dire se manifester concrètement sans entrave matérielle, mais il faut aussi qu'elles soient subjectivement significatives, et pour cela qu'elles soient reconnues par autrui, selon le paradigme hégélien de la reconnaissance réactualisé par Axel Honneth (Caillé, 2007). Cette attestation par autrui de la valeur de ses propres capacités peut être vécue dans la sphère intime si elle provient de l'empathie bienveillante d'un proche, mais elle peut aussi entrer en résonance dans l'espace public si elle s'appuie sur une disposition empathique plus communément partagée dans les représentations collectives, c'est-à-dire si elle s'ancre précisément dans une culture capacitaire.

Autrement dit, l'environnement capacitant ne se réfère pas qu'à des techniques d'accessibilisation, il correspond aussi à la prise en compte du *sens* attribué à l'expression des capacités individuelles dans un cadre signifiant dont les normes sont définies par l'homme lui-même. La mise en valeur suppose donc une mise en sens s'appuyant sur une interrogation critique des normes (Le Blanc, 1998). Cette approche renvoie à une responsabilité herméneutique de l'évaluation des capacités, liée à une liberté d'interprétation du monde et de l'agir humain. Ainsi, l'*expression* des capacités individuelles n'acquiert une signification qu'au regard d'une possibilité d'*impression*, c'est-à-dire aussi de reconnaissance. Or, du point de vue de l'anthropologie capacitaire, la reconnaissance des capacités doit être intimement associée à la reconnaissance de la vulnérabilité de tous (Le Blanc, 2011). C'est pourquoi, derrière la forme de l'environnement, se trouve toujours une anthropologie de l'homme qui conditionne tout projet éthique et politique.

S'inscrivant dans la lignée des travaux de Canguilhem et de Foucault, Guillaume Le Blanc (2011) nous rappelle que la politique, en tant que régime de transformation du monde, a la responsabilité d'être à la fois inventive et accompagnatrice, visant non pas l'élimination des normes, mais leur transformabilité. L'inventivité se réfère au renouvellement de la forme du monde, au-delà d'une unicité normative peu adaptée à la multiplicité des formes d'existence ; tandis que le souci d'accompagnement implique l'idée de prendre soin de l'expérience vécue par chacun. C'est pourquoi cette seconde perspective sur l'environnement capacitant, d'inspiration non plus techniciste mais politique, peut suggérer dans le champ du handicap la référence à l'éthique du *care*, basée sur « la reconnaissance authentique de nos vulnérabilités » (Molinier, Laugier & Paperman, 2009, p. 84).

Telle est d'ailleurs la proposition de Cyndie Sautereau (2015) qui articule précisément l'éthique du *care* à l'éthique de Paul Ricoeur, en suggérant que l'actualisation de l'anthropologie capacitaire de ce dernier requiert le développement d'une *capacité de care*, qui doit être socialement et politiquement soutenue, afin de garantir « le passage de la puissance à l'effectivité des capacités du soi » (p. 6). L'homme peut être à la fois capable et fragile – intrinsèquement – mais si l'actualisation de ses pouvoirs n'est pas garantie et que sa puissance peut se muer en

impuissance, c'est alors à la réflexion politique sans cesse renouvelée, indique Élodie Boublil (2015, p. 19), que revient la responsabilité de questionner « la légitimité des règles et des normes, réelles ou symboliques, qui partagent et structurent l'espace public et actualisent ou non les capacités des individus ». On retrouve bien la distinction des deux dimensions de l'environnement capacitant, réelle et symbolique, soulignant ainsi la double valence de tout contenant d'expérience : architecture pratique d'une part et cadre signifiant d'autre part, toujours en relation d'interdépendance plus ou moins étroite.

Conclusion : De la responsabilité politique dans l'expérience subjective des capacités

5 Que l'on se situe dans le champ du handicap ou non, les capacités et les incapacités individuelles s'ancrent fondamentalement dans un environnement plus ou moins capacitant. Alors que d'un point de vue technico-fonctionnel, cet environnement renvoie à un monde plus ou moins ergonomique qui autorise ou empêche l'expression des capacités, d'un point de vue éthico-politique, il renvoie à une société plus ou moins habile à reconnaître et prendre soin des capacités variées de ses membres. Autrement dit, si la perception subjective des capacités dépend autant des possibilités objectives du corps que des conditions matérielles et socio-culturelles de l'environnement dans lequel elles s'expriment, il y a donc bien responsabilité politique dans la construction de cette expérience. Par ailleurs, le développement de cet environnement capacitant est lui-même tributaire de l'affirmation culturelle d'une anthropologie capacitaire, qui se fonde sur le paradoxe autonomie-vulnérabilité de l'homme capable dont parle Paul Ricœur. Dans cette perspective, c'est la liberté réflexive – ou réflexivité herméneutique –, supposant effort, courage et ingéniosité, qui permet à l'homme de composer, négocier et créer avec et à partir des déterminismes naturels qui le fragilisent. Oser se penser soi-même et re-penser librement sa propre vulnérabilité est donc bien une condition fondamentale de la puissance humaine.

En somme, au-delà d'une opposition entre « capacités » et « capacitaire », sans doute s'agit-il surtout de reconnaître que la culture capacitaire permet de renouveler l'approche des aptitudes, habiletés ou compétences individuelles, dont la pleine expression suppose un environnement favorable. Comme le rappelle Fernagu Oudet (2013), il faut appréhender ces caractéristiques à la fois comme des spécificités « singulières et personnelles » et donc difficilement réductibles à une comparaison objectivée et absolue, mais aussi comme fondamentalement « situationnelles » et « relevant d'une responsabilité partagée », c'est-à-dire ayant une épaisseur sociale. Or, c'est bien à cette double dimension des capacités, subjective et sociale, que la culture capacitaire fait place. Plus précisément, le *capacitaire* semble permettre d'affiner une sensibilité culturelle apte à reconnaître et accueillir une pluralité de capacités, comme nous l'évoquions en introduction au sujet du baskin. On perçoit bien alors un certain renversement de perspective, notamment face au handicap, puisque l'évaluation ne concerne plus seulement l'individu, mais le collectif ou l'ensemble social dans sa capacité à développer des stratégies techniques et politiques suffisamment efficaces pour reconnaître le potentiel réel de tous ses membres. Et lorsqu'une personne, individuellement, incorpore cette culture capacitaire, elle acquiert elle-même, par réflexivité, une puissance d'être et d'agir toujours singulière.

Il est en tout cas primordial de cerner la forme ou le *design* du référentiel social ainsi que la logique normative qui gouverne son cadre signifiant, pour comprendre la

valeur et le sens qui sont attribués aux diverses capacités individuelles susceptibles de s'exprimer au sein de ce contexte. Car la tendance qui veut évaluer, mesurer et comparer les capacités des individus et qui, ce faisant, oublie la prise en compte de leur « milieu associé » pour reprendre l'expression de Gilbert Simondon (Barthélémy, 2014), oublie en même temps la réelle signification des capacités elles-mêmes. Le champ sportif en est parfois le témoin, lorsque le sens se perd dans la mesure, que l'effort de calcul de la performance entrave l'effort de compréhension de la compétence ; bref, lorsque la soumission de l'homme au désir d'objectiver un héroïsme absolu freine le pouvoir d'émancipation que suppose la reconnaissance des mérites relatifs de chacun. Ne reconnaît-on pas ici une tension identitaire entre le Handisport et l'Activité Physique Adaptée, le premier tendant à une objectivation des capacités à travers la mesure de performances, la deuxième tendant à leur subjectivation à travers la construction *ad hoc* d'un environnement capacitant ? Pourtant, que penser du régime distinctif de *reconnaissance* à laquelle ils aspirent, global et universel pour l'un, local et plus confidentiel pour l'autre ?

De ce point de vue, l'exemple du Baskin se retrouve dans un entre-deux, l'universel et le particulier, le standard industriel et l'infinie variété artisanale (Valet 2013). En effet, si cette activité reflète bien dans le milieu sportif l'invention d'un nouveau dispositif capacitant qui ose s'affranchir de la nécessité de posséder certaines capacités prédéterminées se rapprochant d'une unique norme d'excellence physique, le baskin ne renvoie pas pour autant à une singularisation absolue de l'évaluation des capacités en fonction d'une infinité de normes d'efficacité corporelle. Plus concrètement, s'il est vrai que le baskin accueille des joueurs dont les capacités sont d'une immense hétérogénéité en attribuant à chacun un rôle qui est relativement adapté à ce qu'il peut faire, il n'en reste pas moins que ces profils de rôle typique ont été codifiés au nombre de cinq, loin donc de l'infinité idéale évoquée plus haut. Mais en milieu sportif, ne peut-on pas y voir un choix pragmatique de communication ? N'y a-t-il pas une tentative de construire un langage commun derrière cette recherche délicate d'équilibre, entre codification standardisée et personnalisation singularisée, entre effort d'objectivation et souci de subjectivation, entre contrainte du code règlementaire et liberté du flux de l'expérience ? Philippe Descola (2011, p. 72) évoque ainsi ce dilemme nécessaire : « l'attention trop exclusive au point de vue de la performance masque l'organisation de la compétence, tandis que la quête des conditions [...] de la compétence conduit à négliger son expression dans la performance ».

Plus encore, car c'est peut-être la technique et l'éthique qu'il faut concilier finalement : « La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle » (Ricœur, 2015, p. 312).

Bibliographie

- Alami, S., Desjeux, D., & Garabuau-Moussaoui I. (2009). *Les méthodes qualitatives*. Paris : PUF, coll. Que sais-je ?
- Barthélémy, J.-H. (2014). *Simondon*. Paris : Les Belles Lettres.
- Lahire, B. (2016). *Pour la sociologie. Pour en finir avec une prétendue "culture de l'excuse"*. Paris : La Découverte.
- Blanc, A. (2012). *Sociologie du handicap*. Grenoble : Armand Colin.
- Boublil, E. (2015). Instaurer la "juste distance". Autonomie, justice et vulnérabilité dans la pensée de Paul Ricœur. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 2 (6), 13-31.
- Brugère, F. (2014). *L'éthique du care*. Paris : PUF, coll. Que sais-je ?
- Caillé, A. (Ed.) (2007). *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Paris : La Découverte.
- Descola, Ph. (2011). *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*.

Versailles : Ed. Quae.

Durkheim, E. (1893). *De la division du travail social*. Paris : Félix Alcan.

DOI : 10.3917/puf.durk.2013.01

EIDD (2004). The EIDD Stockholm Declaration. *Annual General Meeting of the European Institute for Design and Disability*. 9 mai 2004, Stockholm.

Falzon, P. (2005). Ergonomics, knowledge development and the design of enabling environments. *HWWE'2005, Humanizing Work and Work Environment Conference*. 2005 December 10-12. Guwahati, India, 1-8.

Fernagu Oudet, S. (2013). Concevoir des environnements capacitants. L'exemple d'un dispositif d'autoformation sociale : un réseau réciproque d'échanges des savoirs. In D. Cristol, P. Cyrot & C. Jeunesse (Eds.), *Renforcer l'autoformation, aspects sociaux et dimensions pédagogiques*. Lyon : Chronique Sociale, pp. 43-61

Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.

DOI : 10.14375/NP.9782070295821

Fougeyrollas, P. (2010). *La funambule, le fil et la toile : transformations réciproques du sens du handicap*. Québec : Presses de l'Université Laval.

Genard, J.-L. (2009). Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance. In T. Périlleux & J. Cultiaux (Eds.), *Destins politiques de la souffrance*. Toulouse : Érès, pp. 27-45

Ginzburg, C. (1980). Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice. *Le Débat*, 6, 3-44.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives, *Feminist Studies* 3 (14), 575-599.

DOI : 10.2307/3178066

Le Blanc, G. (1998). *Canguilhem et les normes*. Paris : PUF.

Le Blanc, G. (2011). *Que faire de notre vulnérabilité ?* Paris : Bayard.

Merleau-Ponty, M. (1965). *Sens et non-sens*. Paris : Nagel, coll. Pensées.

DOI : 10.14375/NP.9782070743551

Meziani, M., Toledo, R., Dupont, H. & S. Mayol (2016). Le GEVA Sco. Entre suivi personnalisé et harmonisation des pratiques. In L. Branciard & H. Benoît (coord.), *L'éducation inclusive : la question de l'évaluation. Nouvelle revue de l'adaptation et de la scolarisation*, 74, 145-158.

Molinier, P., Paperman, P. & Laugier S. (2009). *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Payot.

Mortari, L. (2007). *Cultura della ricerca e pedagogia. Prospettive epistemologica*. Roma : Carocci Editore.

Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Les terrains de l'enquête*, 1, 71-109.

Ricœur, P. (2001). Autonomie et vulnérabilité. *Le juste* 2. Paris : Esprit.

Ricœur, P. (2015) [1990]. *Soi-même comme un autre*. Paris : Le Seuil.

Sanchez, J. (2005). L'accessibilisation, support concret et symbolique de l'intégration. In *Handicap et environnement : de l'adaptation du logement à l'accessibilité de la cité*, Paris : Frison-Roche, pp. 33-47.

Sartre, J.-P. (2004) [1946]. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard.

Sautereau, C. (2015). Répondre à la vulnérabilité. Paul Ricœur et les éthiques du care en dialogue. *Revue de la philosophie française et de langue française*, 1 (23), 1-20.

Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Strauss, A., & Corbin J. (1998). *Basics of Qualitative Research Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. London : Sage Publications.

Tronto, J. (2009) [1993]. *Un monde vulnérable, pour une politique du care*. Paris : La Découverte.

Valet, A. (2013). *Sport, inclusion, innovation. Le cas italien du Baskin (2001-2013)*. Thèse, 9 décembre 2013. Université Claude Bernard Lyon 1. Url : <http://www.theses.fr/2013LYO10318>.

Valet, A. (2015). Sport et handicap : du droit d'accès au droit de partage. Le cas du Baskin. In M. Meziani (coord.), *Le bonheur est dans le sport*, *Revue Juridique et Économique du Sport*, 151, 21-22.

Vidal-Gomel, C., Rachedi, Y., Bonnemain, A., & Gébaï D. (2012). Concevoir des environnements capacitants en atelier de travail protégé. *Relations industrielles / Industrial Relations*, 1 (67), 122-146.

DOI : 10.7202/1008198ar

Yin, R.K. (2009). *Case Study Research: Design and Methods*. Thousand Oaks, California : Sage Publication

Notes

- 1 . Notamment à partir des travaux de Darwin, Marx puis Freud.
 - 2 . Autrement dit, si la vulnérabilité peut se concevoir avec Ricœur comme une limitation de la capacité d'agir, encore faut-il en comprendre le sens. Du défaut à la privation, la question glisse du pouvoir individuel au pouvoir politique. La symétrie du « Je peux » – « Je ne peux pas » est donc bien une construction sociale.
-

Pour citer cet article

Référence papier

Alexy Valet et Martial Meziani, « Anthropologie capacitaire au prisme du handicap *Aspects culturels, techniques et politiques* », *Recherches & éducations*, HS | 2017, 53-65.

Référence électronique

Alexy Valet et Martial Meziani, « Anthropologie capacitaire au prisme du handicap *Aspects culturels, techniques et politiques* », *Recherches & éducations* [En ligne], HS | Mai 2017, mis en ligne le 30 juin 2017, consulté le 22 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rechercheseducations/2817>

Auteurs

Alexy Valet

Université de Lyon, Laboratoire des Vulnérabilités et de l'Innovation dans le Sport (L-ViS, EA-7428)

Martial Meziani

INS HEA, Groupe de Recherche sur le Handicap, l'Accessibilité et les Pratiques Educatives et Scolaires (Grhapes, EA-7287)

Droits d'auteur

© Tous droits réservés