



UNE SOCIÉTÉ PRIVÉE DU PUBLIC ? PUBLIC ET PRIVÉ : DES INQUIÉTUDES MORALES À UNE DÉFINITION SOCIOLOGIQUE DE L'INSTITUTION

[Nicolas Marquis](#)

Université Saint-Louis - Bruxelles | « [Revue interdisciplinaire d'études juridiques](#) »

2022/1 Volume 88 | pages 185 à 216

ISSN 0770-2310

DOI 10.3917/riej.088.0185

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2022-1-page-185.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Université Saint-Louis - Bruxelles.

© Université Saint-Louis - Bruxelles. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

NOUVELLES

Une société privée du public ? Public et privé : des inquiétudes morales à une définition sociologique de l'institution

Nicolas MARQUIS

Professeur de sociologie à l'Université Saint-Louis – Bruxelles,
Casper/ERC - CoachingRituals¹

Résumé

L'objectif poursuivi dans cet article est de proposer une analyse des usages des catégories de public et privé tant dans les sciences sociales que dans le sens commun. Le propos part d'un constat : ces usages sont fréquemment accompagnés de considérations normatives et inquiètes sur le (dys)fonctionnement de la société. Ces craintes s'expriment à travers deux figures que l'on peut retrouver dans les travaux de sciences sociales : l'écrasement de l'espace public par le pouvoir de l'état, et l'envahissement de la sphère publique par la dimension privée de l'existence. Je montrerai comment ces approches sont sous-tendues par une définition problématique de l'institution et de la dimension publique, car elles reproduisent une association factice entre privé et absence de normes, de même qu'entre public et contraintes, en imaginant erronément que les rapports entre les deux sphères fonctionnent à la façon d'un jeu à somme nulle. On verra ensuite en quoi, d'un point de vue empirique, la promotion de l'intériorité puis le relâchement de certaines inhibitions occasionnent non pas une disparition du caractère réglé de l'existence humaine, mais bien un déplacement des formes de contrôle. Enfin, à un niveau logique (et à partir de l'exemple du succès du discours « psy », repérable notamment dans les ouvrages de développement personnel), je montrerai qu'il faut éviter la confusion consistant à considérer un langage comme non institutionnel (ce qui n'est en réalité pas possible) simplement parce que son contenu valorise la dimension privée au détriment de la dimension publique. En somme, c'est à un travail de clarification que s'attelle cet article.

¹ Cette recherche a été réalisée dans le cadre d'un financement européen ERC Starting Grant (CoachingRituals, GA N° 850874). L'auteur remercie Antoine BAILLEUX et Chloé DAELMAN pour leurs précieux conseils.

Abstract : A society without public ? Public and private : from moral concerns to a sociological definition of the institution

The objective of this paper is to provide an analysis of the uses of the categories of « public » and « private » both in the social sciences and in common sense. It starts from the observation that these uses are frequently accompanied by normative and often worried considerations about the (dys)functioning of society. It shows that these worries are expressed through two figures that can be found in social science literature : the crushing of the public space by the power of the state, and the invasion of the public sphere by the private dimension of existence. I will show how these approaches are underpinned by a problematic understanding of what we talk about when we talk about public and institution. As a consequence, these approaches reproduce a false association between the private and the absence of norms, as well as between the public and a set of constraints, erroneously imagining that the relationship between the two spheres functions as a zero-sum game. We will then see how, from an empirical point of view, the promotion of interiority and the subsequent relaxation of certain inhibitions do not lead to the disappearance of the regulated character of human existence, but rather to a shift in the forms of control. Finally, at a logical level (and using the example of the success of psy-shaped discourse, that can be found in particular in self-help books), I will show that we must avoid the confusion that consists in considering a language as non-institutional (which is not in fact possible) simply because its content values the private dimension to the detriment of the public dimension. In short, this article intends to offer some clarifications.

En tant que sphères ou espaces, « public » et « privé » constituent des catégories que l'on rencontre fréquemment dans les sciences sociales. Leur pertinence semble immédiate, car elles renvoient à une réalité empirique à laquelle tout un chacun est confronté au quotidien : nous nous vivons comme disposant d'une « sphère privée », et nous savons intuitivement quand nous sommes « en public ». Nous n'investissons pas notre habitation privée comme la rue en bas de chez nous, nous n'agissons pas toujours de la même façon et nous ne mobilisons pas les mêmes codes sociaux dans l'intimité ou sous le regard d'autrui. Nous trouvons inconvenantes certaines manières jugées familières dans un contexte formalisé, mais nous pouvons nous sentir menacés dans notre intimité si certains éléments de l'extérieur s'invitent dans notre quant-à-soi. Nous ne nous adressons pas à nos proches de la même façon en la présence ou en l'absence de tiers, et nous sommes très conscients de pouvoir, dans

certaines situations, faire bonne figure alors que, dans notre « for intérieur », nous n'en pensons pas moins. La distinction et les points de jonction entre la sphère publique et la sphère privée semblent irriguer l'existence humaine, ce qui justifierait donc que l'on s'y intéresse d'un point de vue de sciences humaines et sociales.

L'« espace public », par exemple, en tant qu'il qualifie des aménagements particuliers d'organisation sociale, tant sur le plan matériel et spatial que sur le plan des comportements et des performances, qui permettent pratiquement de gérer la coexistence avec autrui et le partage d'un monde commun, est un objet d'étude classique en sciences sociales. Les travaux récents en sociologie urbaine francophone qui s'inspirent tantôt de la phénoménologie, de l'approche de Jean Remy² ou des travaux en sociologie pragmatique à la française³ s'attèlent à la tâche de description et d'analyse de cette distinction, de ces points de jonction, de ces tensions, en abordant le public et le privé comme des performances, des ajustements, des disputes en train de se faire (voir e.a. Breviglieri⁴, Pattaroni⁵, Stavo-Debaugé⁶, Lenel *et al.*⁷, Berger *et al.*⁸). Il est impossible de cerner de façon exhaustive l'ensemble des travaux sociologiques qui mobilisent « privé » et

² Voir J. REMY, *L'espace, un objet central de la sociologie*, Érès, 2017 et E. LENEL, *L'espace des sociologues: recherches contemporaines en compagnie de Jean Remy*, Érès, 2018.

³ La sociologie des « régimes d'engagement » développée par Laurent THÉVENOT a cherché à saisir dans une perspective pragmatiste et phénoménologique cette pluralité de manières d'être (L. THÉVENOT, « Le régime de familiarité : des choses en personne », *Genèses*, vol. 17, 1994, p.72-101 et L. THÉVENOT, *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006). Les régimes d'engagement sont « des cadres sociaux qui déterminent la façon de traiter conjointement des êtres humains et de la réalité d'un environnement de nature ou d'artifice avec lesquels les gens sont engagés » (L. THÉVENOT, « IX. L'action comme engagement », in *L'Analyse de la singularité de l'action*, J.M. Barbier [éd.], Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 216). Elle peut être considérée comme une tentative de dépasser l'opposition public/privé.

⁴ Voir M. BREVIGLIERI, « L'horizon du ne plus habiter et l'absence du maintien de soi en public », in *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, D. Cefaï et I. Joseph (dir.), Éditions de l'Aube, 2002, p.319-336 ; E. LENEL *et al.*, « Les expériences contemporaines de co-habitat en Région de Bruxelles-Capitale », *Brussels Studies*, 2020, n° 142, en ligne, <https://journals.openedition.org/brussels/4172> (consulté le 6 mai 2022) ou M. BERGER, « S'inviter dans l'espace public. La participation comme épreuve de venue et de réception », *SociologieS*, 2018, en ligne, <https://journals.openedition.org/sociologies/6865> (consulté le 7 mai 2022).

⁵ L. PATTARONI, « La ville plurielle. Quand les squatters ébranlent l'ordre urbain », *Enjeux de la sociologie urbaine*, 2007, p. 283-314.

⁶ J. STAVO-DEBAUGE, *Venir à la communauté: une sociologie de l'hospitalité et de l'appartenance*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2009.

⁷ E. LENEL *et al.*, « Les expériences contemporaines de co-habitat en Région de Bruxelles-Capitale », *op. cit.*, *supra* note 4.

⁸ M. BERGER, D. CEFAT et C. GAYET-VIAUD (dir.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles, Peter Lang, 2011.

« public » comme des caractéristiques qualifiant des espaces socio-physiques en train de se faire ou des façons plurielles et continuellement renégociées d'être au monde. Ils ont néanmoins en commun d'interroger des processus de coexistence, d'appropriation, d'aménagement, d'inégalité et de violence, etc. de ces sphères qu'ils abordent comme des *objets de recherche*.

Ces travaux sociologiques n'ont cependant pas l'apanage de l'usage de ces catégories dont il faut d'emblée signaler deux caractéristiques. D'une part, elles sont extrêmement polysémiques – il serait très compliqué de cartographier les usages qui sont faits de ces termes, et ce n'est du reste pas l'enjeu de cet article. En particulier, il est possible de les mobiliser en tant qu'adjectifs (comme dans le cas des travaux précédemment cités en exemple), mais aussi en tant que substantif, en parlant « du » public et « du » privé, au risque de créer des hypostases. D'autre part, ces notions sont, comme bien d'autres sur ou avec lesquelles travaillent les sciences humaines et sociales, des catégories à la fois émiques – en ce qu'elles constituent des termes indigènes ou de sens commun que de nombreux acteurs mobilisent dans une infinité de situations –, mais aussi étiques – en ce qu'elles sont appropriées, définies, travaillées au sein des disciplines de sciences humaines et sociales. Celles-ci peuvent alors les constituer en objets de recherche (comme dans le cas des travaux de sociologie urbaine cité *supra*), mais il arrive plus fréquemment qu'elles soient mobilisées, à un niveau tout à fait différent, en tant que *catégories d'analyse*, voire comme *marqueurs évaluatifs* du fonctionnement d'une société.

Dans le cadre de cet article, je voudrais mettre en lumière quelques enjeux et quelques difficultés qui surgissent de cette seconde façon de faire un usage de ces catégories dans une perspective de sciences sociales, tout en interrogeant les raisons pour lesquelles nous semblons avoir une appétence à faire du public et du privé des éléments permettant de juger de la qualité du fonctionnement d'une société comme de celle de la vie de ses membres. Dans un premier temps, j'indiquerai comment la question de la cohabitation entre le public et le privé trouve une résonance jusque dans les premiers travaux de sciences sociales, parce qu'elle rejoint une question fondamentale : celle de la capacité à faire société, en particulier depuis le contexte de la modernité. Ensuite, en prenant appui d'une part sur la conceptualisation de l'« Espace public » développée par Habermas et d'autre part sur les travaux de sociologues américains et français, je montrerai que lorsque public et privé sont mobilisés de façon essentialiste pour analyser ou évaluer l'évolution d'une société, la question de la capacité à vivre ensemble prend très souvent une tournure inquiète et critique.

L'histoire de l'aménagement du public et du privé est alors, comme on le verra, celle de son éloignement progressif d'un modèle de cohabitation jugé idéal, voire indispensable à la possibilité de faire société. On verra que cette inquiétude s'exprime dans au moins deux figures⁹. D'abord, avec Habermas (et avec Foucault), on pourrait craindre une colonisation du monde vécu par le système, c'est-à-dire l'amenuisement et la disparition de la capacité des individus, réunis en collectif, à résister à l'exercice d'un pouvoir étatique. Ensuite, avec des sociologues qui ont observé la montée en puissance d'une « culture thérapeutique » et disséqué ses conséquences potentielles, on devrait s'inquiéter d'un déclin de la dimension du public du fait de son envahissement par le privé, devenu la seule grille de lecture désormais légitime pour des individus dont le rapport au monde serait empreint de narcissisme.

Après l'évocation de ces deux figures, je montrerai comment ces inquiétudes sont sous-tendues par une définition problématique de l'institution et de la dimension publique. En m'appuyant sur les travaux de Weber¹⁰, d'Ehrenberg¹¹, de Taylor¹², de Dumont¹³ et d'Elias¹⁴ notamment, je montrerai comment les théories qui opposent public et privé reproduisent une association factice entre privé et absence de normes, de même qu'entre public et contraintes, en imaginant erronément que les rapports entre les deux sphères fonctionnent à la façon d'un jeu à somme nulle. On verra en quoi la promotion de l'intériorité puis le relâchement de certaines inhibitions occasionnent non pas une disparition du caractère réglé de l'existence humaine, mais bien un déplacement des formes de contrôle.

Enfin, à partir du succès du discours « psy », repérable notamment dans les ouvrages de développement personnel, je montrerai qu'il faut éviter

⁹ Même si les deux figures traitées dans ce texte sont probablement celle qui ont le plus cours dans les sciences sociales, il en existe probablement d'autres. Par exemple, les théories du *care* qui, en France du moins, se nourrissent notamment de phénoménologie, de pragmatisme, de féminisme et de philosophie analytique (voir e.a. S. LAUGIER, « L'éthique du care en trois subversions », *Multitudes*, vol. 3, 2010, p. 112-125), proposent une approche critique d'un oubli de ce que la dimension publique de l'existence doit aux supports présents dans la sphère privée. Comme ces supports résultent souvent du travail invisible ou du « sale boulot » réalisé par des acteurs faibles, cette déconsidération des conditions de possibilité de l'action publique engendre des formes d'oppression.

¹⁰ M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967.

¹¹ A. EHRENBURG, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2010.

¹² C. TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1989.

¹³ L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1985.

¹⁴ N. ELIAS et E. DUNNING, *Quest for excitement. Sport and leisure in the civilizing process*, Basil Blackwell, 1986 et N. ELIAS et P. KAMNITZER, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

la confusion logique consistant à considérer un langage comme non institutionnel (ce qui n'est en réalité pas possible) simplement parce que son contenu valorise la dimension privée au détriment de la dimension publique.

1. Public et privé, un avatar de l'inquiétante distinction individu-société

Public et privé ont une profonde résonance dans les sciences sociales. Ces catégories appartiennent à un « jeu de langage »¹⁵ à l'intérieur duquel elles croisent d'autres oppositions largement passées dans le sens commun, qui expriment ce qu'on conçoit volontiers comme deux domaines en tension de la vie humaine : la dimension individuelle et personnelle d'une part, et la dimension sociale, collective d'autre part. Que les termes « public » et « privé » y soient ou non effectivement présents, ce jeu de langage a été (et est encore) mobilisé dans le cadre de nombreux travaux de sciences sociales et/ou de philosophie sociale afin d'éclairer des transformations que connaîtraient nos façons de vivre ensemble. Il n'y a rien d'étonnant à cela car, s'ils se sont attelés à développer d'autres modèles que les fictions philosophiques de l'association des individus en société proposées par Hobbes et Rousseau, les auteurs fondateurs de la sociologie (de Tönnies à Parsons en passant par Simmel, Durkheim ou Weber) se sont malgré tout confrontés de différentes façons au « *Hobbesian problem of order* »¹⁶ que l'on peut formuler comme suit : comment se fait-il que les individus parviennent (encore) à vivre ensemble ?

Cette question fut rendue plus pressante encore par les transformations de la modernité qui s'opéraient très progressivement et continuaient de s'étendre sous les yeux des « pères fondateurs » : urbanisation, anonymisation, mobilité sans précédent, modification des solidarités traditionnelles, dissolution des rites et contenus stables, individualisation, laïcisation, développement de mode de gouvernement libéral et démocratique, etc. (voir p. ex. Simmel¹⁷). La question de la co-existence plus ou moins pacifique d'individus a fait naître chez les auteurs susmentionnés autant de propositions analytiques visant à permettre décrire ces nouvelles formes d'associations et de comprendre comment il était tout simplement possible qu'elles persistent dans le temps malgré la volatilité nouvelle des sociétés¹⁸. Comme le note Marcel Gauchet dans *De l'avènement de*

¹⁵ L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2010.

¹⁶ D. P. ELLIS, «The Hobbesian Problem of Order: A Critical Appraisal of the Normative Solution », *American Sociological Review*, vol. 36, 1971, n°4, p. 692-703.

¹⁷ G. SIMMEL, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989.

¹⁸ On peut ainsi mentionner, entre autres, le passage de la communauté à la société chez TÖNNIES, la *Vergesellschaftung* chez SIMMEL, le passage d'une société à solidarité mécanique

*l'individu à la découverte de la société*¹⁹, les transformations précitées rendirent problématique sur le plan intellectuel ce qui avait toujours constitué une évidence pratique : les humains font société²⁰.

Ces modèles analytiques ont souvent donné lieu à des commentaires ou des approfondissements accompagnés de présuppositions ou d'implications morales dont on pourrait résumer à très gros traits le thème comme suit. Là où, dans les sociétés que l'on appelle traditionnelles, lignagères ou holistes, la cohésion d'ensemble était gérée d'emblée par des processus sociaux qui faisait du groupe une entité plus importante et prestigieuse que ses parties, cette cohésion n'est désormais plus automatiquement assurée dans des sociétés traversées par les changements de la modernité. Le risque d'un effondrement, d'une déliaison des parties, d'une poussée anomique, d'un état de guerre de tous contre tous ou de domination brutale des forts sur les faibles, d'un rapport problématique voire pathologique des parties au tout menacerait constamment les sociétés dont la conscience collective se serait affaiblie. La simple possibilité d'« être ensemble » aurait donc perdu son évidence, et *a fortiori*, celle d'« être *bien* ensemble » n'aurait plus rien d'acquis. La question du « public » comme lieu d'échanges entre des individus dont la rencontre et la capacité à vivre ensemble n'est plus immédiate, naturelle ou réglée, devient alors une question éminemment normative. Là où, dans les sociétés traditionnelles, se serait manifestée une relative indifférenciation entre la sphère privée, la sphère publique et l'exercice du pouvoir, la distension des liens de dépendance dans les sociétés modernes puis contemporaines, le remplacement d'une légitimité traditionnelle par une légitimité légalisationnelle tendant à la bureaucratisation et l'intérêt grandissant porté par les individus à leur propre personne occasionnent des ouvertures sans précédent tant au niveau individuel que social, mais aussi une disjonction de l'espace privé, de l'espace public et de l'exercice du pouvoir. Si elle permet aux êtres humains de jouir d'une intimité sans précédent, si elle occasionne

vers une société à solidarité organique dans la première partie de l'œuvre de DURKHEIM, la bureaucratisation liée à la rationalisation chez WEBER, la répartition des moyens de production économique chez MARX, le modèle structuro-fonctionnaliste AGIL chez PARSONS, etc.

¹⁹ M. GAUCHET, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 34, 1979, n°3, p. 451-463.

²⁰ Pour GAUCHET commentant Louis DUMONT, c'est Adam SMITH, avec le modèle de la Main invisible et bien avant la sociologie, qui fut parmi les premiers à offrir un modèle expliquant que, même dans le cas où des individus n'étaient plus tenus ensemble par des croyances communes (et où, autrement dit, c'est un ancêtre ou une entité transcendante qui fonde la bonne tenue du collectif), des mécanismes objectifs et situés à un niveau de réalité relativement indépendant des comportements individuels – ici le marché et l'agencement des intérêts –, continuent d'assurer la coexistence des parties.

pour eux la possibilité, une fois rassemblés en société, de prendre en main et conduire leur destinée collective, elle rendrait l'espace public aussi nécessaire que fragile et contingent. Une double menace existentielle pèserait continuellement sur celui-ci. D'une part, la sphère du public (au même titre que l'intimité des individus) serait constamment menacée par l'exercice du pouvoir étatique colonisant tout ce qu'il peut. D'autre part, il risquerait de subir l'envahissement de grilles de lecture et de problématiques dont il est estimé qu'elles devraient restées cantonnées à la sphère privée.

Dans cette nouvelle configuration et à la différence de la représentation que l'on se fait des sociétés holistes, la survie du collectif (et *a fortiori* l'avènement d'une bonne « vie ensemble dans le monde ») ne dépendrait plus uniquement d'un comportement passif ou réactif des individus (respecter la tradition, trouver du sens et obéir aux règles, participer aux rituels célébrant le collectif, etc. – en bref reproduire de l'identique), mais bien d'actes positifs de la part de citoyens qui, pour autant que les conditions le leur permettent, font usage de raison et de réflexivité, prennent en main les affaires du collectif et débattent à leur propos, résistent à l'emprise du pouvoir exercé par un État toujours prêt à augmenter sa zone de contrôle. Les deux points suivants montrent comment ce récit s'est concrétisé dans de célèbres travaux de sciences humaines et sociales.

2. Colonisation du monde vécu par le système : apogée et déclin de l'espace public habermassien

Le travail séminal d'Habermas sur la généalogie de l'Espace public²¹ illustre bien la tension entre l'aspect analytique et l'aspect normatif de la catégorie d'espace public entendue comme une condition de possibilité de sociétés modernes non holistes, libérales et démocratiques. L'existence d'un espace public est une condition *sine qua non* d'une vie bonne (sinon d'une vie tout court) en société : « Les démocraties de masse de l'État-Social ne peuvent s'appréhender, selon leur compréhension normative d'elles-mêmes, dans une continuité avec les principes de l'État constitutionnel libéral qu'aussi longtemps qu'elles prennent au sérieux les exigences d'un espace public exerçant une fonction politique »²².

De cet espace public, Habermas propose une généalogie, entendue comme « le processus au cours duquel le public constitué d'individus faisant

²¹ J. HABERMAS, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1993 [1962].

²² *Ibidem*, p. 176.

usage de leur raison s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité et la transforme en une sphère où la critique s'exerce contre le pouvoir de l'État »²³. En héritier des travaux critiques de l'école de Francfort (et plus en amont, d'une tradition marxiste), il fait de l'espace public un contre-pouvoir à l'égard d'un État (mais on pourrait tout aussi bien dire d'une domination traditionnelle) qui ôteraient aux individus la possibilité et la capacité de prendre en main leur propre destin collectif par l'usage de la raison et de la *disputatio* :

La sphère publique bourgeoise peut être tout d'abord comprise comme étant la sphère des personnes privées rassemblées en un public. Celles-ci revendiquent cette sphère publique réglementée par l'autorité mais directement contre le pouvoir lui-même, afin d'être en mesure de discuter avec lui des règles générales de l'échange, sur le terrain de l'échange des marchandises et du travail social – domaine qui reste essentiellement privé, mais dont l'importance est désormais d'ordre public. Le médium de cette opposition entre la sphère publique et le pouvoir est original et sans précédent dans l'histoire : c'est l'usage public du raisonnement²⁴.

L'origine de cet espace qui s'ouvre entre l'État et la masse des individualités privées est à trouver dans les Lumières et l'ensemble des dispositifs, de la presse aux sociétés savantes, qui permettent la politisation d'individus désormais capables de se saisir des enjeux de la chose collective, formant progressivement un public raisonnant et éclairé, capable, grâce à la discussion libre et adogmatique, de générer l'autorité légitime.

Deux enseignements peuvent être tirés de cette tension entre l'usage du « public » comme catégorie analytique et comme catégorie normative²⁵. Le premier est que l'histoire que fait Habermas de l'espace public est autant celle de son avènement que celle de son déclin. En effet, après une hypothétique acmé de cet espace public, ce dernier aurait entamé un processus de « désintégration » sous les coups de boutoir de l'état social capitaliste succédant à l'état constitutionnel libéral : « La sphère publique politique de l'État-social n'est qu'une forme dégénérée de l'espace public bourgeois »²⁶ imposant à un public « vassalisé » (*mediatisiert*) et atomisé, « l'adéquation aux rapports sociaux existants »²⁷. L'inquiétude critique

²³ *Ibidem*, p. 61.

²⁴ *Ibidem*, p. 38.

²⁵ Voir, pour un commentaire de l'œuvre d'HABERMAS sur l'Espace public : S. HABER, « Pour historiciser *L'Espace public* de Habermas », in *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, P. Boucheron (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 25-41.

²⁶ J. HABERMAS, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, op. cit., supra note 21, p. 241.

²⁷ *Ibidem*, p. 244.

concerne ici une première façon de conceptualiser les rapports problématiques voire pathologiques qu'entreprendraient, dans les sociétés contemporaines, les sphères publique et privée : dans les termes d'Habermas, il s'agit d'une « colonisation du monde vécu par le système », autrement dit d'un envahissement par l'État, le pouvoir, la rationalité instrumentale et capitaliste de zones qui, de la société civile à l'intimité des individus, devraient rester hors de son contrôle²⁸. De ce point de vue, en attirant notamment l'attention sur la perversion du rôle des médias, passant progressivement d'outils indispensables à la « publicité » (*Öffentlichkeit*) des décisions du fonctionnement de l'État à un outil technocratique de neutralisation de l'opinion publique, Habermas insiste sur la dimension socio-politique de la désintégration supposée de l'espace public : les structures de l'État social capitaliste et du champ médiatique interdiraient la possibilité d'un espace public sain.

Le deuxième enseignement est que l'existence de l'espace public est rendue essentiellement dépendante du comportement d'individus. En effet, elle présuppose d'abord que les personnes disposent de certaines compétences, et ensuite qu'elles en fassent l'exercice : la capacité à raisonner, à débattre, à communiquer, l'intérêt pour la chose publique et la capacité de se décentrer, la capacité à se saisir d'information en vue d'aborder de façon critique le fonctionnement de l'État, etc., ce que ne permettraient plus les transformations précitées. Cette dépendance de la vie ensemble à des comportements individuels s'exprime de façon nettement plus évidente dans un second modèle.

²⁸ Même si les terminologies sont différentes, on retrouve un modèle d'analyse très proche dans les travaux de Michel FOUCAULT et de ses émules (p. ex. P. RABINOW, N. ROSE, J. BUTLER) critiquant un envahissement de la sphère privée par le pouvoir. Les sociétés contemporaines seraient caractérisées par des formes d'exercices diffuses, réticulaires, en archipel, d'un pouvoir d'autant plus efficace qu'il est moins visible que dans le contexte des techniques disciplinaires décrit dans *Surveiller et Punir*. Si le pouvoir est, dans la conception foucauldienne, une « action sur l'action », la gouvernementalité est une forme d'exercice de celui-ci dans laquelle les individus agissent sur eux-mêmes. Ils sont à la fois les sujets et les opérateurs d'un travail normalisant sur eux-mêmes, un travail librement consenti, qui rend superflu l'exercice d'un pouvoir contraignant. La gouvernementalité est donc le mode logique de l'exercice du pouvoir dans les sociétés démocratiques et libérales où le mode d'ordre est la liberté individuelle : « À l'intimation au nom de la loi tend à se substituer une obligation d'intérioriser la norme. Mieux : c'est souvent la loi elle-même qui pourvoit au transfert de légitimité permettant à l'individu de décider lui-même de la meilleure manière de s'administrer – de protéger sa santé, de contrôler sa reproduction, de construire sa vie, de choisir sa mort » in D. Fassin et D. Memmi (éd.), *Le gouvernement des corps*, Éditions de l'École des Hautes Études en sciences sociales, 2004, p. 25.

3. Des individus plongés en eux-mêmes : la crainte d'un envahissement du public par la sphère privée

Loin d'Allemagne, d'autres théories de l'avènement puis du déclin de la sphère publique se développent au même moment – elles connaîtront un grand succès jusqu'à aujourd'hui, au point de rentrer dans notre sens commun. Celles-ci mobilisent des catégories telles que le désinvestissement de la sphère publique, l'individualisme, la (dé)personnalisation des rapports sociaux, l'affaiblissement du rapport à la norme, la psychologisation etc. À la différence de la perspective socio-politique d'Habermas, ces théories s'inscrivent plutôt dans ce que l'on pourrait appeler une approche anthro-psycho-logique du déclin de l'Espace public²⁹. En effet elles font état d'une transformation simultanée de la société et de l'individu lui-même, devenu incapable d'être un citoyen apprêté pour la dimension publique de l'existence (ce qui représenterait une « mutation anthropologique » ou l'avènement d'une nouvelle personnalité)³⁰.

Le sociologue américain D. Riesman fait paraître en 1950 un ouvrage majeur, intitulé *The Lonely Crowd* (*La foule solitaire*, voir Riesman *et al.*³¹). Dans cet ouvrage qui fournira « avec le livre de Tocqueville, le grand et inépuisable modèle d'analyse que suivront inlassablement les multiples essais des décennies suivantes sur le caractère américain »³², Riesman fait l'hypothèse d'un lien entre les formes de la vie sociale et la formation du caractère de l'individu, en se référant notamment au psychanalyste culturaliste E. Fromm. Dans les sociétés holistes, le caractère de l'individu est, selon Riesman, à « détermination traditionnelle » (*tradition-directed*), ce qui se manifeste dans le fait que les individus font preuve d'une forte soumission au groupe, à ses rites et ses règles. Le sentiment moral prédominant est la honte – dans une société où le (regard du) groupe est plus important que l'individu, celui-ci peut en effet plus facilement et

²⁹ On peut considérer que le travail plus récent d'Axel HONNETH (*La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La découverte, 2006) sur les « pathologies sociales » générée par la « réification » cherche à faire se rencontrer l'approche socio-politique habermassienne du déclin de l'espace public et les perspectives insistant sur les transformations anthro-psycho-logiques qui concernent les individus des sociétés contemporaines.

³⁰ Les développements qui suivent sont inspirés de N. MARQUIS, *Sociologie de la pratique de lecture du « développement personnel » en régime d'autonomie : du texte à l'expérience*, Thèse pour le doctorat en sciences politiques et sociales, Bruxelles, FUSL, 2012 et N. MARQUIS, *Du bien-être au marché du malaise*, Paris, PUF, 2014.

³¹ D. RIESMAN *et al.*, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, 2020.

³² A. EHRENBURG, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2010, p. 64.

littéralement « mourir de honte »³³, ou commettre ce que Durkheim appelait un suicide altruiste. Avec la sortie de formes d'organisation hautement intégrées et basées sur la tradition, deux nouveaux personnages seraient apparus : l'individu intro-déterminé et l'individu extro-déterminé. Le caractère *inner-directed* (intro-déterminé) est le propre des individus relativement indifférents à l'approbation d'autrui, mais fortement soumis à un « gyroscope » intérieur, une ligne de conduite (et Riesman est l'un des premiers à renvoyer à ce qui deviendra une source essentielle pour ce courant : la topique freudienne du ça-moi-surmoi, dans laquelle la dernière entité constitue l'introjection des normes sociales fournissant à l'individu les règles nécessaires à la conduite de sa vie). Enfin, le caractère extro-déterminé (*other-directed*) s'applique aux individus dont la conformité est générée non par la capacité à reprendre à leur compte les règles régissant la vie en société, mais par le regard et l'approbation d'autrui. Ils sont caractérisés par un important besoin d'être confirmés dans leurs choix, et leurs relations sociales deviennent un objet de préoccupation constante, de même que la question de savoir « qui ils sont ». Le caractère extro-déterminé est, pense Riesman, celui que privilégie, par son organisation, la société américaine de son temps. Avec sa vulnérabilité aux autres, son angoisse diffuse, sa recherche effrénée d'une identité, son besoin d'intimité et de personnalisation dans les relations, ce personnage deviendra en effet tant un sujet constant d'inquiétude qu'un personnage clé de l'analyse anthropo-psychologique du déclin de l'espace public.

À la même époque où Habermas développe sa thèse à propos d'un déclin de l'espace public, le sociologue américain Philip Rieff publie en 1966 *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*³⁴, dans lequel il développe une sociologie de la culture faisant l'hypothèse, en référence au Freud de *Malaise dans la civilisation*³⁵, d'un changement massif du mode d'organisation sociale dans les sociétés contemporaines. Selon Rieff, dans une organisation sociale classique (ou faudrait-il dire plutôt normale et souhaitable), la culture organise les instruments de « *control-release* », autrement dit les interdits et les autorisations qui doivent nécessairement

³³ Voir, sur les effets de l'idée de mort suggérée par la communauté : M. MAUSS, « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) », *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1926, en ligne, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthro/4_Effet_physique/Effet_physique.html (consulté le 4 juin 2022).

³⁴ P. RIEFF, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, New York, Harper & Row, 1966.

³⁵ S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971.

peser sur les individus pour qu'ils puissent vivre ensemble. La culture met en place la possibilité pour les individus de se transcender, de procéder à une auto-limitation de leurs possibilités de vie afin de poursuivre un but, éventuellement commun. « *In point of psychiatric and historical fact, it is no, rather than yes, upon which all culture and inner development of character, depend* » (Rieff cité par Woolfolk³⁶). Dans le processus de transformation des sociétés traditionnelles fortement intégrées, la psychanalyse a constitué un jalon important. Toujours selon Rieff, Freud aurait pensé la psychanalyse comme une « technologie du soutien de soi », une sorte de substitut aux rituels et interdits qui, dans les communautés anciennes, assuraient la cohésion d'ensemble – tout en rendant supportables ces indispensables limitations. La psychanalyse permettrait à chacun de prendre le difficile chemin de la tragique maturité, empêchant les individus de s'absorber en eux-mêmes pour les rendre aptes à prendre le point de vue de l'ensemble et à payer le nécessaire prix de la vie en société. Freud aurait donc cherché à préserver la moralité (la *faith*) après avoir pourtant montré que son ancien creuset, Dieu, la religion ou les discours sur la « salvation », n'étaient que des avatars de névroses infantiles (Rieff³⁷, Langman³⁸).

Or, cela ne se serait pas déroulé comme prévu. D'une part, sur un plan théorique, les disciples directs de Freud (Jung, Lawrence, Reich, etc.), des post-freudiens qui ont pour la plupart ensuite rompu avec le maître, n'auraient pas perçu l'aspect éminemment pessimiste voire tragique de la vision freudienne. Rieff a cette belle formule pour qualifier le hiatus entre la théorie freudienne et celles de ses successeurs. « *Freud sought only to soften the collar [of culture]; others, using bits and pieces of his genius, would like to take it off* »³⁹. D'autre part, et plus largement, ce modèle classique de la *faith* s'effondrerait sous les yeux de Rieff et de ses contemporains : les individus n'accepteraient plus, voire même ne comprendraient tout simplement plus la nécessité de procéder à l'auto-limitation de leurs propres possibilités de vie et de leur désir de jouissance sans entraves aux fins de la simple possibilité d'une vie en société : « *Religious man was born to be saved ; psychological man is born to be pleased* »⁴⁰.

³⁶ A. WOOLFOLK, « The Therapeutic Ideology of Moral Freedom », *Journal of Classical Sociology*, vol. 3, 2003, p. 260.

³⁷ P. RIEFF, *Freud. The Mind of the Moralizer*, New York, Viking, 1959.

³⁸ L. LANGMAN, « Philip Rieff's Mission », *Journal of Classical Sociology*, vol. 3, 2003, p. 279-295.

³⁹ P. RIEFF, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, op. cit., supra note 34, p. 8.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 24-25.

Le succès de la vision psychologisante du monde portée par les post-Freudiens, les thérapies californiennes alternatives développées à Esalen (Rolfing, Cri primal, etc.) et plus largement par toute la « culture thérapeutique », s'explique par le fait qu'elle rencontre un public qui célèbre l'instinct et les infinies possibilités personnelles autant qu'il méprise les normes sociales, la culture et l'autorité. En retour, cette nouvelle religion ne ferait que confirmer les individus revendiquant désormais leur refus de payer les coûts de l'organisation sociale, dans leurs « dévastatrices illusions d'individualité et de liberté »⁴¹.

En tant qu'intellectuel, Rieff se retrouve confrontés aux mêmes interrogations que celles développées par les auteurs des modèles philosophiques associationnistes ou de certaines des premières théorisations sociologiques : est-il encore possible de faire société dans ces conditions ? Peut-on encore vivre ensemble lorsque les individus ne reconnaissent rien de valable au-delà d'eux-mêmes, rejettent « la société » et ses contraintes pourtant indispensables ? Une société peut-elle exister si les individus ne sont plus subordonnés à rien ?⁴²

Les travaux de Rieff ont à leur tour nourri ceux d'auteurs américains mieux connus (parce que traduits) dans le monde francophone : Richard Sennett et Christopher Lasch. En publiant en 1977 un ouvrage au titre on ne peut plus évocateur (*The Fall of the Public Man*, titre étrangement traduit en français en 1979 par *Les tyrannies de l'intimité*⁴³). Richard Sennett reprend à son compte l'hypothèse d'une double transformation, sociale et individuelle. La « chute de l'homme public », c'est le désinvestissement de la sphère du public et du politique par des personnes que seul meut et émeut le côté « privé » de leur existence. La *peoplelisation* est l'un des témoins de cette cage de fer dans laquelle seule compte la question de savoir qui sont *vraiment* les individus et s'ils sont *authentiques*. Or, cette passion pour les ressentis et les émotions privées recèle un piège :

(...) les conséquences sociales de ce psychologisme sont importantes. C'est pourquoi je donnerai un nom qui, à première vue, peut paraître inadéquat : il

⁴¹ *Ibidem*, p. 10.

⁴² RIEFF revendique le conservatisme de sa position, et n'hésite pas à parler de « *cultural decay* ». Cependant, il n'eut de cesse de répéter qu'il ne pensait pas qu'un retour en arrière fût la solution à cette décadence, ni qu'il fallait en appeler à une résurrection des communautés positives. « *They appear attractive only now, in distant retrospect, but the modern individual, faced with the necessity of merging his own life into communal effort, would have found them suffocating* » (*The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, op. cit., supra note 34, p. 53). Reste qu'on observe aisément chez RIEFF la crainte d'un retour à un certain état de nature, où priment la médiocrité et l'impulsivité.

⁴³ R. SENNETT, *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.

s'agit d'une vision intimiste de la société. « Intimité » : ce mot évoque la chaleur, la confiance, l'expression ouverte des sentiments. Mais c'est précisément parce que nous attendons des bénéfices psychologiques de tous les domaines de notre expérience, et qu'une grosse part de la vie sociale (même celle qui a de l'importance pour nous) ne peut nous les fournir, que le monde extérieur et impersonnel semble nous trahir, être morne et vide⁴⁴.

Par conséquent, les individus seraient désormais devenus incapables d'appréhender le monde autrement qu'à travers le prisme de la façon dont le monde les touche. L'intimité « nous fait mesurer toute la réalité sociale à l'aune de la psychologie »⁴⁵ et occasionne une perte de substance de la vie en société, désormais considérée comme une suite d'inutiles conventions et d'oppressants codes. « Dans une telle société, il est tout à fait normal que l'artifice et la convention paraissent suspects. La logique de cette culture est la destruction de ces deux dimensions de l'existence humaine. Elle les détruit au nom de la suppression des barrières qui séparent les hommes, mais elle ne peut le faire qu'en psychologisant tous les rapports de domination qui sont à l'œuvre »⁴⁶.

Avec Sennett, un terme apparaît pour qualifier ce bouleversement anthropo-psychologique : les individus seraient devenus « narcissiques ». Deux ans plus tard, Christopher Lasch publie en 1979 *The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*. Cet ouvrage connaîtra un succès retentissant tant dans sa version originale que dans sa traduction en français, parue en 1981 (plusieurs fois réédité depuis⁴⁷). Comme Rieff, Lasch s'appuie sur des modèles psychanalytiques (en particulier la clinique des états-limites développée par Heinz Kohut et Otto Kernberg) et travaille le concept de narcissisme de façon plus exigeante que Sennett. La clinique de Narcisse révèle un individu *borderline* dont le problème principal n'est plus le rapport craintif à la norme, mais bien le sentiment de vide intérieur. Il faut relire les puissantes évocations de Lasch de cette « malédiction » que constituerait le narcissisme pour comprendre le succès que ce diagnostic rencontrera :

L'univers intrapsychique de ces malades est si peu peuplé – ne contenant que le « moi grandiose » selon les termes de Kernberg, des images dépréciées, sans substance, du moi, d'autrui et de persécuteurs potentiels – qu'ils éprouvent d'intenses sentiments de vide et d'inauthenticité. Bien que

⁴⁴ *Ibidem*, p. 13

⁴⁵ *Ibidem*, p. 274.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 272.

⁴⁷ C. LASCH, *La Culture du narcissisme*, Paris, Climats, 2000 [1981].

Narcisse puisse fonctionner dans le monde de tous les jours et charme souvent son entourage (l'un de ses meilleurs atouts étant de se livrer à de « pseudo-révélation de sa personnalité »), sa dépréciation des autres, ainsi que son manque de curiosité à leur égard, appauvrissent sa vie personnelle et renforcent l'« expérience subjective du vide ». Ne manifestant aucun engagement intellectuel réel dans le monde – malgré une appréciation fréquemment démesurée de ses propres talents intellectuels – Narcisse est peu capable de sublimation. Il dépend donc des autres, qui doivent lui infuser constamment approbation et admiration. Il lui faut s'attacher à quelqu'un et vivre une existence presque parasite. Cependant, sa peur de la dépendance affective, jointe à sa façon de manipuler et d'exploiter à son profit les relations personnelles, rendent ces relations incolores, superficielles et extrêmement insatisfaisantes⁴⁸.

Mais quelle est cette société qui pourrait bien promouvoir cette structure de personnalité ? Même si les thèses de Rieff, Sennett et Lasch s'opposent sur certains points⁴⁹, elles partagent une semblable crainte fondamentale : celle du retour à une sorte d'état de nature, provoqué par une nouvelle organisation symbolique et sociale qui ne met plus en place les conditions pour que nous puissions vivre ensemble.

Le personnage de Narcisse n'a cependant pas eu du succès qu'aux États-Unis. Dans les années 80, avec la traduction des ouvrages de Sennett et Lasch, il va faire son entrée dans le paysage intellectuel francophone pour, là aussi, nourrir le thème du malaise dans l'espace public. Ehrenberg note qu'en France, le jeu de langage auquel sera intégrée la figure de Narcisse est celui d'une « déclinologie » à la française⁵⁰. « La déclinologie est le récit d'une société pensant faire face à une perte de substance de sa vie commune, se formulant dans la série désinstitutionnalisation, psychologisation, privatisation (...). La déclinologie française est un jeu de

⁴⁸ *Ibidem*, p. 71-72.

⁴⁹ Ainsi, SENNETT comprenait la montée du narcissisme comme la conséquence d'une désertion de la sphère publique par les individus et de la vision intimiste de la société qu'ils portent. Du coup, le « moi » envahit la société, comme le suggérait l'expression « *"Me" Decade* » du journaliste Tom WOLFE (*Mauve Gloves & Madmen, Clutter & Vine, and Other Stories, Sketches and Essays*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1976). La thèse de LASCH est inverse : les comportements narcissiques ne résultent pas de l'envahissement de la sphère du public par l'idéologie de l'intimité, mais bien de l'effondrement de la personnalité, du domaine du personnel, de l'envahissement de celui-ci par le domaine public.

⁵⁰ Là où, aux États-Unis, la critique du narcissisme s'inscrit, selon EHRENBURG, dans ce que Sacvan BERCOVITCH (*The Puritan Origins of the American self*, New Haven, Yale University Press, 1975) nomme la « jérémiade américaine », soit la crainte d'une impossibilité de faire société due à la corrosion du caractère d'individus incapables de se prendre en charge (A. EHRENBURG, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2010).

langage qui, unissant le mal individuel au mal commun, permet de formuler *notre* difficulté à faire société »⁵¹. On en trouve une manifestation très explicite dans le duo de texte publié en 1998 dans la revue *Le Débat* par Marcel Gauchet sous le titre « Essai de psychologie contemporaine » (et plus particulièrement le 1^{er} volet, intitulé « Un nouvel âge de la personnalité »)⁵². La crainte de la perte de la capacité à faire société s'y exprime dans les termes de la désinstitutionnalisation (notamment de la famille), de « la fin de l'échange symbolique comme ordonnateur du social »⁵³, du « déclin saisissant de la dimension du public dans nos sociétés »⁵⁴, Mêlant à nouveau considération sur les changements sociaux et individuels, Gauchet déclare que « [c]e qui est en cause dans ces transformations, c'est l'inscription psychique de la précédence du social, l'inscription de l'être-en-société qui permet à chacun de raisonner du point de vue de l'ensemble »⁵⁵. Comme Narcisse, ce nouvel individu ne disposerait plus des capacités à se comporter en citoyen ou à entrer dans l'espace public tel qu'esquissé par Habermas : « L'individu contemporain, ce serait l'individu déconnecté symboliquement et cognitivement du point de vue du tout, l'individu pour lequel il n'y a plus de sens à se placer au point de vue de l'ensemble. Il lui est difficile de se représenter en général la dimension du public, soit ce qui intéresse ou devrait intéresser tout le monde, abstraction faite de ce qui m'intéresse moi »⁵⁶.

La critique anthropo-psychologique d'une double mutation dans l'économie sociale comme dans l'économie psychique qui culmine dans l'idée qu'il existerait des « pathologies sociales » dessine une deuxième figure du caractère problématique que les rapports entre sphère publique et sphère privée auraient pris dans les sociétés contemporaines. Si avec Habermas ou Foucault, c'était la crainte d'une colonisation de l'intimité et/ou

⁵¹ A. EHRENBURG, *ibidem*, p. 146.

⁵² Mais il y a aussi J.-P. LEBRUN, D.-R. DUFOUR et les auteurs qui s'inspirent de P. LEGENDRE, etc. (voir, pour un exemple, J. DE MUNCK *et al.*, « Y a-t-il lieu de parler aujourd'hui de désymbolisation? », in *Avons-nous encore besoin d'un tiers*, J.-P. Lebrun et E. Volcrick (éd.), Ramonville Saint-Agne, Éres, 2005, p. 159-202). On retrouve également une claire expression de cette crainte d'un effondrement de l'espace public dans le travail de Claudine HAROCHE : « (...O)n peut se demander si une société dont les membres cessent d'observer les conventions sociales souffre d'un mal générant un bouleversement profond. C'est là sans doute que se dessine l'origine lointaine du progrès, non pas tant de l'informel, mais plus encore de l'exigence de transparence, d'authenticité, et du refus de l'opacité des motivations ; provoquant en cela une menace d'anomie. » (C. HAROCHE, *L'avenir du sensible : les sens et les sentiments en question*, Paris, PUF, 2007, p. 104).

⁵³ M. GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 240.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 245.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 248.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 254.

de la société civile par le pouvoir, notamment de l'État, qui s'exprimait, la théorie du déclin culturel se lamente de l'envahissement du public en tant que capacité à faire société par des individus incapables de se rapporter autrement au monde que de façon privée et intimiste.

Que cette incapacité soit le fait de transformations de l'économie psychique (modèle anthro-psycho-logique du déclin) ou d'un envahissement par le pouvoir ou la rationalité instrumentale de l'État (modèle socio-politique de la colonisation), le résultat est le même : les individus n'auraient plus accès à la dimension publique de l'existence. À la croisée des deux modèles, Robert Castel avait dès 1981 dans *La gestion des risques* noté la triste ironie d'une situation où les individus s'affairent bruyamment à travailler sur ce qui ne change rien : eux-mêmes. Le soi, ses compétences, ses relations et ses potentialités sont les seuls domaines sur lequel les individus peuvent, dans un monde de plus en plus complexe, avoir une prise. Dans une culture saturée par une lecture psychologisante, privatiste et intimiste du monde, l'authenticité personnelle devient le seul plan de réalité qui trouve grâce à leur yeux – ce qui participe évidemment à renforcer la déprise des individus à l'égard des enjeux de la chose publique qui pourtant les concernent et les impactent.

(...L)orsque les options économiques, sociales et politiques se trouvent hors des prises du sujet, le psychologique se trouve doté d'une réalité, sinon autonome, du moins autonomisée. Nous avons maintenant affaire à une subjectivité d'autant plus « libre » qu'elle ne gère plus que des enjeux dérisoires. La vie sociale étant d'ores et déjà désinvestie dans de nombreux secteurs des options qui dépassent la mise en scène de l'économie personnelle, la constitution d'une sociabilité saturée par le psychologique crée le dernier théâtre où se déploie une culture relationnelle qui ne peut alors avoir d'autre finalité que sa propre reproduction⁵⁷.

Comme le note cet autrice foucaldienne qui analyse le succès de la culture thérapeutique à travers le prisme des théories du philosophe, le cercle vicieux entre des individus qui désinvestissent le public et un pouvoir qui individualise les problèmes sociaux en responsabilisant les individus est ainsi enclenché : « *Individuals who believe they are sick or inadequate in some way may be less likely to challenge practices that disadvantage them* »⁵⁸.

⁵⁷ R. CASTEL, *La gestion des Risques, de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 191.

⁵⁸ B. PHILIP, « Analysing the politics of self-help books on depression », *Journal of Sociology*, vol. 45, 2009, p. 163.

4. Problématiser l'institution : « for intérieur » et normes, public et privé comme les deux faces de la même pièce

La description de ces modèles qui se situent sur la ligne de crête départageant la sociologie et la philosophie sociale permet de confirmer que l'analyse des évolutions sociétales et individuelles à l'aune de l'évolution des rapports entre la sphère publique et la sphère privée est sous-tendue par un regard essentiellement inquiet des possibilités de continuer à faire société ensemble, comportant une dimension morale dans la mesure où elle implique une comparaison par rapport à un état de ces rapports jugé idéal ou nécessaire au bon fonctionnement du tout et de ses parties. Comme l'indique la façon dont elles ont percolé dans le sens commun, ces théories sont aussi parlantes que stimulantes.

Pour autant, elles soulèvent un ensemble de questions épistémologiques⁵⁹. On se limitera ici à discuter une difficulté particulièrement présente dans les modèles du déclin de l'espace public, qui tient à une conception insuffisante de la dimension institutionnelle de la vie en société.

On pourrait dire que le problème posé par ces approches n'est pas tant qu'elles oublieraient que la distinction public-privé est un construit social (elles conçoivent parfaitement que le rapport entre ces sphères peut évoluer au cours du temps, et même devenir problématique). Il est qu'elles reproduisent une association aujourd'hui largement passée dans le sens commun et désormais portée, comme on le verra, par les mêmes individus et discours jugés aujourd'hui incapables de s'inscrire dans la dimension du public. Selon cette association, il y aurait d'un côté le public, c'est-à-dire la vie en société porteuse de normes impliquant des renoncements nécessaires ; de l'autre, il y aurait l'individu, essentiellement porté par un programme de maximisation de sa jouissance d'autant plus débridée qu'il ne reconnaîtrait plus de légitimité aux balises socio-culturelles. Les rapports entre ces deux dimensions constitueraient un jeu à somme nulle : la montée de l'individualisme (du privé, du désir, de la jouissance individuelle) signifie

⁵⁹ Pour une discussion des passes et impasses du fait d'associer, dans une grande fresque, mutations sociales et transformations de l'économie psychique des individus, on peut notamment se rapporter à A. EHRENBURG (*La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2010) et N. MARQUIS (*Du bien-être au marché du malaise*, Paris, PUF, 2014). Pour une critique sans concession de l'usage de catégories psychopathologiques comme celle de narcissisme aux fins de diagnostic sociologique ou de l'état moral d'une société, on peut lire J.-F. NAROT, « La thèse du narcissisme. De l'usage des concepts psychanalytiques dans le champ sociologique », *Le Débat*, vol. 61, 1990, p.173-192.

d'emblée un affaiblissement du lien social (du public, de la norme, du renoncement nécessaire à la vie en société).

Ce faisant, ces approches du déclin entrent dans l'arène en se mettant au même niveau que les discours qu'elles dénoncent. Face à des revendications qui s'inscrivent dans le thème « moins d'institutions ou de social, et plus d'individualité pour plus de liberté et d'épanouissement personnel » – que l'on peut en effet trouver sans aucune difficulté dans les nombreux discours de psychologie, *self-help*, coaching etc. –, elles opposent la nécessité de maintenir l'institution comme dernier rempart avant l'effondrement. Qui plus est, elles reprennent à leur compte une définition de sens commun de l'institution abordée essentiellement sous l'angle de la contrainte et de la restriction, et qu'il serait possible de renverser comme l'on retournerait une table ou de détruire comme l'on mettrait le feu à un bâtiment. Ces deux caractéristiques en font des répliques « en négatif » des discours de sens commun qui les inquiètent : ceux-ci se réjouiraient de jeter par-dessus bord toute forme de contrainte sociale, ceux-là veulent nous avertir que, ce faisant, nous courons à notre perte. Mais qu'ils s'en réjouissent ou s'en lamentent, les uns et les autres ont en commun d'envisager que cela serait, en réalité, possible. Ce faisant, les approches discutées plus haut en viennent à produire ce qu'Ehrenberg appelle une sociologie individualiste en ce qu'elles opposent l'individu/le privé d'une part, et le social/l'institution/le public d'autre part – elles resteraient ainsi fixées sur les mêmes bases associationnistes que les philosophies du contrat.

La grande force de l'hypothèse développée par Alain Ehrenberg est qu'elle propose de renverser *l'explanans* et *l'explanandum* : « Le thème du malaise dans la civilisation [ou du déclin du public au profit du privé] n'est donc pas ici un moyen de comprendre la société pour la sociologie, mais un objet qu'elle doit élaborer »⁶⁰. Passer d'une sociologie individualiste à une sociologie de l'individualisme suppose, comme il l'indique, de mieux cerner ce qui, dans toutes les sociétés gouverne la part du personnel et de l'impersonnel. En s'inscrivant dans la lignée de Durkheim et Mauss, mais aussi du raisonnement hiérarchique de Louis Dumont⁶¹, Ehrenberg reprend l'idée que l'individualisme, en tant que mode d'organisation d'une société

⁶⁰ A. EHRENBURG, *La société du malaise*, op. cit., supra note 50, p. 18.

⁶¹ Voir, à propos du travail de Louis DUMONT, l'excellent texte déjà cité et intitulé « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société » que Marcel GAUCHET lui avait consacré en 1979, dans lequel il faisait de l'inquiétude quant à la capacité à tenir ensemble une caractéristique logique et essentielle des sociétés démocratiques ayant délié les anciennes relations de dépendance. Le travail ultérieur de GAUCHET (2002) cité supra (note 52) s'inscrit sur un tout autre plan : celui de la participation à cette même inquiétude.

subordonnant les valeurs liées au collectif aux valeurs liées à l'individu, est une forme *non moins sociale* de faire société que ne l'est l'organisation de type lignagère. « En conséquence, la tension entre liaison et déliaison n'est pas une contradiction : elle tient à ce que l'individu est érigé en valeur suprême grâce au type d'interdépendance (l'action réciproque dont parle Tocqueville) qu'il dénie simultanément »⁶². Dans les termes de Durkheim (1898), la religion de l'individu est d'institution sociale⁶³.

On commettrait ainsi une erreur en reprenant à des fins d'analyse scientifique une distinction de sens commun entre une intériorité (un monde intérieur fait de ressources, positives et négatives, de sens et de puissance) et une sphère extérieure (un monde public fait de normes). De nombreux travaux en sociologie ont montré que l'espace privé n'est pas un espace sans norme, mais une forme de rapport à soi relativement récente dans l'histoire, dans laquelle il revient à chacun de gérer sa propre équation dans un quant à soi⁶⁴. Surtout, ils ont permis de cerner que le creusement moderne de l'intériorité n'implique nullement une diminution du caractère essentiellement normé de l'existence humaine, mais bien un déplacement de celles-ci.

On connaît par exemple la thèse de Louis Dumont⁶⁵ qui fait de la religion des premiers chrétiens la source historique de l'individualisme. « Quelque chose de l'individualisme moderne est présent chez les premiers chrétiens et dans le monde qui les entoure (...) »⁶⁶. En se basant sur les travaux de Troeltsch, Dumont montre comment les premiers chrétiens ont inventé l'idée du croyant comme « individu-en-relation-à-Dieu ». C'est à travers son âme, à l'intérieur de lui-même, que l'individu peut chercher à entrer en contact avec le divin. C'est la naissance de « l'individu hors-du-

⁶² A. EHRENBURG, *La société du malaise*, op. cit., supra note 50, p. 141.

⁶³ On peut aussi penser, dans une veine différente, aux travaux de CASTORIADIS fustigeant une conception erronée de la société comme résultant d'une addition d'inter-subjectivités, au détriment d'une analyse de celle-ci comme étant « toujours-déjà instituée » (C. CASTORIADIS, « Pouvoir, Politique, Autonomie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 93, 1988, n° 1, p. 81-104).

⁶⁴ Le caractère relatif et récent de cette expérience ne doit pas conduire à conclure que le « je », autrement dit la capacité à se faire le sujet de ses propres actions ou pensées aurait été une expérience inaccessible aux sujets des sociétés dites holistes. Ce n'est pas ici la capacité de se penser en tant qu'individu qui est en question, ni celle de dire « je », mais bien le fait que ce « je » n'était pas forcément pensé comme le réceptacle de sens, d'authenticité et de puissance comme il l'est actuellement. Comme le montre très bien entre autres I. THÉRY (*La Distinction de sexe*, Odile Jacob, Paris, 2007) en suivant Marcel MAUSS, ce « je » était pensé à partir d'autres coordonnées – celles des sociétés holistes dans lesquelles la question essentielle est celle l'insertion, de la place, du rang dans un groupe ou dans un cosmos.

⁶⁵ L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1985.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 36

monde » qu'exemplifiera par exemple le personnage de saint Augustin⁶⁷. Reprenant les analyses de Weber sur le protestantisme, Charles Taylor⁶⁸ montre comment ce for intérieur, cet espace essentiellement privé a ensuite été investi, des siècles plus tard, par les doctrines de Luther (1483-1546) et surtout de Calvin (1509-1564) qui vont à la fois valoriser l'investissement de l'individu dans le monde qui l'entoure, et radicaliser cette idée d'une intériorité comme unique lieu d'exploration de sa nature.

Les calvinistes, comme on le sait, professent l'idée d'une double prédestination : chaque être humain est voué au salut ou à la perte. Ce statut, décidé par Dieu pour chacun ne peut être modifié. Il reste donc aux croyants à l'explorer, à chercher dans sa vie les signes de son élection, notamment dans une conduite de vie particulière qu'il convenait d'observer. Selon cette théologie, puisque Dieu désire un Chrétien « efficace »⁶⁹, travailleur, économe, et non absorbé dans les plaisirs futiles de l'existence, se comporter de la sorte constitue donc un signe d'élection potentielle. Ce nouvel individu, désormais « dans le monde », se retrouve seul et sans intermédiaire dans son rapport à un Dieu imposant aux fidèles le développement d'une véritable conduite de vie, un travail dans le monde doublé d'un travail permanent sur soi. Comme le note Dumont⁷⁰, le Dieu du calvinisme est essentiellement volonté transcendante, face à laquelle les hommes sont impuissants, et qui demande sans certitude de retour la pratique de cette intra-mondanité ascétique.

En même temps que l'étrangeté de Dieu était durcie, la question religieuse se voyait introjetée « à l'intérieur » de l'individu. C'est à chacun, en son for intérieur, de rendre hommage à ce Dieu désormais inaccessible, détenteur de la grâce dont il a été fait don à certains, mais qu'il n'était en tous les cas pas possible d'expérimenter dans le monde. En faisant de l'élection divine une affaire personnelle, le puritanisme fait donc preuve d'un subjectivisme alors inconnu dans le monde catholique. Que la responsabilité du constat des signes de son élection repose tout entière sur les épaules de l'individu n'a pas manqué, selon Weber, de créer une « solitude intérieure

⁶⁷ « Augustin a inventé l'argumentation de ce que nous appelons le *cogito*, parce qu'il a été le premier à rendre le point de vue de la première personne essentiel à notre recherche de la vérité. (...) La preuve augustinienne de l'existence de Dieu est fondée sur l'expérience de la première personne qui sait et qui raisonne. J'ai conscience de ma propre expérience sensible et de ma propre pensée; et en y réfléchissant, je prends conscience de leur dépendance de quelque chose qui les dépasse, de quelque chose de commun » (C. TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1989, p.180-181).

⁶⁸ C. TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1989.

⁶⁹ M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., supra note 10, p. 123.

⁷⁰ L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., supra note 65, p. 36.

inouïe »⁷¹ chez les croyants. Ce subjectivisme possède en effet une dimension tragique lourde à porter : il s'agit d'un individualisme pessimiste, sans illusions. À chacun d'explorer et de travailler son for intérieur, puisque Dieu ne vient en fait que parachever le travail sur soi qui vise à conquérir la certitude que nous sommes élus. « Dans la pratique, cela signifie que Dieu vient en aide à qui s'aide lui-même ; et aussi que le calviniste, comme on l'a dit parfois, "crée" son propre salut, ou, plus correctement, la certitude de celui-ci »⁷². Aide-toi, et le Ciel t'aidera. Weber note que paradoxalement, cette doctrine de la prédestination va faire naître l'idée de la nécessité d'un sentiment de confiance en soi chez les fidèles : « (...) se considérer comme élu constituait un devoir ; toute espèce de doute à ce sujet devait être repoussé en tant que tentation du démon, car une insuffisante confiance en soi découlait d'une foi insuffisante, c'est-à-dire d'une insuffisante efficacité de la grâce »⁷³. Il s'agit de conquérir, seul et en son for intérieur, la certitude subjective d'être élu en pratiquant ce qui ressemble à ce que certains appellent de nos jours une attitude positive.

En suivant Riesman ou Rieff, on pourrait tout à fait considérer que le protestant, doté de son ascétique conduite de vie, et de son intériorité normée et bien ordonnée constituerait le parangon de l'individu « intro-déterminé », ou du « *religious man* » doté de son gyroscope intérieur, reconnaissant l'importance des règles et capable de s'oublier lui-même pour un but plus grand (la salvation, la réalisation du projet de Dieu sur terre, etc.). Mais ne faudrait-il tout de même pas considérer, à l'instar de Riesman ou Rieff, que c'est *après* l'apogée de cette façon d'être au monde et de ses avatars (l'individu victorien, le citoyen responsable, etc.) que les choses auraient commencé à se gâter, donnant ainsi raison aux commentateurs inquiets ? L'œuvre de Norbert Elias autour du « processus de civilisation » travaillant l'historicité des structures sociales (en particulier la construction des États modernes) et personnelles (ce qu'Elias nomme la « civilisation des mœurs »), constitue sans aucun doute la plus précieuse ressource pour répondre à cette question. Grâce à celle-ci, on comprend aisément qu'il n'y a pas que dans l'éthique protestante que la création, l'investissement et le creusement de l'intériorité impliquent l'introjection d'une série de normes⁷⁴.

Il n'est pas pertinent de prétendre ici rentrer dans une discussion approfondie de l'œuvre d'Elias ou de ses interprétations⁷⁵. Rappelons

⁷¹ M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., supra note 10, p. 116.

⁷² *Ibidem*, p. 132.

⁷³ *Ibidem*, p. 127.

⁷⁴ N. ELIAS, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

⁷⁵ On pourra se référer utilement à C. WOUTERS (*Informalization : Manners and emotions since*

simplement que pour Elias, la vie collective de plus en plus complexe et le système d'interdépendances accrues entre les individus et les groupes générées par la modernité ne sont possibles qu'à partir du moment où les individus sont en mesure de réfréner une série d'inclinations à se comporter de façon violente. Ce processus qu'Elias nomme « l'auto-contrôle des pulsions » est progressivement devenu au cours des siècles un comportement prestigieux, initié par l'aristocratie puis suivi par la bourgeoisie, ainsi qu'un facteur de distinction sociale et culturelle. « Ainsi s'accomplit dans chaque individu, en raccourci, un processus qui dans l'évolution historique et sociale a duré des siècles et dont l'aboutissement est la modification des normes de la pudeur et du déplaisir »⁷⁶. Pour Elias, ainsi que pour Cas Wouters⁷⁷ qui prolonge le travail du premier, la montée en puissance d'approches et de discours abordant l'humain sur son versant psychologique, s'intéressant comme jamais auparavant à son ressenti et ses émotions n'indique nullement un retour en arrière vers un chimérique état de nature ou un déclin des normes. Qu'elle se manifeste dans la littérature, dans les productions de psychologie populaire, dans les transformations des relations sociales ou dans toute autre sphère de l'existence, cette grille de lecture psychologisante témoigne d'un processus plus complexe, que Cas Wouters nomme « l'informalisation ». Personne ne peut nier, par exemple, le lent et chaotique processus de relâchement de tabous ou d'inhibitions autour de la sexualité et de la gestion de son corps, qui se serait accéléré au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle. Mais cette distension de normes implique en réalité un *déplacement* voire un renforcement des formes d'auto-contrôle (comme l'illustre le désormais célèbre exemple de la police du regard générée par la pratique du monokini sur les plages développé par J.-C. Kaufmann⁷⁸). De la même façon, l'intérêt sans précédent porté à soi et à ses émotions présuppose une transparence réflexive à ses affects qui peut-être aussi contraignante que le surmoi disciplinaire⁷⁹. « Être soi » génère d'importantes responsabilités, parmi

1890, Sage, 2007) et à M. JOLY (*Devenir Norbert Elias*, Fayard, 2012).

⁷⁶ N. ELIAS, *La civilisation des mœurs*, op. cit., supra note 74, p. 183.

⁷⁷ C. WOUTERS, *Informalization: Manners and emotions since 1890*, op. cit., supra note 78.

⁷⁸ J.-C. KAUFMANN, *Corps de femmes, regards d'hommes : sociologie des seins nus*, Paris, Nathan, 1995. On peut aussi, sur un autre plan, se référer au rôle qu'ELIAS fait jouer au sport (et au fait de supporter une équipe) dans la canalisation de pulsions violentes in N. ELIAS et E. DUNNING, *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Basil Blackwell, 1986.

⁷⁹ Voir E. NEVEU, « Elias, Wouters et la théorie de l'informalisation. Un outil conceptuel pour sociologiser des régimes émotionnels et leurs effets » in *Les dimensions émotionnelles du politique. Chemins de traverse avec Philippe Braud*, I. Sommier et X. Crettiez (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 273-291.

lesquelles celle d'être authentique ou « *true to one's feelings* ». Le fait d'y manquer revient à risquer de voir sa vie jugée comme manquée.

Elias et Wouters désignent ce processus complexe en tant que « relâchement contrôlé des contrôles ». Cette dynamique est très bien illustrée par le travail de la sociologue Eva Gullov⁸⁰, qui montre comment le *self-control* est devenu un élément essentiel dans ce qui est aujourd'hui considéré socialement comme une relation parents-enfants saine résultant d'un processus de « démocratisation fonctionnelle », selon l'expression d'Elias. Dans ce processus, les émotions et leur expression prennent une place importante (pensons par exemple à l'importance accordée à la communication avec les enfants dans le cadre d'une parentalité dite positive⁸¹). Or, qu'elle concerne les parents ou les enfants, cette expression est elle-même accompagnée d'une attente importante en termes de contrôle de la part des acteurs, comme en témoignent par exemple les programmes et formations permettant un « management de la colère » (*anger-management programs*), ou les publications grand public invitant les adultes et les enfants à nommer les émotions et à disqualifier les trop-plein d'émotions négatives (voir, ici aussi à titre d'exemples, les livres et autres produits tournant autour de la production à succès *La couleur des émotions*, d'Anna Llenas). Il y a certes une invitation, voire une obligation à s'exprimer à partir de ce qui nous constituerait authentiquement, mais cette expression ne peut se faire n'importe comment. En l'espèce, il est donc attendu tant des parents que des enfants qu'ils manifestent des émotions et se (re)lâchent, mais que ce relâchement soit lui-même l'objet d'une maîtrise. Être enfant ou être parent constituent donc des rôles qui, à cet égard, ne sont probablement pas moins normés que dans d'autres temps.

5. La culture psy comme forme d'expression obligatoire des sociétés individualistes

Les travaux de philosophie analytique, de Wittgenstein à Descombes, permettent de fonder une définition à la fois logique et sociologique de l'institution – c'est-à-dire de la dimension sociale de toute forme de vie humaine – comme précédant tout échange et même toute possibilité d'individualité. Ainsi, le langage que nous utilisons pour nous exprimer et

⁸⁰ Voir L. GILLIAM et E. GULLØV, « Making children "social" : Civilising institutions in the Danish welfare state », *Human Figurations*, vol. 3, 2014, n° 1, en ligne, <https://quod.lib.umich.edu/h/humfig/11217607.0003.103?view=text;rgn=main> (consulté le 7 mai 2022).

⁸¹ Ceci fait l'objet d'une des scènes actuellement étudiées dans le projet ERC CoachingRituals (GA n° 850754).

nous comprendre nous-mêmes ne dépend pas d'un individu ou même d'un groupe d'individus. Il est un fait social, un fait institutionnel dont il serait en réalité absurde de craindre, pour reprendre les termes de Marcel Gauchet, qu'il perde sa dimension de précédence, fût-ce dans la manière dont il s'inscrit psychiquement en chacun de nous. Bien sûr, le langage que nous utilisons emprunte beaucoup aujourd'hui à une perspective psychologique et individuelle. Il s'est enrichi au fil des décennies de nouvelles catégories censées pointer vers nos expériences et sensations propres. Mais ces changements de contenu n'en modifient pas la nature : les ressources culturelles (au sens que donne Ilouz à ce terme⁸²) que nous utilisons pour exprimer ce que nous pensons désormais être une intimité dont nous serions les seuls dépositaires, pour faire valoir des sentiments et des sensations vécus comme extrêmement privés ne peuvent avoir d'autre origine que sociale si tant est qu'elles doivent permettre à d'autres personnes de comprendre ce qui est exprimé et éventuellement d'y donner suite. C'est très clairement le cas de la souffrance, ainsi que le montre l'anthropologue Veena Das⁸³. Nos façons d'aller mal aujourd'hui peuvent s'exprimer dans des termes personnels et non relationnels (voir *infra*), et mobiliser des catégories vulgarisées de psychodynamique ou de neurosciences qui qualifient des entités que nous logeons volontiers aujourd'hui « à l'intérieur » de nous. Il n'en reste pas moins que cette expression intérioriste de l'aller mal n'est pas moins normée ou institutionnelle que celles qui avaient cours en d'autres temps et d'autres lieux. C'est tout simplement indispensable non seulement pour qu'elle soit comprise, mais aussi pour qu'elle soit prise au sérieux⁸⁴.

On commet ainsi une deuxième erreur de catégorie en pensant que parce qu'il s'emplit de termes portant sur la sphère privée, le langage perdrait de son caractère institutionnel. *Mutatis mutandis*, on se rendrait coupable d'une similaire confusion de niveaux en ne différenciant pas le fait

⁸² Elle entend la culture est constituée par l'ensemble des façons « dont nous donnons un sens à ce que nous sommes à travers des activités guidées par des valeurs, des images clés et des scénarios, des idéaux et des habitudes de pensée ; à travers les histoires que nous utilisons pour raconter nos propres expériences et celles des autres ; à travers les comptes rendus que nous construisons pour expliquer nos échecs et nos succès ainsi que ceux des autres ; à travers nos représentations de ce à quoi nous estimons avoir droit ; à travers les catégories morales que nous utilisons pour hiérarchiser notre monde social » (traduction de l'auteur) in E. ILOUZ, *Saving the Modern Soul : Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 8.

⁸³ V. DAS, « Wittgenstein and anthropology », *Annual review of anthropology*, vol. 27, 1998, n° 1, p.171-195.

⁸⁴ On retrouve ici la thématique wittgensteinienne de l'impossibilité du langage privé in L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2010.

institutionnel logiquement essentiel à toute forme de vie humaine, et le fait que les formes dans lesquelles se matérialise ce fait institutionnel et les performances auxquelles il donne lieu peuvent évoluer plus ou moins rapidement.

On aura donc compris qu'il n'est pas question ici de contester ici le constat empirique d'une montée en puissance de discours et de pratiques qui, depuis des décennies maintenant, insistent sur la dimension personnelle de l'existence et portent une critique parfois virulente de « la société ». Il est parfaitement évident que dans de tels discours, « la société » comme catégorie profane est ramenée à un ensemble de contraintes empêchant le développement du potentiel individuel voire même la coexistence pacifique et idéale d'individus fondamentalement bons (mais éventuellement viciés par cette même « société ») qui ne demanderaient qu'à mieux se connaître et à devenir des meilleures versions d'eux-mêmes.

L'objectif poursuivi ici de proposer une compréhension alternative de ces discours : ni comme les signes d'un envahissement du public par le privé, ni comme les outils d'une domination du monde vécu par le système, mais comme un fait institutionnel ou culturel (c'est-à-dire de nature publique ou impersonnelle) qui possède une triple caractéristique. D'abord il se concentre, peut-être comme jamais auparavant sur la dimension individuelle et intimiste (c'est-à-dire privée et personnelle) de l'existence. Ensuite, il oppose le privé (valorisé) au public (dévalorisé) en associant ce dernier à la seule norme contraignante, en ne percevant pas que l'institution permet autant qu'elle contraint. Enfin, il est aveugle à sa propre nature institutionnelle.

Afin d'illustrer ceci, je propose de revenir sur l'un des usages idéaltypiques de ces discours intimistes valorisant la dimension privée de l'existence : la lecture d'ouvrages de développement personnel. Bien que les formes prises par ces discours soient infinies, on peut y repérer plusieurs figures récurrentes voire constitutives. Parmi celles-ci, « la célébration d'un être humain naturellement en chemin vers la réalisation de soi, réparable, améliorable », « la découverte d'un individu doté de ressources intérieures, souvent cachées, inconnues de lui, et qu'il ne maîtrise pas encore », « une critique de l'utilisation abusive de supports artificiels extérieurs à l'individu », « la dénonciation d'une société pathogène où l'on désapprend à se connaître et à compter sur soi, et où les injonctions à l'individualisme et à la performance nous fatiguent », ou encore « une vision optimiste de l'individu

et du monde (ou de l'« univers »), qui revendique en même temps qu'elle observe déjà des glissements vers un état meilleur. »⁸⁵.

Dans de précédents travaux⁸⁶, j'ai montré que la lecture de ces textes répondant aux trois caractéristiques qui viennent d'être définies pouvait être considérée comme une façon de « faire face » au malheur, comme une « attitude face à la contingence » (pour reprendre une catégorie du philosophe Peter Winch). De ce point de vue, les ouvrages de développement personnel constituent en quelque sorte des supports au même titre que la magie et la sorcellerie pouvaient l'être pour les membres des peuplades zandé (Soudan du Sud) décrits par l'anthropologue Edward Evans-Pritchard dans les années 1930 (voir Douglas⁸⁷). Il s'agit de ressources institutionnelles, culturellement partagées et valorisées permettant d'attribuer du sens aux événements, en particulier malheureux, d'établir des responsabilités, de détecter ou de construire des marges de manœuvre, et finalement de faire en sorte que la vie continue dans la communauté des humains malgré les épreuves que l'on traverse ou même parfois grâce à celles-ci.

Bien évidemment, les livres de développement personnel ne parlent pas le même langage que l'oracle zandé, et les lecteurs ne viennent pas y chercher la même chose que les ensorcelés. Là où, comme le montre Evans-Pritchard, la sorcellerie est un système essentiellement projectif poussant chacun à se demander qui lui en veut, à accuser un sorcier et à chercher, via un désensorceleur, à intervenir sur des entités extérieures, le développement personnel est essentiellement introjectif. Il dit de ne pas s'échiner à chercher des responsabilités externes à l'origine du problème, mais invite à se demander ce qui est en notre pouvoir pour en sortir. S'appuyant sur les ressorts moraux qui sont aujourd'hui particulièrement visibles dans la thématique de la résilience⁸⁸, il instille l'idée que, face au malheur, il est non seulement toujours possible d'« y » faire quelque chose (utiliser ses ressources propres mais que l'on ignore encore, changer de regard sur la situation,...), mais également d'« en » faire quelque chose (transformer une épreuve en occasion pour mieux se connaître, profiter du malheur pour écrire et témoigner, ou changer radicalement le cours de notre

⁸⁵ N. MARQUIS, *Du bien-être au marché du malaise*, Paris, PUF, 2014, p.70-71.

⁸⁶ N. MARQUIS, *Sociologie de la pratique de lecture du « développement personnel » en régime d'autonomie : du texte à l'expérience*, op. cit., supra note 30 et N. MARQUIS, *Du bien-être au marché du malaise*, op. cit., supra note 30.

⁸⁷ M. DOUGLAS, *Evans-Pritchard*, Brighton, Harvester Press, 1980.

⁸⁸ N. MARQUIS, « La résilience comme attitude face au malheur : succès et usages des ouvrages de Boris Cyrulnik », *SociologieS*, 2018, en ligne, <https://journals.openedition.org/sociologies/6633> (consulté le 7 mai 2022).

existence). Utilisant tantôt les sagesses et techniques orientales de la méditation bien faite, tantôt les conduites de vie protestantes de l'existence militairement organisée, empruntant tantôt le vocabulaire neuroscientifique de la plasticité cérébrale et tantôt les avatars *new age* de la connexion (à la Terre, au sacré,...) , il poursuit le creusement moderne de notre intériorité en faisant de celle-ci la dépositaire universelle d'un potentiel caché de sens et de puissance – à charge de chacun de l'exploiter en vue d'un *mieux-être* présenté comme étant à portée de main ou de neurone.

Il est évidemment parfaitement légitime de se demander quelle est cette société dans laquelle des individus, ayant connu une difficulté ou désirant aller mieux, se mettent à lire des ouvrages, écrits dans un langage qui aurait été incompréhensible tant aux Azandé qu'aux Gaulois ou encore, quoi qu'on en dise, aux philosophes antiques du Souci de soi étudié par Michel Foucault, ces livres qui mobilisent un langage privatiste et intérioriste pour dire au lecteur de travailler sur soi pour trouver et activer des ressources situées à l'intérieur. D'un point sociologique, ce qui est significatif dans ce phénomène, ce ne sont pas tant les chiffres du succès bien réel des ventes de ces ouvrages mais bien le fait que, face à ces derniers, les lecteurs « savent y faire » (pour reprendre l'expression de Jeanne Favret-Saada⁸⁹ à propos des pratiques de la sorcellerie dans le bocage normand), qu'ils trouvent sens et efficacité aux propos qu'ils ont sous les yeux. Autrement dit, il faut analyser la profondeur de cette observation que nous considérons trop souvent avec l'évidence de la banalité : les lecteurs comprennent immédiatement ce qui y est écrit, même lorsqu'ils jouent sincèrement à recevoir comme une révélation bouleversante des propositions morales dont les oripeaux varient mais dont le fond fait aujourd'hui partie de notre sens commun : il y a plus en nous que ce que nous pensons, nous sommes limités par des contraintes que « la société » nous impose et qu'on finit par prendre pour normales, si on se connaît vraiment on ne peut qu'agir de façon positive, etc⁹⁰. Si auteurs et lecteurs de développement personnel aiment présenter ce dernier comme un

⁸⁹ J. FAVRET-SAADA, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

⁹⁰ Contrairement à ce que prétend le discours de développement personnel, la question que nous invite à poser le DP dans de telles situations, « que puis-je faire moi-même pour m'en sortir ? », corollaire d'une société qui a distendu les limites de la perfectibilité humaine, pour reprendre l'expression d'Alexis DE TOCQUEVILLE, n'est pas une attitude naturelle ou un invariant social et culturel. Il y eut des sociétés et il y a encore des environnements sociaux dans lesquels cette question n'est pas la plus pertinente, alors qu'elle est aujourd'hui dotée d'un prestige social important, voir à cet égard les travaux cités de Jeanne FAVRET-SAADA, d'Edward EVANS-PRITCHARD.

mouvement naissant, rejeté aux marges du *mainstream*, on peut, en sociologue, considérer plutôt que l'une des raisons pour lesquelles les ouvrages de développement sont efficaces aux yeux de ceux qui les lisent est au contraire que ces derniers développent et pratiquent une attitude face à la contingence socialement valorisée et respectée : en toutes circonstances, agir à partir de soi-même et des ressources dont nous serions, dans cette anthropologie à visée pratique, toutes et tous dotés.

Conclusion

En insistant sur le fait que l'interrogation « qu'est-ce qui nous tient encore ensemble ? » est coextensive des sociétés individualistes qui prônent l'autonomie, la liberté de choix et d'association, le raisonnement présenté dans cet article revient-il à disqualifier les inquiétudes autour de la lancinante question ?

J'ai ici proposé de considérer, à la suite des travaux d'Ehrenberg, que la dyade public-privé, comme cristallisation particulière de l'opposition individu-société, doit être considérée comme le langage profane, de sens commun (et de nature institutionnelle) dans lequel s'expriment actuellement les craintes ou les reproches à l'égard du fonctionnement de la société. Il s'agit du jeu de langage qui permet aujourd'hui de lier le malheur individuel au malheur collectif. J'ai ensuite proposé l'idée qu'il était opportun de s'y rapporter en tant qu'objets de recherche (par exemple en analysant la façon dont « la société » est thématisée dans les ouvrages de développement personnel et par leurs lecteurs), mais qu'il fallait faire montre de prudence si l'on cherche à la constituer en grille d'analyse de sciences humaines et sociales d'une part parce que, d'un point de vue empirique, l'investissement de l'intériorité ne signifie pas un effacement de la norme, et d'autre part parce que, d'un point de vue logique cette fois, un langage critiquant la société n'en reste pas moins un langage institutionnel⁹¹. Cela ne fait nullement disparaître les raisons de s'inquiéter (ou de se réjouir) de phénomènes qui pointent vers des tensions ou des éclatements sociaux. Ainsi, on peut s'interroger et se positionner dans les débats à propos du complotisme, dans ceux qui tendent à voir dans le fonctionnement actuel de la science une forme très dégradée de l'idéal fonctionnel présenté par Robert Merton (préfigurant les caractéristiques habermassiennes de l'espace public), et qui font de son exercice une forme qui organise désormais l'oppression de savoirs minoritaires en omettant que tout savoir,

⁹¹ L'introduction a par ailleurs permis de faire état, de façon non exhaustive, de ressources conceptuelles alternatives qualifiant différentes façons d'être au monde.

tout propos est *situé*. De si nombreuses manifestations et discours adoptent aujourd'hui un ton et un contenu révélateurs de ce que Bourdieu appelait une « humeur anti-institutionnelle » – au sens où ces discours tendraient à disqualifier tout propos généré par des institutions en particulier (la science, la justice, l'enseignement, etc.) qui requerrait la confiance des individus, par exemple sous prétexte d'un abus de pouvoir se drapant dans le discours du bien commun. Ce contenu ne change néanmoins rien à la nature institutionnelle de ces propos telle que définie plus haut.

Qu'il s'agisse d'un certain discours de sciences sociales ou de nombreux discours de sens commun, les catégories « public » et « privé » semblent aujourd'hui jouer le rôle de dépositaires de revendications, d'inquiétudes, d'expressions de malaise ou de colère. Les étudier, dans une perspective de sciences sociales, non pas en tant que substances, mais bien en tant que catégories pragmatiques, c'est-à-dire mobilisées par des individus et des groupes en situation ouvre une piste. Celle-ci consiste à poursuivre l'exploration de ce que l'on pourrait appeler, avec Mary Douglas⁹² des modes pratiques d'attribution de la responsabilité, c'est-à-dire des façons de distribuer les origines et les marges de manœuvres quant aux problèmes et aux solutions que nous rencontrons. De nombreux indices aujourd'hui indiquent que, dans les discours de sens commun que l'on peut trouver dans les domaines de l'éducation, de la parentalité, du bien-être, etc., le « public » (la société, la norme, la politique, etc.) est souvent rendu responsable de l'origine de problèmes individuels et collectifs ainsi que de l'absence de solution, tandis que le « privé » (l'individu et ses ressources personnelles de force et d'authenticité, l'inter-individuel) est affublé de la responsabilité d'offrir des solutions, en particulier face à un public défaillant et contraignant.

Pour une perspective de sciences sociales qui refuserait de pratiquer une interdisciplinarité trop facile, l'enjeu n'est pas tant de savoir si ces opérations d'attribution de la responsabilité sont correctes ou fausses. Il n'est pas plus opportun, de mon point de vue, de chercher à « corriger » ceux et celles qui portent un discours anti-institutionnel en leur rappelant la nature logique et institutionnelle de ce discours marqueur des sociétés individualistes. Néanmoins, il est possible que s'ouvre un espace de discussion entre une perspective holiste de sciences sociales et des discours de sens commun pratiquant une distinction entre individu et société et accordant peu de crédit à la dimension du public. Dans ce cénacle, pourraient alors s'échanger des idées autour du fait que la dimension

⁹² M. DOUGLAS, *Evans-Pritchard*, *op. cit.*, *supra* note 87.

publique de la vie en société, en tant qu'elle est sociale et institutionnelle, permet autant qu'elle contraint. Sur le fait que, qu'on le veuille ou non, privé et public sont les deux faces de la même pièce.