

Séminaire 2010-2011 du LASMIC (E.A 3179)

<http://LASMIC.unice.fr>

Anthropologie du doute et de la confiance

Coordinateurs : Joël Candau & Jean-Pierre Zirotti

Toutes les interventions auront lieu le **mercredi entre 14h30 et 16h30**
Salle 1.22 (1^{er} étage) de la MSH de l'Université de Nice-Sophia Antipolis
Campus Saint-Jean d'Angély, 24 avenue des Diables Bleus, 06537 Nice Cedex 4

L'idée que nous défendons est simple : les choix que nous faisons en direction d'une société ouverte ou d'une société fermée¹ dépendent (i) de notre capacité à affronter le doute et (ii) de la place que nous accordons à la confiance dans les interactions sociales. Or, de nombreuses sociétés manifestent aujourd'hui une intolérance grandissante au doute et une répugnance à « faire confiance », ce qui se traduit notamment par la mise en place de dispositifs visant à un contrôle et une surveillance généralisés des individus et par des phénomènes de crispation identitaire dès que se pose la question de l'entrée de nouveaux membres dans le groupe d'appartenance.

À l'égard du doute, notre attitude est ambivalente. Souvent, nous semblons le redouter (si l'on peut dire !), comme le montrent par exemple nos inclinations à cette mise en suspens du doute que constitue le conformisme (Asch 1958, Klucharev *et al.* 2009), ou encore notre penchant pour les routines cognitives, les pratiques ritualisées ou, dans un certain contexte, notre soumission vis-à-vis d'une autorité (Milgram 1994). Pourtant, l'aptitude à douter (de nous-mêmes, des normes, des conventions, du pouvoir, des croyances, de ce que pense la majorité, etc.) est aussi un des traits qui signe l'identité de notre espèce, comme l'attestent les innovations techniques, la création artistique ou les actes de résistance à la tyrannie. Si l'on reconnaît, avec Hanna Arendt, que penser c'est être capable de dialoguer avec soi-même (ce dont, faut-il le rappeler, n'était pas capable Eichmann, incapacité qui caractérise la banalité du mal), i.e. de remettre en question ses propres pensées, les êtres humains ont régulièrement fait preuve de cette aptitude tout au long de leur histoire.

Cette attitude ambivalente d'*Homo sapiens* à l'égard du doute étant admise, est-ce que nos sociétés complexes, en ce XXI^{ème} siècle, encouragent ou pas cette culture du doute ? Elles paraissent plutôt de moins en moins la tolérer, si on en juge par la prolifération des dispositifs de contrôle et de surveillance (Bennett 2008, revue *Mouvements* 2010) : vidéosurveillance (habilement qualifiée de « vidéoprotection »), fichier *Edvige*, traçabilité numérique des individus (cartes de crédit, mobiles, billets et bracelets électroniques, Internet) et tentatives de prédiction de leur mobilité (Song *et al.* 2010), prélèvement d'ADN pour estimer la nationalité des migrants (Travis 2009), et bientôt les *brain-controlled prosthetic devices* qui permettront de prédire les intentions des individus (Clausen 2009), etc. Surveiller, punir et prévenir (le fameux principe de précaution), c'est vouloir ne rien laisser dans le doute, i.e. *tout* avoir sous contrôle. Ce tout peut devenir totalitaire quand, par exemple, se multiplient les brèches ouvertes dans le domaine privé des individus (Sofsky 2008), traditionnellement considéré comme un refuge vis-à-vis de la société, ou encore quand, avec le développement de la biométrie, on passe d'une identification des personnes qui était purement descriptive à une identification qui se veut définitoire, i.e. qui prétend déterminer la *totalité* des caractères entrant dans la compréhension d'un être humain singulier. Là encore, l'objectif est de ne laisser aucune place au doute. Ce n'est pas une vue de l'esprit : en Grande-Bretagne, les bases de données d'ADN des individus, en progression constante, concernaient fin mars 2009 plus de 7% de la population, soit 4,8 millions de personnes dont des

¹ Ou, si l'on veut, en faveur de formes de coopération ouvertes ou fermées.

dizaines de milliers d'enfants, faisant de ce pays le premier au monde pour le fichage génétique de sa population².

À notre sens, on peut également repérer l'intolérance au doute dans la disparition de la frontière entre la vie publique et la vie privée (la télé-réalité, par exemple, prétend tout donner à voir et à savoir, de même que le développement de la géolocalisation fait disparaître la notion d'intimité³), dans l'étalage et la publicisation du moi, e.g. dans les blogs (Salmon 2007 & 2008 : 225), dans les projets de mémoire individuelle « totale » (Bell & Gemmell 2009), dans *l'information overload* et l'obsession du temps réel (Candau 1998) et aussi dans le règne sans partage de la mise en fiction du réel, sous la forme de ce qu'on appelle aujourd'hui le *storytelling* qui est une manière de contourner le doute en le rendant absolu, sans limites, sa dilution le réduisant à néant. On peut souligner, de ce point de vue, que le relativisme radical dont font profession les « marchands de doute » (Oreskes & Conway 2010) n'est pas l'acceptation du doute mais sa négation. Si tout est relatif, si rien n'est jamais ni vrai ni faux, le fait même de la mise en doute est invalidé car douter c'est accepter la question suivante : est-ce que ce que je crois est vrai (ou faux) ? Douter vraiment, c'est mettre en doute ses propres doutes, y compris le fait de douter de tout (*De omnibus dubitandum*) ! Une pensée inquiète d'elle-même est une pensée qui s'inquiète de ce qui est vrai et de ce qui est faux, de ce qui est bien et de ce qui est mal, de ce qui est beau et de ce qui est laid. Elle s'inquiète de la vérité. Elle s'inquiète de ce qui est juste. Elle dit : « je ne sais pas » mais refuse de dire : « on ne peut jamais savoir ». En ce sens, une pensée inquiète d'elle-même est « *reality-based* » (contrairement à la société orwelienne), ce qui revient à dire qu'elle ne cherche jamais « à s'émanciper de l'expérience réelle et à éviter le choc de la confrontation avec la réalité » (Arendt 1990 : 121). À ce titre, elle ne nous semble pas correspondre à l'air du temps.

Mais c'est probablement dans le délitement de la confiance – on pourrait parler d'une défiance envers la confiance – que se manifeste le mieux la régression de notre capacité à accepter le doute. De prime abord, cette affirmation peut sembler paradoxale. Dans l'introduction à l'ouvrage qu'ils codirigèrent sur la confiance, Ogien et Quéré (2006 : 1) rappellent que l'évaluation initiale de la notion de confiance par Simmel (1987, 1999), qui en fait « de toute évidence l'une des forces de synthèse les plus importantes au sein de la société », a été confirmée dans les sciences sociales contemporaines. À l'exemple de ceux de Luhmann (1979) et de Giddens (1990), nombre de travaux soutiennent que la confiance participe de la réduction du risque et de la complexité, et que par la promotion d'un sentiment de sécurité elle favorise la sociabilité. Dès lors, faire confiance, n'est-ce pas l'opposé même du doute ? Il n'en est rien. Faire confiance, c'est accepter le doute et l'incertitude intrinsèques à la relation de confiance. En effet, nous ne pouvons jamais être sûrs que notre confiance ne sera pas trahie, mais cette incertitude nous l'assumons précisément dans notre décision de « faire » confiance, c'est-à-dire, au sens littéral, dans la décision de construire une relation de confiance en dépit du doute qui habite cette relation. Dès lors, si l'on admet la thèse selon laquelle la confiance est une des conditions de possibilité d'existence de communautés (Simmel), la restriction des formes de confiance pourrait être un indicateur non seulement de l'affaiblissement du lien social et de dysfonctionnements institutionnels forts, mais aussi de notre capacité à assumer le doute. En bref, refuser la confiance, reviendrait à ne plus accepter le doute inhérent à toute forme de coopération humaine, et ceci en pleine irrationalité, au moment même où la complexité et l'incertitude constitutives des sociétés contemporaines rendent plus que jamais nécessaire un accroissement des engagements confiants dans des espaces sociaux saturés de contingence.

² Source : www.genewatch.org/sub-539481, site consulté le 7 juillet 2010.

³ Songeons à *Google Street View*. Le risque, d'ici quelques années, est d'apparaître comme déviant (hors normes) dès lors qu'on refusera d'être géolocalisé, que ce soit en contexte professionnel ou, par exemple, dans la vie de couple.

Nous avons relevé *supra* nombre d'exemples attestant de la tendance à la multiplication des surveillances administratives et policières au nom du renforcement de diverses « sécurités » (des personnes, des biens, des transactions, de l'intérêt national...). D'un point de vue plus général la multiplication des dispositifs techniques de mesure et de contrôle peut conduire à s'interroger sur l'espace encore ouvert à l'incertain, donc à l'expression de la confiance (Karpik, 1996). Dans ces nouveaux contextes, notre capacité à douter – donc à « faire » confiance – laisse la place à la suspicion qui relève d'un autre registre que le doute. Dans cas de la suspicion, le doute s'annule lui-même en voulant tout contrôler (parce que tout est soupçonné). Au contraire, dans le cas du doute, subsistent du jeu, des zones d'incertitude, des espaces de confiance dans lesquels, précisément, on assume le risque de se tromper ou d'être trompé. Par exemple, quand nous allons au restaurant, nous faisons confiance au cuisinier en le faisant bénéficier du doute suivant : il n'a pas fraudé sur la qualité de ses produits ou n'a pas craché dans le plat avant de nous le servir. Au fond, la confiance disparaît quand le doute laisse la place à la suspicion généralisée. Prenons l'exemple de l'exigence, très actuelle, de transparence absolue, aussi bien dans la vie publique que privée. Cette exigence n'est-elle pas l'expression d'un refus de laisser la moindre place au « bénéfice du doute » constitutif de la confiance pour lui substituer une suspicion que l'on pourrait qualifier de panoptique ?

Nous proposerons cependant d'établir une distinction entre les formes de rupture de la confiance, opérées par des services d'Etat ou services privés qui surveillent, filment, enregistrent, scrutent, questionnent, vérifient, contrôlent les intentions, la sincérité, l'honnêteté, la fiabilité, la légitimité, l'efficacité des individus d'une part, et celles qui relèvent de la rupture de « l'attitude naturelle » - « qui a pour caractéristique de prendre le monde et ses objets tels qu'ils sont donnés tant qu'une contre-épreuve ne s'impose pas » (Schütz, 1962 : 228)-, à l'origine de cette familiarité qui caractérise la relation de l'individu à son environnement physique et social, et l'inscrit dans un « monde pré-donné » saisi sous le mode de l'évidence -« the world as taken for granted » -, qui confère un caractère indubitable à la permanence de la structure du monde, à la validité de l'expérience de l'individu et à sa capacité à agir sur lui (Schütz, 1962 : 27).

C'est sur ce fond de familiarité que surgissent les problèmes pratiques, théoriques, émotionnels qui doivent être formulés et résolus. Ainsi, dans la conception schützienne, l'action intentionnelle d'*Ego* s'engage afin de rétablir le caractère indubitable du monde. Livet (2002) a pris le parti d'en explorer certaines conséquences cognitives en décrivant la dynamique qui lie la « contradiction des attentes » à la « révision des croyances ». C'est en approfondissant les conditions d'existence de ce monde « connu en commun et pris comme allant de soi » que Garfinkel (2007) accorde lui aussi une large place au « socle routinier des activités ordinaires » et fait de la confiance une présupposition de toute action concertée (Garfinkel, 1963). Giddens a poursuivi dans cette voie en y associant le thème du « tact » emprunté à Goffman (1974, 1991), pour suggérer qu'il s'agit là de propriétés fondamentales des rencontres interpersonnelles qui « prennent tout leur sens dans le cadre de la relation entre un système de sécurité de base, c'est-à-dire le maintien dans la praxis d'un sentiment de sécurité ontologique, et le caractère routinier de la reproduction sociale que les agents organisent avec beaucoup d'habileté. » (Giddens, 1987 : 137)

Dans le cadre de l'interrogation sur la nature cognitive du phénomène, Quéré rappelle que la confiance a été considérée, dans un rapprochement avec la foi religieuse, comme « un moment autre », un abandon qui semble « se faire à partir de raisons invocables, et qui cependant ne le constituent pas » (Simmel, 1987 : 197 ; cité par Quéré 2006 : 117-118). Se référant, par ailleurs, aux analyses de Luhman (2006) il souligne l'intérêt à élargir le champ des analyses de la confiance au-delà de l'espace des relations interpersonnelles. Si Simmel faisait de la « confiance » la condition de possibilité des communautés humaines (*Gemeinschaft*), la confiance dans les

institutions n'est-elle pas celle d'une communauté politique de citoyens dans un état de droit démocratique ?

Aujourd'hui, certaines actions, au plan macro-social, relevant de l'initiative gouvernementale ou certaines « affaires » touchant des institutions (voir le débat sur l'identité nationale ouvert par le ministre de « l'Immigration et de l'identité nationale » (*sic*), l'affaire « Outreau » pour la Justice, etc.) sont susceptibles d'affecter la confiance dans le gouvernement, la classe politique, les institutions et, en affaiblissant la confiance civique qui lie dans un espace institutionnel des citoyens partageant les mêmes valeurs, de favoriser le repli sur des confiances construites sur d'autres bases (locales, ethniques, etc.). Si, comme le disent des commentateurs de la vie publique, il y a une « crise de confiance » des citoyens envers leurs institutions (phénomène que l'on peut observer au sein même des universités), peut-être est-ce parce que celles-ci sont en train de perdre le bénéfice du doute qu'elles ont mérité pendant longtemps. Dès lors, ce n'est plus la confiance qui est consentie par les citoyens, mais une suspicion systématique qui s'exprime, dans le meilleur des cas, par une explosion de textes juridiques et réglementaires ambitionnant de tout contrôler et, dans le pire, par des formes plus ou moins prononcées de désengagement et de déliaison sociales.

L'objectif du séminaire pourrait être, d'une part, de commencer l'inventaire de tout ce qui, dans nos sociétés, trahit une intolérance grandissante au doute, une régression de la confiance et une évolution vers ce « paradis des imbéciles où tout est connu *a priori* » (Arendt 1990 : 121), mais aussi de tout ce qui révèle la résistance à cette évolution (un sursaut est toujours possible, comme le suggère le beau film allemand de Florian Henckel von Donnersmarck : *La vie des autres*, 2007). D'autre part, il s'agirait de comprendre quels sont les logiques et les mécanismes sociaux, cognitifs et émotionnels qui, de la confiance interpersonnelle à la confiance civique, favorisent ou entravent notre capacité à accepter le doute et à promouvoir la confiance.

Joël Candau & Jean-Pierre Zirotti, 12 juillet 2010

Publications citées :

- Arendt Hannah, 1990, *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot.
- Asch Solomon, 1958, « Effects of group pressure on the modification and distortion » in Maccoby E. E., Newcomb T. M., Hartley E. L. (éd.), *Readings in Social Psychology*. New York, Holt, Rinehart, & Winston.
- Bell Gordon, Gemmell Jim, 2009, *Total Recall: How the E-Memory Revolution Will Change Everything*, New York, Dutton.
- Bennett Colin J., 2008, *The Privacy Advocates: Resisting the Spread of Surveillance*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Candau Joël, 1998, « Du mythe de Theuth à l'icorrhée contemporaine : la Mémoire, la Trace et la Perte », *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXVI, n° 111, p. 47-60.
- Clausen Jens, 2009, « Man, machine and in between », *Nature*, 457, p. 1080-1081.
- Garfinkel H., 1963, « A Conception of, and experiments with, 'trust' as a condition of stable concerted actions », in : Harvey O. J., 1963, *Motivation and Social Interaction*, New York, Ronald Press.
- Garfinkel H., 2007, *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF.
- Giddens A., 1987, *La constitution de la société*, Paris, PUF.
- Giddens A., 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Goffman E., 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- Goffman E., 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit.
- Karpik L., 1996, « Dispositifs de confiance et engagements crédibles », *Sociologie du travail*, 4.
- Klucharev Vasily, Hytönen Kaisa, Rijpkema Mark, Smidts Ale, Fernández Guillén, 2009, « Reinforcement Learning Signal Predicts Social Conformity », *Neuron* 61, p. 140-151.
- Livet P., 2002, *Emotions et rationalité morale*, PUF.
- Livet P., 2002, *Révision des croyances*, Paris, Hermès, Lavoisier.
- Luhmann N., 1979, *Trust and Power*, Chichester, Wiley.
- Milgram Stanley, 1994, *La Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy.
- Ogien A., Quéré L. (dir.), 2006, *Les moments de la confiance. Connaissance, affects et engagements*, Paris, Economica.
- Oreskes N., Conway E.M., 2010, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, Londres, Bloomsbury Press.

- Quéré L., 2006, « Confiance et engagement » in : Ogien A., Quéré L.,(dir.), *Les moments de la confiance. Connaissance, affects et engagements*, Paris, Economica.
- Revue *Mouvements*, 2010, n° 62, 184 p.
- Salmon Christian, 2007 & 2008, *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte.
- Schütz A., 1962, *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Simmel G., 1987, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF.
- Simmel G., 1999, *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.
- Sofsky Wolfgang, 2008, *Privacy: A Manifesto*, Princeton N.J., Princeton University Press.
- Song Chaoming, Qu Zehui, Blumm Nicholas, Barabási Albert-László, 2010, « Limits of Predictability in Human », *Science*, 327, p. 1018-1021.
- Travis John, 2009, « Scientists Decry Isotope, DNA Testing of 'Nationality' », *Science*, 326, p. 30-31.
