

## Sur *The Fall of the Public Man* de Richard Sennett

On *The Fall of the Public Man* by Richard Sennett

Laurence Kaufmann

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/21381>

DOI : [10.4000/questionsdecommunication.21381](https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.21381)

ISSN : 2259-8901

### Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2019

Pagination : 281-308

ISBN : 9782814305632

ISSN : 1633-5961

### Référence électronique

Laurence Kaufmann, « Sur *The Fall of the Public Man* de Richard Sennett », *Questions de communication* [En ligne], 36 | 2019, mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 25 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/21381> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.21381>

---

LAURENCE KAUFMANN  
Institut des sciences sociales  
Université de Lausanne  
CH-1015  
laurence.kaufmann[at]unil.ch

## SUR *THE FALL OF THE PUBLIC MAN* DE RICHARD SENNETT

**Résumé.** — Le grand intérêt du livre, pionnier à bien des égards, de Richard Sennett, *The Fall of the Public Man* (1977), est de concevoir l'espace public comme le lieu de la régulation impersonnelle de la juste distance entre « étrangers » et d'anticiper les conséquences négatives de sa *dérégulation*, induite par les « tyrannies de l'intimité » et le rejet des médiations qui leur est corrélatif. L'article déploie les réflexions étonnamment contemporaines de R. Sennett sur la tension moderne entre les affects privés et les comportements publics ainsi que sur la « communauté incivile » et l'essor des « leaders charismatiques » que dessine la lecture du monde social en termes de personnalité individuelle et collective. Après un retour critique sur le statut pour le moins problématique que l'ouvrage accorde à l'expérience et au *self*, l'article esquissera quelques réflexions « sennettiennes » sur deux phénomènes contemporains, le « *quantified self* » et les théories du complot, afin d'en tester les apports et limites.

**Mots clés.** — espace public, distance, charisme, communauté, médiation

« *One can act together without the necessity to be the same* »  
(Sennett, 1977)

« *Je ne joue pas un rôle. C'est ce que je suis* »<sup>1</sup>. Dans un raccourci saisissant, ces mots du président étatsunien en exercice Donald Trump résument « la chute de l'homme public » que déplorait, dès les années 1970, le sociologue Richard Sennett. Se présentant comme un « *outsider* » qui refuse l'hypocrisie du « politiquement correct », D. Trump prétend se montrer sans masque, authentique et fidèle à lui-même en toutes circonstances. Délaissant le registre de la représentation pour celui de l'identité et de l'authenticité, il rompt avec l'idée de « personne » au sens moral et juridique d'une unité porteuse de droits et de devoirs<sup>2</sup>. Ce faisant, il désavoue les règles impersonnelles qui constituent la condition de possibilité d'une vie publique digne de ce nom, une vie qui repose, précisément, sur la *distance* et la représentation.

En effet, si l'on suit R. Sennett, dans le domaine public, les acteurs – comme leur nom l'indique – jouent des rôles, endossent des personnages et portent des « masques » sociaux. Dans un tel cadre *dramaturgique*, loin de manifester des sentiments intérieurs « bruts » ou authentiques, l'expression publique de soi est une performance théâtrale. Pour se faire entendre, « l'homme public » puise dans des codes discursifs et vestimentaires, des règles impersonnelles et des conventions sociales qui le distancient de son *moi* intime. Une telle distance est libératrice ; la prise de rôle étant, tout au moins en principe, plurielle, flexible et située, elle offre du jeu, une marge de manœuvre, des moyens de contourner ou de subvertir la situation. Mais cet art théâtral ne se joue pas uniquement à l'échelle individuelle, évitant le repli privé sur une identité bouclée sur elle-même. Il se joue également à l'échelle collective puisqu'il nous permet d'agir ensemble – *together*, comme le rappelle le titre d'un des ouvrages plus récents de R. Sennett (2013) –, de manière concertée sans pour autant être « identiques ». Seule la médiation de conventions tierces impersonnelles rend possible la coexistence entre des êtres différents du point de vue de la race, de l'ethnie, de la religion ou du statut socio-économique. Sans de telles médiations, les sociétés modernes ne pourraient pas relever le pari, improbable mais nécessaire, qui leur est constitutif, celui de *construire un monde commun entre étrangers* – un monde commun permettant à tout un chacun de se concevoir comme le membre d'une collectivité élargie animée par des liens de solidarité et de coopération mutuels.

C'est précisément l'existence des médiations impersonnelles et du monde commun qui lui est corrélatif qui est menacée aujourd'hui, rendant ainsi étonnamment contemporaines les réflexions quelque peu dystopiques que R. Sennett menait il y a 40 ans. Politiquement traumatisé par le maccarthysme aux États-Unis, intellectuellement marqué par David Riesman et Hannah Arendt, R.

<sup>1</sup> « *I'm not acting. This is who I am* » cité dans le *Washington Post*, 27/01/2016. Accès : [https://www.washingtonpost.com/sf/national/2016/01/27/deciders-trump/?utm\\_term=.9b3473f93873](https://www.washingtonpost.com/sf/national/2016/01/27/deciders-trump/?utm_term=.9b3473f93873).

<sup>2</sup> Pour une analyse de la figure prétendument authentique de D. Trump comme processus de « défiguration politique », voir L. Kaufmann (2019).

Sennett est déjà, en 1977, l'auteur de deux ouvrages importants qui confèrent une place importante aux émotions. En effet, *The Uses of Disorder* (1970) porte sur les effets de la vie urbaine sur l'identité personnelle et l'autre, *The Hidden Injuries of Class* (1972), écrit avec Jonathan Cobb, analyse la confusion du *self* et du statut social dans les classes laborieuses et les blessures émotionnelles qui en résultent. Dans *The Fall of the Public Man*, R. Sennett anticipe bien des tendances actuelles, notamment la montée des leaders populistes, des crispations communautaires et des rétrécissements nationalistes. Malheureusement, la traduction française de son ouvrage, parue en 1979 sous le titre *Les Tyrannies de l'intimité*, qui a par ailleurs coupé certains chapitres et passages, a été essentiellement interprétée comme une contribution au diagnostic hâtif de l'essor postmoderne d'un narcissisme individualiste qui conduirait à la désertion de toute vie publique. Si la tyrannie induite par la revendication narcissique du droit à l'authenticité d'un *moi* transparent et fidèle à lui-même et donc « anti-social » est bien une thèse importante de l'ouvrage, ce dernier ne saurait s'y réduire. Une telle réduction ne rendrait pas justice aux réflexions du sociologue, même si, il faut bien l'avouer, ses arguments sont souvent « impressionnistes », voire chaotiques et, surtout, confus du point de vue de la chronologie<sup>3</sup>. Mais, par-delà son style « essayiste », que l'on peut à juste titre déplorer, R. Sennett propose une hypothèse intéressante que Louis Quéré, dans son beau livre *Des miroirs équivoques* (1982 : 56), avait fort bien identifiée : *l'impersonnalité est fondatrice du lien social*. C'est donc à une théorie – il est vrai parfois implicite – du tiers impersonnel, fondamentalement « symbolisant », qui institue la vie sociale, qu'invite R. Sennett. Une telle théorie est particulièrement importante dans une période où *le travail du tiers*, celui de la loi impersonnelle et des médiations qui permettent la constitution et la maintenance de l'espace public, est remis en question, notamment par la politique identitaire, la rhétorique complotiste et les fondamentalismes religieux.

Afin de déployer les arguments de R. Sennett, nous procéderons en plusieurs étapes. Dans un premier temps, nous situerons brièvement sa perspective dans le paysage des théories de l'espace public. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons à la séparation moderne, de plus en plus tendue, entre la libre intimité des corps et des cœurs et la civilité obligée des comportements publics. Nous reviendrons, dans un troisième temps, sur les contours de la « communauté incivile » et l'essor des « leaders charismatiques » que dessine la lecture du monde social en termes de personnalité individuelle et collective. Dans un quatrième temps, nous effectuerons un retour critique sur les réflexions de R. Sennett, notamment sur le statut pour le moins problématique qu'il accorde à l'expérience et au *self*. Enfin, notre dernière partie esquissera quelques réflexions sur deux phénomènes contemporains à la lumière de *The Fall of the Public Man*, le « *quantified self* » et les théories du complot.

<sup>3</sup> Plusieurs comptes rendus notent avec ironie que les réflexions de R. Sennett reflètent son propre mode de vie, celui d'un « *jet-setter* », papillonnant entre trois siècles et trois capitales (Londres, Paris et New York) pour récolter les traces de la déperdition de l'homme public.

# À quoi sert l'espace public ?

## Un espace de distance et de proximité

Pour de nombreux penseurs de la modernité tels John Dewey, Hannah Arendt, Claude Lefort et Jürgen Habermas, le concept d'espace public prend sens dans le cadre d'une société autonome et démocratique qui aspire à l'auto-détermination des orientations collectives et interdit la monopolisation du pouvoir par des groupements et des individus particuliers. L'espace public est le lieu dans lequel se manifeste et s'expérimente la puissance constituante du collectif démocratique qu'est le Public. Qu'il soit considéré comme un être fantomatique, un projet inachevé ou un sujet à éclipses, le Public renvoie de toute manière à la figure « majuscule », noble et abstraite, d'un collectif de sociétaires, égaux et libres, qui sont à la fois les auteurs et destinataires des normes qui régissent leur coexistence. Dans l'imaginaire politique de la démocratie, le Public est l'instance législative ultime qui fait de la réunion des individus et de leurs volontés la pierre de touche de l'échafaudage social. Dans un tel cadre, les institutions et, plus généralement, les normes se présentent comme les produits provisoires et explicites d'un Nous collectif qui serait l'« expression pure d'une volonté » et qui leur conférerait « une pérennité jusqu'à nouvel ordre » (Habermas, 1992 : 53). Comme l'atteste l'usage fréquent de la majuscule, les concepts de Public et d'espace public sont donc normativement très exigeants. Ils sont même si exigeants qu'ils ont conduit la plupart des sociologues à les juger introuvables, inopérants ou impraticables<sup>4</sup>. Pourquoi, dès lors, parler d'espace public et de public si c'est uniquement pour dire qu'ils n'existent pas ou trop peu ?

Retourner aux réflexions pionnières de R. Sennett permet, nous semble-t-il, de répondre à cette question. En effet, ce dernier définit, tout au moins implicitement, l'espace public comme étant le lieu de la *régulation de la distance et de la proximité* entre les individus. Une telle caractérisation intègre aussi bien la définition matérielle de l'espace public comme un espace concret de visibilité et d'accessibilité mutuelles que sa définition immatérielle comme un espace virtuel de délibération et de participation collectives. Surtout, cette caractérisation souligne le travail indissociablement social, moral et politique dont les espaces publics matériels et immatériels sont les sites privilégiés : celui de la régulation de la distance spatiale, affective et symbolique qui lie et sépare les êtres et leur indique la manière dont ils devraient se traiter les uns les autres. Trop proches ou trop fusionnels, les individus perdraient leur capacité à se positionner comme des sujets libres et autonomes pour se fondre dans une communauté de valeurs et de croyances *a priori*. Trop distants, ils basculeraient dans une cécité émotionnelle, une torpeur morale, une indifférence mutuelle qui risquerait de remettre en question leur inscription dans une société de semblables.

<sup>4</sup> Comme le montrent très bien les travaux de M. Berger (2015), seules des théories de l'espace public plus « réalistes », sensibles et pragmatiques, sont à même de rendre compte des modalités concrètes de participation citoyenne qui donnent lieu, dans la plupart des dispositifs de consultation et de délibération publics, à des modalités plus ténues mais redoutablement efficaces d'*exclusion*. D. Dayan (2000) insiste également sur le « presque-public » un peu bancal qui prend forme dans nos espaces publics sans satisfaire les critères normatifs des théories classiques de la démocratie.

Bien que le recours au terme *espace public* pour traduire l'*Öffentlichkeit* allemand ou la *public sphere* anglaise a pu être légitimement contesté, celui-ci a l'avantage, on le voit avec R. Sennett, de souligner la véritable *proxémique politique* qu'un espace public doit mettre en œuvre pour demeurer un espace démocratique. En effet, le modèle de la vie publique que préconise R. Sennett n'est pas seulement cosmopolitique : il est *urbain*. Pour lui, la promiscuité obligée des lieux publics urbains oblige à vivre « dans un monde d'étrangers » (« *a world of strangers* », Sennett, 1977 : 3) et peut ainsi faire œuvre de pédagogie politique et morale. En apprenant à composer avec des étrangers dans les relations de promiscuité et de contiguïté spatiales, nous apprenons également à composer avec des différences de culture, de capacité, de genre ou d'opinion. Chez R. Sennett, l'espace, notamment urbain, fait donc office de « métaphore ontologique » comme le diraient George Lakoff et Mark Johnson (1980). D'une part, la notion d'espace permet de décliner les modes de proximité, sensorimotrice et relationnelle, de celles et ceux qui y prennent littéralement *place* (e.g., dessus/dessous, à côté/en contact, intérieur/extérieur, partie/tout, centre/périphérie, horizontal/vertical, etc.) ; d'autre part, la notion d'espace symbolise l'ancrage pratique et normatif de la démocratie dans des configurations matérielles, des dispositifs sociotechniques et des infrastructures qui donnent prise aux échanges, permettent les rencontres et facilitent la mobilité. Enfin et surtout, la notion d'espace pose la question de la *juste distance* entre les individus dans un espace public démocratique.

Cette question était déjà au cœur des réflexions d'H. Arendt dont R. Sennett, qui fut son élève, s'inspire abondamment même s'il ne la cite qu'une seule fois dans *The Fall of the Public Man*. Le monde public, dit H. Arendt (1958 : 63), est comme une « table » qui relie et sépare à la fois la pluralité des convives qui s'assoient autour d'elle ; de la même manière que la table « nous rassemble » et « nous empêche de tomber les uns sur les autres », le monde « relie et sépare en même temps les hommes ». La métaphore est bien entendu symbolique : la juste distance est celle qu'instaure un espace composé d'une pluralité d'opinions, un espace dans lequel tout un chacun épanouit l'aptitude à « une mentalité élargie », c'est-à-dire la capacité à élever un cas particulier au rang d'un problème commun et à actualiser l'ensemble des opinions possibles qu'il porte potentiellement en lui (Arendt, 1954 : 308). Ce processus d'élargissement, qui est aussi un processus de décentrement, distingue et juge les actes et les paroles qui privilégient le « souci du monde » sur le « souci de soi », l'action sur l'identité et qui sont, par là même, *dignes d'apparaître* en public.

## Faire « œuvre » publique

Une différence importante distingue cependant les approches d'H. Arendt et R. Sennett. Ce dernier s'érige en particulier contre la vision arendtienne, quelque peu aristocratique, de la « gloire » des hommes d'action qui parviennent à s'arracher au registre de la nécessité et à l'ordre des besoins pour s'accomplir librement, sur la scène publique, dans « l'action à plusieurs » (Arendt, 1958). Ainsi H. Arendt établit-elle un grand partage entre *l'oikos*, le domaine privé, qui est le foyer de la

vie domestique, de la reproduction biologique et de la gestion économique, et *la polis*, le domaine public, qui est le lieu de l'épanouissement de l'imagination, de la parole et de l'action en commun. Pour R. Sennett, esquissant une thématique qu'il développera dans ses ouvrages ultérieurs, les termes mêmes de cette division ont des conséquences éthiques et politiques inacceptables : elle réserve uniquement à celles et ceux qui ont une distance suffisante à la nécessité le droit ou la capacité de contribuer à la vie politique<sup>5</sup>. À l'encontre de la réduction arendtienne du travail à une basse besogne, faite de répétitions, à laquelle doivent s'atteler les « besogneux » ou les « nécessiteux », il tente de réhabiliter l'activité concertée, y compris la production matérielle. « Faire œuvre » permet aux *homo fabers*, artisans, musiciens ou travailleurs, de se relier les uns aux autres et d'apprendre à coopérer avec des êtres dissemblables dont les différentes capacités se complètent et s'enrichissent.

En partant de l'activité à plusieurs plutôt que de la discussion, R. Sennett place la pluralité et la complémentarité au cœur de la vie publique, éloignant par là même l'horizon du consensus qui hante l'éthique de la délibération que préconise des auteurs tels J. Habermas. Faire société, c'est d'abord travailler ou œuvrer ensemble à une même tâche, à commencer par « la mise à l'œuvre » du lien social lui-même. De la même manière que les mains du « *craftman* » (artisan) construisent la ville, les paroles construisent la cité, affirme R. Sennett (2009), passant ainsi de la métaphore de l'art théâtral à celle de l'artisanat. Nous devons être les *artisans de la vie démocratique*, dit-il (*ibid.*), car les artisans savent comment négocier la tension entre autonomie et autorité, résistance de la matière et puissance de l'action, anticipation du comportement d'autrui et accomplissement de ses propres tâches.

En désaccord avec H. Arendt sur la question sociale et sur la valeur, y compris politique, du travail, R. Sennett la rejoint en revanche, surtout dans *The Fall of the Public Man*, sur la stricte séparation qui doit être maintenue, coûte que coûte, entre les domaines privé et public. Pour tous les deux, la vie privée reste la vie « idiote », « privée de » liberté, soucieuse de l'intendance et de la gestion de la vie biologique – une vie qui rappelle aux êtres humains leur condition d'animalité.

## Sociogénèse de l'homme public

Pour clarifier la sociogénèse que suggère, par petites touches sélectives, les réflexions de R. Sennett, des penseurs tels que Norbert Elias, dont il ne semble pas connaître

<sup>5</sup> Les mouvements sociaux qui émergent *d'en bas* ne peuvent pas être « politiques » au sens noble du terme que lui prête H. Arendt car leur logique est celle du besoin et de la nécessité, non celle de la liberté et du projet. Pour H. Arendt, comme le relève H. Pitkin (1998), le social est un simple « blob », un ectoplasme constitué par des comportements creux et purement réactifs. Pour H. Arendt, la tyrannie du « *social-as-blob* », mû par des comportements irréfléchis (*mindless*) et des réactions basées sur des besoins, n'est guère compatible avec le domaine proprement politique des actions individuelles et libres qui répondent à des aspirations. Ainsi le social et le politique se trouvent-ils dans une opposition radicale, qui est aussi politiquement douteuse qu'historiquement fautive, étant donné la portée émancipatrice de nombre de mouvements sociaux.

les travaux, sont d'un précieux secours. On le sait, N. Elias décrit la manière dont le « procès de la civilisation » a mis en place, dès le <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, une structure de l'intériorité qui oppose les instincts individuels, insurmontés mais contenus dans les strictes limites de la sphère privée, aux impératifs et interdits qu'impose la sphère publique, *via* des sentiments de honte et de pudeur sociale. Parallèlement au développement d'une culture des apparences qui instaure le contrôle des émotions, la distance impersonnelle et l'élévation du seuil de la pudeur, se développe une nouvelle classe sociale, la *bourgeoisie*. Si cette dernière peut être qualifiée de bourgeoise, même si elle englobe plus d'hommes de loi, de rentiers et d'administrateurs que de financiers ou de marchands, ce n'est pas en raison de son origine sociale et économique. Elle est bourgeoise parce qu'elle est portée, dès les années 1660, par la forme de vie *urbaine* des « citoyens d'une ville » et par l'effervescence culturelle qu'impliquent le foisonnement des imprimés et la multiplication des théâtres et des musées (voir aussi Darnton, 1984). De ce point de vue, la bourgeoisie désigne moins une catégorie sociale que l'essor de valeurs spécifiques qui sont étroitement liées aux pratiques et espaces de sociabilité *anonymes* de la ville. En effet, dans une ville, les nouveaux arrivants peuvent dissimuler les signes antérieurs de leur appartenance statutaire et se lancer dans l'ascension sociale qui leur a été interdite dans leur lieu d'origine<sup>6</sup>. Dans ce cadre sociable, tous, y compris les privilégiés de l'ordre social, sont tenus de suspendre leur arrogance identitaire et de sacrifier aux exigences impersonnelles des cercles interactifs en développant un « second soi », courtois et policé. Placés sous l'égide de la civilité et du souci du « grand monde », les échanges conviviaux libèrent les interactions de l'emprise des structures externes pour les consacrer à la seule urbanité (Gordon, 1994). Parallèlement à cette nouvelle civilité, qui va de pair avec l'extension du commerce matériel et culturel, se développe l'exploration spécifiquement bourgeoise des sentiments intimes qui doivent être soustraits au regard d'autrui et explorés dans le secret de la sphère privée. Cette nouvelle « économie psychique » – comme le dirait N. Elias (1939) – instaure une relation de plus en plus privatisée au monde social – une relation qui se retrouve dans toutes les couches de la population, de la tenue des vêtements à l'entretien de son intérieur en passant par la fixation sur ses propres états de conscience.

C'est la co-émergence de la valorisation de la réalisation du *moi* dans l'espace privé et de l'impersonnalité « égalisante » de l'espace public, notamment urbain, qui est au cœur des réflexions de R. Sennett. Suivant en cela les nombreuses métaphores théâtrales utilisées par les philosophes des Lumières, il conçoit la vie publique comme un théâtre qui permet à tout un chacun de jouer un rôle (*role-playing*) et de développer l'expression publique de soi. L'art expressif ne consiste pas à manifester

---

<sup>6</sup> Il est à noter que la notion de sociabilité est bien plus complexe que ne le suggère l'assimilation par R. Sennett de la sociabilité à la civilité urbaine. Comme le montre l'historien D. Gordon (1994), le concept de sociabilité, en fonction du contexte de son usage, renvoie tout aussi bien à l'amour apolitique de l'échange égalitaire, à une pratique dérivée de l'ordre sécuritaire de l'absolutisme, au lien anonyme entre des étrangers bénéficiant de la neutralisation de leurs appartenances, à l'apprentissage et à la maîtrise du savoir-faire communicationnel ou encore à la redécouverte d'un « logos privatisé », exclusivement soucieux de problèmes moraux et esthétiques.



des sentiments intérieurs « bruts », mais à explorer des scénarios possibles, à imaginer différentes formes d'expressivité et à entrer en contact avec des inconnus sans les noyer sous des confessions intimes. Au cœur de la métaphore théâtrale, réside donc un déplacement essentiel : l'être public n'est pas une *personne* mais un *personnage* dont la parole se distingue en creux des motivations secrètes et des affects privés considérés comme impropres au langage et à l'échange public.

Être de représentation, le personnage est un « *persona* », c'est-à-dire un masque que l'acteur utilise pour « porter sa voix » au public tout en se protégeant du regard intrusif de ses semblables (voir Mauss, 1938). Pour R. Sennett (1977 : 264), ce masque, ce *persona* est « l'essence même de la civilité », la civilité étant « l'activité qui protège les individus les uns des autres tout en leur permettant de profiter de leur compagnie mutuelle ». Autrement dit, si « la cité et la civilité ont la même racine étymologique », c'est parce qu'elles construisent toutes deux un lien social « par-delà la distance ». Le « masque permet la pure sociabilité », détachée des conditions de pouvoir, des émotions de malaise et des sentiments privés de ceux qui les portent. C'est donc à une pensée de l'écart que nous invite *The Fall of the Public Man*, que ce soit l'écart intérieur entre l'individu privé et la personne publique, le corps propre et le corps figuré, ou l'écart extérieur entre *ego* et *alter*, l'homme public et ses concitoyens.

Si l'on suit R. Sennett, l'écart de la civilité atteint son apogée dans la sociabilité urbaine. Dans les grands espaces urbains et dans les lieux qui les jalonnent, notamment les cafés, les théâtres, les cercles littéraires et les parcs publics, l'homme public est à même de préserver son territoire personnel, de s'adresser à autrui ou, au contraire, d'en prendre congé. Dans ces espaces anonymes et a-territoriaux de circulation généralisée, accessibles à quiconque, une morale minimale de la co-présence s'est imposée : celle de la civilité ordinaire du citadin ou du passant, faite de tolérance mutuelle, d'« inattention civile » et d'évitement de regards et de contacts (Goffman, 1971)<sup>7</sup>. Pris dans une forme d'indifférence mutuelle, les passants se

<sup>7</sup> R. Sennett cite peu E. Goffman mais lui adresse une très belle critique, quoiqu'un peu injuste. Il écrit que la métaphore scénique ne doit pas aboutir à la « société de scènes », cette société « statique » et « sans histoire » que dépeint notamment E. Goffman (Sennett, 1977 : 36). Selon lui, négligeant les « forces du désordre » ou de la disruption, E. Goffman appréhende les individus comme des êtres sans cesse en quête d'un état d'équilibre et de normalité, des êtres dont les actions sont des « adaptations sans fin ». L'acteur goffmanien peut « se tordre, se retourner et se tortiller », être « à la fois jongleur et synthétiseur, accommodateur et conciliateur », mais, en fin de compte, il se laisse porter « par la définition dominante de la situation » (*ibid.*). C'est pourquoi, dans le monde d'E. Goffman, « il y a des scènes mais il n'y a pas d'intrigue [...] ; les gens agissent mais n'ont pas d'expérience » (*ibid.*). Cette attention aux rôles aux dépens de l'expérience dérive de la « présupposition morale » que dissimule « l'enquête apparemment *amoral* » que mène E. Goffman. Mis à part les déviants, les fous ou les difformes, les acteurs se contentent de performer, de façon routinière et sans passion aucune, le rôle qui leur est prescrit. Le héros goffmanien est donc un anti-héros ; R. Sennett suggère même qu'il est le symptôme du malaise moderne qui est la préoccupation principale de « la chute de l'homme public ». Ce malaise, c'est l'impossibilité d'imaginer des relations sociales qui susciteraient la passion et réveilleraient l'imagination. Pour résumer la critique de R. Sennett, acérée et quelque peu excessive, le monde public d'E. Goffman est un monde mortifère dans lequel les gens gèrent (*manage*) leurs conduites en s'accommodant ou en se retirant de la situation. Ce faisant, il oublie que les acteurs

supportent grâce à une posture intérieure de distance qui est inversement proportionnelle au frottement des corps. Ceci dit, la régulation de cette étrange proximité à distance ne répond pas seulement à la promiscuité obligée des espaces urbains, mais aussi à un impératif social et économique. En effet, l'extension à grande échelle des transactions économiques qui caractérisent la forme de vie capitaliste moderne nous relie sans cesse à des étrangers auxquels nous devons faire confiance et avec lesquels nous devons coopérer (Seabright, 2005). Dans le commerce urbain comme dans « le doux commerce » de la sociabilité, les principes abstraits tels celui de l'indifférence civile désamorcent l'étrangeté du dissemblable. Car ce n'est plus aux personnes individuelles de décider comment se comporter les unes avec les autres : leur répertoire interactionnel est fixé d'avance par des normes impersonnelles qui les libèrent du travail épuisant que constituerait le décryptage « à flux tendu » des signes interactionnels, largement opaques, que les étrangers sont susceptibles de manifester<sup>8</sup>. Seule la régulation tout à la fois sociale et morale de ces interactions incertaines avec des inconnus peut réinsuffler de la « reposité »<sup>9</sup> là où le trouble ou l'inquiétude pourraient facilement émerger. Une telle reposité a un prix, toutefois. Elle résorbe l'individualité de l'étranger dans des généralités sociales et des identifications catégorielles qui l'enferment, la déforment, bref la « pré-jugent ». Comme le dit Georg Simmel (1908) – l'un des inspirateurs de l'École de Chicago mais qui n'est pas cité une seule fois dans l'ouvrage –, la « figure de l'étranger » n'est précisément qu'une figure, une forme désaffectée et vidée de ses « caractéristiques individuelles ». Mais une telle « désaffectation » est nécessaire, si l'on suit R. Sennett ; elle remédie à la trop grande proximité physique en instaurant une distance ou un écart psychique qui permet de considérer autrui comme le candidat potentiel à une interaction sans pour autant peser sur lui de tout le poids de son « moi ». Impersonnalité sociale et allègement psychique vont ainsi de pair.

## Le déclin de l'espace public

### Un acteur privé de son art

En passant de la scène de théâtre à celle de la rue et inversement, R. Sennett met en évidence la « géographie publique » d'un monde commun, un « monde d'imagination » qui échappe aux pièges pathogènes des ressentis individuels

---

peuvent modifier la scène par leurs actions et que les scènes peuvent apparaître ou disparaître en raison des forces historiques qui les dépassent (*ibid.*).

<sup>8</sup> Pour J. Bonhomme (2012), c'est précisément l'absence d'un dispositif d'ordonnement impersonnel des conduites qui explique la peur, voire la terreur, que suscite, à intervalles réguliers, la coprésence étroite avec des étrangers dans certaines villes d'Afrique centrale et d'Afrique de l'Ouest. Comme le montrent les rumeurs de crise conduisant des communautés à soupçonner certains étrangers de leur « voler leur sexe » ou de les ensorceler après un bref contact interactionnel, les relations avec des inconnus ne sont pas suffisamment réglées ou scénarisées pour calmer la « peur de l'étranger ».

<sup>9</sup> Sur cette notion originale de « reposité », voir A. Piette (2009).

grâce au sens impersonnel « des codes communs de croyances » qu'il impose à quiconque. Malheureusement, dit l'auteur, ce pouvoir d'imagination s'érode, notamment au XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'essor du capitalisme industriel et le développement de la sécularisation. Au XX<sup>e</sup> siècle, les médias de masse renforcent à leur tour la prédominance de la subjectivité et des affects privés en « plaquant » une grille d'interprétation psychologisante sur la conduite des gouvernants aussi bien que sur les injustices sociales et économiques. La double valorisation de la vie publique et de la vie privée prend ainsi la tournure pernicieuse d'un oxymore, d'une incompatibilité structurelle. Le développement d'un monde privé, intérieur conduit peu à peu les « sociétaires » modernes à concevoir les conventions sociales, par définition impersonnelles, comme des contraintes exogènes menaçant et trahissant les valeurs intimes qu'ils cultivent en leur âme et conscience. L'extension du domaine privé est inversement proportionnelle au rétrécissement du domaine public, qui est vidé de sa substance ou plutôt de sa *procédure d'organisation*. Une telle procédure, qui est celle de la juste distance de « soi à soi » et de « soi à autrui », est soutenue par la « capacité de jouer avec la vie sociale » (*the ability to play with social life*, Sennett, 1977 : 267). Le long dépérissement de cette capacité explique « la chute de l'homme public » ; le sens du jeu, essentiel à la vie sociale, est littéralement « déjoué », ébranlé, voire détruit, par la proxémique intimiste, physique et symbolique, qui sous-tend l'idéal d'authenticité.

Bien entendu, cet idéal d'authenticité n'est pas nouveau. Comme le suggère R. Sennett lui-même, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, Jean-Jacques Rousseau systématisait déjà l'idéal romantique de l'authenticité qui deviendra prédominant un siècle plus tard. Notamment dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758), J.-J. Rousseau dénonce l'art théâtral de la facticité, du masque, et fait du monde de l'apparence un ordre opaque, hypocrite et mensonger. En faisant « obstacle à la transparence » de la présence pleine et entière des hommes à eux-mêmes, en imposant une « contenance extérieure » aux « dispositions du cœur », l'art social des apparences s'est interposé « entre les consciences » (Starobinski, 1976 : 37-38). Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, s'esquisse ainsi la conception moderne de l'individu – un individu qui revêt la morphologie étrange d'un « *homo clausus* » (Elias, 1987). Scindé entre « sa vérité intérieure » et les contraintes « extérieures » que lui infligent le contact avec des « étrangers », l'individu moderne, dit N. Elias, conçoit le « social » comme ce qui, chez tous les hommes, est « identique » et le « particulier » comme « l'élément extra-social » qui fait de chacun d'eux un être unique et original. L'individu moderne entretiendrait l'illusion que son moi intérieur n'existerait que pour lui-même, indépendamment des contextes interactionnels et des institutions sociales qui composent son environnement. Ce *Moi* authentique et intègre n'entrerait pour ainsi dire qu'après coup en relation avec les autres, dans un rapport d'extériorité mutuelle qui le pousse « hors de lui » (*ibid.* : 98). Au prisme de l'*homo clausus*, la théâtralité du jeu social, qui permettait à l'homme public d'instaurer entre son *moi* social et son *moi* intime la distance nécessaire à des échanges anonymes, est une menace et une imposture. La prise de rôle est désormais assimilée à un art factice que la « personne authentique » doit désavouer pour être reconnue comme digne de confiance. Il ne peut y avoir

de « formatage » social et de mise en équivalence des expériences dans le régime neutre et relativement invariant de la visibilité publique sans perte et compromission de la vérité du for intime. Le pouvoir créatif et imaginatif du *play*, du jeu qui se jouait dans l'écart entre le *self* et le rôle qu'il endossait en public, s'est perdu, fait place au désarroi d'un « acteur privé de son art » (« *an actor deprived of an art* ») (Sennett, 1977 : 264). Loin d'être les deux facettes d'un même être, la personne privée et le personnage public, la personne et le « *persona* » ou, dirait E. Goffman, les coulisses et la scène, se retrouvent séparés par le fossé ontologique qui sépare authenticité et facticité : à l'invention ou à la fabrication artificielles de son personnage s'oppose la découverte de son vrai *moi*. Sous les auspices de l'authenticité, être une personne ne consiste plus à endosser « en personne » les rôles impersonnels, pluriels et multiples, dont tout un chacun peut être le suppôt. Loin de créditer les acteurs de la capacité à être pluriel, à se produire sur diverses scènes sociales et à s'ajuster à leurs différents interlocuteurs, l'exigence d'authenticité procède à une forme d'écrasement ou de *dépluralisation* du « *moi* » (Kaufmann, 2019). À la représentation de soi – qui exigeait le travail de symbolisation et de montée en généralité propre à la prise de rôle –, succède la présentation ou la monstration apparemment « asocialisée » de sa singularité sur la scène publique. *Qui êtes-vous vraiment, derrière vos masques ? Est-ce vraiment ce que je ressens en ce moment ?*

En rejetant la dimension impersonnelle du lien social, l'idéal moderne d'authenticité et de réalisation de soi devient potentiellement « incivil » et « tyrannique » puisqu'il réduit la personnalité publique à un *ego* statique et inébranlable dont l'identité personnelle serait constituée une fois pour toutes. Les « tyrannies de l'intimité » ont des conséquences d'autant plus désastreuses que le fait de jouer toute une galerie de personnages, de « personnifier » différentes figures ou de s'adonner aux jeux de masque n'est pas seulement devenu un signe d'inauthenticité. Il est devenu un signe d'hypocrisie, sinon de dissimulation et de tromperie. S'esquissent ainsi une *conception paranoïaque* du lien social et la dénonciation systématique des faux-semblants dont les écrits de J.-J. Rousseau sont emblématiques (Lilti, 2008). Dans le théâtre, l'Église, les romans, les journaux, l'acte de dévoiler les mensonges et de démasquer les traîtres devient une obsession. Au dénouement des intrigues individuelles et collectives, il faut, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, des « traîtres que l'on confond » (Starobinski, 1976). Là encore, J.-J. Rousseau (1758 : en ligne) l'avait fort bien explicité. La politesse et l'urbanité recouvrent d'un voile uniforme et perfide les froideurs, les haines et les trahisons que les êtres nourrissent dans le secret de leur cœur. Mais dans le fond, dit-il, « *on ne saura donc jamais bien à qui l'on a affaire* ».

Une fois rejetés ou dénigrés les codes impersonnels dans lesquels le *je* garde du *jeu*, l'apparition publique s'inscrit dans le registre continuiste de l'indice, de la trace d'une réalité prise sur le vif, en l'occurrence la réalité psychologique et les motivations individuelles souterraines. Le paradigme de l'interprétation des codes et symboles expressifs communs fait place à un « paradigme indiciaire » qui appréhende les moindres traits comme des signes révélateurs d'une réalité cachée, d'un symptôme (Ginzburg, 1980). Les moindres mimiques, les plus petites expressions émotionnelles

deviennent le *signe* de la personnalité, *l'indice* d'intentions, bienveillantes ou malveillantes, la *trace* d'une appartenance. Tout comme les objets manufacturés dont parle Karl Marx, les individus deviennent, dit R. Sennett, un « hiéroglyphe social » qu'il s'agit de déchiffrer. Devenue l'indice de la personne cachée derrière le masque, l'apparition publique dégringole de l'arc sémiotique qui va du régime indiciel du saisissement corporel au régime symbolique de la signification (Kaufmann, Gonzalez, 2019). L'art dramaturgique fait place au travail de décryptage anxieux des moindres signes de l'identité, l'identité d'autrui comme de la sienne propre.

## La communauté incivile

### Le réseau et le cercle

Déjà catastrophique à l'échelle individuelle puisqu'elle supprime, tout au moins officiellement, la distance de soi à soi, la psychologisation des rapports sociaux s'avère encore plus désastreuse à l'échelle collective. En effet, l'identité de soi à soi et l'amour-propre qui lui est corrélatif, qui paraissent être des qualités radicalement individuelles, peuvent aisément devenir *collectives*. À l'incivilité du *self* replié sur lui-même et tentant de déchiffrer les intentions potentiellement malveillantes de tous ceux qui lui sont étrangers correspond l'incivilité de la « communauté destructrice ». Croyant lutter contre les forces froides et aliénantes de la dissociation et de la séparation que leur impose le capitalisme, les individus revalorisent à outrance les relations intimes et le territoire local au point de finir par conférer une sacralité morale à leur « ghetto » communautaire et « antisocial ». Autrement dit, ils tentent d'utiliser le lien de communauté comme une « arme contre la société, dont le grand vice serait son impersonnalité » (Sennett, 1977 : 339). Mais le problème, suggère R. Sennett, est que la grande société d'anonymes *ne peut pas accueillir* les liens de proximité propres à la communauté. Comme le disait Ferdinand Tönnies (1912) que cite R. Sennett, la communauté (*Gemeinschaft*) repose sur des relations émotionnelles de proximité, des rapports de « face à face » et des autorités traditionnelles alors que la grande société (*Gesellschaft*), elle, consiste en des liens impersonnels qui ne relient les êtres qu'à la superficie de leur être. Ainsi la communauté s'inscrit-elle dans une succession de *cercles concentriques* de plus en plus larges qui vont des liens du sang aux liens d'amitié en passant par les liens de famille et de voisinage, du centre à la périphérie. Mais comme tout cercle, elle implique un principe de clôture et instaure des frontières entre le « dedans » et le « dehors », les appartenants et les non-appartenants, entre *nous* et *eux*. La topologie sociopolitique du cercle qui caractérise la communauté diffère donc de celle de la société qui consiste, elle, en des liens en ligne, des liens de *réseaux*, faibles et éphémères, de simple contact ou de contiguïté

mais potentiellement illimités<sup>10</sup>. De plus, pour F.Tönies, qui le conçoit comme un trait positif, le lien de communauté est un lien de *similitude*, fondé sur une indifférenciation mutuelle et une proximité affective et corporelle qui va de pair avec une proximité, sinon une identité *morale*. Cette proximité est telle, dit F.Tönies, que les membres de la communauté n'ont pas besoin de parler ; ils peuvent se comprendre sans devoir passer par le langage. Alors que le silence est consubstantiel à la communauté, le monde commun entre étrangers qu'est la société est, au contraire, incorrigiblement bavard : il a besoin de l'ouvrage incessant de la parole pour prendre forme et sens.

C'est bien la *topologie du cercle* et le danger politique qu'elle représente que déploie, avec une remarquable acuité, la deuxième partie de *The Fall of the Public Man* sur « la communauté incivile ». Le désastre historique que suggère R. Sennett réside dans la confusion entre le lien de société et le lien de communauté. Ce dernier, en faisant du *même* le modèle du lien social, impose une morale et une politique du proche qui n'est pas médiée par un principe impersonnel de mise en équivalence mais par un principe de similitude (Quéré, 1982). La valorisation du lien de proximité affective et de l'expérience privée a fait du foyer le centre névralgique de la vie individuelle et collective et a transformé les lieux publics en une terre étrangère, froide et inhospitalière. Or, si l'on suit R. Sennett, le retour de la communauté dans une société d'anonymes est dangereux car cette dernière ne peut plus être de l'ordre de l'expérience ; elle ne peut être que de l'ordre de l'imaginaire, du fantasme et de la projection. Fantasme commun (*common fantasy*) chargé de construire le sens de « qui nous sommes », la communauté à grande échelle devient un *super-ego*, une « personnalité collective » (*collective personality*) qui se pose en s'opposant et reconstitue ainsi, par la négative, l'unité de la collectivité. L'identification à une personnalité collective, qui est de l'ordre de *l'être* et non de *l'agir*, décourage l'action concertée et tend à devenir fratricide car *l'autre*, dans sa différence biographique et ses particularités culturelles, apparaît comme un scandale qui nuit à l'essence individuelle et collective qu'il s'agit de préserver à tout prix. En faisant du *nous* de la communauté un *je* dilaté qui présuppose l'identité de ses membres, le culte et la culture de la personnalité individuelle et collective menacent d'éclater à la moindre différence.

## La guerre des personnalités

Selon R. Sennett, la psychologisation des rapports sociaux et la dégradation des luttes de pouvoir politique, devenues une guerre de tranchée entre des personnalités moralement incompatibles, s'annoncent dans la manière dont l'affaire Dreyfus a été cadrée dans les années 1890. Résorbant les conflits de pouvoir, les systèmes institutionnels et les logiques bureaucratiques dans des motivations personnelles, le « J'accuse... ! » d'Émile Zola (*L'Aurore*, 13/01/1898) insiste sur le *je*

<sup>10</sup> C'est bien parce que le champ sémantique du concept de « réseau » est celui de la simple connexion qu'il permet de mêler humains et non-humains.

de « l'accuse » et non sur la culpabilité objective de l'accusé. É. Zola égrène une liste de « crimes de personnalité », exprime le « cri de son âme » et, surtout, demande « à la populace » de choisir entre deux camps préétablis. Ainsi, entre dreyfusards et antidreyfusards, se dessinent une inflexibilité morale et une imperméabilité épistémique qu'aucun argument ne peut ébranler. Pour R. Sennett (1977 : 251), le « masque de l'intransigeance morale » est synonyme de « sénilité idéologique ». Surtout, il impose une « théorie des dominos tout à fait perverse » : la négociation et la discussion sont vues comme « une grande menace pour la communauté » car elles risquent d'affaiblir l'esprit de corps et d'ébranler l'intégrité et l'honneur qui le soutiennent. Dans une telle configuration, la seule activité restant à mener est celle de la purification, du rejet « de ceux qui ne sont pas comme nous ». La configuration « ami-ennemi », « nous-eux », établit, dit R. Sennett, les contours d'un nouveau *tribalisme moral*, fondé sur des identités substantielles, des attributs psychologiques et des émotions de repli. Chaque personne devient étrangère au destin de toutes les autres et ses proches, familles, enfants et amis, comme le dit Alexis de Tocqueville cité en exergue de *The Fall of the Public Man*, constituent l'ensemble de l'humanité. L'homme moderne, pris par les passions démocratiques, dit A. de Tocqueville, garde « un sens de la famille », mais il n'a plus « un sens de la société ».

Appréhendé dans cette perspective, le procès moderne de civilisation s'avère un véritable « processus d'ensauvagement » : la commune humanité qu'il faisait miroiter s'est rétréci en des communautés affectives et des tribus morales (Kaufmann, 2019). Pour la communauté « incivile », l'étranger est devenu par principe une figure menaçante, un être qui *nous est étranger*, dont le sort ne nous concerne pas ou, pis, dont la différence nous insupporte. Érigeant les barricades censées les protéger des « étrangers », des « sans-nom » dont il s'agit de se débarrasser, ces nouvelles tribus morales « convertissent l'esprit de clocher et la claustrophobie en un principe éthique » (Sennett, 1977 : 310). Ces communautés « claustrophobiques » exigent un véritable « ménage émotionnel » (*emotional housekeeping*) : incapables de s'ouvrir vers l'extérieur, « impur » par définition, elles sont également incapables d'accepter la pluralité et la diversité internes, synonymes de trahison et de corruption. La politique se transforme alors en une *thérapeutique* : il s'agit de réunir les forces sociales encore saines pour éliminer les éléments corrompus, malfaisants ou insalubres qui charrient la désunion et le différend et menacent le corps social. Car si le désaccord et la pluralité des opinions sont des vertus indispensables au lien politique d'une société d'individus, ils constituent des pathologies fatales pour le lien fusionnel d'une communauté morale.

## Le charisme incivil

Pour R. Sennett, l'incivilité de la personnalité collective se retrouve dans le charisme tout aussi incivil des leaders. Alors que le « charisme civil », d'origine religieuse, était encadré et contenu par des rites, le « charisme incivil » et séculier des leaders contemporains consiste en un culte de la personnalité qui n'a aucune vertu

civilisatrice. Détruisant toute distance entre leurs propres sentiments et impulsions et leur public, les leaders incitent ce dernier à se focaliser sur leurs motivations, *non sur leurs actes*. Ce ne sont plus les actes des représentants politiques, trop complexes et opaques, qui sont l'objet du jugement public mais leur personnalité et leur moralité. Dans un contexte socio-économique et politique devenu très compliqué, dans une époque où les grandes idéologies se sont avérées meurtrières, la personnalité des hommes politiques apparaît comme le dernier repère sur lequel peut s'appuyer le jugement public.

Ainsi R. Sennett devance-t-il les analyses de John Thompson (2005) pour qui une « nouvelle visibilité » s'impose dans nos espaces publics, substituant à la « politique de l'idéologie », fondée sur la confrontation des opinions partisans, une « politique de la confiance », basée sur l'intégrité personnelle des dirigeants politiques. Pour R. Sennett, la nature « compulsivement personaliste » des médias de masse amplifient encore la lecture intimiste du monde social en simulant le lien de personne à personne et en instaurant, comme le dira plus tard J. Thompson (2005), des « interactions intimes non réciproques ». À l'ère de l'internet, les relations im-médiates et les conversations de face à face que fait miroiter l'usage frénétique des réseaux sociaux tels Twitter réduisent la distance sociale et symbolique qui séparent les leaders de leurs « followers ». Par exemple, les tweets de D. Trump poussent à l'extrême la logique schizophrénique des « interactions parasociales » qui simulent l'échange conversationnel et tentent de concilier l'inconciliable en articulant un dispositif de diffusion de masse avec un mode d'interpellation hyper-singularisant (Horton, Wohl, 1956). Le problème est que l'interaction parasociale, en brouillant les frontières entre la réalité et la fiction, les personnes réelles et les figures médiatiques, n'engendre pas seulement des « amis », mais aussi des « ennemis » médiatiques. Comme le relève John D. Peters (2006), « le « *para* » de « *para-social* » se retrouve dans la « *paranoïa* » : alors que certains nouent des liens d'amitié imaginés avec des célébrités ou des leaders politiques, d'autres imaginent des ennemis qui les guettent.

C'est bien à l'identification paranoïaque et imaginaire des ennemis que contribuent, dit R. Sennett, les « *entrepreneurs de ressentiment* » que sont les leaders charismatiques. Ils tourment à leur avantage le mépris des privilégiés à l'égard des défavorisés de l'ordre social, qui dissimulent leur ressentiment jusqu'à ce qu'ils rencontrent celui qui leur donnera gain de cause – tels le président Richard Nixon, le sénateur Joseph McCarthy ou, récemment, D. Trump. Le statut d'entrepreneur du ressentiment est précaire, toutefois ; s'il ne réussit pas, dit R. Sennett, il se trouvera pris dans l'incendie qu'il a lui-même allumé et considéré à son tour comme un ennemi. Mais le jeu vaut la chandelle, si l'on peut dire : la focalisation sur la personnalité du leader obscurcit la réalité des classes sociales et des rapports de domination dont il est le produit invisible. Elle l'obscurcit d'autant plus que le leader n'est pas séparé par une différence de nature de la population qu'il incarne ; il en est l'image et le prolongement narcissique, faisant ainsi miroiter la revanche des minuscules. Ni diable, ni roi, ni titan, le leader est « le petit homme » (*little man*) devenu « le héros des autres petits hommes » (Sennett, 1977 : 293). Ces réflexions anticipent de manière étonnante la consécration actuelle des



leaders populistes : « Je ne suis pas un politicien, Dieu merci »<sup>11</sup>, dit D.Trump. « Il est comme nous », se dit l'Américain blanc et peu éduqué du *Midwest*. La révélation de soi et la surenchère émotionnelle propres au « charisme séculier » constituent « un *striptease* psychique » qui répond officiellement à la logique du *star system* (Sennett, 1977 : 269). Mais, officieusement, c'est une toute autre logique qui se joue : en saturant les arènes publiques de ses émotions, vices et vertus, en faisant constamment acte de présence, le leader réduit symboliquement la distance sociale et politique qui le sépare du « peuple » et, surtout, dévie l'attention collective des véritables enjeux politiques.

## La dégradation mimétique

Lorsque l'apparition publique des individus délaisse le registre de *l'action* et de la représentation pour celui de *l'identité*, elle supprime la distance qui permet de refigurer et de transfigurer la réalité par le chemin détourné de l'imagination. Érodant la logique constitutive de la figuration publique, qui est celle de la séparation, de la coupure, elle opère une forme de « *dégradation mimétique* » (Kaufmann, 2019). À l'échelle individuelle, elle prive l'individu de son art et le conduit à interpréter ses échecs sociaux en termes de responsabilité individuelle. À l'échelle collective, elle inscrit la communauté dans un cercle vicieux d'autoréférence. Une telle dégradation se retrouve dans le rapport que le leader charismatique noue avec le pouvoir politique et le peuple qu'il est censé représenter. Alors que la logique duale de la représentation est celle de la distance entre le représentant et le représenté, ainsi que celle de l'artifice d'un peuple qui advient à l'existence dans le mouvement même de sa représentation, la logique monologique de l'identité exclut un tel écart. Dans le même mouvement, le représentant-devenu-leader récuse les médiations institutionnelles, notamment médiatiques, scientifiques et juridiques, en faisant miroiter le pouvoir absolu et immédiat du peuple dont il serait l'incarnation directe. Devenu exhibition, intensification ou incarnation de la présence, le pouvoir charismatique annule, comme le suggère Louis Marin (1994), la relation « transitive » propre à la re-présentation<sup>12</sup>. Alors que celle-ci rend présent une réalité ou un être absent tout en homologuant la distance qui les sépare, le lien d'incarnation prend la forme « intransitive » de la relation de monstration (*ibid.*).

<sup>11</sup> « *I'm not a politician, thank goodness* », Fredericksburg, Virginia, meeting du 20 août 2016. Accès : <https://www.youtube.com/watch?v=JyRCzxUACrg>.

<sup>12</sup> Le plus bel exemple du pouvoir comme re-présentation est sans doute celui du « roi sans visage » dont parle J. Bazin (2004). Dans le Niger du XVIII<sup>e</sup> siècle, le souverain du puissant royaume de Segou ne se montre que voilé et caché dans un petit pavillon fermé par une grille de bois. Dissimulé derrière un voile, le visage du roi, dit J. Bazin, peut devenir un « visage-objet », c'est-à-dire le masque de la royauté. Le corps singulier du souverain doit disparaître pour faire place au « régime de fiction » qui lui permet de tenir lieu de corps collectif souverain. Le masque de la royauté atteste de la présence du souverain pour lequel être « présent en tant que roi » revient à se cacher : « se cacher est une façon royale de se montrer ». Elle est surtout une manière de rassembler les membres de la collectivité par la mise en absence de celui qui les représente.

La dégradation mimétique ne frappe pas seulement le rôle du représentant ; elle frappe aussi le régime d'énonciation qui favorise l'éloquence, les slogans et les formules emphatiques pour toucher un public aussi large que possible. Délaissant ainsi le vrai pour le vraisemblable, la conviction pour la persuasion, la parole du leader oscille entre le registre polémologique de l'affrontement qui se décline en termes d'innocence ou de culpabilité, et le registre épideictique de l'éloge qui exalte ses talents et célèbre l'unanimité dont il est supposé faire l'objet (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1958). Le ressort central de la dégradation mimétique est bien entendu la focalisation sur la personnalité du leader. Ce dernier doit montrer qu'il a l'énergie et la motivation nécessaires pour modifier le cours des événements et qu'il est à même de traduire en action, grâce « à l'alchimie de sa personnalité », sa colère et son ressentiment contre l'*establishment*. Cette alchimie est si forte, dit R. Sennett, qu'il est bien possible que le leader qui mente au public, mais entoure ses déclarations de grandes affirmations sur son sens de l'honneur et ses bonnes intentions, est le premier persuadé de sa « bonne foi ».

## Retour critique sur *The Fall of the Public Man*

### Le *self* en question

À part les critiques d'essayisme et d'imprécisions historiques, nombreuses mais peu intéressantes à souligner, les réflexions de R. Sennett conduisent à plusieurs remarques. La première est la focalisation sur l'intimité et l'idéal narcissique de l'authenticité comme étant le ressort même de la désaffection de l'espace public. Or, la sphère privée est « à double fond » ; elle intègre non seulement la sphère intime de la famille restreinte mais également la sphère du libre-échange que l'État se contente bien souvent de réguler au mieux de ses intérêts. En distinguant le *public* comme un espace d'anonymes et le *privé* comme le domaine du *self*, R. Sennett tend à « aplatir » la sphère intime et la société civile, l'intimité domestique et la propriété privée ; il « aplatit » également l'espace public, qui est non seulement le lieu de rencontre entre anonymes dans un espace public urbain mais aussi le lieu d'exercice des pouvoirs et de la force publics. L'espace public n'est donc pas seulement menacé par l'expansion d'un *self* narcissique et paranoïaque qui phagocyterait les liens publics anonymes ; il est menacé par la privatisation économique et par le contrôle de l'État.

Mais le point le plus fragile de l'argumentation de R. Sennett est sans doute sa conception du *self*. Pour lui, sans le recalibrage impersonnel de son expression publique, le *self* privé se replie sur ses pulsions narcissiques, geint, se répand sur autrui sans limites. Il pose ainsi d'emblée une incompatibilité de principe entre les deux ordres d'existence qui clivent le sujet en son for intérieur : celui de l'homme social, l'artiste de la sociabilité, le membre de la cité, et celui du *self* indiscipliné, rétif à la dépersonnalisation et à la distorsion de son expérience intime. Ce faisant, le sociologue étatsunien préserve la dualité de *l'homo clausus* moderne tout en en

inversant le système de valeurs ; ce n'est pas l'impersonnalité du lien social qui trahit et mutile le *self*, mais le *self* qui érode et mutile l'impersonnalité du lien social. Ainsi R. Sennett reprend-il implicitement à son compte le modèle durkheimien d'un *homo duplex* qui fait de l'impersonnalité la seule source de la moralité sociale. En effet, si l'on suit Émile Durkheim (1914 : 6), la vie intérieure de l'être humain se caractérise par « deux groupes d'états de conscience », la conscience individuelle, qui relève des « penchants les plus impérieux » de nos instincts, par définition « égoïstes », et la conscience collective, qui relève de « la nature propre de la société et de ses exigences ». La conscience est « dédoublée », dit É. Durkheim (1914 : 6), car elle renvoie à des forces qui sont, « par leurs origines et leurs propriétés », « fondamentalement contraires ». Cette dualité de la conscience se retrouve chez R. Sennett, qui fait de l'individu et de la société, de l'ordre privé et de l'ordre public, deux instances substantielles, figées et surtout incompatibles.

Une telle opposition, qui aboutit *au motto* de R. Sennett, à savoir « le plus intime, le moins sociable », tend à confondre les liens de sociabilité et de convivialité avec les liens de socialité et d'interdépendance. Même si le *self* blessé ou anxieux fuit la compagnie des étrangers, il n'échappe pas pour autant au poids de la socialité et des médiations impersonnelles qui lui donnent forme et sens. C'est ce que suggèrent les réflexions d'Arlie R. Hochschild (2003) : les médiations impersonnelles n'interviennent pas seulement dans le travail dramaturgique qui permet aux acteurs d'ajuster l'expression de leurs sentiments (*display rules*) aux normes sociales en vigueur dans telle ou telle situation (deuils, fêtes, etc.). Les médiations interviennent également, sinon surtout, dans le travail, parfois invisible, que mènent les sujets affectés afin que leurs *sentiments* eux-mêmes (*feeling rules*) correspondent aux attentes sociales. En tentant de réduire la dissonance entre les « règles émotionnelles » imposées par leur milieu social ou professionnel et leur ressenti effectif, les acteurs ne se contentent pas d'un « jeu en surface » (*surface acting*) ; ils adoptent un « jeu en profondeur » (*deep acting*) qui reconfigure leur expérience émotionnelle (*ibid.*). La mise en évidence du travail émotionnel que tout un chacun mène en son for intérieur montre que l'acteur n'est jamais vraiment « privé de son art ».

## Sauver l'expérience

Une fois mises en évidence les médiations qui informent continuellement le théâtre ou la scène intérieure du *self*, l'enjeu de l'art social se déplace. Il ne consiste pas à dissimuler sa vulnérabilité ou son *self* derrière des formes cérémonielles et des scripts préétablis mais à jouer et à rejouer sans cesse, dans la scène psychique ou sociale, la rencontre de l'individualité des êtres humains et des formes culturelles impersonnelles qui resteraient, sans eux, lettre morte (Simmel, 1894 ; Ségol, 2017). Comme le dit G. Simmel (1894), si le jeu théâtral est analogue, quoique de manière hypertrophiée, au jeu social, c'est parce qu'il instancie, dans une vie et un corps singulier, une forme culturelle objective et impersonnelle.

Cette réflexion conduit à modifier une des présuppositions problématiques de R. Sennett. Il s'agit moins d'opposer la relation im-médiate du *self* privé et la relation médiate de l'homme public que de se pencher sur le type de médiation qui informe de toute manière le rapport à soi et à autrui. Alors que certaines médiations favorisent le positionnement de soi en première personne, d'autres dénaturent l'expérience en l'enrôlant dans des trames narratives qui lui sont, littéralement, étrangères (Kaufmann, 2013). Surtout, le sujet ne se réduit pas à la figure, détestable chez R. Sennett, du *self* narcissique qui se répand sur autrui ou se réfugie, terrorisé, derrière des barricades. Et il n'est pas condamné, une fois chassés « la pratique de l'artifice et le respect des conventions », à « l'hystérie comme seul moyen de rébellion » (Sennett, 1977 : 182). Le droit de se produire comme un sujet, c'est-à-dire comme un centre unitaire d'expérience, est une conquête non seulement psychologique mais politique. C'est bien *cette expérience* et le sujet qui la nourrit qui sont les grands absents des réflexions de R. Sennett, malgré sa critique acerbe d'E. Goffman (voir note 7). En effet, l'expérience n'est pas nécessairement narcissique et auto-référente ; elle peut être subversive et relancer l'enquête sur les médiations et les normes potentiellement injustes qui régissent la vie publique ou privée<sup>13</sup>. Comme le montre Dorothy Smith (1990), le *je* immergé dans le flux du présent n'est pas encore un *moi* saisi par la typicalité des rôles sociaux ; et c'est précisément cette « disjonction de l'expérience » qui permet à la subjectivité et « au point de vue des femmes » (*women's standpoint*) de prendre forme et de fissurer progressivement les relations impersonnelles de domination masculine qui tentent de les condamner au silence (*ibid.*).

## Réactualiser *The Fall of the Public Man*

### Être aux aguets

Comme le montre Claude Lefort (1978), « l'effondrement des repères de la certitude » qui caractérise l'invention de la démocratie donne lieu à un lien social instable qui ne peut jamais être garanti une fois pour toutes : il est remis en jeu en permanence. Une véritable insécurité ontologique s'impose donc avec la modernité – une insécurité que la politique peut transformer en indétermination démocratique et en source d'émancipation ou alors en anxiété profonde, sinon paranoïaque, qui fragilise le lien vertical entre les institutions et les individus aussi bien que le lien horizontal entre les citoyens eux-mêmes. C'est bien une telle anxiété que favorisent le déclin de l'espace public et la substitution de la politique

---

<sup>13</sup> Contrairement à ce que suggère R. Sennett, l'expression en première personne, même si elle est personnelle, peut très bien donner prise à une montée en généralité publique. Ainsi, le témoignage ne se réduit aucunement à une forme indécente de saisissement ou de débordement émotionnel ; il procure, à ceux qui s'y reconnaissent, la possibilité de constituer un sujet en *je* ou en *nous*, notamment sur la base de comparaisons et d'énallages progressifs (« Je vis cela, Tu vis cela, Nous vivons cela ») (Pécqueux, 2005).

par la psychologie que décrit R. Sennett. Mais, comme le relève L. Quéré (1982), la raison en est moins la perte de l'anonymat que l'érosion du « tiers symbolisant » que constituent les significations communes et la disqualification des médiations impersonnelles et institutionnelles. Faute de repères impersonnels, les tentatives compulsives de déchiffrement des êtres et des événements se multiplient, les apparences devenant les symptômes, les *révélateurs* ou les indices de vérités enfouies – des indices qui fondent le doute ou le soupçon. Aux antipodes de l'art dramaturgique dont parle R. Sennett, cette logique du déchiffrement se retrouve dans deux phénomènes contemporains que nous allons brièvement explorer : l'un se situe à l'échelle individuelle et concerne les nouveaux modes d'individuation du *self* ; l'autre se situe à l'échelle collective et concerne les théories du complot.

## Le sujet trop relationnel

Si l'on suit R. Sennett, l'individu a déserté l'espace public pour se réfugier dans un espace privé qui serait seul habilité à compenser l'absence de reconnaissance sociale par une reconnaissance affective. Le problème est que, en l'absence des récits publics et des repères objectifs, l'estime de soi ne dépend plus que de la reconnaissance d'autrui. Dans le monde politique et médiatique comme dans le monde ordinaire, la prise de parole en *je* devient une mise à l'épreuve permanente du sentiment d'exister. Incapable de se situer dans un *continuum* spatiotemporel et dans un récit cohérent qui lui permettraient de stabiliser le sens de soi, l'individu remet entièrement aux rencontres aléatoires qui ponctuent son existence le soin d'alimenter son « devenir sujet ». Le *self* devient pour ainsi dire « *trop relationnel* » : il suspend le sens de sa valeur à l'approbation immédiate d'autrui, parle sans cesse de ce qu'il fait et de ce qu'il ressent et multiplie les présentations de soi intimistes et personnalisantes afin d'attirer le regard d'autrui et obtenir, par là même, la confirmation provisoire de son existence (e.g. blogs, émissions de télé-réalité, sociabilité téléphonique, réseaux sociaux, entretiens d'embauche, etc). Suspendu aux fils incertains et aléatoires de l'approbation et de la désapprobation de ses pairs, le sujet « trop relationnel » tend à se perdre dans les miroirs que lui tendent ses semblables.

Toutefois, depuis quelques années, ce ne sont pas les errements du *self* et de son unité narcissique blessée qui sont les plus inquiétants<sup>14</sup>. En effet, les dispositifs du « soi quantifié » (*quantified self*) qui s'imposent actuellement dans les *smartphones* tendent à imposer, comme le suggère Christian Licoppe (2013) à partir de J.-J.

<sup>14</sup> Cela étant, on pourrait quand même rappeler, avec bien d'autres commentateurs, que le modèle de R. Sennett a une fâcheuse tendance à généraliser à outrance le sujet cosmopolitique et urbain que les classes bourgeoises moyennes et généralement blanches ont développé. Comme le montre la réticence à parler de soi dans les milieux sociaux les plus défavorisés, la quête de la singularité, l'encouragement à l'introspection, la « majoration » de son individualité ou, plus encore, la promotion de soi comme « être d'exception » sont des valeurs inégalement distribuées (Castel, 2006).

Rousseau, un « *nouveau mode d'individuation* ». Les multiples dispositifs de captation et d'enregistrement de nos activités (course, alimentation, marche, sommeil, humeur, etc.) constituent de véritables « technologies réflexives » : ces dernières permettent la visualisation et l'enregistrement de l'instant présent au moment même de son déroulement, de telle sorte que l'expérience est vécue et perçue en même temps (*ibid.*). Les « traces » de ces activités circulent dans deux circuits différents : celui des infrastructures de calcul, dans des banques de données et autres « *big data* » et celui des réseaux sociaux et des arènes numériques qui les évaluent, les plébiscitent, les approuvent, les commentent ou les « *like* ».

Or, le retour réflexif de ces traces n'est en rien subjectivant, ni même unifiant ; elles déploient un miroir morcelé et morcelant qui renvoie l'image d'un *self* fragmenté, disloqué en de multiples « *micro-selves* », des « *sous-je* » hétérogènes : le « *je qui court* », le « *je qui mange* », le « *je qui dort* » ou le « *je qui ressent* » sont agrégés et additionnés sans être recomposés en une unité agentive ou affective. Comme le prophétisait Gilles Deleuze (1990), les individus, éclatés en micro-données quantitatives et dispersés dans des entreprises de contrôle réticulaires, font place à des « *dividus* ». Le non-sujet « *quantifié* » qu'est le « *dividu* » repose sur une ontologie hybride : il est à la fois privé et public, intérieur et extérieur, humain et artificiel, présent et « *encapsulé* » dans ses traces. Le *self* quantifié est « *augmenté par un halo de données* », comme le dit C. Licoppe. Mais il est aussi rétréci puisque les traces deviennent des inscriptions dont la mise en circulation et en publicité échappe totalement à l'autorité en première personne de celui ou celle qui en est à l'origine. Le traitement quantitatif des traces numériques laissées involontairement par l'individu court-circuite ce que l'on pourrait appeler, avec Louis Althusser (1970), « *la scène de l'interpellation* » – une scène qui invite et même oblige l'individu, notamment dans les dispositifs de votation et de sondages, à répondre et à se positionner en première personne (*eh vous, que pensez-vous ?*). En inscrivant les traces du sujet dans les collectifs en troisième personne que constituent les agrégats statistiques de pratiques, de préférences ou de performances, le traitement des données numériques procède à un véritable écrasement pronominal : il fait disparaître le *je* et le *tu* et par là même toute condition de possibilité d'un « *effet-sujet* ». Au prisme du *self* numérique ou plutôt numérisé, les dérives dystopiques du *je* pleinement assemblé qui serait plongé dans une quête narcissique sans issue que décrit *The Fall of the Public Man* paraissent presque anodines. La « *guerre entre la société et la psyché* » dont parle R. Sennett se joue désormais au sein même des « *dividus* » que les dispositifs réflexifs ont disloqués.

## Une politique paranoïaque

Que ce soit en Europe (Viktor Orbán, Matteo Salvini), en Amérique du Sud (Jair Bolsonaro, Hugo Chavez) ou aux États-Unis (D. Trump), les régimes populistes envahissant l'espace public confirment de manière pour le moins alarmante les propos de R. Sennett sur les communautés inciviles et la politique paranoïaque qui les sous-tend. En effet, ils privilégient un « *style de pensée paranoïaque* » qui se construit à

l'encontre d'un ennemi commun, intérieur ou extérieur (Hofstadter, 1964). En faisant de la survie « culturelle », « religieuse » ou « ethnique » de la communauté un enjeu majeur, ces régimes mettent en scène une rhétorique brutalement et ouvertement conspirationniste qui suspend les discordances ou les dissonances internes que sont susceptibles de générer les injustices sociales et économiques. Le corps politique doit oublier ses dissensions et réunir ses forces contre un adversaire hostile et sans pitié, tapi dans les profondeurs – y compris dans les profondeurs de l'État (le fameux « *deep state* »). Cet affrontement binaire et manichéen rend intenable le jugement critique, désengagé ou circonspect d'un public de spectateurs. Interpellé en tant que victime potentielle d'une violence sans merci, pris en tenailles par une politique de la peur qui en appelle à ses instincts de survie et à son sens de la loyauté, le public est obligé de *choisir son camp*. La « mort aux trousses », il ne peut se permettre de lancer une enquête publique sur les abus de pouvoir ou de faire « des chichis » avec des questions sociales d'éducation, de santé ou de chômage<sup>15</sup>. Appréhendé en tant que modalité polémologique d'organisation sémiotique et de ségrégation spatiale de l'espace public, le complotisme est le corrélat d'une configuration relationnelle qui fait de la défiance et du soupçon le ressort de l'entre-soi. Transformé en politique d'État, il devient un jeu de désagrégation morale et épistémique que vient parachever la poursuite, éminemment complotiste (Dard, 2018) et *top-down*, des « *fake news* » (Allard-Huver, 2018).

La conception sennettienne de l'espace public et son héritage arendtien donnent les moyens de mesurer le danger que pose le règne de la « post-vérité » et de l'étrange coexistence des « faits alternatifs » qui lui sont corrélatifs. La politique et le débat d'*opinions* s'arrêtent là où la *vérité* commence, qu'elle soit historique (e.g. le Watergate, le génocide arménien, la Shoah) ou scientifique (e.g. l'efficacité de la vaccination, les microbes, le changement climatique) (Arendt, 1954). La politique ne peut avoir lieu que dans un monde commun où le débat et la discussion explorent les différentes interprétations possibles d'un événement sans nier la vérité des faits qui, eux, bénéficient d'une « unanimité de principe » (Pollner, 1987). Sans une telle unanimité, sans la présomption d'un monde objectif, le sens des événements est suspendu au conflit illimité des interprétations et sombre, comme le dit Michel Foucault (1971), dans « l'abîme d'un choix radical » qui laisse libre cours au jeu hasardeux et arbitraire des dominations. Les versions concurrentes du *même monde* et des mêmes faits tendent alors à se transformer en une *guerre des mondes* incommensurables entre eux. À l'horizon de cette guerre sans merci, la vérité – y compris celle, perceptuelle, de la taille de la foule venue acclamer son président – est rabattue à un simple avis subjectif, à une pure opinion politique dont la validité est assurée par la toute-puissance performative de son énonciateur et certifiée par la loyauté aveugle de ses destinataires. La toute-puissance que met ainsi en scène la surenchère des « *fake news* » fait basculer « de l'autre côté du miroir », au sens de Humpty Dumpty dans *Alice au pays des merveilles* (Carroll, 1871 : chap. 6, en ligne) :

<sup>15</sup> Nous nous inspirons ici des réflexions de J. Favret-Saada (2011).

« Lorsque j'utilise un mot » [dit Humpty Dumpty d'un ton méprisant] « il signifie exactement ce que j'ai décidé qu'il signifierait – ni plus ni moins ».

— « La question est », dit Alice, « de savoir si tu peux faire en sorte que les mots signifient des choses différentes ».

— « La question », dit Humpty Dumpty, « est de savoir qui est le maître, c'est tout »<sup>16</sup>.

Le problème de la « post-vérité » est bien celui-ci. En l'absence d'un monde commun à propos duquel les opinions politiques et les positions morales peuvent s'affronter, sans accord sur le format de la dispute, et sans consensus quant aux repères fondamentaux du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, la victoire est à celui ou à celle « *qui est le maître* »<sup>17</sup>. Symboliquement, son autorité n'est soumise à aucune épreuve de réalité, à aucune épreuve juridique ou morale ; elle ne dépend ni des institutions de députation, ni des compétences épistémiques liées, en principe, à la fonction présidentielle. Elle repose uniquement sur la reconnaissance, le soutien et la loyauté indéfectibles de ses disciples ou « *followers* ». Synonyme d'immunité morale et d'infaillibilité politique, la loyauté du peuple dont il se réclame confère au « commandeur en chef » le pouvoir de disqualifier toute critique en la ramenant à une intentionnalité malveillante et destructrice. Une fois les « faits » devenus de « fausses nouvelles », élaborées par une élite médiatique partisane ou des experts scientifiques arrogants, aucune vérification factuelle ne semble pouvoir mettre en danger la parole du dirigeant, contrairement à ce qu'espèrent les « *debunkers* », les « *fact checkers* » ou les différents « observatoires du conspirationnisme ».

La raison de cette exonération est que tout, à commencer par la réalité factuelle elle-même, est devenu de part en part politique. Même et surtout des faits apparemment neutres, tel le temps qu'il fait, qui assuraient autrefois des échanges impersonnels et pacifiques entre des inconnus, sont devenus, à l'ère du changement climatique, des signes d'affiliation, des indices d'appartenance. C'est bien cette *politisation* tout azimut du monde naturel et social qui caractérise la nouvelle rhétorique des « États conspirationnistes ». Ce n'est donc pas seulement en tant qu'adeptes du « *bullshit* », indifférents en tant que tels à la distinction entre le vrai et le faux, que ces nouvelles rhétoriques sont dangereuses (Frankfurt, 1986). Elles le sont surtout parce qu'elles tracent les contours d'un nouveau tribalisme moral, inconditionnel et imperméable à toute critique, que décrivait déjà R. Sennett dans les années 1970. « J'ai les gens les plus loyaux », dit D. Trump, « Je pourrais me mettre au milieu de la 5<sup>e</sup> avenue et tuer quelqu'un et je ne perdrais aucun vote »<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> « When I use a word, Humpty Dumpty said in rather a scornful tone, it means just what I choose it to mean — neither more nor less.' The question is, said Alice, whether you can make words mean so many different things.' The question is, said Humpty Dumpty, which is to be master — that's all ».

<sup>17</sup> Comme le dit D. Trump, dans un entretien avec *Time* en mars 2017 : « Je suppose que je ne me débrouille pas si mal ; la preuve ? je suis le Président et vous ne l'êtes pas » (« I guess I can't be doing so badly, because I'm president, and you're not. You know ») .

<sup>18</sup> « I have the most loyal people. I could stand in the middle of Fifth Avenue and shoot somebody and I wouldn't lose any voters », Sioux City, Iowa, 23/01/2016. Accès : <https://www.youtube.com/watch?v=iTACH1eVlaA>.



## Conclusion

En substance, le diagnostic d'ensemble de R. Sennett est redoutablement efficace et demeure très actuel : le refus de la distance, de la représentation et de la médiation aboutit à la « défiguration » des individus comme à celle de la communauté, rendue « incivile » par ses aspirations identitaires et la personnalité charismatique de ses leaders. Une fois les règles de l'expression publique et les règles publiques de l'expression disqualifiées au nom du principe incivil de l'expression authentique de son *self*, individuel ou collectif, l'action est délaissée au profit du processus d'immobilisation que constitue l'amour-propre. En faisant du lien social et de la représentation politique une affaire de « révélations de soi mutuelles » (*mutual self-disclosure*), le registre de l'authenticité ne peut déployer un espace public de confrontation et de négociation. En effet, les confidences et les motivations privées ne peuvent guère être contestées ; elles peuvent seulement interpeller ou, au contraire, laisser indifférents leurs destinataires. Comme le dit Jean-Pierre Esquenazi (1999 : 225), si quelqu'un dit : « j'ai faim », l'autre peut dire « cela ne m'intéresse pas » ou « moi aussi » mais certainement pas (sauf par plaisanterie) « je suis d'accord ». Or, dans cet espace public désaffecté et envahi par la tribalisation du lien social que décrit R. Sennett, nous ne sommes intéressés ou concernés que par la faim de celles et ceux qui nous sont proches.

Ainsi l'enquête politique, plurielle et ouverte, sur les orientations de la vie en commun, qui est pour les pragmatistes le ressort de la vie démocratique, a-t-elle tourné en une enquête psychologique sur la formation et le maintien de la personnalité. Une telle posture configure une *res publica* anti-pragmatiste qui perd tout à la fois, pourrait-on dire, la *res* et la *publica* : ce qui rend une action bonne et mauvaise n'est pas ses *conséquences*, directes ou indirectes, mais le caractère de celui qui l'a accompli. Or, dit R. Sennett (1977 : 12), une société qui « amoindrit le caractère objectif de l'action et surinvestit l'importance des sentiments subjectifs des acteurs » suggère que la solution au « vivre ensemble » n'est pas politique mais *thérapeutique*. Devenue insupportable, la *distance de soi à soi* tout comme la *distance de la société à elle-même*, la distance entre l'être et le paraître, le proche et l'étranger, le privé et le public doit être dissoute. Si l'on en croit *The Fall of the Public Man*, cette dissolution est assurée par la recommunautarisation du monde social – un monde qui visiblement ne s'y prête guère.

R. Sennett répond ainsi en creux la réponse à la question dont nous sommes partis : À *quoi sert l'espace public* ? Du point de vue descriptif, l'espace public, on l'a vu, permet la régulation de la *distance* et de la *proximité* entre des étrangers qui conduit, sous le règne étriqué et grégaire du proche et du familier, à la réinstauration d'une communauté qui ne se préoccupe que d'une chose : « tenir éloigné » l'étranger<sup>19</sup>. Du point de vue normatif, l'espace public devrait servir à la constitution et à la préservation d'un ordre démocratique aussi inclusif et accueillant que possible.

<sup>19</sup> Sur le « tenir éloigné », voir le très bel article de R. Dulong (1992).

Reste à savoir si la civilité citadine que R. Sennett prend comme modèle idéal est vraiment aussi désirable qu'il le prétend. Après tout, l'inattention civile des passants mobiles et tolérants peut aisément tourner en inattention incivile et les liens faibles que tissent les relations de trafic se transformer en indifférence morbide.

Il nous semble qu'il est possible de remplacer le modèle de R. Sennett par une autre conception du lien social sans pour autant renouer avec le maximalisme normatif des modèles délibératifs de l'espace public. En effet, dans *The Fall of the Public Man*, l'auteur oppose deux grands types de relations qui ne semblent guère souhaitables d'un point de vue normatif : d'une part, les relations privées, « molles » et sans structure prédéfinie, entre des *selves* hypertrophiés et, d'autre part, les relations impersonnelles et anonymes propres à la vie urbaine. Oscillant entre des relations impersonnelles sans sujets et des sujets sans structure, R. Sennett néglige la vision médiane de la relation sociale qui est nécessaire au vivre-ensemble. Cet entre-deux relationnel intermédiaire est celui – si bien décrit par Marcel Mauss (1925) –, de l'échange et de la « force du lien » qui oblige « à donner, à recevoir et à rendre ». Une telle relation articule une règle structurelle de *complémentarité* à une clause de *réciprocité* et donc articule de manière étroite le lexique juridique, impersonnel et « objectif » des droits et des obligations avec le sens intersubjectif et subjectif que revêt, dit M. Mauss, la relation pour les « hommes en esprit, en chair et en os » qui y participent (Kaufmann, 2016).

C'est une telle relation, faite d'attentes mutuelles de réciprocité, qui permet, nous semble-t-il, de s'asseoir autour de la « table » publique dont parle H. Arendt car elle implique, par définition, des projections et des possibilités de réponse. *Répondre* n'est sans doute pas une activité qui suffise à relever l'homme public après sa chute ; mais elle peut néanmoins le faire sortir des dispositifs de non-réponse qui jalonnent nos espaces publics contemporains et renouer avec la promesse d'un « entre-nous » social et politique.

## Références

- Allard-Huier F., 2017, « Fake news », in : *Publictionnaire encyclopédique et critique des publics*.  
Accès : <http://publictionnaire.huma-num.fr/notice/fake-news/>. Consulté le 22/11/2019.
- Althusser L., 1970, *Positions*, Paris, Éd. sociales, 1976.
- Arendt H., 1954, *La Crise de la culture*, trad. de l'anglais (États-Unis) par un collectif, Paris, Gallimard, 1972.
- Arendt H., 1958, *Condition de l'homme moderne*, trad. de l'anglais (États-Unis) par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- Bazin J., 2004, « Le roi sans visage », *L'Homme*, 170, pp. 11-23.
- Berger M., 2015, « Des publics fantomatiques. Participation faible et démophilie », *SociologieS*.  
Accès : <http://sociologies.revues.org/4935>.
- Carroll L., 1871, *Alice. De l'autre côté du miroir*, trad. de l'anglais par E. Riot, Paris, Libro, 2017.

- Castel R., 2010, « Individu par excès, individu par défaut », pp. 293-305, in : Le Bart C., Corcuff P., Singly F. de, dirs, *L'Individu aujourd'hui : Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes. Accès : <https://doi.org/10.4000/books.pur.13657>.
- Bonhomme J., 2012, « The Dangers of Anonymity: Witchcraft, Rumor, and Modernity in Africa », *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2), pp. 205-233. Accès : <https://doi.org/10.14318/hau2.2.012>.
- Dard O., 2018, « Complotisme », in : *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. Accès : <http://publictionnaire.huma-num.fr/notice/complotisme>. Consulté le 22/11/2019.
- Darnton R., 1984, *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, trad. de l'anglais (États-Unis) par M.-A. Revellat, Paris, R. Laffont, 1985.
- Dayan D., 2000, « Télévision, le presque-public », *Réseaux. Communication, technologie, société*, 100, pp. 429-456.
- Deleuze G. 1990, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éd. de Minuit.
- Dulong R., 1992, « Dire la réputation, accomplir l'espace », *Quaderni. Communication, technologies, pouvoir*, 18, pp. 109-124. Accès : [https://www.persee.fr/doc/quad\\_0987-1381\\_1992\\_num\\_18\\_1\\_974](https://www.persee.fr/doc/quad_0987-1381_1992_num_18_1_974).
- Durkheim É., 1914, « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », *Scientia*, XV, pp. 206-221.
- Elias N., 1939, *La Civilisation des mœurs*, trad. de l'allemand par P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- Elias N., 1987, *La Société des individus*, trad. de l'allemand par J. Étoré, Paris, Fayard, 1991.
- Esquenazi J.-P., 1999, *Télévision et démocratie. Le politique à la télévision française (1958-1990)*, Paris, Presses universitaires de France.
- Favret-Saada J., 2011, « La mort aux trousseaux », *Penser/Rêver*, 20, pp. 207-220.
- Foucault M., 1971, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », pp. 145-72, in : Bachelard S. et al., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses universitaires de France.
- Frankfurt H.G., 1986, *On Bullshit*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Ginzburg C., 1980, « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, 6, pp. 3-44.
- Goffman E., 1971, *Les Relations en public*, 2, *La mise en scène de la vie quotidienne*, trad. de l'anglais (États-Unis) par A. Kihm, Paris, Éd. De Minuit, 1973.
- Gordon D., 1994, *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought (1670-1789)*, Princeton, Princeton University Press
- Habermas J., 1992, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. de l'allemand par C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- Hochschild A. R., 2003, *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*, Oakland, University of California Press.
- Hofstadter R., 1964, *Le Style paranoïaque. Théories du complot et droite radicale en Amérique*, trad. de l'anglais (États-Unis) par J. Charnay, Paris, F. Bourin, 2012.

- Horton R., Wohl R., 1956, « Mass Communication and Parasocial Interaction. Observation on Intimacy at a Distance », *Psychiatry, Interpersonal and Biological Processes*, 19, pp. 215-229.
- Kaufmann L., 2013, « Les médiations de l'expérience. Retour sur l'œuvre de Dorothy Smith », *EspacesTemps.net*. Accès : <https://www.espacestemp.net/articles/les-mediations-de-lexperience/>.
- Kaufmann L., 2016, « La "ligne brisée" : ontologie relationnelle, réalisme social et imagination morale », *Revue du Mauss*, 47, pp. 105-128.
- Kaufmann L., 2019, « Le singulier, le pluriel et le général. L'espace public à l'épreuve des figures de la singularité », *SociologieS*. Accès : <https://journals.openedition.org/sociologies/11333>.
- Kaufmann L., Gonzalez P., 2019, « Ces événements qui nous affectent », pp. 270-302, in : Amiotte-Suchet L., Salzbrunn M., dirs, *L'Événement (im)prévisible. Mobilisations politiques et dynamiques religieuses*, Paris, Beauchesne.
- Lakoff G., Johnson M., 1980, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lefort C., 1978, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard.
- Licoppe C., 2013, « Formes de la présence et circulations de l'expérience », *Réseaux. Communication, technologie, société*, 182, pp. 21-55.
- Liti A., 2008, « The Writing of Paranoia: Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity », *Representations*, 103, pp. 53-80.
- Marin L., 1994, *De la représentation*, Paris, EHESS Éd./Gallimard/Éd. Le Seuil.
- Mauss M., 1925, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- Mauss M., 1938, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi" », pp. 333-362, in : Mauss M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1970.
- Pécqueux A., 2005, « Un témoignage adressé. : parole du rap et parole collective », *Cahiers de psychologie politique. Revue d'information, de réflexion et de recherche*, 7. Accès : <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1166>.
- Perelman C., Olbrechts-Tyteca L., 1958, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éd. L'Université de Bruxelles, 1976.
- Peters J. D., 2006, « Media as Conversation, Conversation as Media? », pp. 115-126, in : Curran J., Morley D., eds, *Media & Cultural Theory*, Londres, Routledge.
- Piette A., 2009, *L'Acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-Pont, Socrate Éd. Promarex.
- Pitkin H.F., 1998, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, University of Chicag Press.
- Pollner M., 1987, *Mundane Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Quéré L., 1982, *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier.
- Rousseau J.-J., 1758, *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*, in : *Collection complète des œuvres*, vol. 6, 1780-1789. Accès : <http://www.rousseauonline.ch/Text/lettre-a-m-d-alembert.php>.
- Seabright P., 2005, *The Company of Strangers. A Natural History of Economic Life*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

- Séfol J., 2017, « La Philosophie du comédien : notes sur un paradoxe », pp. 341-351, in : Thouard D., Zimmermann B., dirs, *Simmel, le parti-pris du tiers*, Paris, CNRS Éd.
- Sennett R., 1977, *The Fall of the public man*, New York, A. Knopf.
- Sennett R., 1979, *Les Tyrannies de l'intimité*, trad. de l'anglais (États-Unis) de *The Fall of the public man* par A. Berman et R. Folkman, Paris, Éd. Le Seuil.
- Sennett R., 2009, *The Craftsman*, Yale, Yale University Press.
- Sennett R., 2013, *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, Yale, Yale University Press.
- Simmel G., 1894, « Le problème de la sociologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 2 (5), pp. 497-504.
- Simmel G., 1908, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, trad. de l'allemand par L. Deroche-Gurcel, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
- Smith D., 1990, *The Conceptual Practices of Power. A Feminist Sociology of Knowledge*, Boston, Northeastern University Press.
- Starobinski J., 1976, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard.
- Thompson J., 2005, « La nouvelle visibilité », *Réseaux. Communication, technologie, société*, 129-130, pp. 62-87.
- Tönnies F., 1912, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, trad. de l'allemand par J. Leif, Paris, Presses universitaires de France, 1944.