

Collection
« À ceux qui veulent changer le monde »
dirigée par Michel Joli
– Fondation Danielle Mitterrand –

Une transformation du monde doit aujourd’hui répondre aux multiples urgences – politico-économique, climatique, sanitaire, énergétique, socio-écologique, éthique – dont le traitement engage à court terme la survie ou l’extinction des civilisations.

La Fondation Danielle Mitterrand considère, plus que jamais, qu’un autre monde, juste et garant d’un destin commun universel, ne peut se construire que sur des alternatives démocratiques soutenables et solidaires. L’indispensable mise en cause du système dominant libéral, productiviste et inégalitaire appelle une intervention collective qui repose sur un socle de références – scientifiques, éthiques, sociologiques et politiques – éprouvées et délibérément dédiées à la transformation radicale de notre *projet d’humanité*.

Ouvrant l’espace d’une telle réflexion transformatrice, cette collection entend rapprocher ceux qui ont pour tâche d’analyser les crises du présent en calculant leurs conséquences et ceux qui disposent d’une expérience de terrain, d’un engagement militant et d’une réflexion associative immédiatement ouverte sur l’action.

Hervé Le Treut, Federico Mayor, Gilbert Mitterrand, Edgar Morin, Pascal Roggero, Patrick Tort et Jean Ziegler ont accepté de parrainer cette collection conçue par France Libertés, Fondation Danielle Mitterrand.

DERNIER PARU

Fondation Danielle Mitterrand
Donnons vie aux utopies
Pour une métamorphose radicale

Faire confiance à la confiance

DU MÊME AUTEUR

Le second âge de l'individu. Pour une nouvelle émancipation, Puf, 2023

Au début est la confiance, éditions Le Bord de l'eau, 2020

Le temps du posthumanisme : un diagnostic d'époque, Les Belles Lettres, 2018

Penser la santé (avec J.-M. Ferry et C. Guibet Lafaye), Puf, 2016

La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps, éditions Le Bord de l'eau, 2015

Axel Honneth. De la reconnaissance à la liberté (sous sa direction), éditions Le Bord de l'eau, 2014

L'homme en contexte. Essai de philosophie morale, éditions du Cerf, 2012

Morale contextuelle, Presses universitaires de Laval, 2009

Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies, Le Seuil, 2004

L'art de l'exclusion, éditions du Cerf, 2000

La vertu du conflit, éditions du Cerf, 1995

Mark Hunyadi

Faire confiance à la confiance

EXPLIQUÉ
À CEUX QUI
VEULENT
CHANGER
LE MONDE

éerès

Conception de la couverture :
Anne Hébert

ISBN : 978-2-7492-7584-0

CF –
© Éditions érès 2023
33, avenue Marcel-Dassault, 31500 Toulouse
www.editions-eres.com

Partagez vos lectures et suivez l'actualité des **éditions érès** sur les réseaux sociaux



Aux termes du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle de la présente publication, faite par quelque procédé que ce soit (reprographie, microfilmage, scannérisation, numérisation...) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

L'autorisation d'effectuer des reproductions par reprographie doit être obtenue auprès du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris, tél. 01 44 07 47 70, fax 01 46 34 67 19.

Avant-propos

Nous faisons face à des crises systémiques sans précédent. « Systémique » veut dire : dont les effets globaux ne peuvent plus être maîtrisés par personne en particulier, individu ou État. Ainsi, personne en particulier ne contrôle le dérèglement climatique, l'épuisement des ressources naturelles, la croissance des inégalités sociales ou l'emprise du numérique sur les esprits.

L'hypothèse d'arrière-plan qui guide cet essai sur la confiance est que la source commune de ces crises systémiques est l'individualisme moderne. Celui-ci est une forme particulière d'individualisme, caractérisée par le *primat de la volonté*. Ce n'est pas la seule forme d'individualisme possible : un individualisme *relationnel*, qui pense l'épanouissement de l'individu dans ses multiples relations avec le monde et avec les autres, comme on le trouve chez le jeune Marx par exemple¹, ou un individualisme dialogique, qui conçoit l'identité personnelle comme la résultante d'un processus d'interlocution avec autrui, tel que le formule un Charles Taylor², en sont des alternatives hautement plausibles.

1. Voir par exemple, du jeune Marx : « Notes de lecture », dans *Économie et philosophie, Œuvres, économie*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », tome II, 1979, p. 22.

2. C. Taylor, *Les sources du moi*, trad. de C. Melançon, Paris, Le Seuil, 1998.

Mais dans la représentation de l'individu privilégiée par la modernité, ce qui est essentiel, c'est la fière affirmation de la volonté libre : être libre, c'est faire ce que je *veux* – la volonté est l'organe de la liberté. Cette conception est au cœur du libéralisme moderne, qui laisse à l'individu la liberté, précisément, de faire ce qu'il veut, que ce soit comme citoyen d'un pays libre ou comme agent économique dans une transaction équitable. La volonté est la faculté moderne par excellence.

Or, une explicitation attentive de ce qu'est la confiance permet de remettre en question à la racine cette conception d'un individualisme centré sur l'autonomie de la volonté. Car, comme il sera montré, la confiance est un trait structurel inévitable de notre rapport au monde³ – monde des choses, des personnes et des institutions –, rapport qui *fait dépendre la volonté de quelque chose qui ne dépend pas de la volonté*, introduisant au cœur de toute action un élément de dépendance qui ébranle à la base l'image de la fière souveraineté de la volonté.

Pourtant, l'emprise croissante du numérique sur nos existences sociales ne cesse de renforcer cet individualisme volontariste sur lequel la modernité a bâti son empire, rendant d'autant plus difficile la sortie des crises systémiques évoquées. Car les affronter requiert tout autre chose que l'individualisme du cockpit qu'alimente clic après clic le numérique.

Ce livre sur la confiance est donc plus qu'un livre sur la confiance : il est un diagnostic philosophique sur la source des crises que nous devons affronter, en même temps qu'un outil critique pour nous aider à nous en sortir.

3. Le lecteur trouvera une version développée de cette théorie de la confiance résumée dans le présent ouvrage dans : M. Hunyadi, *Au début est la confiance*, Lormont, éditions Le Bord de l'eau, 2020.

1

Les racines philosophiques du problème de la confiance

Si l'on veut poser la question de la confiance dans toute son ampleur – au-delà des constats paresseux, souvent très idéologiques¹, dont nous abreuvons livres, enquêtes et médias sur la « crise de confiance », sur la « société de confiance », sur la

1. L'exemple le plus fameux en est le par ailleurs très sérieux et instructif livre d'Alain Peyrefitte, *La société de confiance*, Paris, Odile Jacob, 1995, qui est la thèse de doctorat qu'il soutint en Sorbonne en 1994, et dont il nous dit qu'elle est l'aboutissement d'une réflexion amorcée dès 1948. Dans cet impressionnant survol de l'histoire du développement économique occidental, il apparaît très vite que la confiance – jamais définie ! – s'identifie à l'amour du marché et à la croyance dans l'esprit de responsabilité des entrepreneurs, animés par l'esprit de profit. Adam Smith lui-même est critiqué pour n'avoir pas laissé assez de place à la liberté dans son « système de liberté naturelle » (p. 276), et Max Weber pour être resté trop marxien (p. 311). Toute autre attitude qu'entrepreneuriale est qualifiée d'archaïque, typique d'une « société de défiance » (p. 74). Sa « société de confiance » est purement et simplement une « société d'entreprise », animée par « l'éthos de confiance » (p. 401, 425), assimilé aussi à « l'éthos de confiance compétitive » (p. 383).

« société de défiance² » –, il faut commencer, avant même de tenter de la définir, par l'inscrire dans le contexte général de *l'individualisme* qui imprègne les sociétés technologiquement avancées d'aujourd'hui. Or, la force de l'individualisme actuellement vient de la profondeur historique de ses racines, qui plongent jusque dans le Moyen Âge du XIV^e siècle.

LA PROFONDEUR HISTORIQUE DU PROBLÈME DE LA CONFIANCE

Pour comprendre les principes de notre temps, il faut en effet remonter à cette rupture absolument décisive dans l'histoire de notre civilisation qu'est la *révolution nominaliste* du XIV^e siècle. Pour le dire vite, c'est une révolution qui marque l'avènement de *l'individu*, principe central de nos sociétés modernes. Il est donc essentiel de clarifier ses enjeux, parce que ce sont eux qui vont donner sa pleine intelligibilité au problème de la confiance.

De quoi s'agit-il donc ? Pour le comprendre, le mieux est de partir de ce à quoi le nominalisme va s'opposer, de la vision du monde qu'il va révolutionner, précisément.

Ce par rapport à quoi il fait rupture, c'est le monde hérité d'Aristote, que ce soit dans sa version originelle ou dans sa version christianisée par saint Thomas (mort en 1274, date qui marque le point culminant de cette vision qui va se fissurer au siècle suivant). C'est la vision d'un monde bien ordonné, où chaque chose tient sa place et suit sa finalité propre, qu'elle découle de la nature comme chez Aristote ou de la création divine comme chez saint Thomas.

2. Voir par exemple dans l'aire francophone, parmi d'autres : Y. Algan, P. Cahuc et A. Zyberberg, *La fabrique de la défiance... et comment s'en sortir*, Paris, Le Livre de poche, 2013 ; Y. Algan, P. Cahuc, *La société de défiance*, Paris, éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École normale supérieure, 2016 ; P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Le Seuil, 2014 ; J. Pelletan, *Sociétés sécuritaires ou sociétés de confiance ?*, Paris, L'Harmattan, 2017 ; M. Hervé, *Pour une révolution de la confiance*, Paris, Dunod, 2020. Aucun de ces livres ne définit ce qu'est la confiance.

La pomme doit tomber par terre parce qu'elle aspire à retourner au sol, la fleur doit grandir puis s'épanouir et flétrir, un couple doit se reproduire parce que c'est la finalité naturelle de l'union de l'homme et de la femme (saint Thomas parle de « finalités essentielles »), l'être humain doit vivre selon la raison parce que c'est son excellence propre (sans quoi on ne comprendrait pas pourquoi la nature lui aurait attribué la faculté de raison), une cité doit grandir jusqu'à l'autarcie dont elle a besoin pour pouvoir subvenir aux besoins de ses habitants, mais pas au-delà. Et ainsi de suite. Le principe téléologique gouverne tout : tout est ordonné selon une hiérarchie où les différents niveaux de finalité s'emboîtent les uns dans les autres – dans une belle totalité structurée en couches de bulbe d'oignon, pour utiliser une métaphore triviale.

Chez Aristote, le monde et tout ce qui le meuble, y compris les humains, sont donc structurés par une finalité dont ils sont les exécutants plus ou moins appliqués, et que l'homme a pour tâche d'accomplir. Nous devons vouloir réaliser notre fin propre, parce que telle est notre nature : le rôle de l'action humaine est d'accomplir ce que prescrit l'excellence propre de l'homme. Chose remarquable : cette pensée de l'action, cette éthique qui a imprégné la pensée occidentale pendant près de mille huit cents ans, s'est élaborée sans poser la question de la liberté (suis-je libre de choisir mes fins ?), ni user du concept de volonté conçue comme puissance spécifique de l'âme³ – chose, pour nous autres modernes, à peine imaginable.

Tel est pourtant le monde qu'a légué pour longtemps Aristote à ses successeurs : un monde qui forme une belle totalité cosmique où tout est ordonné selon une finalité naturelle inhérente qu'il faut connaître par la *raison*, et faire suivre par le *désir*, sans qu'intervienne ici aucune autonomie de la volonté, laquelle sera le fleuron de la moralité moderne. Chacun se trouvait ainsi

3. Voir à ce sujet le remarquable ouvrage de O. Boulnois, *Généalogie de la liberté*, Paris, Le Seuil, 2022.

englobé dans un ordre préétabli au sein duquel il devait occuper sa juste place.

Dans ce monde téléologique parfaitement ordonné, la question du lien social ou de l'ordre social ne se posait pas comme un problème, et certainement pas comme un problème de *confiance* que les uns devraient ou ne devraient pas avoir les uns envers les autres, précisément parce que le lien social y était conçu comme la finalité même de l'homme : l'homme tend naturellement à entrer en société – c'est ce que veut dire Aristote lorsqu'il dit que l'homme est un animal politique. Un animal politique, donc relationnel, *voué à autrui*, qui ne peut s'épanouir comme homme que s'il est en relation avec ses semblables. Cela fait partie de la forme Homme, en quelque sorte : chaque homme a une forme ou une nature inscrite en lui, la même pour tous, qui fait que chacun tend à s'associer, comme l'araignée tend à faire des toiles d'araignée. Il y a beaucoup de différences importantes entre l'homme et l'araignée, naturellement (la plus importante : l'homme oriente son action en fonction du *logos*), mais elles sont sous-tendues par une continuité fondamentale, selon laquelle le désir de chaque être vivant est d'accomplir sa fin – qui son arachnéité, qui son humanité.

À cette vision des choses, les nominalistes, révolutionnaires sans d'abord le savoir, vont opposer un double veto : un veto *logique*, et un veto *théologique*.

LA PRIMAUTÉ DES INDIVIDUS ET DES CHOSES INDIVIDUELLES

Le veto logique, c'est de dire : attention, les termes généraux tels que Homme, humanité, blancheur, ils existent, mais seulement dans notre tête. Ce ne sont que des noms – d'où leur appellation de *nominalistes*, précisément. Ces termes – qu'on appelle des *universaux*, parce qu'ils s'appliquent possiblement à

plusieurs choses – n'ont d'existence que celle de *signes*. Personne n'a jamais vu l'Homme, on n'a vu que des hommes, Pierre, Jeanne ou Claude. Ces mots sont certes très utiles pour penser, ce sont des outils indispensables ; mais rien ne leur correspond dans la réalité. Il n'y a pas d'essence de l'Homme, il n'y a que des individus humains. Donc le nominalisme est avant tout une prise de position sur ce qui est *réel* : n'est réel que l'individu, l'essence ne l'est pas. *Exeunt* Platon et Aristote. Quand on dit que les nominalistes sont des antiréalistes, c'est vrai, mais ce sont des antiréalistes *de l'essence ou des essences* ; car ce sont en même temps des réalistes de la chose individuelle. Pour eux n'existent que des individus.

Première ministre du Royaume-Uni de 1979 à 1990, Margaret Thatcher s'est révélée une spectaculaire disciple du nominalisme lorsqu'elle expliquait en 1987 le noyau dur de sa philosophie : « Vous savez, la société, ça n'existe pas. Il y a des hommes et des femmes individuels, et il y a des familles. Et aucun gouvernement ne peut agir autrement que par les gens, et les gens doivent d'abord se préoccuper d'eux-mêmes. C'est notre devoir de nous préoccuper d'abord de nous-mêmes, puis de nous préoccuper de notre voisin⁴. »

C'est un manifeste nominaliste ! Illustration frappante de la traduction politique d'une discussion aussi abstraite que celle portant sur la nature des universaux. Parce que quand Margaret Thatcher dit qu'il n'y a pas de société, elle veut dire aussi qu'il n'y a pas de solidarité, pas d'argent à gaspiller pour la solidarité, qu'il faut donc baisser les impôts et plutôt insister sur la responsabilité de chacun dans son parcours de vie. Voilà pourquoi, en raccourci, le libéralisme individualiste d'aujourd'hui est profondément nominaliste. Mais il y a plus.

4. « *And, you know, there is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look to themselves first. It's our duty to look after ourselves and then, also to look after our neighbour.* »

LA PRIMAUTÉ DE LA VOLONTÉ

Ce premier veto logique sur les essences rejoint en effet le deuxième veto, le veto *théologique*. Parce que s'il y avait des essences, Dieu aurait dû lui-même créer les choses conformément à ces essences, ce qui aurait limité sa toute-puissance. Et imaginer Dieu limité dans sa toute-puissance, c'est quelque chose de contradictoire. Les grands noms de cette révolution, Guillaume d'Ockham et son prédécesseur Jean Duns Scot (qui n'était pas nominaliste, mais l'a influencé de manière décisive), ont pris la toute-puissance de Dieu très au sérieux, et cela finira par avoir des conséquences décisives sur la conception moderne de l'individu telle qu'on la voit à l'œuvre dans les démocraties dites libérales.

Ils se sont dit : si Dieu est tout-puissant (et il l'est !), alors tout ce qu'il a créé, il l'a créé par sa seule volonté toute-puissante. Autrement dit, *il ne s'est laissé limiter par rien* : pas par ce qui est bon, pas par la logique, pas par les essences des choses. Tout ce qu'il a créé, il l'a créé *de potentia absoluta*, de par sa puissance absolue. C'est ce qu'on appelle l'hypothèse *de potentia absoluta Dei* : il a tout créé par un acte de volonté souveraine. Par conséquent, il aurait pu créer le monde absolument différemment ! Il aurait pu faire que la haine du prochain soit méritoire, ou que les objets tombent vers le haut. Comme dira Descartes trois cents ans plus tard, il aurait pu faire que les rayons d'un cercle ne soient pas égaux !

On ne saurait surestimer la radicalité de ce geste philosophique, inaugural de la modernité. Dieu a créé par décret, et il aurait pu décréter l'inverse de ce qu'il a décrété. Conséquence : Dieu n'a pas décrété le bien parce qu'il est bon, mais il est bon parce qu'il l'a décrété.

C'est là évidemment une conclusion dévastatrice pour le finalisme aristotélicien, conclusion qui dans la foulée va donner naissance à la science moderne, notamment à travers la

mathématisation de la nature (qui est en fait une géométrisation) opérée par Galilée. Le finalisme est rapidement supplanté par le mécanisme. Puisque Dieu a créé les choses sans raison autre que sa simple volonté, nous n'avons rien d'autre à y découvrir que les mécanismes de leur fonctionnement ; il n'y a pas d'essence à découvrir, ni de finalité secrète ou cachée à révéler, juste des mécanismes à décrire. L'explication mécaniste de la nature découle directement de cette création divine *de potentia absoluta*.

Par conséquent, nous n'avons qu'à observer le monde comme une machine voulue par le constructeur divin, et nous n'y découvrons que les mécanismes qu'il a bien voulu y mettre *de potentia absoluta*. Voir de la finalité dans la nature, comme Aristote, c'est un culte des idoles ! Il n'y a pas de finalité, parce qu'il n'y a pas d'essence inhérente aux choses, que des mécanismes qui les font fonctionner par décret divin, en quelque sorte. S'il n'y a pas d'essence à découvrir, c'est qu'il n'y a que des individus à connaître. On reconnaît là le projet de la science moderne : ce n'est pas une connaissance de l'essence de la chose qui nous instruira sur elle, mais l'observation de cette chose et ce qu'elle nous révèle de son fonctionnement⁵.

Donc l'argument de la toute-puissance divine rejoint l'anti-réalisme logique des essences. Dieu a créé souverainement des entités individuelles libres de toute essence.

L'homme n'est naturellement pas une exception au sein de cette création divine ; et lui-même n'a pas d'essence ni de finalité à respecter. Si l'homme doit obéir aux commandements divins,

5. Pour qui veut approfondir cet événement majeur que fut la révolution nominaliste : voir notamment H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, trad. de M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999 ; M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Puf, 2003 ; J. Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Paris/Louvain, éditions Nauwelaerts, 1971 ; A. de Muralt, *L'unité de la philosophie politique, de Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002 ; O. Boulnois, *Généalogie de la liberté*, Paris, Le Seuil, 2021 ; J. Habermas, *Une histoire de la philosophie, I*, trad. de F. Joly, Paris, Gallimard, 2021.

ce n'est pas parce qu'ils expriment la nature de l'homme ou sa finalité, mais tout simplement parce que ce sont des commandements : c'est bon parce que c'est voulu (par Dieu), et pas voulu parce que c'est bon. Voici donc le tournant fondamental : *la volonté n'est plus ordonnée à une fin, il n'y a plus d'ordre naturel qui prédétermine toute chose vers sa fin* ; le principe téléologique d'Aristote est brisé. C'est cela qui nous fait entrer dans la morale moderne, morale de la liberté et de l'autonomie de la volonté : la volonté ne doit plus suivre des prescriptions données à l'avance, mais peut *poser elle-même ses propres fins*. C'est cela l'autonomie de la volonté, et elle est calquée sur la toute-puissance du Dieu nominaliste : le sujet moderne peut poser souverainement ses propres buts, sans qu'il faille se préoccuper de leur conformité à la finalité naturelle des choses⁶.

Ainsi, le nominalisme est généralement compris, à juste titre, comme un jalon essentiel sur le chemin de l'émancipation morale de l'homme, en le détachant de toute finalité naturelle : la volonté n'est plus guidée par un bien prescrit, mais par les objets qu'elle se donne à elle-même. C'est sa volonté qui va désormais primer. Tel le règne du primat de la volonté, dont l'expression la plus pure se trouve sans doute chez Kant. Qu'on se rappelle la première phrase de la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté⁷. » Kant donnera de ce primat de la volonté une version hautement rationaliste, mais peu importe ici. La morale et la politique antiques gravitaient autour du *désir naturel*

6. Notons en passant qu'il y a une certaine ironie philosophique dans le fait que l'émergence du nominalisme est contemporaine de l'invention des armes à feu – leur usage étant au fond l'expression ultime de l'affirmation de soi et de sa volonté. Il n'y a là sans doute qu'une coïncidence historique, mais elle ne manque pas d'être piquante.

7. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de V. Delbos, édition de la Librairie Delagrave, 1969, p. 87.

du bien et du bon, ce qui implique de s'insérer dans un cosmos préalablement ordonné ; la morale et la politique modernes graveront désormais autour de *l'autonomie de la volonté individuelle*, c'est-à-dire de sa capacité à poser elle-même ses propres fins et donc à s'arracher des concaténations simplement causales qui gouvernent le monde, et notre sensibilité.

L'une des expressions les plus aiguës du nominalisme moral contemporain se trouve dans l'existentialisme de Sartre, avec son pathos spécifique de la liberté conçue comme projet, libre jaillissement de la liberté individuelle, ou encore dans l'éthique minimale d'un Ruwen Ogien, dont toute la morale se résume à ne pas faire de tort à autrui. Ogien ne considère l'individu que comme source de liberté, et la morale que dans sa dimension de torts subis ou infligés. Il rejette vigoureusement comme étant paternalistes tous les jugements se réclamant d'une moralité qui, comme les termes généraux, *n'existe pas* (ainsi, la notion de dignité humaine est « inutile et dangereuse⁸ », dit-il en nominaliste conséquent, car la dignité présumée limite la liberté). Dans cet univers, les actions volontaires des uns et des autres sont le seul type d'entité qui existe, et l'éthique se résume à l'ensemble des règles minimales qui doivent permettre leur libre exercice réciproque, hors toute finalité commune.

AUX SOURCES NOMINALISTES DU MONDE CONTEMPORAIN

Ce tournant nominaliste a engendré des conséquences abyssales dans tous les domaines de l'existence humaine, et je les synthétise comme suit :

8. R. Ogien, *La vie, la mort, l'État. Le débat bioéthique*, Paris, Grasset, 2009, p. 87. La même condamnation revient à de nombreuses reprises sous sa plume, par exemple dans *L'État nous rend-il meilleurs ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 2013, p. 230.

– il est d'une manière générale à la source de *l'individualisme moderne*, où l'individu est considéré comme fondamentalement libre dans l'exercice de sa volonté, posant lui-même ses propres fins, détaché des finalités naturelles ; il ne doit plus s'insérer dans un monde préexistant, mais construire son monde à son image ; il charrie fondamentalement l'image d'un individu libre et sans attaches. Donc : *l'individu nominaliste est doté d'une volonté autonome, par laquelle il entend pouvoir s'affranchir de tous les déterminismes qui pèsent sur lui* ;

– il est également à la source de *l'empirisme moderne*, parce que dans un monde sans finalité et sans essence, dans un monde meublé d'entités individuelles, il n'y a rien d'autre à connaître que ce qui est d'abord donné *dans les sens*, et qui apparaît donc comme un pur mécanisme contingent dépourvu de toute finalité naturelle. Le sujet ne rencontre dans le monde que des états de fait ou des choses individuels. La connaissance est affranchie de sa dépendance aux essences : le sujet découvre le monde dans sa pure factualité, tel que Dieu l'a voulu, sans autre fondement ni nécessité que sa volonté créatrice (d'autres mondes auraient donc été possibles). Le nominalisme a ainsi fourni les assises philosophiques de la science moderne. Donc : *l'individu nominaliste connaît le monde par expérience* ;

– mais il est également à l'origine du *rationalisme moderne*, parce que ce qu'on observe par les sens, il faut ensuite le lier, le mesurer, le calculer par la raison : il faut rendre explicable ce qu'on observe. Le monde, certes contingent *dans son ensemble*, est néanmoins fait d'événements qui ont, dans ce monde, leur logique propre – par exemple, que les objets tombent vers le bas, alors que dans un autre possible, ils pourraient tomber vers le haut. Il est donc cohérent, et la raison humaine peut rendre compte de cette cohérence par observation, induction, rapprochements, qui lui permettront de connaître les connexions causales qui le gouvernent. Tout raisonnement sera donc désormais *calcul*, computation ; dans cet

univers mental, rationalité veut dire calculabilité. Or, si la raison calcule, *elle ne prescrit rien* ; elle n'est pas en charge d'orienter le comportement (en reconnaissant dans la nature une finalité naturelle qu'il faudrait suivre, par exemple). Tout au plus peut-elle *juger* de l'adéquation des moyens aux buts, comme chez le nominaliste Locke, père du libéralisme politique, Locke chez qui chaque individu formant le peuple doit pouvoir à tout moment juger (en toute *autonomie intellectuelle*) de l'honnêteté avec laquelle s'acquitte le gouvernement de la mission qui lui a été confiée. L'orientation de l'action est abandonnée à la volonté – d'abord divine (il s'agira d'obéir aux commandements divins, décrets de la volonté de Dieu), puis humaine, selon les préceptes du droit naturel, qui définira le royaume de la liberté (la volonté est pour ainsi dire l'organe de la liberté). De là provient la fameuse distinction entre être et *devoir-être*. Tout ce qui est moral, éthique, bien, devoir, est abandonné à la volonté, parce que le seul rôle de la raison, c'est de calculer ou de juger de l'adéquation des moyens aux fins. Donc le primat de la volonté engendre une *nouvelle conception de la raison*, qui est la raison moderne : celle-ci n'est plus contemplation du monde engendrant respect de l'ordre du monde, mais *calcul* orienté vers l'action volontaire sur le monde. C'est par ce biais que la nature devient globalement un objet de manipulation. La raison est réduite au calcul, et la calculabilité doit servir la manipulabilité – c'est sur ce credo que reposent la maîtrise et la domination de la nature. Le vivant lui-même sera appréhendé sous la seule catégorie du mécanisme, et on en a un exemple caricatural avec le posthumanisme contemporain : si on écarte toute finalité, qu'est-ce qui reste ? Il ne reste que des fonctions, des fonctions qu'on peut *booster*, *upgrader*, augmenter. On peut donc manipuler tous les organes pour en améliorer les fonctions, quitte à les hybrider avec des machines pour créer des cyborgs. Telle est l'origine intellectuelle du posthumanisme, mais d'une manière plus générale de l'idée contemporaine d'une ingénierie

générale du vivant qui domine la technoscience d'aujourd'hui. Donc : *l'individu nominaliste est un rationaliste calculateur qui veut agir sur le monde ;*

– il porte également en lui le développement du *libéralisme économique*, car le nominalisme met en présence des individus libres, autonomes, capables de calculer et d'optimiser leurs intérêts et de faire valoir leur volonté, qui doivent entrer en relation avec d'autres individus du même type. L'émergence du nominalisme est d'ailleurs contemporaine de l'émergence des marchés, autour du XIV^e siècle, qui justement mettent en scène des individus négociateurs, sortant des sentiers de la tradition pour trouver leur meilleur intérêt. C'est évidemment l'image qui va être modélisée sous la forme de l'*homo œconomicus* par l'économie dominante d'aujourd'hui – nous y reviendrons, puisque les économistes, ou certains d'entre eux, font partie de ceux qui ont théorisé la confiance, indispensable aux échanges. Donc : *l'individu nominaliste, conçu désormais comme opportuniste, veut maximiser la satisfaction de ses intérêts ;*

– enfin, la révolution nominaliste porte en elle, également, le *libéralisme politique*. Pourquoi ? Parce les individus étant conçus comme libres dans leur volonté, il faut organiser la coexistence de ces libertés entre elles. Chacun va se voir doté d'une sphère privée à l'intérieur de laquelle il pourra exercer son autonomie, pour autant qu'il n'entrave pas la liberté de quelqu'un d'autre. Nous connaissons tous l'adage selon lequel « ma liberté s'arrête là où commence celle d'autrui », adage traduisant la fameuse définition de la Déclaration de 1789 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas autrui. » Eh bien, cette conception, qui est celle des droits de l'homme, est typique du nominalisme, en ce qu'elle réserve à chacun l'exercice de sa libre volonté dans sa sphère privée, moyennant le respect de règles générales qui permettent la coexistence de chaque liberté avec celles de tous les autres. Ce qui importe, ce n'est pas la relation avec autrui, mais la

préservation de sa sphère de liberté. Donc : *l'individu nominaliste veut protéger ses droits et libertés.*

L'INDIVIDU-COCKPIT

Ce que je voulais montrer en retraçant à très gros traits le sens et la portée de la révolution nominaliste, c'était le principe dont a émergé, à partir de discussions logiques et théologiques d'abord assez abscones, la figure de l'individu moderne – comment donc s'est façonnée à partir d'une opposition à Aristote et au monde antique une nouvelle image de l'homme qui imprègne le monde d'aujourd'hui plus que jamais.

Cette nouvelle image est celle d'un individu sans attaches, qui s'oriente dans le monde grâce aux informations qu'il possède, défend ses intérêts et garantit la liberté de sa volonté grâce aux droits et libertés dont il bénéficie. Pour le caractériser, j'utilise l'image d'un *individu-cockpit* : comme un pilote dans son avion, il organise son vol à travers l'existence en gérant les données qu'il a acquises par expérience, protégé par ses droits, guidé par sa volonté et ses désirs qui lui permettent d'orienter son action à son gré, pour peu qu'il n'enfreigne pas les règles communes. Il est solitaire, et ne se résout à entrer en contact avec autrui que s'il y flaire quelque intérêt ou satisfaction. C'est un individu fondamentalement *opportuniste*.

Cette image de l'individu-cockpit, je l'avais utilisée bien avant l'arrivée de la pandémie de 2020-2022. Je l'avais fait pour caractériser le rapport de l'individu au numérique, individu nominaliste qui passe de plus en plus de temps à s'orienter dans son existence quotidienne en fonction des informations qu'il reçoit par écran interposé. Mais on ne peut qu'être frappé de voir combien le confinement que nous avons vécu alors a fait de cette métaphore une réalité. Confinés devant nos écrans, claquemurés dans nos appartements, nous voyions comme à travers un miroir grossissant

à quoi ressemblait *in vivo* cet individu nominaliste que les théoriciens de tous horizons nous avaient vanté depuis des siècles. Le confinement a marqué une poussée de nominalisme dans nos existences, mais qui ne faisait que porter à l'extrême une situation qui était déjà la nôtre, mais sous une forme plus diffuse, moins aiguë.

Mais quel rapport tout cela a-t-il avec la confiance ? Il fallait retracer la source philosophique de l'individualisme moderne pour comprendre pourquoi la confiance est devenue, d'une manière générale, un problème dans notre société. Car ce problème est fondamentalement lié à l'émergence du primat de la volonté, la volonté libre étant le principal attribut de l'individu nominaliste contemporain.

LE PROBLÈME NOMINALISTE ET SA SOLUTION

Il faut dire toutefois que très tôt, dès les débuts du nominalisme, les penseurs se sont rendus compte que cette souveraineté de la volonté individuelle posait un problème considérable à la philosophie morale et politique, un problème dont la résolution était loin d'être évidente. C'est le problème politique moderne par excellence. Et ce problème a directement trait à la confiance.

Quel est-il ? C'est ce que j'appelle le *problème nominaliste*, et il concerne la question de l'ordre social lui-même. Il s'énonce ainsi : comment, à partir d'une multitude d'individus conçus comme libres, dont la volonté « va dans tous les sens », puisqu'elle n'est plus finalisée par aucune finalité naturelle, expliquer l'existence d'un ordre social ? Comment créer un ordre stable en partant d'individus autonomes, c'est-à-dire posant librement leurs fins, en fonction de leur intérêt propre ? Comment leur faire *confiance*, dès lors que l'association n'est plus inscrite dans la nature de l'homme et que chacun obéit à des motifs opportunistes ?

Tel est le problème fondamental qu'a légué le nominalisme à la modernité politique. Pour l'aristotélisme, ce problème n'existait

simplement pas, puisqu'il postulait dès le départ que l'homme est un animal *politique*, et tend donc naturellement à s'associer. Mais c'est là justement une conception que la modernité nominaliste rejette : il n'y a pas de finalité inhérente à l'homme, il n'y a pas de but naturel vers lequel l'homme tend – il n'y a que des atomes dotés d'une volonté libre et autonome. Alors, comment faire de l'ordre social à partir de telles particules élémentaires ?

Réponse : par *contrat*. Par *contrat social*. Le contrat social est la solution philosophique que les modernes ont trouvé au problème nominaliste de l'ordre social. En effet, pour des individus dotés d'une volonté libre, le contrat est la forme parfaite d'association. Pourquoi ? Parce que le contrat est l'outil adéquat pour *accorder réciproquement les libres volontés*, chacun pouvant faire valoir ses intérêts au mieux de ce que sa situation permet. Dès lors que l'individu est conçu comme souverain, libre de toute finalité qui s'imposerait naturellement à lui (la seule finalité que connaisse le nominalisme, c'est *l'autoconservation*), il n'est guidé que par les buts que se donne librement sa volonté. Par conséquent, son association avec autrui ne peut elle-même résulter que d'un acte volontaire (on ne peut pas le forcer à s'associer !), conçu comme choix rationnel visant à maximiser l'intérêt individuel : l'individu nominaliste est un individu *opportuniste* et *calculateur* qui n'entre en relation avec autrui que s'il en a besoin, auquel cas il lui propose un *contrat*⁹. Le contrat est la forme de relation adéquate pour des individus libres, non finalisés par une fin naturelle.

On reconnaît là le cœur de l'idée démocratique : la volonté humaine n'ayant plus d'objet naturellement donné, elle va *se le donner librement à elle-même*, et se mettre d'accord *en commun*

9. Plus précisément : il s'agit d'un contrat *synallagmatique*, c'est-à-dire d'un contrat qui oblige réciproquement les parties prenantes (comme un bail, un contrat de vente ou un contrat de travail, où chacune des parties a des obligations envers l'autre, par opposition au contrat unilatéral, comme la donation). Cette réciprocité est au cœur du dispositif du contrat social.

sur lui, indépendamment de tout principe extrinsèque ou extérieur. C'est le principe de la démocratie : le peuple se donne à lui-même sa propre loi. La loi politique fonde ainsi, par contrat, une *anti-nature*. C'est la source du *constructivisme* inhérent à la politique moderne, propre à l'idée même de contrat social – à savoir que les normes de la coexistence ne sont pas données dans un ordre idéal ou naturel, mais qu'elles sont à construire par les humains eux-mêmes.

Mais on y reconnaît aussi la source de cette tendance aujourd'hui très prégnante à contractualiser toutes les relations sociales, comme l'a montré Alain Supiot dans son livre majeur *La gouvernance par les nombres*¹⁰. Le principe de la pensée *néolibérale*, c'est de généraliser le recours au contrat, bien au-delà de la sphère strictement commerciale. Le contrat est, dans tous les domaines de l'existence, le meilleur moyen pour l'individu « d'optimiser ses utilités », c'est-à-dire de satisfaire au maximum son intérêt. Au lieu de soumettre les individus à une même règle générale qui vaudrait pour tous (et assurerait une communauté, une solidarité), on dit : chacun pour soi, que chacun se débrouille. Chacun s'en tire mieux s'il s'arrange avec ses partenaires directs, au coup par coup, en quelque sorte. La seule chose à faire pour la puissance publique, c'est *d'assurer l'exécution des contrats*.

Cela vaut tant pour les individus au sein de la société que pour les États entre eux (déréguler, et faire des alliances entre États – voir par exemple la création des grandes zones de libre-échange que nous connaissons). Trump fut le plus grand nominaliste politique de notre époque : il dénonçait tous les accords généraux contraignants (climat, commerce), au motif que les intérêts américains étaient toujours mieux défendus dans des face-à-face que par l'obéissance à une même règle internationale valant

10. A. Supiot, *La gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015.

pour tous. C'est pourquoi il défendait farouchement le bilatéralisme contre toutes les formes de multilatéralisme.

C'est sur cet arrière-plan d'opportunisme stratégique généralisé que le problème de la confiance prend toute son épaisseur : *car comment puis-je m'associer par contrat à des individus dont je sais qu'ils poursuivent librement leurs propres fins ?* Comment puis-je leur faire confiance ? Comment puis-je, dans une promesse par exemple, fixer la volonté d'autrui, alors que je sais qu'il peut rompre à tout moment la parole donnée, guidé qu'il est par des motifs opportunistes ?

Le contrat, élevé au rang de fondement de l'ordre social, ne fait donc en réalité que *repousser le problème nominaliste d'un étage* : car une fois passé, comment garantir que l'individu *s'y tient* ? Comment s'assurer de la fidélité fondamentale au contrat social lui-même ? Pourquoi ne le quitterait-il pas pour des raisons opportunistes ? Comment faire confiance à des individus fondamentalement opportunistes ? Hobbes a dû imaginer le monstre Léviathan pour contenir les volontés individuelles toujours tentées de poursuivre leurs propres buts, ou d'agir en passager clandestin ; l'économie de marché, elle, a inventé les cartes de fidélité et le système des stock-options pour neutraliser l'opportunisme des acteurs – une manière contractuelle de se prémunir contre les risques que fait courir la dissymétrie d'information dans une « relation d'agence » (qui consiste à engager quelqu'un pour exécuter une tâche en son nom, comme dans la relation actionnaires-dirigeants d'entreprise, tels les cadres qui bénéficient d'informations qu'ils pourraient utiliser à leur profit). La solution consiste à les intéresser à la réussite de l'entreprise, et à rendre leur défection trop onéreuse à leurs yeux.

Pour la même raison, l'économie numérique a instauré aujourd'hui des systèmes publics d'évaluation, de notation et d'appréciation par les consommateurs, supposés rendre aux acteurs la malhonnêteté coûteuse en termes de réputation. Partout, il s'agit

de se prémunir contre les écarts à la norme qu'est capable de provoquer le libre exercice de la volonté individuelle. Partout se mettent en place des dispositifs pour tenter de neutraliser l'opportunisme des acteurs, dispositifs qu'on appelle paradoxalement « de confiance », alors qu'ils reposent en réalité, on le voit bien, sur la méfiance généralisée.

Dans le contexte nominaliste qui est le nôtre, *faire confiance* apparaît donc toujours – et cela est essentiel – comme une *menace* pour la sécurité de mon action, comme un *risque à prendre* : parce que si pour réaliser une action, je dois faire confiance à quelqu'un, je ne suis pas sûr d'y arriver, puisque je *dépends* désormais de quelque chose d'extérieur au cockpit que je maîtrise. La confiance que je dois accorder fait planer le spectre de l'échec sur l'accomplissement de mes objectifs : autant l'éviter, dans la mesure du possible.

L'individu nominaliste a donc peur de la confiance, alors même que notre société n'a que ce mot à la bouche. Il ne fait pas confiance à la confiance... Paradoxe intrigant que j'analyserai en détail lorsque j'évoquerai l'impact du numérique sur les relations de confiance. Pour l'instant, et avant de nous attaquer à la définition de la confiance, voici ce que nous pouvons affirmer : le problème de la confiance se pose aujourd'hui dans un contexte globalement nominaliste, qui affirme le primat de l'individu, et, surtout, de l'autonomie de sa volonté. Dans ce contexte, la confiance que chacun doit accorder dans telle ou telle situation apparaît comme une *menace* pesant sur la pleine réalisation du but projeté, puisqu'elle rend dépendant *d'autre chose* que de sa volonté, mettant ainsi en question son autonomie et l'exposant à une vulnérabilité accrue. L'individu nominaliste ne redoute rien tant que la dépendance, et rechigne donc à faire confiance, quand bien même il peut affirmer d'un cœur léger qu'« il n'y a pas de société sans confiance ».

Il y a là une contradiction, qui est également celle des grands auteurs de la tradition, qui n'ont jamais consacré à la confiance l'attention théorique que pourtant, selon leurs propres dires, elle aurait mérité. La raison profonde de cette contradiction me semble résider dans les présupposés individualistes, donc imprégnés de nominalisme, par lesquels ces auteurs, et notre époque tout entière, abordent le problème de la confiance. Dans ce qui suit, je vais montrer comment une analyse conceptuelle de la confiance oblige à remettre ces présupposés en question. Il est donc essentiel de définir rigoureusement ce qu'est la confiance, point aveugle de la philosophie et des sciences sociales contemporaines.

2

Définition de la confiance

À lire la littérature sur la confiance, on se laisse gagner par l'impression que la confiance devrait être réservée à des situations particulières, ponctuelles, où l'on s'expose à des risques plus ou moins identifiables. Acheter une voiture d'occasion, engager une baby-sitter ou prêter de l'argent sont des situations de ce genre, des situations à *risques* où je dois me *fier* à ce qu'on me dit les yeux dans les yeux : que la voiture a été entièrement révisée, que la baby-sitter *addooooore* les enfants, et que l'argent me sera rendu rubis sur l'ongle. À chaque fois, je dois m'en remettre à quelqu'un, ou plus exactement à ses dires : c'est à mes risques et périls. C'est alors que se poserait dans sa pureté la question de confiance. Tel est le présupposé nominaliste le plus largement partagé par les théories contemporaines de la confiance.

Ces exemples relèvent en eux-mêmes, en effet, d'une mentalité typiquement nominaliste : ils mettent en scène une volonté individuelle se fixant un but, et les dangers qui menacent sa réalisation. C'est cette mentalité partagée qui explique que les

théoriciennes et théoriciens de la confiance aient majoritairement considéré que la confiance devait fondamentalement relever de la *gestion du risque*. Tel est notamment le point de vue majoritaire des économistes, pour qui la question de la confiance se résume à celle-ci : comment réduire les risques en situation d'incertitude, c'est-à-dire lorsque l'on ne sait pas comment l'autre va agir ? Autrement dit : comment neutraliser l'opportunisme des acteurs, motivés par la maximisation de leur bien-être ? Les économistes classent les risques, distinguent les situations d'incertitude, et envisagent différents dispositifs pour y parer. C'est dans ce contexte qu'ils recensent deux types de risques possibles, la *sélection adverse* et l'*aléa moral*. La sélection adverse est un risque *ex ante* (ai-je engagé la bonne personne pour le job ?) ; l'aléa moral est un risque *ex post* (comment va se comporter la personne une fois qu'elle est engagée ?). De manière caractéristique, l'économiste Williamson, auteur d'un article très lu sur la question¹, appelle *contractual safeguards* l'ensemble des dispositifs qui permettent de neutraliser l'opportunisme des acteurs, et donc de réduire les risques (sélection adverse ou aléa moral) inhérents à toute transaction. Ces garde-fous transforment un « contrat incomplet » en engagement crédible. C'est dans cet esprit qu'ils ont inventé, je l'ai déjà noté, les stock-options ou les cartes de fidélité des grands magasins, et qu'ils ont introduit les systèmes de réputation et de notation des plateformes de vente sur Internet.

Dans notre vie sociale quotidienne, il n'y a effectivement pas de plus grand facteur d'incertitude que le comportement libre d'autrui. Même si l'on ne suppose pas forcément qu'il soit un opportuniste invétéré, autrui est une redoutable source de risque, puisqu'il agit à partir de son propre point de vue, pas du mien. C'est pourquoi, sans nécessairement la réduire à une forme explicite de calcul à la manière des économistes, de nombreuses

1. O.E. Williamson, « Calculativeness, trust and economic organisation ». *Journal of Law and Economics*, vol. 36, n° 1, 1993, p. 453-486.

théories de la confiance réservent néanmoins celle-ci à la seule sphère des *relations entre personnes*. Seules des personnes peuvent trahir, c'est pourquoi la confiance qu'on met en elles nous place dans une situation de vulnérabilité structurelle, inhérente aux relations humaines. Pour cette raison, la confiance interpersonnelle serait donc la seule « confiance véritable », ou « vraie confiance », dont toutes les autres formes ne représenteraient que des formes dégradées ou métaphoriques. La confiance dans les institutions, par exemple (gouvernement, administration, monnaie, science), devrait ainsi se ramener à la confiance dans les personnes qui les constituent ou les représentent ; quant à la confiance dans les choses, dans son réveille-matin par exemple, elle leur semble si éloignée de la confiance véritable qu'ils emploient pour la désigner un mot anglais sans équivalent français, *reliance*, du verbe *to rely on*, *compter sur*. Compter sur son réveille-matin n'est pas lui faire confiance, clament-ils en chœur.

C'est à cette conception doublement abrégée de la confiance (réservée à des situations de risques, et aux relations entre personnes) que j'aimerais m'attaquer ici, en proposant une tout autre perspective. J'ai tenté de montrer que ce rabougrissement contemporain de la notion de confiance a à voir avec l'esprit profondément individualiste de notre époque, tel qu'il s'est constitué philosophiquement au XIV^e siècle (nominalisme), économiquement autour du XV^e (émergence des marchés), politiquement et moralement au XVIII^e (contrat social, droits de l'homme). Au total, cette évolution aboutit à cette image de l'individu-cockpit déjà évoquée, pour qui la confiance à accorder fait planer une menace d'échec sur la réussite de son action.

Pourtant, une analyse plus attentive de la condition de l'individu-cockpit lui-même montre qu'il devrait davantage faire confiance à la confiance.

LES ATTENTES DE COMPORTEMENT

En effet : même le pilote dans son cockpit doit faire confiance à toute l'infrastructure matérielle qui lui permet de piloter, aux agents de la tour de contrôle et à chacun des appareils qu'il a appris à maîtriser, et d'une manière générale à l'ensemble du savoir accumulé qui permet à son avion de voler. De même, plus prosaïquement, aucun d'entre nous ne pourrait avancer de 100 mètres en voiture s'il n'avait confiance que la voiture d'en face ne va pas se dérouter, que la sienne ne va pas exploser ou que le pont qu'il emprunte ne va pas s'effondrer. La conduite automobile et plus généralement l'usage de la voie publique sont faits de ces confiances répétées et continuées qui seules, au final, permettent à tout un chacun d'aller d'un point A à un point B. Sans elles, je serais paralysé : car si je pensais que le conducteur d'en face me menace réellement d'une collision frontale, je n'avancerais pas. Autrement dit, en conduisant, je dois à tout moment faire comme si : comme si la voiture n'allait pas se dérouter, comme si elle n'allait pas exploser, comme si le pont allait me soutenir. Faire *comme si*, c'est opérer ce que l'on appelle une *idéalisation* : considérer les choses non pas telles qu'elles *sont*, mais telles qu'elles *devraient* ou *pourraient* être. Ces idéalizations sont présentes dans chacune de nos actions, mais ce qui les masque ou les fait oublier, c'est le caractère routinier, habituel, mécanique et répétitif de nos actions, par exemple celles liées à la circulation routière ; celle-ci repose pourtant de part en part, et de manière continuée, sur un réseau d'idéalizations sans lequel elle serait impossible. Regardons-y donc de plus près.

Ce qui apparaît tout d'abord, c'est qu'une interaction aussi banale et quotidienne que la circulation routière ne pourrait aucunement se dérouler si l'on ne pouvait compter sur un certain nombre de *comportements attendus*. Quand on parle de comportements attendus, on pense généralement au comportement attendu

des autres, c'est-à-dire d'autres *personnes* – que le conducteur d'en face garde sa droite, que le cycliste que je dépasse ne s'écarte pas subitement de sa trajectoire, qu'un piéton ne se jette pas sous mon véhicule –, mais en réalité, les comportements attendus débordent largement le cadre des relations individuelles, ce qu'ignorent superbement toutes les théories nominalistes de la confiance : j'attends aussi de mon véhicule qu'il fonctionne correctement, que la signalisation routière soit compréhensible et cohérente, que les routes soient entretenues, qu'une certaine sécurité juridique soit assurée au niveau de la voie publique. Pour pouvoir accomplir un déplacement, tous ces éléments, distribués sur l'ensemble du contexte de mon action, doivent pouvoir être présupposés. Concrètement, cela veut dire que lorsque je vais de A à B, je dois pouvoir présupposer que l'ensemble de ce qui constitue mon contexte d'action *va se comporter d'une certaine manière*. Si, pour une raison ou pour une autre, cette condition n'est pas remplie, je suspends mon action.

C'est bien ce que montre le fait que je croise *effectivement* le véhicule d'en face : si je suis en train de le croiser, c'est bien que j'ai présupposé jusqu'au bout qu'il n'allait pas se dérouter, ce qui veut dire identiquement qu'en poursuivant ma route, j'ai fait *comme si* il n'allait pas se dérouter. J'ai poursuivi mon action alors même que je ne l'avais pas encore croisé, et donc alors même qu'en toute rigueur je ne savais pas encore s'il allait tenir sa trajectoire : j'ai dû le présupposer. Eussé-je eu un doute à cet égard que je me serais arrêté. Ce futur encore hypothétique, j'ai dû le considérer comme effectivement réalisé. Pour moi qui conduis, cela veut dire que l'accomplissement de mon action (croiser l'autre, action qui elle-même prend place dans mon projet général d'aller de A à B) repose directement, intrinsèquement, nécessairement sur les attentes de comportement que je nourris à l'égard du conducteur d'en face.

En réalité, tout le secret de la confiance est lové dans cette notion d'*attentes de comportement*.

Le conducteur d'en face, je ne le connais pas, j'ignore tout de ses intentions, motivations ou état d'esprit ; je ne sais pas s'il est alcoolique, suicidaire, accroché en ce moment à son téléphone portable ou très pressé de retrouver sa maîtresse. À vrai dire, je ne me pose même pas la question. Je nourris pourtant en ce moment même de solides attentes de comportement à son égard. Elles ne reposent sur aucune connaissance personnelle ni expérience d'aucune sorte ; je n'en ai même pas conscience. Il faut pourtant que je présuppose qu'il va se comporter d'une certaine manière, et lui doit faire de même, comme tous les autres anonymes que je croise : la circulation tout entière repose sur ces attentes de comportement réciproques que les usagers honorent en permanence, et qui assurent que la circulation se déroule globalement sans heurts.

Je présuppose donc, généralement sans conscience, que le conducteur d'en face va se comporter d'une certaine manière, conforme à ce que j'attends de lui. C'est une présupposition inhérente à l'acte même de conduire. Mais attention : ce n'est pas une présupposition abstraite, elle n'est pas une simple présupposition au sens où elle ne consisterait qu'en une *idée* ou une *représentation*, même sans conscience, de ce que l'autre fera dans des circonstances données. Ce n'est pas non plus une croyance, comme je le montrerai encore. Il ne s'agit pas seulement d'*imaginer* (dans ma tête) ce que l'autre fera, mais d'*agir* (dans le monde) comme s'il allait effectivement le faire. Pour que je réussisse à aller de A à B, l'anticipation nue ne suffit pas : il faut encore que j'*agisse en fonction d'elle*, c'est-à-dire que l'anticipation de l'action d'autrui oriente effectivement mon action présente. Il y a un gouffre entre la simple anticipation théorique et la présupposition pratique : c'est le gouffre entre la représentation mentale d'une situation future, purement idéelle, et l'action dans laquelle je m'engage

effectivement, qui ici se matérialise par le fait de croiser le conducteur d'en face. Cette distinction révélera toute son importance lorsque nous évoquerons les approches économiques de la confiance, qui réduisent celle-ci à un calcul de risques, comme si la confiance se réduisait à bien calculer, c'est-à-dire à anticiper les risques. Pourtant, l'exemple de la circulation nous montre déjà que *faire confiance, ce n'est pas calculer des risques, c'est les prendre*.

Mais revenons à moi qui conduis. Engagé sur la route, je m'attends à ce que le conducteur d'en face ne se déroute pas. Il est important de clarifier cette notion d'attente. En effet, je n'attends pas qu'il se comporte d'une certaine manière pour pouvoir agir ensuite, comme j'attends que le feu passe au vert pour pouvoir passer ; mon attente n'est pas celle d'une durée, mais celle d'un comportement présumé. L'anglais et l'allemand distinguent sur ce point *waiting/expectation* et *Warten/Erwartung*, une possibilité que le français n'offre guère, sauf peut-être à raviver le terme un peu désuet d'*escompter* (comme lorsqu'on dit escompter la venue d'un ami), qui cependant n'a pas, en ce sens, de substantif correspondant. Je parle donc de *l'attente* que l'on nourrit à l'égard de quelque chose ou de quelqu'un. Pour moi qui conduis, le trait remarquable de cette attente est qu'elle fait partie intégrante de ma propre action, puisque celle-ci serait tout bonnement irréalisable sans la présupposition continuée et tacite que l'autre va se comporter conformément à ce que j'attends de lui. L'attente de comportement que je nourris à son égard oriente nécessairement ma propre action, avant même que je sache quel est son comportement réel. Le futur de son action est le présent de la mienne ; elle a une efficace avant même qu'elle ne se déroule, puisque j'agis en fonction d'une attente de comportement, pas d'une action effective. Et si d'aventure son comportement effectif démentait mon attente – si par exemple il s'écarterait inopinément de sa trajectoire –, j'adapterais alors mon propre comportement en conséquence, cela va sans dire. Mais précisément, cela interrompt mon

action, et m'oblige à une autre. Je devrai m'adapter, c'est-à-dire réagir après coup à ce qui s'est effectivement passé, là où mon action première devait présupposer comme réel ce qui n'était pas encore arrivé, ce qui est tout différent.

La notion d'attente de comportement est absolument cruciale, parce qu'elle montre ultimement que *la volonté n'est pas souveraine dans son empire*. Cette remarque prend toute sa signification et son importance dans le contexte de la discussion sur le nominalisme telle que je l'ai déjà esquissée ici. Pour agir – et c'est une chose qui a été largement oubliée dans les théories de l'action, excessivement centrée sur les pouvoirs du Je –, il ne suffit pas que la volonté pose souverainement ses objectifs ou son projet, comme le laissent accroire les philosophies emphatiques de la liberté – tels l'existentialisme, qui conformément à une longue tradition, se concentre quasi exclusivement sur le moment volontaire de l'action, ou la philosophie analytique anglo-saxonne de l'action, focalisée sur ce qui fait d'une action une action vraiment *mienn*e, dont je puisse être tenu pour responsable : il faut encore que cette volonté rencontre *les attentes de comportement correspondantes* qui, elles, ne dépendent pas de la volonté, tout en étant constitutives de celle-ci. Pour faire quelque chose, il ne suffit pas que je le veuille ; il faut encore, indissociablement, que je puisse compter sur les attentes corrélées au contexte d'action. Si je veux marcher dans la rue, il y faut certes un acte de la volonté, mais il faut encore que je puisse m'attendre à ce que le sol soutienne mes pas, sans quoi ma volonté s'exercerait à vide. Si je déclare pouvoir voler de mes propres ailes en m'élançant de la tour Eiffel, j'affirme certes souverainement ma volonté, mais je le fais indépendamment des attentes de comportement que je peux nourrir à l'égard de la portance de l'air. Cette arrogance de la volonté, qui est une confiance mal placée, peut coûter cher, on le voit.

Voici donc posé un jalon essentiel sur le chemin d'une *conception non nominaliste de la confiance* : une description attentive

de nos actions les plus élémentaires montre que tout acte de la volonté dépend de quelque chose *qui lui-même ne dépend pas de la volonté* – à savoir : des attentes de comportement que celle-ci doit nécessairement nourrir à l'égard des corrélats de son action.

LE PARI

C'est uniquement parce que je nourris des attentes de comportement à l'égard du conducteur d'en face que je le croise effectivement. Le déroulement de mon action est toujours relié de manière interne, comme disent les philosophes, c'est-à-dire nécessairement, aux attentes de comportement corrélées, puisque j'oriente ma propre action en fonction d'elles.

Ceci est absolument essentiel pour distinguer la confiance d'un faux-ami avec lequel on l'assimile souvent à tort : la *croyance*. C'est l'une des deux principales confusions dont est victime la notion de confiance (l'autre étant son assimilation à un calcul, comme nous le verrons encore), et la plus courante : avoir confiance, ce serait avoir une croyance très forte à l'égard de quelque chose ou de quelqu'un. Or, s'il est vrai que la croyance est bel et bien un élément de la confiance, faire de la confiance une croyance occulte complètement la dimension essentielle de la confiance : son rapport, nécessaire, à *l'action*. Certes, je suis assis sur cette chaise, et ce faisant, je *crois* qu'elle est suffisamment solide ; mais ce qui fait que j'ai *confiance* dans la solidité de la chaise, c'est que je suis assis dessus ! Je ne fais pas que *croire* qu'elle est solide, comme je peux croire à la virginité de Marie, *j'agis* en fonction de cette croyance. Pour reprendre l'exemple de la circulation : j'ai certes la croyance implicite que l'autre ne va pas se dérouter devant moi, mais cette simple croyance ne suffit pas. Ce qui transforme cette simple *attitude cognitive*, cette croyance, en confiance, c'est que je croise effectivement sa route ! Une simple croyance n'est qu'une pensée, « dans la tête » en quelque sorte,

sans conséquence dans le monde tant qu'elle n'oriente pas une action. C'est *l'action* qui est seule capable de convertir la *croiance* en *confiance*. C'est *parce que je croise* le conducteur d'en face que je peux dire que je fais confiance, pas simplement parce que je *crois* qu'il ne va pas se dérouter.

Maintenant, une attente est une *attente*, précisément, et elle peut toujours être déçue. Ceci est un élément crucial dans le contexte général d'une théorie de la confiance, donc d'une théorie de l'action. Une attente n'a jamais la solidité d'une relation causale. Ce n'est pas parce qu'une attente est très forte, ni qu'elle a été toujours honorée à ce jour, qu'elle va nécessairement se réaliser. De même que je ne puis être sûr, en toute rigueur, que le soleil se lèvera demain, de même les attentes les plus routinières, les mieux ancrées dans mes habitudes, peuvent à tout moment être déçues, comme cette clef qui se casse dans la serrure alors que je l'utilise tous les jours depuis quinze ans. Les attentes, aussi éprouvées soient-elles, n'enclenchent pas une causalité naturelle enchaînant les causes et les effets. (Un point intéressant est toutefois que ces attentes, qui n'ont donc rien de causal puisqu'elles peuvent à tout moment être déçues, agissent pourtant causalement sur mes actions. C'est là une question qui relève spécifiquement d'une philosophie de l'esprit et de l'action, et je ne vais pas la développer, mais on peut néanmoins noter que c'est parce que j'ai des attentes de comportement solidement ancrées que j'oriente mes actions en fonction d'elles et que je peux réaliser mes propres buts, comme aller de A à B. Donc du point de vue de celui qui agit, les attentes, lorsqu'elles sont tenues pour réelles, ont une action causale sur son esprit, puisqu'elles ont cette faculté de déclencher l'action correspondante). Les attentes agissent sur l'esprit comme des causes ; mais comme ce ne sont que des *attentes*, l'action ainsi enclenchée peut à tout moment échouer.

Telle est l'incertitude foncière de l'avenir : il ne se réalise pas forcément tel qu'on l'a attendu. Et pourtant, toute action dépend

fondamentalement de l'avenir, parce que toute action ne peut être envisagée que sur l'horizon de ce qui peut être attendu. Je ne peux continuer ma route que parce que je m'attends à ce que le conducteur d'en face ne se déroute pas, et je viens de montrer que si je continue effectivement ma route, c'est parce que j'ai fait comme si ce que j'attendais – mais qui ne s'est pas encore passé – se réaliserait effectivement. Bien qu'il soit fondamentalement incertain, l'avenir, dans le cours de l'action, *doit être tenu pour advenu*. C'est dans cet espace incertain entre ce qui est attendu et ce qui va se réaliser que se tient l'irréductible indétermination de toute action humaine. Elle est irréductible, tout simplement parce que l'avenir est irréductiblement incertain.

Cette incertitude, nous la surmontons pourtant tous les jours et à tous les instants de notre existence. Non seulement pour croiser la voiture d'en face, mais pour marcher sur le sol, rester assis sur cette chaise ou aller acheter du pain chez son boulanger. Aucune de ces actions ne pourrait se dérouler sans que leur auteur puisse compter sur toutes les attentes de comportement correspondantes, et les tenir pour effectivement réalisées, alors même qu'en toute rigueur, leur réalisation ne peut être que présupposée, puisqu'elle n'est jamais certaine.

Cette incertitude constitutive fait de chaque action humaine, fondamentalement, un *pari*. Toute action enjambe le présent pour mettre un pied dans l'avenir ; toute action humaine a en conséquence fondamentalement partie liée avec l'incertain. Pourtant, nous agissons tout le temps, sans cesse, sans interruption, sans relâche, et le plus souvent sans hésiter : être au monde, être dans le monde, être relié au monde, c'est *agir* dans le monde. Nous franchissons en permanence ce rideau d'incertitude, à chaque instant de notre vie éveillée, dans le moindre de nos gestes. C'est pourquoi toute action a fondamentalement la structure d'un pari. En continuant ma route et parce que je la continue, je *parie* que le conducteur d'en face ne se déroutera pas ; en descendant cet

escalier et parce que je le descends, je parie que la marche ne cédera pas. Engager la plus modeste des actions, c'est toujours faire le pari que l'attente de comportement correspondante sera honorée.

Le pari n'est pas toujours explicite, bien sûr, car la plupart de nos actions se font en mode automatique, sans y penser : parler de pari décrit une structure logique, pas un événement empirique. Cette structure logique devient toutefois manifeste à chaque fois que l'action échoue : un échec révèle qu'une attente a été déçue, que le pari sur lequel reposait l'action a été perdu.

Emblématiques à cet égard sont les *surprises*. Une surprise, c'est ce qui survient alors qu'on ne s'y attendait pas. Si ma chaise s'effondre pendant que je converse avec mes hôtes à table, une attente sur laquelle je comptais tacitement et sans y penser fait soudain effraction dans mon vécu présent et entre brutalement dans le champ de ma conscience. Ce qui était simplement présumé dans mon action devient subitement un problème, en ébranlant ce qu'on pourrait appeler le « cadre fiduciaire » de l'action, et qui rend possible la continuité de mon action. Tel est l'effet de surprise, qui rompt la continuité de ce qui normalement est supposé, précisément, assurer sans autres la continuité de l'expérience. L'effet de surprise d'un tel événement révèle en toute clarté que l'action routinière, toute automatique qu'elle soit, a fondamentalement une structure *d'attente*, puisque la surprise est précisément ce qui déjoue une attente tacite : il ne pourrait pas y avoir de surprise si je ne m'attendais, fût-ce sans conscience, à ce que les choses se déroulent d'une certaine manière.

Pensons encore à cette situation où l'on croit spontanément qu'il y a une marche à gravir, alors qu'il n'y en a pas : se mouvant sans y penser, le corps tout entier se dispose mécaniquement à gravir une marche, adoptant naturellement la posture qui le prépare à l'escalade, lorsque le sol se dérobe sous ses pieds. La surprise le déséquilibre, parfois jusqu'à la chute. Petit accroc du

quotidien, mais qui recèle le secret de toute action : l'événement attendu (qu'il y ait encore une marche à gravir) étant tenu pour réel, il agit comme cause de l'action, y disposant instantanément le corps et l'orientant sans y réfléchir vers ce but à accomplir. Mais l'attente étant inopinément déçue, l'action s'interrompt, révélant brutalement l'absence de ce sur quoi le marcheur comptait sans conscience. Il comptait sur la présence de cette marche, qui s'est brutalement révélée inexistante : comme toute action, celle-ci était secrètement structurée par les attentes qui l'orientaient.

Le caractère automatique des actions routinières ne doit donc pas masquer qu'elles aussi relèvent d'un pari sur les attentes de comportement – donc d'une relation fiduciaire au monde. C'est l'une des vertus de tout échec de révéler les attentes, le plus souvent informulées, qui lui sont corrélées. Toute action est pari.

LA CONFIANCE, PARI SUR LES ATTENTES DE COMPORTEMENT

En croisant sans hésiter le conducteur d'en face, je parie donc sur le fait qu'il ne va pas se dérouter. Sans doute n'y pensé-je pas ; il n'empêche que sans cette attente, quand bien même elle est vécue sur le mode automatique, je ne continuerais pas ma route. Je le croise donc. Le fait que j'ai continué ma route est la preuve que j'ai fait *comme si* il n'allait pas se dérouter : je n'ai pas fait qu'émettre une hypothèse (« sans doute ne va-t-il pas se dérouter »), formuler une prévision ou une anticipation (« il ne va pas se dérouter ») ou faire un calcul de risques (« il a 10^{-3} chances de se dérouter »), j'ai agi, j'ai continué ma route, au-delà de toutes les indéterminations liées à son comportement futur. J'ai donc directement lié mon action à un comportement qui n'a pas encore eu lieu et dont je ne pouvais que m'*attendre* à ce qu'il ait lieu. Mais j'ai agi, le considérant comme d'ores et déjà réalisé, *pariant* donc qu'il se réaliserait.

Confiance est le nom de ce pari. La confiance est un pari sur les comportements attendus. Mais ce n'est pas un pari purement théorique ou spéculatif, qui ne se passerait que dans la tête ou dans les mots, comme lorsque l'on dit par boutade « Je parie que dans moins d'un an, ils seront divorcés ». C'est un pari qui oriente mon action, et qui oriente toute action. Le pari assure la fluidité de l'action, là où le doute la suspend. Ce qui vaut pour l'exemple particulier de la circulation vaut plus généralement : *aucune action ou interaction ne pourrait simplement se dérouler de manière cohérente et fluide si elle ne reposait sur la présupposition au moins tacite que les choses vont se comporter d'une certaine manière, c'est-à-dire de la manière que l'on peut attendre d'elles.* À chaque fois que l'on agit, on parie donc qu'elles vont le faire.

La première conséquence de cette définition de la confiance est que celle-ci doit être comprise comme s'étendant à *l'ensemble* de nos rapports au monde. Loin de se limiter aux seules relations entre les personnes, comme les conceptions de la confiance le font si souvent, elle imprègne au contraire toutes nos actions, que celles-ci concernent les objets, les personnes ou les institutions. Car manipuler des objets, interagir avec des personnes ou s'en remettre à une institution, cela implique à chaque fois de nourrir identiquement des attentes de comportement à leur égard. Certes, il y a des différences notoires entre faire confiance à son réveille-matin pour s'arracher au sommeil, à son boucher pour ne pas vendre de la viande avariée ou à la Banque centrale pour une création monétaire saine ; à chaque fois, les termes, la nature et l'objet du pari changent, comme changent aussi les termes et la nature des attentes de comportement, et ces différences doivent être soigneusement explicitées. Mais elles se déclinent toutes à partir de cette structure élémentaire que constitue le pari sur les attentes de comportement. On dira, par exemple, qu'un contrat juridique est un document qui fixe et explicite les attentes de comportement réciproques des signataires ; il n'y a évidemment

rien de tel avec la solidité du sol, où n'apparaît aucune attente de comportement réciproque, et encore moins de contrat explicite. Il n'empêche que lorsque je marche dans la rue ou que je m'engage par contrat, je parie sur des attentes de comportement qui orientent directement mon action. Les deux impliquent donc une forme de confiance, laquelle peut être à chaque fois déçue.

La confiance est ainsi ce qui nous connecte au monde, voilà le premier grand acquis de la théorie générale de la confiance, fondée sur une théorie de l'action. Deuxième conséquence, corollaire de la première, et tout aussi à contre-courant des théories dominantes qu'elle : la confiance déborde largement les situations de risques ponctuels qui mobilisent tant les économistes. Si notre rapport au monde est agir – car être dans le monde, c'est y *faire* quelque chose : respirer, se mouvoir, manipuler des objets, communiquer avec des personnes –, si agir, c'est nécessairement compter sur des attentes de comportement et si ces attentes de comportement peuvent toujours être déçues, alors *toute* action est pari, et *toute* action repose sur la confiance – pas seulement celle qui nécessite explicitement de faire confiance à quelqu'un. Notre rapport au monde est fiduciaire : *au début est la confiance*, nécessairement.

AVOIR CONFIANCE ET FAIRE CONFIANCE

Un pari sur les comportements attendus : telle est donc la structure fondamentale de la confiance, qui traverse tout agir quel qu'il soit. À cette approche par l'action, on pourrait toutefois objecter que, de toute évidence, la confiance peut ne pas être action : ainsi, je peux me sentir en confiance sans nécessairement avoir en vue une action particulière. Vague sentiment de bien-être, la confiance exprimerait alors une forme de satisfaction subjective dans ma présence au monde, indépendamment de tout objectif spécifique à réaliser. Le français distingue d'ailleurs, bien plus nettement que l'anglais ou l'allemand, avoir confiance et faire

confiance : « avoir confiance » resterait confiné à la sphère subjective du sentiment, « faire confiance » serait une action traduisant, le cas échéant, ce sentiment. Mais alors, contrairement à ce qui a été dit, la confiance ne serait pas qu'action, ou ne le serait qu'en partie.

La motivation à agir

Or, que veut dire exactement « avoir confiance » ? Lorsque nous déclarons que nous avons confiance en quelqu'un, sans toutefois encore interagir avec lui (par exemple, on peut avoir confiance en un médecin sans encore avoir eu besoin de ses services), nous voulons dire qu'il nous *inspire* confiance, au sens où nous serions prêts à nous confier à lui ou à suivre ses conseils *si l'occasion s'en présentait*. De même, si je dis, en réfléchissant à l'achat d'une nouvelle voiture, que telle marque allemande m'*inspire* confiance, ou plus simplement que j'ai confiance en elle, c'est que je serais prêt à l'acheter, car j'ai l'impression qu'elle répondra à mes attentes. « Avoir confiance » décrit donc un certain sentiment, une certaine attitude mentale, un certain état psychologique, c'est vrai, mais ces états mentaux sont tous reliés à une *action possible*. Ici, le fait d'*avoir* confiance indique un état qui est susceptible de me *motiver* à passer à l'action. La confiance décrit donc là bel et bien un sentiment ou un état mental, mais *en vue de l'action*, et *avant* l'action. Elle est alors ce qu'on appelle une *disposition* : un état mental qui ne se traduit pas encore dans une action, mais qui y prépare ou la rend possible.

L'expression « avoir confiance », bien qu'exprimant un sentiment, ne rompt donc pas le lien à l'agir, mais en change la modalité : l'action est là, mais *potentielle* ; envisagée, réalisable, mais pas accomplie. Même lorsqu'elle n'est que disposition, elle maintient donc un lien interne à l'action, puisqu'elle y dispose : elle fait alors partie des *motivations* à agir.

Mais qu'est-ce qui, d'une manière générale, peut *motiver* à l'action, c'est-à-dire inspirer suffisamment confiance pour agir ? Citons en vrac : l'inertie ou les routines de comportement (je fais quelque chose parce que je le fais régulièrement) ; les motivations affectives ou relationnelles (j'interagis parce que je suis lié en quelque manière à quelqu'un) ; l'expérience (j'agis parce que j'ai appris que c'était la bonne manière de faire) ; la parole donnée (je suis lié par une promesse) ; les indicateurs de fiabilité (j'agis parce que je m'en remets à certaines informations, comme un label, la réputation, etc.) ; le jeu des associations comme dans la publicité (j'agis par association à une image) ; le calcul ou l'évaluation de probabilité (j'agis suite à un calcul de risque) ; les cadres institutionnels (j'agis parce que je peux m'en remettre à certaines régulations en vigueur) ; mais aussi l'influence, la manipulation ou l'intérêt... La liste est longue. Ce sont là tous des éléments qui peuvent motiver à agir, des facteurs, donc, qui disposent à l'action ; ils ressortissent au champ de la motivation, non de l'effectuation ; font donc partie des *conditions* de la confiance, mais ne sont pas la confiance elle-même, puisque, comme nous l'avons vu, celle-ci n'est effective que dans un acte.

Or, comme je l'ai montré, on ne peut pas envisager une action sans *s'attendre* à ce que les choses se passent d'une certaine manière. Je ne vais pas monter sur une échelle sans m'attendre à ce que ses barreaux me soutiennent. Tout agir est structurellement dépendant des attentes de comportement correspondantes qui, tant qu'on n'agit pas, restent « dans la tête », simplement imaginées, crues, anticipées ou représentées. Ceci change avec le *passage à l'acte*. Le passage à l'acte fait basculer de la *motivation* à l'*action*, de la disposition à l'effectuation, de l'*avoir* confiance au *faire* confiance. La confiance, jusque-là purement dispositionnelle, devient effective, *parce qu'on agit* : et ce n'est qu'alors qu'on fait véritablement confiance. Faire confiance au conducteur d'en face, ce n'est pas imaginer, croire ou se représenter qu'on va pouvoir le

croiser, c'est le croiser effectivement. Tant que je ne l'ai pas fait, je ne peux pas dire, en toute rigueur, que je lui fais confiance ; j'ai peut-être suffisamment confiance pour envisager de le croiser, mais seule mon action atteste de ma confiance. La même chose vaut pour nos actes quotidiens de consommation, par exemple : ainsi, la publicité peut bien inspirer confiance pour tel ou tel produit – et créer une image de fiabilité est dans nos sociétés consuméristes un métier à part entière –, mais les vendeurs ne sauraient se contenter d'une telle représentation mentale dans la tête des consommateurs : susciter une confiance simplement dispositionnelle ne leur suffit pas, il leur faut la preuve par l'acte, l'acte d'achat.

Ma résolution à agir enclenche donc un tout nouveau processus : elle fait passer les attentes de comportement de simplement *représentées* à réellement *vécues*. C'est évidemment tout différent : ce n'est pas la même chose de calculer ou d'évaluer cognitivement les risques que l'autre se dérouté, que d'effectivement continuer ma route parce que je *compte sur* le fait qu'il ne le fera pas. La différence est énorme : si je me contente de calculer les risques, donc d'émettre une hypothèse, je n'agis pas et ne prends que celui de me tromper ; si au contraire je me résous à agir, de calculés, les risques deviennent vécus, c'est-à-dire effectivement menaçants, et un échec ne ferait pas que signaler mon erreur, il interromprait mon action. C'est toute la différence entre des attentes de comportement simplement présentes à l'esprit comme objet d'un sentiment, d'un raisonnement ou d'un calcul (qui appartiennent tous à la sphère de la motivation), et les attentes de comportement qui orientent réellement mon action ; c'est toute la différence entre *avoir* confiance et *faire* confiance, entre la confiance comme disposition et la confiance comme action.

Faire confiance, c'est agir, c'est passer à l'action, c'est prouver par l'acte. On ne peut faire confiance qu'en acte.

CONFIANCE ET ORDRE SOCIAL

Avant de poursuivre cette analyse de la confiance, j'aimerais indiquer l'importance de cette définition de la confiance pour une philosophie sociale en général, et pour ce que j'ai appelé le problème nominaliste : comment des individus isolés, souverains dans leur volonté, peuvent-ils constituer un ordre social stable ? Pourquoi y a-t-il de l'ordre social plutôt que du chaos ?

L'idée est simple : comme le montre l'analyse de l'action, nous ne pouvons pas ne pas faire confiance, et notamment : nous ne pouvons pas ne pas nous faire confiance les uns aux autres. Nous sommes irrémédiablement et sans alternative possible renvoyés aux attentes de comportement des autres, grâce auxquels, dès la naissance, nous nous socialisons. Le simple lien biologique, la dépendance biologique ne suffit pas à stabiliser un ordre social. Se socialiser, c'est savoir répondre adéquatement à la multitude des attentes de comportement qui pèsent, qu'on le veuille ou non, sur chaque individu croissant en société, lesquelles n'ont rien à voir avec la simple survie biologique. La socialisation réussie d'un enfant ou d'un étranger signifie précisément une maîtrise tacite des attentes générales réciproques qui gouvernent les comportements sociaux. Se socialiser parmi les humains et plus généralement s'ajuster au monde, c'est savoir comment répondre aux attentes de comportement qui s'imposent de l'extérieur, et s'orienter en fonction d'elles. Se mouvoir dans un tel réseau d'attentes est le propre de la condition humaine elle-même. Savoir s'y mouvoir, pouvoir s'y orienter, être capable de répondre adéquatement aux différentes attentes qui nous entourent caractérisent toute socialisation réussie. C'est à cela que, dans toutes les sociétés du monde, on éduque les enfants. Éduquer un enfant, c'est entre autres choses lui inculquer l'ensemble des règles et usages, donc l'ensemble des attentes de comportement dont on attend qu'elles orientent « intérieurement » son comportement : opération

progressive d'intériorisation d'un monde indépendant de la volonté de chacun dont dépend pourtant, de proche en proche, l'ensemble de l'ordre social.

En ce qui concerne le Code de la route – puisque cet exemple m'a jusqu'ici servi de fil rouge –, les attentes de comportement s'imposent comme un ensemble de règles anonymes préexistant aux usagers, lesquels doivent les intégrer par apprentissage, et dont la maîtrise est sanctionnée par un permis. D'une manière générale, les examens, les diplômes, les licences ou autorisations sont une manière de fixer les attentes légitimes que, dans leur rôle social, les individus peuvent attendre les uns des autres. Tout cela doit s'apprendre et s'acquérir. Il en va ainsi globalement de toutes les règles institutionnelles qui forment un vaste corpus de pratiques reçues en héritage et structurellement transmises de générations en générations, à l'instar de la langue que l'on parle, des traditions que l'on respecte et des usages que l'on suit. Chacune de ces pratiques génère ses propres types d'attentes de comportement, lesquelles caractérisent la culture d'une société, différente de toutes les autres. Le système scolaire, le système juridique, les institutions politiques, les procédures administratives, mais aussi les usages alimentaires ou vestimentaires font partie intégrante de cet ensemble de pratiques culturelles formant la broussaille des attentes de comportement dont l'apprentissage constitue très précisément la socialisation.

Loin de devoir considérer la confiance comme un simple supplément à l'ordre social, sorte d'adjuvant stabilisant après coup (par contrat par exemple) des relations déjà existantes mais fragiles, il faut au contraire présupposer dès l'abord la présence de la confiance, comme un donné originaire de la vie sociale. La confiance est la force de liaison élémentaire, invisible mais ô combien puissante, elle est cet élément de transcendance nécessaire sans la présence duquel les individus n'auraient même pas l'idée de s'associer.

Voici donc, selon ma proposition, quel serait le secret du lien social, voici pourquoi il y aurait de l'ordre plutôt que du chaos, de la communauté plutôt que de l'éparpillement, de la relation plutôt que de la dislocation. Aucune coordination sociale, de la plus simple (marcher dans la rue, partager un repas, conduire) à la plus complexe (diriger un orchestre symphonique, organiser un chantier, un hôpital, une opération humanitaire ou chirurgicale, une mission spatiale), n'advierait sans que nous puissions compter sur les attentes de comportement que nous nourrissons les uns à l'égard des autres. Pas la moindre de nos interactions sociales ne serait simplement possible si nous ne pouvions compter sur le comportement réciproque des uns et des autres. Acheter son pain, traverser la rue, saluer son voisin, trouver son chemin, aller chez son médecin, prendre le train, aller au spectacle, tout acte social, absolument tous présupposent comme leur condition de possibilité de pouvoir compter en quelque manière sur le comportement des uns et des autres.

Nous n'avons donc pas le choix de nous retirer de la confiance, comme on peut décider de renoncer à l'alcool. La confiance est absolument élémentaire et insubstituable ; elle est sans alternative possible. Elle est le lien social fondamental, la force de liaison élémentaire qui tient le tout ensemble. Et ce qu'il y a d'extraordinaire, c'est que ce lien, qui a dans son ensemble la solidité d'une causalité naturelle, n'est pas de l'ordre de la causalité naturelle. C'est un lien *de l'esprit* : toute confiance repose sur ce qui n'est pas encore, mais que je suis obligé de présupposer, à savoir que l'autre va se comporter conformément aux attentes que je nourris à son égard – chose que seul l'esprit peut appréhender. Le lien social est donc sous la dépendance de quelque chose de non advenu, de non encore réalisé, mais dont dépend la solidité de l'ordre social tout entier. C'est pourquoi il est tant fait, de la primo-éducation des enfants à toutes les institutions qui meublent l'ensemble de la vie sociale, pour stabiliser le lien social et le prémunir, autant que

faire se peut, contre toutes les ruptures susceptibles d'ébranler la force immatérielle sur laquelle il repose.

C'est en raison précisément de cette dépendance fondamentale de la volonté à l'égard de ces attentes qu'elle ne maîtrise pas que le nominalisme du cockpit, où tout doit être maîtrisé, contrôlé, assuré, a tant de peine à intégrer la confiance à ses schémas mentaux. Que la volonté dépende intrinsèquement de ce qui ne dépend pas de la volonté est un morceau philosophiquement trop indigeste pour le nominalisme régnant.

3

Les domaines de la confiance

La confiance s'étend donc à l'ensemble de nos relations au monde, de l'environnement physique le plus élémentaire aux institutions les plus complexes, en passant par les objets et bien évidemment les personnes. Toute action, puisqu'elle nous connecte au monde, nous connecte à des attentes de comportement correspondantes : la relation au monde est fondamentalement une relation *fiduciaire*.

Encore une fois, dans le contexte intellectuel contemporain, une telle extension du concept ne va pas de soi : loin d'en faire une relation au monde, la plupart de celles et ceux qui ont traité de la confiance la réservent aux seules relations entre les personnes, conformément en cela à notre compréhension spontanée, ou de bon sens, de la confiance, toute imprégnée de l'individualisme nominaliste ambiant. Contre cette restriction induite, examinons de plus près les grands domaines de la confiance.

L'ENVIRONNEMENT PHYSIQUE ET LES OBJETS

De toute évidence, la pandémie que nous avons vécue dès l'hiver 2020 a opposé un sérieux démenti à cette conception étroitement interpersonnelle de la confiance. Appuyer sur une poignée de porte ou prendre une pomme sur l'étalage, recevoir un colis ou toucher un écran tactile étaient devenus d'un jour à l'autre des gestes problématiques. On devait désormais à chaque fois se demander : peut-on faire cela en confiance ? Autrement dit : peut-on *s'attendre* à ce que ces objets ne soient pas contaminants ? Au début, on n'était pas très au clair sur la manière dont se propageait le virus. Une seule chose était sûre : qu'il ne se déplaçait pas tout seul, et que nous en étions les seuls vecteurs, soit directement, soit par objets interposés. Du coup, l'ensemble de notre *contexte pratique immédiat* devenait comme potentiellement miné par le virus. La pandémie a mis en crise jusqu'à notre relation tactile aux objets : nos mains elles-mêmes sont devenues suspectes, agent de contamination majeur. Ce qui jusque-là allait de soi était devenu soudain problématique, ce qui était automatique devait désormais être soigneusement réfléchi, tout simplement parce que chaque geste pouvait être infectant pour soi ou pour autrui. Mais simultanément, cette mise à distance du familier à laquelle nous étions durablement contraints révélait, par la négative en quelque sorte, combien le moindre de nos gestes quotidiens est *traversé par une relation de confiance*, par cette relation fiduciaire qui nous rive au monde sans possibilité de s'y soustraire – démentant par là *in vivo* les théories étroitement interpersonnelles et nominalistes de la confiance. Nous éprouvions dans le même moment que la confiance ne peut que se déplacer, se transposer : car si tel objet ne peut plus être saisi directement, il faut bien que nous puissions saisir tel autre, ou que nous le saisissions autrement, avec des gants, des outils, auxquels il faudra à nouveau faire confiance, dans une régression fiduciaire qui ne peut avoir de fin. Masques et

gel hydroalcoolique devaient aussi être objets de confiance. Même lorsque nous devons mettre à distance le monde, nous ne pouvons pas vivre en suspension du monde. La confiance est inéliminable.

Sous l'effet de la pandémie et des mesures prises pour la contrer, l'*insouciance* dans le contact immédiat aux choses a donc été perdue. Cette insouciance est ce qui, par temps normaux, caractérise notre rapport au monde tactile : nous *comptons* sur les choses pour pouvoir faire ce que nous voulons, nous *attendons* d'elles qu'elles se comportent conformément à nos attentes spontanées.

Dans la confiance liée à l'environnement physique ou aux objets, les attentes de comportement correspondantes sont essentiellement des attentes de *stabilité* et de *répétabilité de l'expérience* : que dans notre commerce quotidien avec notre contexte physique immédiat les choses se passent comme l'habitude nous l'a appris, que tout le savoir-faire sédimenté dans notre expérience se confirme dans nos expériences analogues. C'est ainsi que nous ne doutons pas de la solidité du sol, de la liquidité de l'eau ou de la fragilité du verre ; nous nous en remettons à un interrupteur pour allumer la lumière, à une clef pour ouvrir la porte, ou à notre ordinateur pour se connecter à Internet. C'est pourquoi, lorsque nous faisons, et singulièrement le petit enfant, une expérience dans le monde, nous ne faisons *pas* qu'une expérience, ici et maintenant ; à travers elle et grâce à elle, nous acquérons simultanément un ensemble d'*attentes de comportement* qui nous guideront ultérieurement dans d'autres expériences possibles, que nous n'avons encore pas faites mais qui présenteront avec celle-ci des rapports d'analogie que nous reconnaitrons spontanément. D'emblée, l'expérience fait signe *vers un au-delà* de l'immédiateté expérientielle ; la certitude sensible vécue dans le *hic et nunc* représente simultanément et indissolublement un acquis d'expérience dont mon futur se souviendra, lorsqu'il sera présent. Tel est l'esprit humain, qui retient les acquis de l'expérience passée pour les transposer en attentes de comportement des expériences futures.

C'est au demeurant l'une des fameuses réductions de la pensée empiriste et nominaliste que d'avoir réduit l'expérience, notamment perceptive, à l'ici et au maintenant de l'expérience présente de cet objet devant moi. Prisonnier depuis Locke de la dichotomie Sujet-Objet et de la dualité intérieur-extérieur, focalisé sur le problème de la réception d'informations (données des sens) qui nous font percevoir le monde tel que nous le percevons, l'empirisme ne pouvait qu'être aveugle à ce décroisement interne de l'expérience immédiate que représente la constitution spontanée d'attentes de comportement, pourtant indispensable pour assurer la continuité de notre rapport au monde. L'esprit humain ne fonctionne tout simplement pas comme récepteur passif de données extérieures, voilà le fait fondamental – et l'on voit ici comment l'approche par la confiance permet de remettre en question ce présupposé originaire de la pensée empiriste en général. En faisant l'expérience du monde, nous engrangeons en même temps que cette expérience et inséparablement d'elle toutes les *attentes de comportement* qui nous permettront, grâce à l'expérience présente, de nous relier à l'expérience future. Si notre expérience n'était qu'accumulation de données des sens sur un esprit simplement prédisposé à les accumuler, alors nous ne pourrions jamais avoir de surprise ni ne pourrions être déroutés par un événement inattendu. Les attentes de comportement sont au cœur de notre relation au monde, donc du fonctionnement de notre esprit.

LES PERSONNES

Sous le rapport de la stabilité, il est incontestable, je l'ai déjà dit, que le facteur le plus menaçant dans le rapport pratique au monde est l'existence des autres. Chacun agissant de son propre point de vue, autrui est une source d'incertitude permanente, et irréductible. Pourtant, ce qui étonne, c'est plutôt le contraire, à savoir le degré moyen très élevé de stabilité dans les interactions

en général : car ce qui règne en vérité, c'est plutôt une étonnante fluidité de la coordination d'action où chacun sait, *en gros*, ce qu'il peut attendre des autres pour accomplir ses propres actions. Dans l'océan des comportements quotidiens qui tissent la vie de chacun, ce ne sont que de rares parcelles de nos actions qui sont menacées d'échec, de déception ou de trahison (tel engagement ou promesse non tenue, etc.) ; l'ensemble baigne plutôt dans une sorte de fluidité spontanée qui permet au traintrain quotidien, scandé par tous nos rites d'interaction, d'assurer la continuité de son déroulement. Dans notre existence sociale, et dans notre existence tout court, nous pouvons – encore une fois : *d'une manière générale* – compter sur le comportement attendu de ce qui et de ceux qui nous entourent. Sans quoi la vie serait tout bonnement impossible.

En suivant le fil rouge du pari sur les attentes de comportement, on peut distinguer dans un premier temps, au sein du foisonnement kaléidoscopique des interactions humaines, trois classes différentes de relations interpersonnelles : celles (I) où la confiance est liée à une *situation*, (II) celles où elle est liée à des *rôles*, et (III) celles où elle est liée à des *engagements explicites*. Mais ensuite, pour rendre justice de l'infinie complexité des relations humaines, il faudra encore évoquer les relations *dans la sphère de l'amour* (IV), qui s'élèvent du niveau fiduciaire de l'action vers la confiance affective liée à des personnes, et les relations de *domination* (V), qui parasitent les relations naturelles de confiance par des effets de pouvoir.

(I) La confiance interpersonnelle peut être dite liée à des *situations* lorsqu'elle ne repose que sur des attentes très générales de comportement relatives aux règles communes de la vie en société, telles les règles de civilité dont il est attendu qu'elles soient respectées dans des contextes impersonnels, c'est-à-dire sans que les personnes se connaissent les unes les autres. Ainsi en va-t-il lorsque nous marchons et croisons des gens dans la rue, faisons

la queue à une caisse de supermarché ou sommes assis dans une salle de spectacle. Autant de relations contingentes, éphémères et anonymes, pourtant secrètement structurées par des attentes de comportement qui, lorsqu'elles ne sont pas honorées, suscitent l'ire ou la réprobation, manifestant ainsi au grand jour leur caractère hautement normatif : se faire bousculer dans la rue, se faire devancer indûment dans une queue ou subir les bruits de mastication de son voisin pendant un film ou un concert sont autant d'infractions aux attentes de comportement liées à ces situations particulières. Ce sont là, assurément, de petites infractions en regard de ce que peut représenter, par exemple, un attentat terroriste dans ces mêmes lieux ; la violence d'un tel acte, si elle se mesure certes au nombre de victimes engendrées, se mesure *symboliquement* par le choc que représente le fait de s'attaquer aux attentes de comportement les plus élémentaires qui tissent la vie sociale immédiate. C'est cela qui terrorise, bien au-delà du seul cercle des victimes. Dans une période d'attentats, chacun se rend subitement compte combien le fait de croiser quelqu'un dans la rue ou de boire un verre sur une terrasse avec d'autres anonymes attablés repose, *au fond*, sur une confiance que seule la routine des situations normales nous fait oublier.

(II) La confiance interpersonnelle peut être dite liée à des *rôles* lorsqu'on s'adresse à quelqu'un non en tant que personnalité singulière dotée de qualités propres, mais en tant que représentant d'une fonction au sein de l'économie générale de la division du travail. Ainsi s'adresse-t-on en confiance à son boucher ou son boulanger pour nous délivrer ce à quoi leur rôle social les destine, à son médecin pour se soigner, etc. Les attentes de comportement qu'on peut nourrir à leur égard sont alors socialement prédéfinies, et l'aire de la confiance se limite à ces interactions standardisées, en tant que telles indépendantes de la psychologie des acteurs. Elles peuvent être fixées dans des codes de déontologie propres à chaque profession, et s'exercent d'une manière générale dans

un cadre juridique définissant les droits et les obligations. Cette confiance dans les *rôles* représente donc un très important facteur de cohésion sociale, puisqu'elle est coextensive d'une forme de familiarité avec les mécanismes fonctionnels du monde environnant. Les paris que chacun engage à cet étage de la confiance sont quasi spontanés, et les attentes correspondantes sont considérées comme allant de soi ; cette confiance agit donc comme une sorte de lubrifiant de la coordination sociale sans lequel chacun perdrait, dans ses interactions quotidiennes, une immense énergie psychique et cognitive à douter, vérifier, contrôler que les attentes correspondantes soient bien honorées. Cette confiance « fonctionnelle » représente par conséquent une économie considérable en termes d'énergie investie dans la vie sociale.

(III) Enfin, la confiance interpersonnelle peut être dite liée à des *engagements explicites* lorsque les participants à l'interaction formulent, spécifient ou définissent eux-mêmes les attentes de comportement auxquelles ils sont supposés se conformer. C'est naturellement le cas de toutes les formes de contrat, dont le but-même est de fixer juridiquement des attentes de comportement spécifiques, mais c'est le cas également des promesses, certes moins codifiées, mais qui visent elles aussi à définir un comportement attendu dans une situation spécifique ; et c'est le cas, d'une manière générale, de tous les engagements qui font l'objet d'un accord spécifique entre les personnes. C'est ici que la relation fiduciaire interpersonnelle s'exprime dans sa plus grande réflexivité, puisque ces engagements instaurent explicitement et sur une base concertée une relation agréée de dépendance qui est simultanément une situation de vulnérabilité, puisque la confiance accordée expose très directement à la (bonne) volonté d'une personne particulière. De tous les types de confiance, celle-ci est la plus réflexive qui soit.

C'est en raison de cette structure de dépendance que certaines théoriciennes ont argué que la vulnérabilité était la marque

distinctive de la *vraie* confiance, éliminant du même coup du champ de la relation fiduciaire les relations à l'environnement immédiat, aux choses et aux institutions, qui ne menacent pas notre vulnérabilité de la même manière. Ainsi ont procédé Annette Baier aux États-Unis ou Michela Marzano¹ en France. Sans discuter en détail ces thèses ici, il devrait être clair désormais que cette approche par la vulnérabilité, sorte de nominalisme existentiel en ce qu'il met en scène un individu volontaire, mais vulnérable, aussi féconde puisse-t-elle être par ailleurs, représente en réalité une vision beaucoup trop restrictive et étroite de la confiance. Même si, effectivement, comme nous venons de le voir, la confiance accordée crée de la dépendance et par voie de conséquence de la vulnérabilité, celle-ci n'est qu'un aspect de la confiance, apparaissant essentiellement à partir d'un certain niveau de réflexivité des relations interpersonnelles, et ne parvient donc pas à rendre compte du phénomène *général* de la relation fiduciaire, laquelle est, j'ai essayé de le montrer, relation au monde.

Ce qui d'une manière générale caractérise les engagements explicites, c'est la thématisation *communicationnelle* desdites attentes. Ainsi, en faisant une promesse, je dois dire que je fais une promesse, et l'autre doit l'accepter (c'est même ce qui déclenche sa normativité spécifique, c'est-à-dire l'obligation morale de la tenir) ; en signant un contrat, je signifie précisément aux parties prenantes que je sais à quoi nous sommes mutuellement tenus. D'une manière générale, tout engagement est engagement à quelque chose, qui doit être explicité. La confiance interpersonnelle liée à des engagements explicites est donc la forme la plus communicationnelle de la confiance, celle où les attentes font

1. A. Baier, « Trust and antitrust ». *Ethics*, vol. 96, n° 2, janvier 1986, p. 231-260 ; M. Marzano, « Qu'est-ce que la confiance ? », *RIMHE: Revue interdisciplinaire Management, Homme(s) & Entreprise*, n° 1, 2012, p. 83-96 et *Éloge de la confiance*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2010.

l'objet d'une interlocution spécifique, réservée par conséquent aux être doués de langage.

Par rapport aux relations de confiance qui constituent la structure même de notre relation au monde en général, le véritable privilège de la confiance communicationnelle est de pouvoir *créer* des attentes *ex nihilo*, comme dans les promesses, les contrats, ou les élections présidentielles. C'est évidemment un privilège considérable dans l'échelle de l'évolution culturelle, qui permet aux humains de ne pas simplement devoir *s'ajuster* à des attentes de comportement préexistantes et inflexibles, mais de pouvoir *les* ajuster à leurs désirs, besoins et aspirations, de manière à pouvoir habiter le monde autrement que par simple adaptation. On ne saurait donc sous-estimer la force instauratrice du langage qui, nous donnant accès à une réalité autre que ce qui est simplement le cas, nous permet aussi de faire que la réalité soit *autre*.

Il n'empêche que dans les relations interpersonnelles, ce formidable pouvoir créateur du langage doit lui-même s'inscrire dans la structure générale d'attente qui caractérise les comportements humains. Il y a un débat dans la philosophie sociale pour savoir si ce ne serait pas la promesse qui serait à l'origine de l'ordre social en général, si elle ne serait pas première. Je crois fermement que non. Je crois que la confiance est absolument première.

Sans entrer dans les détails et dédale de ce débat théorique, je dirais que la promesse elle-même ne serait pas possible sans confiance. Comme elle est une manière de fixer une attente de comportement (« Je te promets de rendre l'argent que tu m'as prêté »), il faut en la formulant *déjà savoir* qu'un comportement peut être attendu (puisque la promesse vise à le définir), qu'on peut s'y engager (telle est la nature de la relation promissive), que cet engagement peut être fragile (c'est une attente qui peut être déçue) et qu'on peut donc prendre des mesures pour le sécuriser (sanctions). La promesse ne saurait par conséquent être première ou originaire dans la constitution de l'ordre social : elle doit

nécessairement s'adosser à une structure d'action fiduciaire dont elle n'est qu'une formalisation particulière, comme le sont tous les engagements explicites.

(IV) Sans doute faut-il réserver une place à part à ces relations prépondérantes dans l'existence que sont les relations dans la *sphère de l'amour*, où la confiance accordée se confond avec les qualités de la personne à laquelle on l'accorde. La relation enfants/parents en est l'exemple canonique. D'une manière générale, la confiance n'est pas ici corrélée aux attentes de comportement liées à telle ou telle action particulière ; elle est plutôt fusionnée au complexe relationnel qui lie sans alternative plausible les enfants aux parents, les premiers se trouvant naturellement placés dans cette forme de dépendance affective que Freud appelait le « désaide » (qui traduit le mot allemand *Hilflosigkeit*), qu'il qualifiait encore de « détresse infantile », laquelle sera prolongée par la détresse adulte qui engendrera, notamment, l'attachement à la religion. La confiance accordée par les enfants à leurs parents s'identifie ici à l'amour, qui lui-même trouve sa source dans la protection première que la mère, satisfaisant la faim, représente contre les menaces du monde extérieur.

Ce qui nous importe ici, c'est que les attentes qui naissent de la détresse infantile (laquelle est immédiatement biologique) se confondent d'abord comme dans un tout avec la personne capable de les satisfaire. Même lorsqu'au fil des désillusions successives qu'apporte la vie, les relations à ce tout fusionné se seront progressivement décantées, les relations ultérieures de l'adulte seront marquées par la tonalité de cette expérience première, liée aux tourments de cette vulnérabilité constitutive. Cette dimension psychique signifie, du point de vue de la confiance, que *dans ses relations affectives* l'adulte ne réglera pas « froidement » son action sur l'attente de comportement liée à telle action particulière, mais sur la relation affective elle-même. C'est ainsi que par amour ou amitié (les deux dimensions essentielles de ce qu'avec le jeune

Hegel on appelle la sphère de l'amour), on peut se laisser aller à des actions ou des situations dont on se serait en toute rigueur abstenu si la relation avec la personne nous importait moins. Dans ce cas, le lien affectif « surcoupe » les considérations objectives liées à l'action elle-même, les enveloppant dans un tissu de relations sentimentales qui obéissent à une autre logique que celle de cette action elle-même. La personne s'engage alors dans une autre dimension des relations de confiance, mettant en jeu un niveau plus englobant des attentes de comportement. Car ne pas vouloir décevoir quelqu'un en acceptant d'accomplir une action qui ne paraît pourtant pas la plus appropriée, ou symétriquement proposer une action à quelqu'un qu'on ne choisirait pas en l'absence des relations affectives qui nous lient à lui, c'est dans les deux cas chercher à satisfaire des attentes de comportement liées à la relation elle-même plus qu'à l'action considérée. En tant qu'amis, amants, enfants ou parents, nous nourrissons des attentes de comportement réciproques liées à ces statuts affectifs particuliers ; ces statuts prévalent alors sur d'autres considérations, plus pragmatiques ou rationnelles. Se manifeste dès lors dans ces relations une confiance interpersonnelle d'un niveau supérieur, surplombant les actions particulières et la logique de leur structure fiduciaire : à la confiance « froide » comme pari sur l'issue de telle action déterminée se substitue la confiance « chaude » des interactions affectives. Le pari porte ainsi moins sur la réussite de l'action que sur le maintien de la qualité de la relation.

(V) Si les relations affectives peuvent surcouper les raisons objectives justifiant l'interaction et prévaloir sur elles, il en est d'autres qui distordent l'interaction et s'imposent contre la volonté spontanée des acteurs. Ce sont les relations *de domination*. Elles aussi parasitent les relations de confiance, mais contrairement aux premières, elles s'imposent par-dessus l'économie affective des acteurs en présence, et indépendamment d'elle. Il existe toutefois un parallèle avec les relations affectives : c'est que les

vraies raisons de l'interaction telle qu'elle se déroule ne tiennent pas à des raisons immanentes à l'action, mais à des raisons extérieures à celle-ci, en l'occurrence à la structure de domination dans laquelle se trouvent pris les protagonistes. Autrement dit, l'action se déroule moins par la motivation intrinsèque des acteurs que par leur respect des structures de pouvoir. Lorsqu'un salarié obéit à son manager, un élève à son maître ou un soldat à son officier, c'est la relation effective de domination qui se substitue à la logique interne de l'action. Ici, ce qui compte aux yeux des acteurs, ce n'est pas, comme dans la sphère de l'amour, la valeur affective de la relation elle-même, mais le respect de la hiérarchie. Ce qui prévaut et « surcoupe » les autres considérations, ce sont les relations de pouvoir : les attentes de comportement concernent moins la validité de l'action elle-même que la tenue du rôle que chacun est appelé à remplir. Il s'agit avant tout de remplir sa fonction, le plus souvent sous peine de sanctions.

Les relations affectives peuvent naturellement être entremêlées de relations de domination, dans un écheveau difficile à démêler. Mais ce qui, du point de vue de la confiance, caractérise les deux cas, c'est que les attentes de comportement en jeu se déplacent de l'action considérée vers la relation même entre les personnes qui interagissent : relations affectives dans le premier cas, relations de pouvoir dans le deuxième. Or, même si ce parasitage de la logique « pure » de l'action peut être décrit comme une distorsion de l'interaction, il est clair que ce concubinage entre attentes de comportement de nature différente (liées soit à la visée même de l'action – c'est le cas standard qui nous a guidés jusqu'ici –, soit à la relation entre les acteurs eux-mêmes, d'affection ou de pouvoir) est le lot quotidien de nos actions communes. Personne n'agit dans l'éther pur de relations décontextualisées : notre existence est tissée de cet enchevêtrement d'attentes de comportement composites qui confèrent complexité et épaisseur à la vie sociale.

LES INSTITUTIONS

Le débat le plus vif autour de la confiance aujourd'hui est de savoir s'il peut véritablement y avoir confiance *dans les institutions*. Plusieurs pensent que ce concept n'est pas approprié à la relation aux institutions, essentiellement parce que, selon cette thèse, il ne peut pas y avoir de confiance dès lors qu'il n'y a pas de relations interpersonnelles. Or, les institutions étant par nature anonymes, on ne peut transposer tout de go la confiance accordée aux individus à celle accordée aux organisations. Pour ces théoriciens, il vaudrait mieux parler de « prévisibilité acquise par induction à partir de son comportement passé² », donc d'une forme de calcul prévisionnel en fonction duquel je puis orienter ma propre action. Vision purement nominaliste des institutions, agrégats d'individus que je devrais connaître un à un pour pouvoir dire lui faire confiance.

Mais surtout, aimerait-on rétorquer, qu'est-ce que cette « prévisibilité », si ce n'est une attente de comportement *justifiée* ? C'est précisément parce que les institutions stabilisent les attentes de comportement qu'on peut avoir confiance en elles. C'est ainsi par exemple qu'épargner, c'est faire confiance au comportement attendu de la monnaie. Que l'action d'épargner soit le résultat d'une induction à partir du comportement antérieur de la monnaie ne change rien ni au *pari* que l'on fait alors sur la monnaie, ni aux *attentes* en fonction desquelles on le fait : épargner est un acte de confiance institutionnel.

D'un point de vue fonctionnel, une institution peut être définie comme une organisation qui fixe les attentes de comportement du sous-système d'action sociale concerné (école, justice, Parlement, monnaie, etc.). En fixant les attentes de comportement, elle fixe simultanément la marge de liberté qui peut s'exercer à l'intérieur des règles qu'elle s'est données. Celles-ci sont *objectives*

2. R. Hardin, « Trust in Government », dans V. Braithwaite, M. Levi (sous la direction de), *Trust and Governance*, New York, Russell Sage Foundation, 1998, p. 22.

en ce sens qu'elles s'imposent aux utilisateurs indépendamment de leurs préférences personnelles – c'est ce qui fait qu'une institution est une institution : ses règles ne sont pas à la libre disposition des usagers (ce qui ne veut pas dire naturellement que ces règles ne peuvent pas changer : mais celles et ceux qui sont en position de les modifier ne sont plus alors, précisément, en position d'utilisateurs). À la différence donc de ce qui se passe sous l'égide de la confiance que j'ai nommée communicationnelle (confiance interpersonnelle liée aux engagements explicites), les attentes de comportement, y compris les marges de manœuvre qu'elles tolèrent, apparaissent ici aux utilisateurs comme rigides et fixées à l'avance. En l'occurrence, du point de vue de la coordination sociale, c'est un *avantage* : le cadre institutionnel étant le même pour tous les membres de la communauté, il constitue un cadre fiduciaire stable pour leurs interactions, pour peu, évidemment, que les institutions fonctionnent correctement.

Ce cadre fiduciaire institutionnel constitue l'arrière-plan de toute coordination sociale dans un système de société complexe. Pour une société donnée, cet arrière-plan est d'une manière générale un facteur majeur de stabilisation des attentes de comportement, permettant aux acteurs d'accomplir leurs interactions sur une base fiduciaire commune. Il faut insister ici sur cette base fondamentalement *pratique*, donc liée à l'action, et par conséquent *fiduciaire* de l'ordre social en général. Contrairement à une idée trop facilement reçue, aucune société ne peut tenir ensemble du simple fait que ses membres partagent des *représentations* communes, des *valeurs* communes ou des *idées* communes. De ce point de vue, l'invocation, si fréquente en politique, d'un patrimoine spirituel commun apparaît comme purement idéologique. Un même ensemble de croyances, un même contenu spirituel, ne suffit pas à lier les individus entre eux, simplement parce qu'elles seraient partagées « dans la tête ». L'ordre social n'existe que par la force de liaison de la coordination *d'action* ; les représentations,

valeurs ou idées partagées ne peuvent créer de liaison sociale que si elles orientent véritablement l'action de la communauté, que ce soit en prenant corps dans des institutions (« l'Esprit objectif » de Hegel) ou en orientant l'action et l'interaction des individus. L'espace social est un espace de pratiques, répétables parce qu'*orientées* par les mêmes représentations, espace fondamentalement fiduciaire, donc, où s'expérimente dès les origines ce qui peut être durablement attendu les uns des autres.

L'immense avantage fonctionnel des institutions, c'est qu'elles délestent les acteurs de performances pratiques qui, s'ils devaient les organiser à chaque fois par eux-mêmes, seraient extrêmement coûteuses en termes d'énergie communicationnelle ; simultanément, elles leur permettent de déployer leurs propres actions et interactions sur l'arrière-plan stable de règles fixées à l'avance. Dans tous les cas, elles servent à stabiliser des attentes de comportement, à rendre donc les paris intrasociaux plus sûrs : d'une manière ou d'une autre, elles servent l'action. Le fait de ne pas avoir connaissance intime des rouages de ces institutions ni de connaissance personnelle de ses membres n'est pas un obstacle à la relation fiduciaire ; au contraire, pourrait-on dire. Car ici, les comportements attendus sur lesquels on parie ne sont plus prioritairement ceux des *personnes* auxquelles on a affaire, mais des *règles* qu'elles sont supposées incarner. La confiance transite donc ici des personnes aux règles, et en principe, la fiabilité de celles-ci est d'autant mieux assurée que leur action se trouve découplée des motivations personnelles des acteurs. L'existence objective (au sens qui a été dit) et l'anonymat des règles, dès lors qu'elles fonctionnent adéquatement au service d'un but clairement identifié, sont des facteurs essentiels de la confiance dans les institutions. C'est pourquoi par exemple tout soupçon d'arbitraire dans une décision administrative ou judiciaire semble si intolérable à ceux qui en sont l'objet, mais aussi, d'une manière générale, toute instrumentalisation politique d'une institution au profit d'intérêts privés.

La confiance institutionnelle est donc une confiance dans les *règles* de l'institution – ce qui oblige de toute évidence à élargir les relations de confiance bien au-delà du cercle des relations interpersonnelles auquel voudrait les confiner le nominalisme contemporain. Ainsi, la confiance en une institution se mesure en grande partie à sa capacité d'être à la hauteur des attentes *normatives* que ses règles incarnent. Que veut dire d'autre l'expression, répétée comme un mantra, « J'ai confiance dans la justice de mon pays », si ce n'est quelque chose comme « je parie sur le fait que l'institution judiciaire, grâce à ses règles et via les personnes qui les incarnent, saura dire le juste de manière impartiale et indépendante, conformément à l'idéal qu'elle-même proclame » ? Un gouvernement miné par des affaires, sous la coupe des lobbies ou au service des intérêts privés de ses membres suscite la défiance, précisément parce qu'il ne remplit pas les *attentes normatives* qui, en régime démocratique, lui sont associées. Une institution ou un ensemble d'institutions ne peut pas durablement démentir ses propres exigences normatives (comme le faisait par exemple, jour après jour, l'Union soviétique de naguère, qui inscrivait la fraternité sur chacune de ses bannières, mais fabriquait dans les faits aux yeux de tous une société de castes) sans entamer sérieusement la confiance des citoyennes et citoyens. La pandémie de coronavirus fut de ce point de vue un cas d'école, et a agi comme un miroir grossissant des relations de confiance/défiance que les citoyens pouvaient entretenir avec leurs institutions scientifiques, politiques, médicales, médiatiques. Toutes les attentes spontanément liées à une institution ont été, à un moment ou à un autre et de manière plus ou moins durable, mises en question : l'attente de vérité de la part des experts (or, ils se contredisaient), d'efficacité et d'impartialité de la part des politiques (or, on les soupçonnait d'incohérence, et d'être sous l'influence de lobbies), d'objectivité de la part des médecins (or, se dessinait une lutte des clans), d'honnêteté de la part des médias (or, ils ont été accusés de n'être

qu'un relais du pouvoir). Justifiées ou non, les critiques mises en avant, qu'elles soient de nature émotionnelle ou rationnelle, idéologique ou politique, ont enrayé les rouages de la confiance qui, *par temps normal*, s'engrènent de manière fluide.

Loin donc d'être un non-sens, la confiance dans les institutions constitue au contraire une dimension essentielle de la vie commune au sein d'une société. Les institutions délestent les individus d'une immense charge communicationnelle tout en leur promettant d'honorer des attentes liées à des fonctions essentielles de la vie sociale ; ce faisant, elles offrent à chacun un solide *cadre fiduciaire* au sein duquel tous peuvent orienter leurs propres actions et interactions en fonction d'attentes ainsi stabilisées. C'est un gain immense du point de vue de la coordination sociale, que rien ne peut remplacer au sein des sociétés humaines complexes, sauf à se déliter.

LES RÉGIMES DE CONSCIENCE DE LA CONFIANCE

Ce parcours à travers les domaines de la confiance nous a permis de montrer que si toute action, étant pari sur des attentes de comportement, reposait sur la confiance, celle-ci se déclinait différemment selon le corrélat de l'action envisagée. Sur l'arc de la confiance, les attentes de comportement changent de nature : pour l'environnement physique et les objets, elles sont essentiellement liées à des propriétés physiques et consistent avant tout en attentes de stabilité et de répétabilité ; pour les personnes, elles se réfractent en attentes générales de comportement lorsqu'elles sont liées à des rôles ou des situations ordinaires, ou en attentes spécifiques lorsqu'elles sont liées à des engagements explicites ; étant entendu que dans le monde des relations humaines concrètes, toutes ces interactions peuvent être englobées dans des considérations d'un autre ordre, soit affectives, soit de pouvoir, et surplombées par elles. Enfin, pour les institutions, le pari sur les

attentes de comportement concerne prioritairement les attentes normatives liées aux règles qui les constituent et aux personnes qui les représentent.

Mais comment éprouvons-nous tous ces actes de confiance, comment la confiance elle-même est-elle *vécue* dans ces actes, comment est-elle *présente à mon esprit* ? C'est la question des *régimes de conscience* de la confiance, c'est-à-dire de la manière dont elle habite la conscience. J'ai traité notamment de cette question dans *Au début est la confiance*³, et n'y reviens pas en détail ici. Disons simplement en résumé que quel que soit le corrélat considéré (environnement physique et objets, personnes, institutions), différents régimes de conscience peuvent être à chaque fois à l'œuvre. Ainsi, les trois régimes que je distingue se répartissent sur l'ensemble des relations fiduciaires que nous avons considérées jusqu'ici. Pour mémoire, je distingue donc :

– la *fiance*, mot exhumé du vieux français que je choisis pour désigner la *confiance sans conscience*, qui s'exerce de manière absolument automatique, sans qu'on y pense. La fiancé désigne donc cet état où nos actions se déroulent sans hésitation, sans réflexion, sans problématisation. Elle caractérise le régime de conscience de l'automatisme, immense étendue de tout ce qu'on fait sans y penser, et qui spécifie nos routines de comportement. C'est ce que manifeste une *surprise* : dans la surprise, le fond d'attente sur lequel reposait, sans que j'y pense, mon action spontanée perce subitement dans le champ de ma conscience. L'attente était là, mais le pari que je faisais sur elle était tacite, non conscient, sédimenté en habitude ; je comptais spontanément sur le déroulement régulier des choses, sans y réfléchir. J'étais en *fiance* ;

– je parle ensuite de *confiance consciente*, dès lors que les attentes sont portées à la conscience. Elles sont *thématisées*,

3. M. Hunyadi, *Au début est la confiance*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020.

ressaisies par la pensée. À la suite, précisément, d'une surprise, ou dès que je m'en remets à quelque chose ou quelqu'un en thématissant le risque pris, c'est-à-dire l'incertitude assumée, je change de régime de conscience et passe de la *fiance* à la *confiance consciente*. Ce changement de régime permet alors, entre autres choses, d'explicitier les attentes et de les discuter, comme on le fait dans une promesse, une négociation, un compromis, un contrat. Faire confiance en conscience, c'est passer à un niveau réflexif supérieur à celui de la *fiance*, c'est parier sur des attentes de comportement thématissées ;

– enfin, je parle de *confiance latente* pour désigner le type de rapport fiduciaire qui relie l'acteur aux *cadres fiduciaires* généraux de son action. Dans la confiance latente, les attentes correspondantes restent à *l'arrière-plan* de l'action, et en constituent le contexte non thématisé. La manière dont le droit est présent dans la vie sociale en fournit le meilleur exemple : sans qu'il soit explicitement présent ou thématisé dans nos actions, il est toutefois le cadre tacite qui est silencieusement présupposé dans chacune d'elles. D'une manière générale, on peut dire que la confiance latente caractérise notre rapport aux cadres fiduciaires qui, précisément, *encadrent* toutes nos actions, mais n'y sont pas directement présents. Mobilisable à tout instant (par exemple, si on vole mon sac dans la rue), son corrélat (ici : le droit à la propriété) est généralement relégué pendant l'action hors du champ d'attention active, ce qui justifie que je parle ici de confiance latente.

La confiance est un phénomène multiforme, dont la complexité se distribue sur deux axes entremêlés : la multiplicité des attentes de comportement due à la diversité de ses corrélats (les *domaines* de la confiance), et la variété des *régimes de conscience* qui la gouvernent. Dans ce qui précède, j'ai essayé de démêler

cet écheveau, en prenant pour guide ce qui est apparu comme le noyau dur des mécanismes de confiance, à savoir leur structure unitaire de *pari sur les attentes de comportement*.

Nous savons donc désormais ce qu'est la confiance, ce qui la constitue et quels sont les mécanismes qui la gouvernent. Il est temps maintenant de porter l'attention sur ce qui, dans nos sociétés, est susceptible de l'éroder.

Ce que le numérique fait à la confiance

Brandie comme un mantra, la notion de confiance est aujourd'hui invoquée tous azimuts, dans une sorte de nonchalance théorique – y compris de la part des philosophes – qui étonne. Les sciences sociales sont capables d'en disserter pendant des pages et des pages, sans jamais se soucier de la définir¹. Les grands théoriciens de la société eux-mêmes, de Hobbes à Habermas, l'invoquent comme lien social élémentaire, en fondant néanmoins leur théorie de la société sur un tout autre lien qu'elle, toujours sans la définir. Cette lacune devait être comblée, sauf à continuer d'alimenter confusions et malentendus.

Une fois cette tâche accomplie, la confiance peut être appréhendée telle qu'elle se manifeste dans nos existences concrètes, dans le contexte spirituel et matériel de nos sociétés technologiques

1. La très sérieuse revue *Hermès* (CNRS) a ainsi publié fin 2021 un numéro entier consacré à la confiance, où aucun de la cinquantaine de chercheurs en sciences sociales n'a jugé utile, pour parler de la confiance, de la définir (*Hermès*, n° 88, *Confiance et communication, une aporie démocratique*, 2021).

avancées. Le contexte spirituel, c'est l'individualisme nominaliste qui, j'ai essayé de le montrer au chapitre 1, imprègne profondément nos sociétés, façonnant à son image ces deux piliers du monde moderne que sont le Marché et les Droits de l'homme. Le contexte matériel, c'est l'emprise, sans précédent dans l'histoire de l'humanité, que la technique – troisième pilier – exerce à la fois sur l'organisation sociale dans son ensemble et sur chacune de nos existences individuelles.

Or, il se trouve que plus que tout autre phénomène, le numérique condense dans son être même ces trois piliers de la modernité. Fondé sur la transformation du monde en unités discrètes (digitalisation de la réalité, qui convertit celle-ci en *data*), entièrement gouverné par le paradigme du calcul (algorithmes), créant de toutes pièces un arrière-monde occulte fait de données manipulables et mettant simultanément à disposition des utilisateurs un outil permettant l'exécution de leur volonté individuelle, enserré dans une logique de marché qui requiert la constitution de profils individualisés qu'il faut alors protéger dans leurs droits et libertés, le numérique rassemble à la manière d'un hologramme toutes les caractéristiques qui ont fait et font encore l'efficacité révolutionnaire du nominalisme. Mais qu'il soit efficace n'empêche pas qu'il repose sur des présupposés erronés : ce n'est pas parce qu'on fait voler des avions que la terre doit être décrite comme un aéroport. C'est cette insuffisance du nominalisme que j'ai voulu mettre en évidence à travers une théorie de la confiance qui conduisait à récuser de l'intérieur l'une de ses prémisses cardinales, celle de la souveraineté de la volonté, en montrant que la confiance logeait au cœur de l'action humaine un élément structurel qui ne dépendait *pas* de la volonté, à savoir les attentes de comportement qui sont indissolublement liées à notre relation pratique au monde.

C'est précisément cette relation pratique au monde qui est puissamment impactée par l'extension du numérique aujourd'hui – tel est en tout cas l'aspect sous lequel j'aimerais

l'aborder. J'ai en effet montré dans ce qui précède que la confiance, comprise comme pari sur les attentes de comportement, se distribuait sur l'ensemble de nos rapports pratiques au monde (objets, personnes, institutions), puisque dans toutes dimensions, en agissant, nous attendons toujours que les choses se comportent d'une certaine manière. Or, sous ce rapport, il appert précisément que le numérique tend de plus en plus à devenir, pour chacun de ses utilisateurs, la médiation obligée de nos rapports au monde (environnement physique avec le GPS, monde des objets connectés, domotique/rerelations entre les personnes-relations aux institutions). Le phénomène caractéristique me semble donc moins être celui du *remplacement* de l'homme par les machines – un lieu commun depuis la première révolution industrielle – que l'*interposition généralisée* de la machine entre l'homme et le monde. Comme nous le verrons de nouveau, sous la poussée du numérique encore accélérée par la crise du Covid, l'accès au monde devient de plus en plus conditionné par l'accès à la technique. Si donc, d'un côté, la confiance se définit comme relation au monde, et que de l'autre cette relation au monde se trouve de plus en plus médiatisée par le numérique, alors le numérique ne peut pas ne pas avoir un impact sur les relations de confiance, sur la relation fiduciaire au monde. C'est ce qui va me retenir dans ce chapitre, et constituer mon fil conducteur. Mais avant de le dérouler, il faut revenir au numérique lui-même, à ses caractéristiques essentielles et aux mécanismes psychiques qui ont permis son extension et son emprise ; car c'est de ces caractéristiques que découlera la juste compréhension de la transformation de notre relation fiduciaire au monde.

LE NUMÉRIQUE, OUTIL LIBIDINAL

Depuis le début du XXI^e siècle, l'extension mondiale du numérique a refaçonné de manière profonde et spectaculaire le

mode de vie de tous les humains à travers le monde. L'extension planétaire de ce phénomène est fascinante en elle-même : comment se fait-il que les technologies numériques aient pu en si peu de temps acquérir une telle emprise sur la vie des humains sans susciter de résistance significative de la part des citoyens de par le monde, et ce, indépendamment des contextes politiques ? Car c'est là l'un des faits les plus frappants : cette extension se déroule identiquement en contexte libéral et en contexte autoritaire, dans les États démocratiques modernes aussi bien qu'en Chine ou en Russie. La force d'envoûtement du numérique ne connaît pas de frontières.

Or, je formule l'hypothèse que pour comprendre cette emprise, il faut, à contre-courant des nombreuses explications géopolitiques ou économiques, par nature surplombantes, redescendre dans le laboratoire secret du psychisme humain et entrer dans le monde infime des utilisateurs eux-mêmes, sans l'adhésion desquels le système ne pourrait pas survivre, et en tout cas pas s'épanouir sous la forme que nous lui connaissons. C'est là, dans l'économie psychique des individus, que se trouve le secret de son extension. Le système numérique ne flotte pas dans les airs, il ne vit et ne se reproduit qu'à travers les individus vivants qui l'utilisent. Son emprise doit donc nécessairement passer par le psychisme de ces individus vivants. Une fois comprise l'adhésion psychique des individus au numérique, nous pourrions appréhender l'impact que ce dernier exerce sur les relations de confiance en général.

Il se pourrait bien que le secret de l'extension du numérique ne soit nullement caché, et qu'il se manifeste au contraire en permanence à ciel ouvert à chacun d'entre nous. Il est possible en effet qu'il réside dans le plus trivial des lieux communs partagés à propos du numérique – à savoir qu'il est tellement... *pratique*. Cette caractéristique, si évidente à chaque utilisateur, pourrait bien en réalité pointer le doigt sur l'*essence même* de l'extension du

système : car ce qui est pratique exerce une telle puissance d'envoûtement qu'il contourne et affaiblit toute critique, refoule toute mise en question, écarte toute objection. C'est lui, ce caractère pratique, qui est l'arme fatale du système, son arme de séduction massive. C'est donc avant toutes choses la notion de *pratique* elle-même qu'il faut interroger.

Que veut donc dire être pratique ? « Être pratique » indique une certaine coloration subjective du rapport instrumental moyen-fin. Ce qui est pratique doit certes servir à quelque chose (c'est sa fin : toutes nos applications servent à quelque chose), mais doit servir cette fin de la manière la plus commode et la plus confortable possible – ce qui peut impliquer des facteurs temporels (rapidité), psychiques (actes mentaux simples ou routiniers), ergonomiques (manipulabilité), économiques et matériels. Le caractère pratique de la relation instrumentale s'évalue par rapport à la dépense *subjective* psychique et physique de l'utilisateur. C'est donc un concept énergétique : ce qui coûte subjectivement le moins en dépense psychique, corporelle et matérielle est ce qui est le plus *pratique*. Or, il est indubitable que par toutes les fonctions qu'il offre, par sa maniabilité et son efficacité, le numérique est pratique en ce sens.

Si le pratique séduit si facilement, c'est qu'il va dans le sens du désir, du contentement, de la satisfaction. En cela, on peut dire que le moteur de l'extension du numérique est fondamentalement *libidinal*, au sens large : il va dans le sens du désir, il vise l'agrément, procure du plaisir et ce, de la manière énergétiquement la plus économique possible. J'emploie ici le terme de *libidinal* non pas dans un sens sexuel restreint, mais au sens large de *force désirante*, d'appétence, sens originel qu'on trouve par exemple chez saint Augustin ou Pascal. Or, la force du numérique, une force qui explique son succès sans précédent dans l'histoire industrielle, c'est de savoir s'adresser à ses utilisateurs comme à des êtres libidinaux. Il ne *s'adresse* pas aux individus comme à des êtres

rationnels capables de juger, mais comme à des êtres libidinaux désireux de cliquer pour satisfaire leur désir, exprimer ou partager leurs émotions. Il sait épouser les contours de leur vie psychique, en s'y fondant, en s'y lovant. C'est cela, le secret de l'extension du système numérique. L'attrait irrésistible des dispositifs numériques en général vient de leur capacité d'envoûtement libidinal. Ce n'est pas pour rien que partout à travers le monde, le *jeu* a été et est encore un vecteur massif de la propagation du numérique (comme on le voit encore avec le *métavers*, qui veut faire du monde un immense plateau de jeu, après que les jeux vidéo en ont représenté la première forme concrète). L'industrie numérique sait exploiter comme aucun dispositif technique avant elle la tendance libidinale de l'homme à aller au plus commode, au plus agréable, à ce qui est énergétiquement le moins dispendieux. C'est pourquoi je parle à ce propos d'un *principe de commodité*, qui est ce principe libidinal qui nous fait irrésistiblement aller au plus satisfaisant et au plus pratique.

Cela veut dire que les outils que propose le système numérique s'imposent à chacun par l'adhésion libidinale qu'ils provoquent, c'est-à-dire par leur capacité à épouser les contours de la vie psychique des utilisateurs. Du coup, ces outils leur apparaissent simultanément comme une *extension de leur vie psychique*. C'est sur cette extension de soi, qui implique simultanément une *exposition du soi* comme le dit Bernard Harcourt², que repose le succès sans précédent des réseaux sociaux, en particulier chez les jeunes, qui y sont accros. Mais pour les rendre accros, il faut bien savoir ce qui les rend accros, et c'est avec un cynisme décomplexé que tous les grands réseaux sociaux exploitent les fragilités psychiques des jeunes du monde entier, précisément pour les rendre *addicts*³.

2. B. Harcourt, *La société d'exposition*, trad. de S. Renaut, Paris, Le Seuil, 2020.

3. Voir à ce propos le documentaire *Derrière nos écrans de fumée*, disponible sur Netflix.

LA DOUBLE FINALITÉ DU NUMÉRIQUE

En s'adressant aux individus comme à des êtres libidinaux, l'industrie numérique parvient à cerner des *profils*, sorte de peau numérique des individus, que l'industrie des Big Data se consacre à serrer au plus près en multipliant les objets connectés autour de nous, et ce afin de relever toutes les traces possibles susceptibles de l'informer sur nos habitudes et comportements. Mais elle ne le fait pas par pur intérêt statistique ou cognitif, elle le fait pour construire des modèles prédictifs de nos comportements futurs. C'est ce qu'elle vend sur ce que Shoshana Zuboff appelle « le marché des comportements futurs⁴ ». Et construire de tels modèles requiert beaucoup, beaucoup de données. C'est ce que S. Zuboff expose admirablement dans son livre, et il faut absolument le comprendre pour comprendre les lois de fonctionnement du numérique. Zuboff montre notamment que le système numérique enregistre beaucoup plus de données sur chacun d'entre nous que ce dont il aurait besoin pour bien fonctionner. Il n'enregistre pas seulement toutes les informations que l'on met sciemment sur Internet – les posts et infos sur Facebook, les données des formulaires d'inscription, les photos, les achats que l'on fait, ce genre de choses : non, il enregistre aussi les manières de faire, le nombre de clics sur une page, le nombre de points d'exclamation que l'on utilise dans nos messages (qui révèlent le tempérament), la façon dont on joue (rapide, nerveux, têtus...), les micro-expressions du visage (qui trahissent les émotions, et les émotions permettent de prévoir les comportements), la manière de taper sur le clavier... L'ensemble de ces informations prélevées sur *l'expérience humaine personnelle*, Zuboff les regroupe sous le terme de surplus comportemental. Ce *surplus comportemental* est la mine d'or, la nouvelle terre vierge du capitalisme numérique, « capitalisme de surveillance », précisément parce que sa nouvelle richesse est fondée sur l'observation tous azimuts de nos comportements, afin

4. Voir S. Zuboff, *L'âge du capitalisme de surveillance*, Paris, éditions Zulma, 2019.

de pouvoir les prédire. Le surplus comportemental est sa nouvelle matière première, il se l'est appropriée gratuitement, monétisant cet actif pour en faire un produit immensément commercial, permettant d'engranger des fortunes jamais vues à ce jour. Cette marchandisation de notre expérience (profilage) se déroule hors de notre contrôle, et s'étend bien au-delà de ce qui serait notre simple intérêt d'utilisateur. Dans quel but ? Dans celui de pouvoir vendre de la certitude sur le « marché des comportements futurs ». Il s'agit d'offrir aux capitalistes de surveillance des « résultats garantis », ce qui est possible grâce aux immenses quantités de données extraites par « intelligence artificielle », notion prestigieuse reclassée ici en simple mais vaste programme commercial d'appropriation des données.

C'est au demeurant ce profilage individuel obsessionnel qui permet d'abattre tous les obstacles *culturels* à la diffusion de la technologie numérique à travers le monde ; c'est donc l'un des moteurs essentiels à la diffusion planétaire, trans-frontières, trans-régimes et transculturelle du numérique : puisque les profils sont individualisés, les préférences, croyances et tabous culturels y sont d'emblée intégrés. C'est un universalisme de l'individu. La mondialisation numérique prend ainsi la forme d'un universalisme qu'on pourrait dire *pixelisé*, ou *pointilliste*, dont l'unité globale repose sur la fragmentation en profils individuels, eux-mêmes formés à chaque fois de plusieurs milliers d'informations discrètes captées à même le comportement, universalisme par conséquent qui s'étend par pulvérisation sans fin du monde en données individuelles digitalisées. Le numérique accomplit ainsi une *intégration des individus par la technique*, réalisant par là le paradoxe jamais atteint à ce jour d'une pure communauté nominaliste d'individus éparés.

Ce profilage continué est bien connu, mais comme on le sait, largement sous-estimé par les utilisateurs dans leur pratique quotidienne, chez nous comme en Chine. Tout est fait naturellement pour l'occulter (on désigne ce phénomène d'invisibilisation

délibérée du terme d'*obfuscation*), mais du point de vue de l'utilisateur, sa présence à la conscience est constamment étouffée par la puissance du libidinal, qui préfère l'oublier. C'est pourtant l'essence même du système : il faut toujours garder à l'esprit que ce qui est *pratique* pour nous doit toujours être en quelque manière *utile* au système ; et que se joue là, précisément sur ce point, quelque chose d'absolument inédit dans l'histoire de la technique : pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, *des outils ne sont pas faits pour l'usage qu'on en fait*. Car les outils numériques qui sont utilisés par l'utilisateur final pour accomplir certaines tâches, futiles ou non, servent en même temps une *autre* finalité, celle d'alimenter le système en données. Cela fait partie du capitalisme de surveillance que d'accroître ses sources d'approvisionnement en données tant par extension (capter de plus en plus de comportements) qu'en profondeur (de plus en plus intimes ou cachés). Dans tous les cas, il s'agit toujours d'extraire de plus en plus de données, bien au-delà du champ de conscience de l'utilisateur, et bien au-delà de ce que requiert son simple confort.

Il y a donc une *double finalité* qui traverse le moindre de nos outils numériques, l'une pour l'utilisateur, l'autre pour le système, et ces deux finalités sont structurellement indissolubles, car l'extraction de données constitue le cœur même du système, plus exactement son sang vivant, puisque c'est précisément l'extraction des données faite à l'insu de l'utilisateur qui rend la plupart des outils numériques si pratiques à ses yeux. C'est donc la vie psychique des individus qui fait vivre le système.

LA DÉSUBLIMATION RÉPRESSIVE DE MARCUSE

Un philosophe avait identifié avec profondeur et sagacité dès les années 1940 la base libidinale de l'extension de la technique moderne – il s'agit du philosophe allemand exilé aux États-Unis Herbert Marcuse, figure intellectuelle majeure des mouvements

contestataires des années 1960, membre de l'École de Francfort et à mon sens très injustement oublié depuis sa mort en 1979 (y compris par les continuateurs de l'école eux-mêmes !). J'aimerais contribuer à réparer cette injustice en montrant combien Marcuse a saisi quelque chose d'essentiel dans le lien entre désir, technique et capitalisme, avant de revenir plus directement à la question de la confiance.

Je rappellerai en deux mots l'une de ses thèses qui est du plus haut intérêt pour ce que j'ai en vue ici. Marcuse associait l'extension planétaire de la technique moderne à une – c'est son expression – « désublimation répressive ». Que voulait-il dire par là ? Quelque chose qui s'applique encore davantage à notre contexte numérique qu'aux techniques industrielles classiques qu'il décrivait. Le cadre théorique est hérité de Freud, celui du Freud de *Malaise dans la civilisation* ou de *L'avenir d'une illusion* : la vie sociale nécessite, pour être simplement rendue possible, une répression des « instincts fondamentaux de l'homme », lesquels visent originellement une « satisfaction intégrale des besoins⁵ » qui, s'ils étaient libérés, rendraient toute vie sociale impossible. Ces instincts fondamentaux – meurtre, agression, cannibalisme – doivent être *sublimés*, c'est-à-dire que leur satisfaction doit être reportée sur d'autres objets qui, eux, sont socialement admissibles. Pas de vie sociale possible sans cette transformation, sublimation des instincts fondamentaux, qui sont destructeurs de la vie sociale. La répression, elle, s'exerce au nom du *principe de réalité*, auquel donc il est demandé à chacun de s'adapter pour permettre la vie sociale. C'est ce que nous faisons tous en éduquant nos enfants. Dans le monde moderne, ce principe de réalité est identifié par Marcuse à ce qu'il appelle le *principe de rendement*. Quoi qu'il en soit, le report de la satisfaction, ou *sublimation*, est donc la condition psychique nécessaire de la vie en société.

5. H. Marcuse, *Éros et civilisation*, trad. de J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 23.

La culture repose donc sur la sublimation – c'était la thèse de Freud. Mais Marcuse diagnostique pourtant une *désublimation*, laquelle serait la caractéristique des sociétés modernes. Par là, il veut dire que dans les sociétés techniciennes modernes, la répression des instincts fondamentaux se relâche, rendant les phénomènes de sublimation d'autant moins nécessaires pour les individus. « Désublimation », cela veut dire que grâce à la force désacralisante du marché et à la reproductibilité technique, de plus en plus de satisfactions libidinales sont mises à la disposition immédiate des individus, qui n'ont donc plus à chercher, comme dans une société autoritaire, des satisfactions détournées, c'est-à-dire sublimées. (Une forme de la désublimation est par exemple la pornographie mise à la portée de tous). Inutile de préciser que dans cette perspective, l'industrie numérique est une *puissance de désublimation* d'une force inégalée, si l'on songe à la quantité de biens de toute espèce qu'elle met à notre disposition immédiate.

Mais pour Marcuse, cette force de désublimation, qu'on pourrait imaginer émancipatrice puisqu'elle réduit la répression, est en réalité *répressive*. C'est pourquoi il parle de « désublimation répressive ». Pourquoi ? Parce que l'énergie libidinale des individus est en réalité *captée* par le système, et canalisée dans le sens des exigences propres à ce système. Elle ne sert donc pas l'émancipation des individus, mais la reproduction du système. La désublimation devient objectivement répressive en ce qu'elle s'opère dans une seule direction, le plus souvent celle de la consommation, qui fait vivre le système. Tous les biens deviennent accessibles, *pour peu que l'on se plie* aux exigences du système qui, en tant que système, ne tolère pas d'alternative.

Ce qu'il y a de répressif là-dedans, c'est donc que loin de favoriser l'autonomie réelle des individus, le système *organise et coordonne en sa faveur les subjectivités à grande échelle* – en l'occurrence, à l'échelle planétaire. Les possibilités d'action, le champ des désirs réalisables, les motivations et l'évaluation de l'action sont

définis et prédéterminés par le système, c'est-à-dire extérieurement aux individus. Pour Marcuse, loin de libérer les individus, la rationalité technologique, en offrant de plus en plus de satisfactions aux individus, convertit la liberté en instrument de domination. Son idée est qu'en arrimant les individus au système par la glu libidinale, le système restreint simultanément l'espace de ce qu'il appelle *pensée négative* ou *négativité*, qui désigne cette dimension de la conscience qui permettrait à chacun de s'opposer au système et de lui opposer des formes de vie alternatives. Il érode chez chacun le sens de la transcendance par rapport à ce qui est et l'esprit critique qui va avec.

Le diagnostic général de Marcuse se fait donc au nom de la perte de transcendance. Non pas de la transcendance divine ou religieuse, mais de la *transcendance des possibles* (ce qu'il appelle négativité ou pensée négative) telle qu'elle apparaît dans chacune de nos actions et qui permet d'envisager des alternatives à ce qui existe. Tout est toléré pour autant qu'il soit fonctionnel pour le système, et donc l'abondance de biens accessibles (la désublimation) va main dans la main avec l'apologie de l'état de chose existant. Marcuse l'a dit très simplement : « Si les individus sont satisfaits, s'ils sont heureux grâce aux marchandises et aux services que l'administration met à leur disposition, pourquoi chercheraient-ils à obtenir des institutions différentes, une production différente de marchandises et de services⁶ ? » L'homme devient unidimensionnel, parce qu'il devient l'esclave obligé du système existant.

Dans ce phénomène d'effacement progressif de la négativité, la technique joue pour Marcuse un rôle essentiel, puisque par l'abondance de biens qu'elle permet, elle justifie de manière continuée l'état de fait existant. Tous les comportements sont mis au service du pur fonctionnement du système. Il parlait même à

6. H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad. de M. Wittig, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 75.

cet égard d'un *nouveau totalitarisme*. Dans un esprit analogue, mais transposé au contexte numérique, Bernard Stiegler parlait de « totalitarisme californien », en référence à la puissance écrasante des GAFAM.

LE REMPLACEMENT PROGRESSIF DE LA RELATION NATURELLE AU MONDE PAR LA RELATION À LA TECHNIQUE

Car il est clair que cette situation est à vrai dire extraordinairement amplifiée par le système numérique, que Marcuse n'a évidemment pas connu : la nouveauté, c'est que le numérique s'impose de plus en plus comme la *médiation obligée* de notre relation au monde en général (objets, personnes, institutions) ; par conséquent, dans tous les domaines de l'expérience, la technique se *substitue* progressivement à toutes les relations naturelles que les humains entretiennent avec le monde, une chose que Marcuse ne pouvait pas prévoir.

Ainsi, depuis une trentaine d'années maintenant, nous sommes dans cette situation anthropologiquement inédite de devoir sans cesse obéir à des machines, sous peine de ne pouvoir mener notre action à bien. Je pense à toutes ces petites habitudes qui se sont imposées graduellement, par incrémentation, comme la ceinture de sécurité qui nous ordonne de la boucler, les voix préenregistrées au téléphone, les écrans tactiles des distributeurs d'argent ou les innombrables injonctions que nous adressent tous les jours nos programmes d'ordinateur. Cette substitution progressive de *process* automatisés aux relations naturelles a subi une croissance exponentielle avec l'éclosion de millions d'applications numériques qui couvrent l'ensemble de nos activités quotidiennes. La pandémie de 2020-2022 a donné un brutal coup d'accélérateur à cette évolution ; mais prêtons attention au fait que si ce coup d'accélérateur a pu avoir lieu, si on a pu se

convertir si vite au travail à distance, à l'enseignement à distance, aux réunions à distance, c'est que *tout était déjà en place* ; la substitution n'avait besoin que d'une occasion pour s'accomplir. C'est là un phénomène absolument majeur de notre temps, dont on ne peut sous-estimer les implications sur l'esprit humain. J'aimerais en évoquer quelques-unes.

D'une manière générale, la substitution de dispositifs techniques aux relations naturelles signifie que *ce qui est attendu de nous* est de plus en plus déterminé par des machines. Autrement dit, les *attentes de comportement* (et l'on reconnaît ici l'élément central de la définition de la confiance) auxquelles nous devons nous conformer sont unilatéralement imposées par des dispositifs qui eux-mêmes les génèrent automatiquement. Ceci engendre une conséquence de longue portée : à savoir que pour être rationnels, les individus doivent désormais épouser la rationalité du système. On ne peut plus obtenir un résultat désiré que si l'on se soumet ou que l'on s'adapte à ce que le système, par l'intermédiaire de ses machines, exige de nous. Ceci engendre chez les individus une économie psychique dictée par la technique : sera désormais jugé rationnel le comportement capable de s'ajuster aux prescriptions du système technique face auxquelles toute liberté d'action, tout écart apparaîtra comme un mouvement irrationnel. La rêverie rousseauiste devient un comportement extravagant, antilogique ; habiter le monde en poète, comme le voulaient Hölderlin, Rimbaud ou Heidegger devient purement et simplement irrationnel, donc inacceptable. Du coup, dans un monde où la technique envahit tous les domaines de l'existence, la spontanéité subjective s'efface au profit de la rationalité imposée par l'appareil. Le système objectif s'installe ainsi progressivement mais inexorablement dans le lit de la vie subjective. C'est là une forme de concubinage que nous vivons désormais à longueur de journée avec le numérique, qui nous montre en toute clarté que l'assentiment à la technique n'est pas seulement un assentiment ponctuel à tel ou tel outil qui se révèle si

pratique, mais à tout le kit de rationalité qui va avec et qui finalement en vient à configurer la subjectivité à grande échelle dans ses mécanismes les plus intimes.

Le numérique est ainsi devenu *le plus puissant prescripteur d'attentes de comportement* de notre temps. Il nous impose les normes de temporalité qui lui appartiennent en propre. Nous connaissons tous par exemple les attentes de rapidité, d'instantanéité, de simultanéité, d'immédiateté qu'il impose au présent de nos activités quotidiennes (ne serait-ce que par les mails ou les messageries instantanées) ; le passé n'est pas en reste, avec la gestion automatique de la mémoire individuelle (répertoires, classement d'images, archivage de toutes les traces laissées sur la Toile) et collective (numérisation des biens culturels et de toutes les formes symboliques produites par l'esprit humain, création d'une mémoire historique numérique). Quant au futur, il est lui aussi toujours davantage prescrit par le numérique, tant au niveau des actions individuelles que collectives : en devant continûment se conformer à des « process » prédéfinis, l'action individuelle se trouve en permanence cornaquée par des guides péremptoirs, qui ne laissent à l'acteur d'initiative que celle que les programmeurs lui ont accordée. Le futur n'y est pas ouvert, mais prescrit et prédit. Surgit ainsi au cœur de l'agir subjectif, et sur toute la surface de l'expérience, une temporalité *autre* que la temporalité vivante de la conscience, une temporalité qui enveloppe celle-ci d'injonctions pressantes, d'incitations alléchantes, de stimulations ciblées.

D'une manière générale, le système numérique se caractérise par une force de frappe baroque et tentaculaire qui permet tout à la fois de *définir*, d'*imposer* les attentes de comportement, puis de *contrôler* leur mise en œuvre – tout cela indépendamment de la volonté des usagers :

– il *définit* les attentes de comportement lorsque les dispositifs numériques fixent, c'est-à-dire paramètrent les conditions d'accès

aux biens et services, aux administrations, institutions et prestataires, et plus généralement lorsque sont conçus les algorithmes sélectionnant, rassemblant, mettant en relation et pondérant les données qui les alimentent, dans tous les domaines possibles (santé, éducation, déplacements, communications, loisirs, banques, assurances, sciences, arts de vivre) ;

– il *impose* les attentes de comportement lorsque ces dispositifs deviennent la médiation *obligée* vers toutes les ressources sociales disponibles (pour acheter, s'inscrire, réserver, participer, s'informer) ;

– enfin, il soumet les attentes de comportement de son choix à un *contrôle* continu et permanent lorsqu'il piste, trace et retrace, en direct ou rétrospectivement, les comportements des individus, c'est-à-dire leur utilisation des dispositifs numériques, source d'information essentielle pour le système.

Ce véritable réseau à la fois sanguin et nerveux qui enserre et alimente nos modes de vie rend les buts que poursuivent les individus ombilicalement dépendants des moyens que le système met unilatéralement à leur disposition. Il est facile de voir dans ces conditions que la marge de liberté des usagers est mécaniquement déterminée par le système numérique lui-même, qui exerce ainsi une mainmise générale sur les attentes de comportement : l'espace d'autonomie se trouve cadré par ceux-là mêmes qui ont pouvoir de les définir, imposer, contrôler. C'est à l'intérieur de ce cadre que prévalent la cybersécurité, à tous les étages où elle est concernée, et ce que j'appelais la *petite éthique*, que j'ai requalifiée en éthique des droits⁷, et qui concerne d'une manière générale la défense des droits et libertés individuels. Mais ni la cybersécurité

7. M. Hunyadi, *La tyrannie des modes de vie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015. J'appelais *petite éthique* l'éthique libérale des droits et libertés individuels, qui vise essentiellement à préserver la dignité et l'intégrité de l'individu en évitant de lui infliger des torts. Elle était dite *petite* non parce qu'elle n'est pas *importante*, mais parce qu'elle n'est pas *globale*. Depuis *Le second âge de l'individu* (Paris, Puf, 2023), je parle d'éthique des droits, expression plus générale et moins péjorative, eu égard à l'importance historique

ni l'éthique des droits ne peuvent lutter contre l'*hétéronomie généralisée* qu'engendre le système numérique lui-même ; complices, elles l'accompagnent et l'entérinent au contraire, en la rendant moins apparente, plus fluide, plus agréable.

En devenant le prescripteur majeur des attentes de comportement dans les sociétés complexes, le numérique, tout en augmentant quantitativement les possibilités de satisfaction libidinale des individus, appauvrit qualitativement leur relation au monde. D'explorateurs du monde au quotidien qu'ils sont naturellement, ils deviennent les *consommateurs d'une offre administrée par le numérique*. Ce ne sont plus eux qui s'ouvrent au monde, c'est le monde qui s'ouvre à eux, mais sous le visage fardé d'une épaisse couche d'algorithmes. C'est ainsi l'ouverture au monde elle-même qui est conditionnée par le numérique. La nouvelle hétéronomie ne menace pas seulement les sujets de l'éthique des droits, en tant qu'ils sont libres et dotés de droits, elle enveloppe aussi et conditionne leur *ouverture au monde elle-même*, en tant qu'ils sont des humains tout court.

Je résume. L'extension mondiale du numérique (par le haut) passe par la satisfaction libidinale – par le bas, donc – de chaque individu profilé, satisfaction rendue possible par cette technologie qui s'auto-alimente en données livrées par les utilisateurs eux-mêmes. Cette emprise libidinale sur toute la surface de l'expérience individuelle entraîne une *substitution progressive de la technique aux relations naturelles avec le monde* – puisque c'est le numérique qui nous impose ses attentes de comportement –, substitution qui entraîne à son tour la soumission psychique à la rationalité du système, l'érosion progressive de la spontanéité subjective et l'apologie de l'état de fait existant, par enfermement de chacun dans sa bulle libidinale. C'est exactement ce dont voulait rendre compte, chez Marcuse, la notion de désublimation

des droits de l'homme, fleuron de ladite *petite éthique* (voir *Le second âge de l'individu*, p. 26, n° 1).

répressive : le confort – ce qui est *pratique* – entraîne par lui-même – par attachement libidinal – l’adhésion à ce qui est. Autrement dit, la désublimation (et donc le numérique) affaiblit les énergies individuelles potentiellement en révolte contre le principe de réalité en place, elle affaiblit par conséquent la pensée négative, et alimente ce faisant la conservation du système en dédommageant chacun par un confort accru, érodant par là même les énergies antagonistes.

Rien n’illustre mieux cette emprise du libidinal que la passivité du public à l’égard de quelques scandales pourtant retentissants. Il est tout de même stupéfiant de constater après les scandales de Cambridge Analytica (2015), après les manipulations du Brexit (voté en 2016) et l’élection de Trump (élu en 2016), après les innombrables informations sur les pratiques manipulatrices de neuromarketing directement adossées à l’extraction numérique des données, après les révélations des lanceurs d’alerte Chelsea Manning (activiste condamnée en 2013, puis libérée par Obama en 2017, contre toute attente et sans qu’on ait jamais vraiment su pourquoi⁸), Julian Assange (fondateur de Wikileaks) et Edward Snowden (qui a fait ses révélations sur la NSA en 2013), – il est stupéfiant de constater combien les gens ont continué à se connecter, à livrer ingénument leurs données, à continuer à partager leur vie privée sur Facebook ou Instagram, comme si de rien n’était ; comme si la protection de leur sphère privée, si chèrement acquise au fil des siècles contre tous les abus du pouvoir politique, était moins précieuse que l’accès aux satisfactions immédiates. Comme si le sujet de droit, haute conquête historique, s’effaçait progressivement devant le sujet libidinal, seul maître à bord au royaume de l’immédiateté.

8. Voir C. Manning, *README.txt*, trad. de R. Clarinard, Paris, Fayard, 2022, p. 313.

L'IMPACT DU NUMÉRIQUE SUR LES RELATIONS DE CONFIANCE

Quelles conséquences ces évolutions ont-elles sur les relations de confiance ? Je vais les décliner en trois thèses qui découlent naturellement de tout ce qui précède, que je vais donc ressaisir sous l'angle spécifique de la confiance.

Première thèse : le numérique tend à sécuriser la satisfaction du désir

Dans le premier chapitre, j'ai rappelé les sources nominalistes de l'individualisme contemporain, en montrant comment s'est progressivement formée la figure de l'individu-cockpit, individu autonome posant lui-même ses propres fins, et gérant ses relations au monde, y compris aux autres, en fonction des données et représentations qu'il recevait du monde extérieur. Le nominalisme est donc strictement corrélatif de la conception d'un individu souverain et opportuniste qui, sur la base des données dont il dispose, pose une fin sienne et calcule les moyens les plus adéquats pour y parvenir. L'individu-cockpit – le confinement nous en a livré la métaphore concrète – organise souverainement sa relation au monde en fonction des informations dont il dispose. Mais la théorie de la confiance a montré à quel point cette représentation nominaliste était tronquée, elle qui, doctrine de la souveraineté de la volonté, feint d'ignorer tout ce qui relie, limite, contraint. Représentation fautive, donc, mais diablement efficace, puisqu'elle a permis le développement des marchés, des droits de l'homme et de la technoscience moderne, les trois piliers de la modernité.

Cette efficacité trouve encore une confirmation spectaculaire dans les performances à la fois mystérieuses et quotidiennes dont nous abreuvons les dispositifs numériques. Les appareils numériques mis à la disposition de tous savent remplir leur fonction de manière optimale, avec, précisément, une efficacité qui balaye

toutes les alternatives traditionnelles, et les supplante. De sorte que le capitalisme numérique renforce immensément la conception d'un individu-cockpit qui, gérant ses *data*, pris dans la bulle libidinale de ses satisfactions privées, tend à sécuriser dans tous les domaines de son existence les objectifs auxquels lui donne accès le système. Du point de vue des utilisateurs, la grande performance du numérique consiste donc à permettre la satisfaction des désirs à une échelle inconnue à ce jour, et surtout à fournir simultanément *l'assurance* que ces désirs vont pouvoir se réaliser de la manière la plus sûre possible. C'est précisément à favoriser ce rêve de *sécurité* qu'œuvrent tous les dispositifs numériques d'évaluation, de comparaison, de recommandation, au moyen de tous les cookies ou « mouchards » déposés dans les navigateurs, tous les capteurs d'informations, extracteurs de données, calculateurs de réputation (*likes*), mesureurs d'audience (vues), de popularité (votes) ou d'autorité (liens), tous les prédicteurs de comportements dont se nourrit l'économie des *Big Data*⁹, qui visent, selon Zuboff¹⁰, des « résultats garantis ». Avec leur aide, les utilisateurs peuvent se prémunir des risques, se garantir contre l'erreur, maximiser leurs chances d'expérience positive, tout en économisant l'effort de devoir se faire par eux-mêmes une opinion sur la chose. C'est la dynamique irréversible du raisonnement assuranciel : à force de comparer des notations, des évaluations, des statistiques, à force de vouloir un plaisir garanti et des expériences conformes aux attentes prédéfinies, l'esprit libidinal devient *computationnel* : il calcule ses coûts et bénéfices libidinaux escomptés, devenant inexorablement le fonctionnaire de son propre bien-être. La part de jugement, même si elle n'est pas nulle, (il faut encore choisir entre les différents sites de recommandation, juger la crédibilité

9. C'est Dominique Cardon qui analyse par le menu ces différents modèles de l'économie numérique qu'il identifie à autant de techniques de calcul différentes (D. Cardon, *À quoi rêvent les algorithmes*, Paris, Le Seuil, 2015, notamment chap. I).

10. S. Zuboff, *L'âge du capitalisme de surveillance*, *op. cit.*

des commentaires, etc.) tend donc à s'effacer au profit de la simple comparaison des quantités de plaisirs escomptés telles qu'elles apparaissent au terme d'un calcul effectué par la machine et ses algorithmes¹¹.

Cette attitude sécuritaire rappelle étrangement le Hobbes du *Léviathan*, au moment où il s'interroge sur les forces élémentaires qui meuvent l'individu nominaliste dans l'état de nature : « L'objet du désir de l'homme n'est pas de jouir une seule fois et pendant un seul instant, mais *de rendre à jamais sûre* la route de son désir futur. Aussi les actions volontaires et les inclinations de tous les hommes ne tendent-elles pas seulement à leur procurer mais aussi à leur *assurer une vie satisfaite*¹². » Dans l'épure nominaliste de Hobbes, on voit comment le désir souverain pose ses

11. La différence entre le jugement et le calcul s'illustre bien, une fois encore, pas le phénomène des *fake news* et la difficulté à lutter contre celle-ci. Mark Zuckerberg, le directeur de Facebook, a déclaré devant le Congrès américain que, dans un délai de cinq à dix ans (déclaration faite en 2018), c'est l'intelligence artificielle elle-même qui résoudrait le problème, en parvenant à distinguer les informations fiables des autres. Or, il y a fort à penser que la tâche est bien plus ardue qu'il ne le prétend, et ce pour une raison de principe qui repose sur la nature même de ce qui est requis. Il se trouve que pris un à un, les éléments d'information qui forment une *fake news* peuvent être parfaitement crédibles, voire vrais ; mais que ce qui les rend *fake*, ce sont les relations causales souvent implicites suggérées par une rhétorique habile. Or, établir la solidité d'une inférence causale n'est pas affaire de calcul, mais requiert un *jugement*, et qui plus est la multiplication des points de vue sur un même fait. La logique morale qui gouverne la mise en relation d'idées ou de faits échappe principalement au calcul statistique. Comme le disent, sur la base d'un exemple dûment détaillé, Gary Marcus et Ernest Davies, deux scientifiques américains qui travaillent sur ces questions : « Aller là où M. Zuckerberg voudrait aller requiert le développement d'un paradigme d'intelligence artificielle entièrement nouveau, où le but ne serait pas de détecter des tendances statistiques mais de découvrir des idées et les relations entre elles. Ce n'est qu'alors que de telles promesses liées à l'IA pourraient devenir réalité plutôt que science-fiction » (article paru dans la rubrique « Opinion » de l'édition internationale du *New York Times* le 22 octobre 2018). J'ajoute, dans le même registre : comment traiter une proposition contrefactuelle du type : « Si les Américains n'avaient pas débarqué, l'Europe aurait été sous la botte de Hitler. » *Fake news* ? Vérité ? Comment faire apparaître par calcul qu'un énoncé contrefactuel comme celui-ci est un outil heuristique pour faire apparaître une relation causale plausible, probable, *sans doute* vraie ?

12. T. Hobbes, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, p. 95-96. C'est moi qui souligne.

but à la volonté, qui cherche à les satisfaire en lui fournissant les moyens adéquats. On ne saurait dire de manière plus claire l'impulsion libidinale fondamentale qui meut l'existence humaine, ainsi que la passion sécuritaire qui l'anime : l'objet du désir ne doit pas seulement procurer une jouissance unique, cette jouissance doit pouvoir être répétée, donc sécurisée. *Le désir vise l'assurance de sa réalisation* – on pourrait compter cette maxime parmi les lois les plus immuables de l'esprit humain, comme l'économie numérique l'a bien compris. Parvenu à son épiphanie numérique, le capitalisme des données a réussi, grâce à la technologie numérique, à accomplir ce qu'avait génialement modélisé Hobbes au XVII^e siècle.

Telle est donc ma première thèse : le numérique se présente à ses utilisateurs comme un formidable système technique de sécurisation du désir.

Deuxième thèse : le numérique tend à éviter d'avoir recours à la confiance

On voit maintenant, même si je ne l'ai esquissé qu'à grands traits, la profondeur philosophique dans laquelle plonge la conception de la confiance issue de l'individualisme, et la puissance des représentations anthropologiques auxquelles elle puise : primat du désir et de la volonté dans l'organigramme mental de l'individu, défense des libertés qui permettent de l'exercer à travers les droits de l'homme, et valorisation des facultés rationnelles de calcul qui permettent de choisir les meilleurs moyens pour atteindre les fins que posent le désir ou la volonté.

Dans ce cadre individualiste et sécuritaire, la confiance est vue comme une *attitude risquée*, dont le calcul met paradoxalement en évidence l'irréductible part d'irrationalité : car ce que montre le calcul rationnel de risque, c'est que le risque est inévitable, et que faire confiance expose toujours à l'échec possible. *Autant donc éviter de devoir y faire recours*. D'où cette volonté, devenue

une obsession dans le monde numérique, de *sécuriser* à tout prix les échanges communicationnels et les transactions économiques sans devoir compter sur des mécanismes de confiance : c'est ainsi que se sont multipliés les moyens d'authentifier électroniquement les individus, pour s'assurer que la personne est bien celle qu'elle prétend être ; ou que les blockchains verrouillent toute possibilité de fraude, dès lors qu'on a fait... confiance au système tout entier lui-même. Car dès l'origine, le bitcoin a été explicitement conçu *pour qu'il n'y ait plus besoin* de faire confiance – aux banques, aux processus de paiement, aux banques centrales. Du point de vue de ses concepteurs, faire confiance est un *inconvenient* : ils ont donc cherché à s'en passer. C'est le principe du bitcoin : des milliers d'ordinateurs ayant tout vérifié, toute transaction est parfaitement sûre, plus exactement toute fraude deviendrait tellement coûteuse que plus personne n'y a plus intérêt. Résultat : la confiance « naturelle » liée aux échanges est remplacée par une sécurité technique à toute épreuve. Les mécanismes naturels de confiance sont ainsi *contournés*, évités, et remplacés par les rails rigides de procédures fixées à l'avance et par des programmeurs anonymes.

Le capitalisme numérique permet donc, à un degré jamais atteint, la satisfaction des intérêts immédiats des individus, et ce, par des processus de plus en plus automatisés. Ces intérêts ne sont pas immédiats au sens où ils ne seraient que l'expression directe de besoins physiologiques, mais au sens où ils sont *non réfléchis*, non élaborés par la pensée autonome, non différés par un processus de jugement ou d'évaluation, comme quand « on y réfléchit à deux fois » avant de prendre un engagement important. Tout est fait au contraire pour abolir toute distance réflexive, toute épaisseur mentale entre le désir et sa satisfaction ; pour éviter d'avoir recours à des mécanismes de confiance, toujours coûteux en termes cognitifs (calculs, évaluation de risques) et psychiques (inquiétude liée au pari). Des moyens considérables sont déployés jour après jour pour assurer la *sécurité* du processus de satisfaction.

Ce faisant, il est clair toutefois qu'on ne *renforce* pas la confiance, on la *contourne* ; on ne l'augmente pas, on la remplace.

J'ai montré grâce à Marcuse en quoi cette machine à satisfaire relevait d'un mécanisme qu'il avait baptisé « désublimation répressive ». Si la satisfaction, grâce au numérique, devient automatique ou quasi automatique, toute velléité de résistance face au système se trouve structurellement, c'est-à-dire au niveau de l'économie psychique des individus, découragée. À peine le désir est-il exprimé que des processus machiniques prennent le relais et assurent son exécution automatique pour la satisfaction la plus immédiate de chacun, rivant l'individu à la puissance sans limites de ce système libidinal.

Cette mécanisation numérique et algorithmique mise au service de la satisfaction des désirs explique pour une large part l'ampleur de l'acquiescement passif (passif au sens où on ne leur a jamais demandé leur avis) des individus à ce mode de vie imposé : ils l'approuvent non par décision réfléchie ou volontaire, mais par *attachement libidinal* – le plus solide qui soit. Ils se font plaisir, le système sait leur être agréable, d'autant que ces dispositifs leur apparaissent comme éminemment *pratiques*, c'est-à-dire utilisables au moindre coût subjectif d'énergie psychique et cognitive.

Il en résulte pour nos sociétés ce que j'appelle une *baisse tendancielle du taux de confiance*. Non qu'on ait moins confiance ; c'est plutôt qu'on en a moins *besoin*. La confiance devient *inutile*. Là où des mécanismes automatiques assurent des fonctions de plus en plus nombreuses dans la vie sociale, on ne s'expose plus tant au manquement de la parole donnée ou à la trahison – risques caractéristiques de la confiance interpersonnelle – qu'à l'incident technique, vite excusé, réparé, dédommagé.

Ma deuxième thèse n'est donc pas qu'il y a une baisse de confiance parce qu'il y aurait une augmentation de la méfiance, mais, j'y insiste, parce que le système a de moins en moins *besoin* de confiance. Les relations que nous entretenons avec le monde *via*

le numérique ont de moins en moins besoin de confiance, parce que le système sécurise la voie de réalisation de nos désirs. Nous nous passons de confiance au profit de processus mécaniques et mécaniques qui sécurisent les attentes de comportement que nous nourrissons et éliminent tendanciellement les risques de déception. Ces processus étant rendus de plus en plus sûrs, la part de *pari* y est de plus en plus restreinte.

Mais la confiance ne disparaît pas pour autant. Ce qui se passe plutôt, c'est qu'on assiste à un immense *report* de confiance des relations avec le monde vers le système numérique en tant que tel, lequel *s'interpose* désormais entre nous et le monde. On assiste à un vaste *transfert* de confiance vers le dispositif technique lui-même. D'une manière générale, en contexte numérique, pour ce qui concerne la relation entre les individus, la confiance se déplace massivement des relations interpersonnelles vers la confiance dans le médium lui-même, dont on *attend* des performances techniques irréprochables : l'attente de comportement porte donc davantage sur le moyen de communication en tant que tel que sur les personnes en interaction. Ainsi, la relation « naturelle » d'échange se déroule désormais entre utilisateur et plateforme, bien plus qu'entre acheteur et vendeur. Certes, le médium peut être l'objet de nombreuses fraudes, malversations, détournements ou piratages, notamment en raison de la complexité – largement sous-estimée par les utilisateurs – des canaux qu'emprunte la moindre des requêtes ou informations transmises sur la Toile¹³ ; et de ce point de vue, nos attentes de comportement à l'égard du système technique peuvent également, à tout moment, être déçues. Mais ces incidents, aussi fâcheux soient-ils, sont avant tout appréhendés comme des problèmes techniques pouvant et devant recevoir une solution technique. D'où la poussée inflationniste des stratégies et dispositifs de cybersécurité, obsession symptomatique de notre

13. Voir à ce propos : S. Bortzmeyer, *Cyberstructure. L'Internet, un espace politique*, Caen, C&F éditions, 2018.

époque où nos relations avec le monde sont toujours davantage médiatisées par le médium numérique.

Troisième thèse : le numérique tend à mettre la société en pilotage automatique

J'en viens à ma troisième et dernière thèse. Ce report massif de la confiance vers le numérique lui-même, donc de la relation au médium, a des conséquences de longue portée. D'un point de vue anthropologique et social, la plus immédiatement visible est la dépendance accrue, absolument inédite, à l'égard des machines, c'est-à-dire à l'égard de celles et ceux qui programment les machines, et ce dans le moment même où le système prétend accroître nos libertés. Le phénomène de désublimation répressive fonctionne ici à plein régime.

Cette dépendance croissante à l'égard du système numérique implique que sous couvert d'exercer notre liberté, nous soyons en réalité toujours davantage mis en position de répondre à une offre numérique. En effet, dans ce contexte, la liberté n'est plus jaillissement spontané de la subjectivité, libre expression de soi, poussée ingénue du désir ou esprit de découverte, mais *réponse à ce qui est offert* – comme dans un supermarché. Dans le monde numérique, notre liberté est une *liberté de supermarché* : nous pouvons choisir la marchandise que nous voulons, mais nous ne pouvons pas nous extraire de la case consommation. Lorsque nous entrons sur la Toile, nous ne laissons plus faire notre subjectivité, à la manière de la rêverie solitaire de Rousseau ; nous nous conformons aux *process* que l'on doit suivre pour pouvoir accomplir notre action. Et c'est là évidemment tout autre chose : répondre à une offre, ce n'est pas du tout la même chose que de laisser flâner sa subjectivité, de la laisser librement expérimenter, quitte à se tromper, à revenir en arrière, à errer, comme on pouvait errer en se trompant de chemin avant que le GPS ne sécurise nos itinéraires.

Ne plus se laisser errer, c'est éminemment pratique, bien sûr, mais le prix que l'on paye pour cela, c'est de se rendre dépendants des machines – comme nous le rappelle crûment la plus simple panne d'ordinateur. Comme je l'ai dit, cela veut dire que nous sommes désormais toujours davantage en position de leur obéir, ce qui veut dire en retour que la technique se substitue toujours davantage aux relations naturelles. Accomplir une action veut dire savoir faire fonctionner un dispositif technique. Puisque le numérique devient médiation obligée au monde, c'est au numérique que l'individu a désormais affaire, pas au monde. Cette substitution tendancielle de la technique aux relations naturelles (qui se manifeste si intimement dans la relation au temps : pensons aux normes d'immédiateté et de disponibilité qu'ont imposées le courriel, le chat, et d'une manière générale le téléphone portable) implique que le futur de chacune de nos actions prenne toujours davantage la forme d'une *réponse à une offre administrée par le numérique*, et passant par lui. Parce que le numérique devient médiation obligée au monde, il conditionne massivement l'offre qui permet d'y accéder – tout en s'efforçant de rendre ce conditionnement inapparent.

Par conséquent, nous devons toujours davantage nous conformer aux attentes de comportement muettes dictées par les machines et ceux qui les ont conçues. Les attentes de comportement qui guident notre action – et j'ai montré combien les attentes de comportement étaient inhérentes à la structure de toute action possible –, ces attentes de comportement ne sont plus celles que nous expérimentons dans le monde ou apprenons de lui, ni celles dont nous convenons avec autrui, mais celles qui sont silencieusement dictées par les machines. Elles sont programmées par des concepteurs anonymes qui sont au service d'entreprises commerciales (ou pire : elles sont générées automatiquement dans des processus que nous ne comprenons pas), pour lesquelles notre bien-être n'est que le prétexte, l'hameçon, l'appât permettant d'accroître leur emprise mercantile.

Le fait que les attentes de comportement qui guident nos actions soient désormais générées par le système veut dire en réalité que c'est le système qui pilote nos actions. Grâce au numérique, nous pouvons très facilement exécuter notre volonté, mais dans l'ensemble, c'est le système qui l'oriente, puisque c'est lui qui le prend en charge. En utilisant le numérique pour la moindre de nos actions, nous répondons en fait à ce que le système attend de nous, puisque c'est le système qui a mis à notre disposition l'ensemble de ces possibilités, ce qui au final lui donne le pouvoir exorbitant d'orienter l'ensemble de nos actions dans la direction qui, ultimement, favorise son fonctionnement.

En sécurisant la satisfaction de notre désir (première thèse), en nous évitant de devoir faire confiance à notre expérience du monde et aux autres (deuxième thèse), en contournant donc tous les mécanismes de confiance naturels, s'impose progressivement comme norme générale du comportement un certain *automatisme de l'esprit*, incité, *sur toute la surface de son expérience*, à s'engager mécaniquement dans des voies tracées à l'avance, soit par un *process* imposé (comme quand on ne peut pas continuer sans avoir répondu à toutes les cases), soit par la récapitulation de ce que d'autres ont jugé bon de faire (sites d'évaluations, recommandations), soit par répétition de ce que lui-même a déjà fait (cookies, ciblage publicitaire). Dans tous les cas, le futur de mon action n'est pas l'exploration de possibilités que j'invente, mais la réponse à une offre préfabriquée, construite à partir du profil libidinal des utilisateurs. Il s'agit de pouvoir satisfaire le désir des utilisateurs de la manière la plus économique possible. Le secret du fonctionnement du système numérique et de son extension, c'est de traiter le désir des gens de manière strictement *naturaliste* : les algorithmes traitent le désir des individus comme un fait brut, comme un être-là simplement naturel qui secrète sa volonté de satisfaction comme les yeux secrètent les larmes. Il n'est jamais question de *former* ou d'éduquer le désir, de le transformer ou

de le sublimer. On veut satisfaire le désir, si possible en évitant le plus qu'il est possible de se confronter à l'épreuve du monde. Il en résulte un enfermement libidinal de la vie de l'esprit, qui permettra à la société, considérée comme un tout, de se mettre en pilotage automatique.

« Pilotage automatique », cela ne veut pas dire qu'il y a quelque part des individus malveillants qui pilotent en secret le système à notre insu. Cela veut dire très exactement que pour chacune de nos actions, les attentes de comportement correspondantes ne sont plus celles que nous avons-nous-mêmes acquises dans notre expérience du monde, mais sont celles qui sont dictées par les machines anonymes, dont le but est de servir le fonctionnement du système, pas notre émancipation. Dans cette substitution tendancielle de la technique aux relations naturelles, on ne passe plus par la case confiance, encore moins par celle du hasard. Telle est la logique inhérente au système. Les voies de satisfaction du désir s'y trouvent sécurisées. Mais en évitant d'avoir recours aux mécanismes naturels de confiance, loin d'accroître notre liberté, le numérique installe une forme immense de paternalisme technologique qui nous infantilise tous. L'obéissance aux machines finira par faire de nous des machines obéissantes.

Conclusion : préserver la vie de l'esprit

Étant fondamentalement rapport au monde, la confiance est ce dans quoi nous séjournons. Mais le concubinage forcé avec le numérique modifie notre habitat : plus sûr, plus fonctionnel, il est aussi à même de satisfaire plus rapidement une gamme plus étendue de désirs, pour le plus grand contentement de ses utilisateurs. Il est donc aussi libidinalement plus satisfaisant, ce qui lui confère une force irrésistible.

J'ai essayé de montrer que ce taux accru de satisfaction allait de pair avec une baisse tendancielle du taux de confiance – au sens où on en avait de moins en moins *besoin* –, puisque le principe même de cette modification de notre manière d'habiter le monde est la prise en charge de nos désirs et volontés par des processus automatisés capables de les exécuter dans les conditions techniques les plus optimales. Du coup, la *sécurité technique* se substitue à la *confiance naturelle* dans le processus de réalisation de nos désirs.

Cela nous rive tous de manière inédite au système. Si la satisfaction de nos désirs devient, grâce au numérique, automatique ou quasi automatique, toute résistance se trouve abolie. Des processus machiniques prennent le relais et assurent l'exécution

automatique du désir, rivant l'individu à la puissance sans limites de ce système libidinal. Le numérique, par le confort réel qu'il procure, affaiblit les énergies individuelles potentiellement en révolte contre la réalité en place, alimente donc la conservation du système en dédommageant chacun par un confort accru, érodant par là même les énergies antagonistes. De ce monde, le sens de la transcendance se trouve lui-même exilé, car plus les satisfactions sont immédiates, plus l'aspiration à un monde autre s'éloigne.

Politiquement, les conséquences de cette évolution sont délétères pour la démocratie. Le problème ne tient pas aux institutions elles-mêmes, et on a envie de dire : hélas. Car le mal est plus profond, plus insidieux que cela. Il touche non pas au fonctionnement des institutions démocratiques (qui, formellement, tiennent le coup), mais, plus fondamentalement, aux valeurs sur lesquelles elles reposent. Au premier rang de celles-ci : la recherche coopérative de la vérité, ou la volonté de trouver un consensus et de s'y tenir. En effet, s'il est bien un acquis fondamental de la modernité démocratique, et ce, en gros, depuis la fin des guerres de religion qui avaient laissé l'Europe exsangue, c'est que *les conflits doivent se résoudre symboliquement* – c'est-à-dire par la discussion plutôt que par les armes. Principe exigeant, « idéal régulateur » comme disent les philosophes, mais suffisamment puissant et efficace pour que, par exemple, la construction européenne tout entière s'y adosse. Il est en outre éminemment générateur de confiance, car il permet aux citoyens de *s'attendre* légitimement à ce que les affaires publiques soient gérées dans le meilleur intérêt de tous.

Seulement voilà : la résolution symbolique des conflits suppose d'être *d'accord de s'accorder*, c'est-à-dire de *coopérer* à la recherche de la vérité, avec un petit v. Or, s'est progressivement imposée sous nos yeux, à bas bruit, une conviction d'une tout autre nature, selon laquelle ce qui compte, ce n'est plus tant la recherche de la vérité que *l'affirmation de soi*. L'identité plutôt que la vérité. Crier haut et fort ce que l'on est, clamer ce que

l'on veut, penser ce qu'on pense et le faire savoir, voilà la grande affaire. Polarisation entre communautés irréductibles, fragmentation des revendications, populismes et *fake news* s'alimentent à ce même primat de l'identité sur la vérité : ne compte que ce qui me renforce dans mes convictions.

Ce qui, au-delà de toutes leurs différences, réunit ces symptômes politiques, c'est précisément cette attitude de brutale affirmation de soi qui refuse toute transcendance à soi-même : je veux ou je désire quelque chose parce que je suis ce que je suis, point barre. On retrouve ici le traitement naturaliste du désir dont il était question plus haut, mais à l'égard de soi-même : j'adhère à une info non en fonction de sa vérité présumée, mais parce qu'elle me plaît et flatte ce que je pense, sucre pour mon cerveau. Il n'est pas question de former, de réinterpréter, de réévaluer mes aspirations spontanées en fonction de celles d'autrui, ou en regard d'un intérêt ou d'une valeur supérieurs. Chacun considère son désir ou sa volonté comme un fait brut qui cherche sa satisfaction comme la pierre tombe vers le bas. Comme pour les assaillants du Capitole le 6 janvier 2021, le désir doit faire loi.

J'ai essayé de le montrer, le numérique joue un rôle majeur dans ces évolutions. Car il renforce formidablement cette tendance à l'affirmation de soi, qui est aussi une tendance à la satisfaction de soi. Dans ce monde, on a de moins en moins *besoin* de confiance, donc de relation constructive à autrui. Dans un monde administré par le numérique, la confiance devient *inutile*, parce que le système tend toujours davantage à sécuriser la réalisation de nos désirs. Il les prend en charge et les exécute à notre meilleure convenance, éliminant au maximum les risques de déception.

De ce point de vue, le numérique se présente comme un immense système de satisfaction, où tout le monde, du cueilleur de champignons à l'athlète de pointe en passant par le diabétique et le chercheur en philosophie, trouve son compte. C'est

une réussite diabolique, en ce sens qu'elle enferme tout un chacun dans sa bulle de satisfaction (à l'origine, « diable » veut dire : qui sépare). Le numérique n'est pas une fenêtre sur le monde, mais monde lui-même, paramétré par d'autres ; un monde au sein duquel, je l'ai dit, l'individu ne fait que *répondre à une offre numérique*.

Extrapolée à la limite, cette évolution lourde conduit à une forme de *fonctionnalisme généralisé* : non pas un fonctionnalisme où le système attribue à chacun sa fonction (comme dans la division du travail, où chacun est assigné à une tâche par son n+1), mais où *chacun attend du système qu'il remplisse la fonction qu'il lui attribue*. Rversement, au demeurant, typiquement dans la veine de l'individualisme nominaliste : souverain dans sa volonté, l'individu met à son service un système qui l'exécute. Et le système est ainsi fait qu'il en est désormais techniquement capable.

Dans ce monde, chacun devient l'administrateur de son propre bien-être, pour sa plus grande satisfaction. L'exécution du désir et de la volonté est automatisée, prise en charge par les algorithmes. Plus besoin de confiance dans ce monde-là ! La confiance y est remplacée par la sécurité. Les relations naturelles de confiance, et leur incertitude constitutive, se trouvent remplacées par des relations techniques, comme on a pu le voir ici à l'exemple du bitcoin.

Cette évolution marque un vrai tournant anthropologique et sociétal. Elle embarque tout sur son passage, y compris, donc, les valeurs qui sous-tendent la démocratie. Car elle renforce immensément chez l'individu la tendance libidinale à la satisfaction de soi, qui dès lors prévaut sur toute autre considération. Et elle renforce au passage son narcissisme cognitif, qui le pousse à préférer *sa* vérité à la recherche coopérative de celle-ci. L'individu trouve désormais d'autres communautés de confiance, structurées autour des influenceuses et influenceurs, par exemple, des communautés *affectives* formées de ceux qui pensent et sentent

comme lui. Individuel ou collectif, le cockpit numérique n'en est pas moins un puissant isolant.

Nous ne sommes malheureusement, en l'état actuel des choses, pas équipés pour faire face à ces évolutions et adopter les réponses qu'elles réclament. Ni moralement, ni politiquement. Car le seul cadre dont sont dotées les démocraties constitutionnelles modernes, c'est la défense des droits et libertés individuels. Or, l'emprise du numérique comme le changement climatique sont des phénomènes globaux qui nécessitent des réponses globales. L'éthique individualiste libérale, de part en part nominaliste comme je l'ai rappelé, n'est simplement pas taillée à la mesure de ces problèmes. Au contraire, elle les aggrave, animée qu'elle est du seul souci de préserver à chacun sa sphère de liberté d'action, incapable en conséquence d'agir sur les effets cumulés des libertés individuelles agrégées.

En l'occurrence, l'enjeu éthique fondamental de l'emprise numérique n'est pas l'ensemble des risques qu'elle fait courir à nos vies privées ou à la sécurité de nos données. Ce sont là des problèmes certes importants et qu'il faut résoudre, mais le droit allié à la technique s'y emploie déjà ; et bien que difficile, cette tâche n'est pas insurmontable. En revanche, *ce que le numérique fait à l'esprit* représente un enjeu autrement plus considérable. Le fonctionnalisme généralisé, l'automatisation de l'exécution des désirs, le renforcement du narcissisme cognitif, l'isolement mental, et tout cela au nom d'une plus grande satisfaction libidinale : voilà qui menace la vie de l'esprit humain bien davantage que les risques juridiques que fait courir aux individus le commerce de leurs données.

Or, cette menace ne peut être appréhendée dans le cadre de l'éthique individualiste – celle des droits de l'homme – dont nous disposons actuellement. Elle n'est simplement pas à la hauteur des enjeux anthropologiques et sociétaux qui se dessinent. Ainsi, l'Union européenne par exemple, qui se considère facilement

exemplaire dans le domaine de la régulation du numérique, produit à grande vitesse un nombre considérable de textes législatifs, à commencer par le RGPD (Règlement général sur la protection des données, entré en vigueur en 2018), mais qui tous, sans exception aucune, ne font qu'entériner le système existant, en l'obligeant simplement à se conformer aux exigences des droits fondamentaux des individus. Une telle obligation est importante, certes, et on se désolerait si on ne s'évertuait à l'honorer. Elle est de plus difficile à implémenter dans la réalité, en raison des caractéristiques techniques du fonctionnement numérique, chacun le sait ; tenter de le faire est donc en soi une tâche héroïque. Il n'empêche que cette approche par ce que j'appelle l'éthique des droits – l'éthique qui se focalise sur les *torts* faits aux individus – ne peut qu'ignorer les enjeux éthiques fondamentaux qui concernent la vie de l'esprit en général, c'est-à-dire nos rapports au monde, aux idées, à l'imagination. Car la vie de l'esprit pourrait être entièrement prise en charge par des processus automatiques – elle pourrait donc être intégralement automatisée en ce sens –, tout en *respectant scrupuleusement les principes fondamentaux de l'éthique des droits*. Chacun pourrait se retrouver à gérer son existence dans son cockpit, sans qu'aucune charte éthique ou texte législatif n'y trouve rien à redire. Le respect de l'éthique des droits est ainsi compatible avec la déshumanisation de la vie de l'esprit.

La défense des droits individuels ne peut donc être le dernier mot de notre rapport au numérique. Sécuriser les transactions numériques, protéger la vie privée, garantir la liberté d'expression et la non-discrimination, tout important que cela soit, passe à côté des véritables enjeux éthiques du numérique, pour lesquels il n'existe pourtant aucun comité d'éthique. Tous sont en effet prisonniers de l'éthique des droits, qui ruisselle des plus hauts textes normatifs (le préambule des Constitutions, ou la

Convention européenne des droits de l'homme) jusqu'aux plus infimes règlements internes d'entreprises.

L'impuissance de l'éthique des droits et de la pensée libérale en général rend indispensable une refonte de l'organigramme de nos sociétés démocratiques chancelantes. Je ne reviens pas ici sur la nécessité de créer une institution capable d'organiser l'agir collectif à la hauteur où agissent actuellement les grandes puissances privées du numérique¹. C'est là une nécessité en quelque sorte conceptuelle, car aucun agir individuel, même agrégé, ne parviendra à contenir, infléchir ou réorienter ces évolutions massives. Politiquement donc, ce qui est requis, c'est une institution transnationale dont l'horizon normatif ne saurait se limiter à la défense des droits et libertés individuels, pour la raison simple que l'ensemble des phénomènes que j'ai décrits pourrait se dérouler dans le respect intégral des principes de l'éthique des droits. Ces phénomènes sont plutôt à comprendre comme l'effet systémique engendré par l'éthique des droits elle-même, qui laisse tout faire pour peu qu'il ne soit pas fait de tort aux individus en particulier. D'où la nécessité d'une institution qui secondarise l'éthique des droits, pour permettre de penser à l'horizon global du type d'humanité et de société (donc de vie de l'esprit) que nous souhaitons. Seule une telle institution réflexive peut nous sortir de l'impuissance dans laquelle nous enferme la petite éthique des droits.

Mais une telle institution serait elle-même impossible si elle ne pouvait pas puiser dans les ressources des acteurs eux-mêmes. Cette institution doit apparaître normativement désirable à leurs yeux. Pour qu'une institution ne flotte pas dans le vide éthéré de ses principes abstraits, elle doit pouvoir s'ancrer dans le sens que les acteurs sont capables de conférer à leur propre expérience.

1. Voir M. Hunyadi, *La tyrannie des modes de vie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015 ; *Au début est la confiance*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020 ; *Le second âge de l'individu*, Paris, Puf, 2023.

Ce sont ces ressources de « pensée négative » dont s'alimente la vie de l'esprit que le système érode jour après jour en s'adressant méthodiquement à ses utilisateurs comme à des êtres libidinaux ; il s'adresse à eux non comme à des êtres rationnels capables de pensée et de jugement, mais comme à des êtres cherchant la satisfaction automatique de leurs désirs et volontés. J'ai évoqué comment cette tendance actuellement à l'œuvre s'inscrivait dans le cadre général d'une substitution de relations techniques aux relations naturelles avec le monde, et ses conséquences de longue portée.

Mais une tendance n'est qu'une tendance, précisément, et elle laisse encore la place à des expériences qui ne s'y plient pas. Le numérique ne pourra pas remplacer ni même médiatiser *toutes* les relations au monde ; s'éprouver soi-même et éprouver le monde et la force illuminante des idées reste et restera l'apanage des sujets vivants, sauf à devenir des robots. C'est par conséquent dans des îlots d'expériences quotidiennes non encore colonisées par le numérique – expériences de confiance, de face-à-face, d'amour, de communication authentique, de confrontation réelle, mais aussi expériences du corps vivant, du corps dansant, du corps sentant –, c'est dans ces expériences d'épreuve *qualitative* de soi et du monde que les acteurs peuvent trouver eux-mêmes les ressources de contrefactualité capables d'alimenter leur pensée négative, pensée critique qui témoigne encore qu'un autre monde est possible. L'épreuve qualitative du monde, qui a été méthodiquement occultée par l'émergence du nominalisme, et qui est aujourd'hui systématiquement écartée par l'ontologie implicite du numérique, recèle, pour peu qu'on y porte une juste attention, l'image vivante d'une relation possiblement non aliénée au monde.

La philosophie est la seule science qui puisse appréhender l'expérience humaine comme un tout. C'est donc à elle que revient la tâche, aujourd'hui muée, sous la pression des circonstances,

en tâche politique, d'exhiber le sens de ces expériences intramondaines riches en ressources face à l'administration numérique du monde. Ces expériences conservent les traces d'un rapport non nominaliste au monde ; traces inapparentes, comme diluées dans l'océan de l'esprit nominaliste qui nous gouverne, mais que pour cette raison même la philosophie, en particulier dans ses usages critiques, est en charge de préserver et d'exposer comme autant de pépites où se réfugie l'esprit authentiquement humain.

La sécurité technique ne peut certes pas remplacer toutes les relations naturelles de confiance, sauf à ce que nous devenions des robots – auquel cas nous ne pourrions même plus nous en plaindre. C'est à la philosophie – la seule science qui envisage l'expérience humaine comme un tout – que revient la tâche éminente de montrer qu'un autre monde est possible, un monde où l'esprit humain, plutôt que s'encapsuler sur lui-même, puisse se confronter à ce qui le dépasse. C'est à la philosophie que revient de montrer que la vérité, la confiance, l'amour, et d'autres expériences semblables, irréductibles à la relation numérique, élèvent l'esprit parce qu'ils le transcendent.

Table des matières

AVANT-PROPOS.....	7
1. LES RACINES PHILOSOPHIQUES DU PROBLÈME DE LA CONFIANCE.....	9
La profondeur historique du problème de la confiance.....	10
La primauté des individus et des choses individuelles.....	12
La primauté de la volonté.....	14
Aux sources nominalistes du monde contemporain.....	17
L'individu-cockpit.....	21
Le problème nominaliste et sa solution.....	22
2. DÉFINITION DE LA CONFIANCE.....	29
Les attentes de comportement.....	32
Le pari.....	37
La confiance, pari sur les attentes de comportement.....	41
Avoir confiance et faire confiance.....	43
Confiance et ordre social.....	47

3. LES DOMAINES DE LA CONFIANCE	51
L'environnement physique et les objets.....	52
Les personnes	54
Les institutions.....	63
Les régimes de conscience de la confiance.....	67
4. CE QUE LE NUMÉRIQUE FAIT À LA CONFIANCE.....	71
Le numérique, outil libidinal.....	73
La double finalité du numérique.....	77
La désublimation répressive de Marcuse	79
Le remplacement progressif de la relation naturelle au monde par la relation à la technique.....	83
L'impact du numérique sur les relations de confiance.....	89
CONCLUSION : PRÉSERVER LA VIE DE L'ESPRIT	101