



HAL
open science

Logiques et temporalité de la confiance

Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. Logiques et temporalité de la confiance. Mohamed El Moubaraki; Emile-Henri Riard. La santé mentale des jeunes, L'Harmattan, pp.169-187, 2017, 978-2-343-11679-2. hal-03164244

HAL Id: hal-03164244

<https://hal.science/hal-03164244>

Submitted on 9 Mar 2021

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

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

Logiques et temporalité de la confiance

Alain Panero

Résumé

Deux grandes logiques de la confiance s'imposent à nous. La première promeut l'idéal valorisé d'une confiance inconditionnée, fondement de toute citoyenneté et même de toute vie possible ; la deuxième prend acte d'une confiance sous condition, considérée à première vue comme un contrat ou un simple calcul intéressé. Nous montrerons d'abord que la dialectique de la confiance inconditionnée et de la confiance sous condition suscite à la fois paradoxes et illusions dans le champ éducatif. Nous suggérerons ensuite que, sous l'angle de sa temporalité, la confiance paraît avant tout s'opposer à la feintise.

Mots clés : *confiance ; temporalité ; feinte ; éducation*

Structure and temporality of trust

Abstract

There are different concepts of trust. The first concept deals with trust as the basis of human relations ; the second concept deals with trust, considered as an interested calculation. We will show first that the dialectic of the two kinds of trust gives rise to paradoxes in the educational field. Then we will suggest that, according to the perspective of its temporality, trust seems to be opposed to simulation.

Keywords : *trust ; temporality ; simulation ; education*

Que la confiance puisse relever d'un discours philosophique, et non d'un discours exclusivement psychologique, sociologique, politique ou encore économique, cela n'est pas étonnant puisqu'en sa définition minimaliste, la confiance est une *relation*. On sait en effet que les philosophes, métaphysiciens ou phénoménologues, cherchent à entrevoir, en deçà des relations concrètes à Autrui, des structures originaires - qualifiées d'existentielles ou même d'existentiales - qui nous renseigneraient, à un niveau radical, sur notre être-au-monde. On songe par exemple aux analyses de Sartre qui, dans *L'être et le néant*, décrit notamment la séduction, le langage, le masochisme, l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme, pour, à chaque fois, les réduire - soit que cela confirme les apparences, soit que cela les infirme - à une même relation radicale, celle d'un conflit indépassable entre les sujets en jeu¹.

En première analyse, l'approche philosophique risque ainsi d'apparaître trop abstraite. En passant des relations vivantes aux rayons X de leurs catégories ontologiques, les philosophes négligeraient l'observation psychosociologique, et ne nous donneraient plus à penser que des rapports formels assez pauvres, en termes d'espace et de temps, de sujet et de corps, ou encore de liberté et de nécessité.

Disons que le mérite d'une approche philosophique est sans doute, surtout dans le champ éducatif, de provoquer un certain décentrement ou dépaysement conceptuel². En donnant à voir les choses sous un autre angle, une étude d'inspiration phénoménologique peut favoriser, en collaboration avec les autres disciplines, une distanciation qui vaut comme un effort commun d'objectivité³. S'il s'agit donc de modéliser un tant soit peu ce que nous appelons ici « les logiques et la temporalité de la confiance »,

c'est pour tenter de *mieux voir* la nature des liens qui unissent des jeunes en perte de confiance et des adultes qui tentent, eux, de leur redonner confiance.

I. Logiques de la confiance : entre utopie et idéologie

On peut repérer deux grandes logiques de la confiance, deux grandes manières de la penser, qui traversent les sciences humaines, la philosophie ou la littérature.

1. Le concept de confiance inconditionnée

Une première tendance consiste à valoriser, voire à survaloriser, l'idée d'une confiance inconditionnée, d'une confiance-fondement, qui serait la source de toute relation humaine durable⁴. Selon cette première logique, la confiance apparaît comme un lien *sui generis* de réciprocité, une relation on ne peut plus authentique entre le *je* et le *tu*, une sorte de ciment originaire sans lequel aucune construction humaine ne semble envisageable.

1.1. Une relation authentique mais idéalisée

Si cette perspective d'une confiance inconditionnée nous est familière, et si l'on peut se représenter facilement de tels moments de fondation ou de refondation du lien à Autrui (serment, promesse, engagement, etc.), plusieurs questions ou doutes nous viennent néanmoins à l'esprit. S'agit-il ici de situations effectivement vécues ou de situations *idéalisées* qui parlent surtout à notre imagination ? Dans les débats qui tournent autour de la question de la confiance, les conférenciers en viennent souvent - et les philosophes eux-mêmes n'échappent pas à la règle⁵ -, à exhorter, en forme de vœu pieux, le public ou les interlocuteurs à une confiance inconditionnée d'essence morale. Or, s'il est facile de forger une définition de la confiance inconditionnée, en visant un type idéal d'*être-avec*, pour répondre à la question « *qu'est-ce que la confiance ?* », la difficulté reste de circonscrire l'expérience qui, en tant que telle, vient remplir cette visée. Déterminer *a priori* l'essence d'une relation authentique ne suffit pas à la matérialiser. Y a-t-il des situations ou des actes avérés de confiance inconditionnée ? *Qui* a déjà fait confiance à quelqu'un selon cette pure modalité ?

1.2. Questions résiduelles

En outre, même en cas d'expérience avérée d'une telle confiance, certaines ambiguïtés persistent.

1° Ne risque-t-on pas de perdre toute spécificité de la notion de confiance et de confondre cette relation *sui generis* avec un autre type de relation, par exemple l'amour, l'amitié, la sociabilité, la croyance, la foi, etc. ? Dans ce cas, pourquoi parler de confiance s'il s'agit d'amitié, d'amour, d'entente, de fascination, d'admiration, etc. ? En outre, comment distinguer, au niveau même des ressorts psychologiques de nos adhésions ou engagements, ce qui relève de la conviction, de l'autosuggestion, de l'intuition, de la croyance ou de la foi ?

2° À supposer que l'expérience d'une confiance inconditionnée soit attestée, la question de l'émergence ainsi que celle de l'évolution d'une telle relation méritent néanmoins d'être posées : sauf à en faire, dans une perspective mythique, un événement transcendant et échappant au temps, comment penser la durée de cette confiance-fondement ? Comment penser ce processus de fondation ?⁶

Enfin, troisième question résiduelle en forme d'objection : en vérité, n'y a-t-il pas toujours et déjà à l'horizon de tout rapport privilégié de réciprocité un tiers garant ? Comment en effet penser un pur face à face ou *être-avec* qui ne soit pas déjà médiatisé par un tiers, en l'occurrence la famille ou l'État ? Dès lors, cette confiance prétendument inconditionnée n'est-elle pas en vérité, depuis toujours, sous condition, ne serait-ce que par la médiation du langage qui est d'essence sociale ?

2. La confiance sous condition

Sous cet angle, on comprend qu'une autre logique de la confiance traverse également le champ des sciences humaines, celle de la confiance sous condition.

Cette deuxième tendance ou logique prend le contrepied de la première. Elle consiste à fournir une définition plus modeste de la confiance, définition qui semble dénaturer le pur concept de confiance en le réduisant à un sentiment de sécurité ou à un calcul d'intérêts. La confiance sous condition apparaît alors comme une relation inauthentique - car intéressée - mais dont le mérite est d'être, elle, effective. La relation n'est plus celle d'un *je* et d'un *tu* mais celle d'un *je* et d'un *tu* médiatisés par un *tiers*.

2.1. Une relation effective mais inauthentique (le primat du « on »)

La confiance sous condition est attestée par mille expériences sociales. Elle n'est pas un idéal mais un fait. Elle se situe du côté du savoir et du prévisible, et s'apparente à un lien de causalité. On fait confiance au pilote de l'avion, à la compagnie aérienne, aux employés de la maintenance, aux ingénieurs, aux experts, aux écoles qui ont formé les pilotes, etc.

Ordinairement, ce mode de confiance sociale n'implique pas une conscience réfléchie. C'est une façon de faire confiance aux autres et à l'institution qui, dans certaines sociétés développées, est devenue une seconde nature, et qui n'est jamais explicitement thématifiée, sauf en cas de crise. Un tel sentiment de sécurité dépend aussi, par-delà la sphère politico-juridique, de notre perception de la régularité des lois de la nature, et donc, il faut y insister, de notre éducation scientifique, ainsi que d'un environnement technologique fiable.

2.2. Questions résiduelles

Mais là encore plusieurs questions méritent d'être posées : à quoi bon parler de confiance s'il ne s'agit que de sécurité, d'intérêt ou de calcul ? En ce sens, par exemple, la notion de « contrat de confiance » paraît absurde : s'il y a contrat, cela veut dire que la confiance est sous condition, et que ce n'est donc pas une *pure* confiance qui fonde la relation.

En outre, en tant que sentiment diffus, cette confiance sous condition relève d'une temporalité inauthentique, c'est-à-dire qu'*elle n'engage pas réellement le sujet* : « on » a confiance dans le pilote, etc.

Il est d'ailleurs frappant d'observer qu'au moment où se brise cette confiance, l'individu est toujours renvoyé en dernière instance au lien impersonnel qu'il entretient avec l'institution, et non avec tel ou tel individu précis. D'où l'impression déconcertante de ne pas pouvoir imputer la responsabilité des événements à un sujet localisable, même lorsque des procédures ou des poursuites juridiques sont engagées.

3. Le primat de la confiance dans l'institution et la dialectique paradoxale de la confiance-fondement et de la confiance sous condition

Venons-en à présent à quelques paradoxes qui proviennent de la dialectique entre la confiance inconditionnée et la confiance sous condition.

Si la confiance sous condition est pour nous l'expérience la plus ordinaire, c'est sans doute parce que, à l'intérieur de la société qui est la nôtre, notre position, par exemple celle de fonctionnaire, fait que nous pouvons avoir confiance dans le tiers, en l'occurrence l'institution et donc l'État. Sans compter que nous sommes aussi les produits du siècle des Lumières, du positivisme du XIX^e et de la science du XX^e, ce qui accroît notre sentiment général de maîtrise des choses et de prédictibilité du futur.

3.1. Un premier paradoxe : la confiance involontaire

S'il y avait une grave crise de confiance dans l'État, il y a fort à parier que les citoyens seraient renvoyés à la perspective d'une refondation du pacte ou contrat social inséparable de l'idée de confiance inconditionnée (puisqu'il s'agirait de ré-instituer l'institution).

Or - premier paradoxe sur lequel nous voudrions insister ici - cette perspective d'un retour à une confiance-fondement n'a rien d'enviable. Non seulement - première raison - parce que cette perspective implique une crise de confiance dans l'institution, et donc une crise de l'institution elle-même, mais encore et surtout - deuxième raison - *parce que ce retour à la confiance-fondement n'a rien de l'accord rapide, réjouissant et spontané dont on rêve*. Il est plutôt, si l'on en croit notamment Montaigne qui a écrit sur ce sujet un texte particulièrement suggestif⁷, une épreuve périlleuse et angoissante. L'auteur des *Essais* raconte en effet comment, après avoir offert l'asile, en pleine guerre de religion, à un quasi-inconnu, il a été contraint - aspect contraignant qui contredit l'idée habituelle d'une libre adhésion - de lui faire confiance⁸. Rien d'enviable donc dans ce fameux instant forcé de refondation ; aucune commune mesure avec l'élan positif d'un serment ou d'une déclaration d'amitié.

Là où nous pourrions imaginer la confiance-fondement comme un sol stable et originaire qui s'impose de lui-même, Montaigne fait plutôt état, rétrospectivement, d'une fondation aléatoire tenant sans doute, en dernière instance, à la franchise de son regard (Montaigne, 2001, p. 349)⁹. Cette modélisation informelle d'écrivain déconcertera sans doute les théoriciens de la communication ou les spécialistes de la dynamique des groupes.

3.2. Autres paradoxes : la confiance comme activité professionnelle

Cela dit, d'autres paradoxes, plus en phase avec les expériences éducatives, peuvent être pointés.

Par exemple, lorsqu'un adulte demande à un enfant ou à un adolescent de lui *faire confiance*, deux cas sont envisageables.

Ou bien il lui demande explicitement de faire confiance à l'institution qu'il représente, auquel cas il doit clairement mettre en avant, sous peine de discours trompeur, le concept de *confiance sous condition*. Il doit lui dire, à un moment ou à un autre, que la confiance de la société envers l'individu croît proportionnellement aux preuves qu'il fournit de son intégration sociale. Mais - et là est le paradoxe - à supposer que l'enfant ou l'adolescent n'ait plus confiance dans l'institution, pourquoi aurait-il confiance dans l'adulte qui, à ses yeux, incarne cette institution ? Et qui plus est, pourquoi devrait-il adhérer à une vision des choses, certes véridique, mais qui, peut-être, et quelle qu'en soit la raison, ne lui convient pas ?

Pour éviter ce paradoxe, l'adulte peut être tenté de s'engager dans l'autre voie, celle de la confiance-fondement. Mais alors, il risque, en contexte professionnel, de « jouer » ou de « simuler » cette fondation, sauf à ne plus avoir lui-même confiance dans l'institution, auquel cas les deux partis se trouvent embarqués dans une situation problématique de refondation (à l'instar de celle décrite par Montaigne).

On dira sans doute que les choses sont plus nuancées, et qu'il convient de distinguer entre, d'un côté, une perte de confiance dans certains adultes pour une foule de raisons psychosociologiques et, d'un autre côté, une perte générale de confiance dans l'institution due à un système social inégalitaire dans lequel l'échec appelle l'échec.

Quoi qu'il en soit, nous ne doutons à aucun instant de la valeur des professionnels de la « remise en confiance ». Certains individus, c'est un fait, savent mieux que d'autres, et pour diverses raisons, redonner confiance aux enfants ou aux adolescents. Nous voulons seulement rappeler qu'ils doivent être conscients de leur positionnement¹⁰.

3.3. Positionnement de l'adulte et illusions

Un premier positionnement, d'allure utopique, consisterait à idéaliser la confiance-fondement, alors que ce moment de fondation peut être aussi, comme on l'a suggéré, une épreuve.

Un deuxième positionnement, plus idéologique qu'utopique, consisterait à idéaliser, cette fois-ci, la confiance sous condition en masquant sa dimension inauthentique et fortement normative. Car à partir d'un certain point, la confiance sous condition, inséparable d'une exigence d'efficacité, peut devenir aliénante¹¹. En ce sens, les notions d'évaluation et de compétence, très prisées aujourd'hui dans le champ éducatif, restent ambiguës (Paturet, 2013).

Contre les logiques trop tranchées, il convient donc de garder un certain sens du paradoxe. En matière de confiance, comme dans toute chose, rien n'est jamais tout à fait simple et rien n'est jamais définitivement joué. Si l'on doit s'interroger sur la temporalité de la confiance, ce n'est donc jamais d'un point de vue purement spéculatif, mais, au contraire, dans le but de démasquer notre tendance récurrente à tout figer et à prendre nos modélisations de la confiance, souvent schématiques, pour la réalité elle-même. L'illusion par excellence est celle qui consiste à immobiliser ce qui, par nature, demeure changeant ou évolutif. Sous cet angle, une interrogation sur la temporalité de la confiance apparaît même comme la condition *sine qua non* de la mise en confiance.

II. Temporalité de la confiance

Avant de nous interroger sur la temporalité de la confiance, nous devons dire quelques mots de la conception philosophique qui gouverne aujourd'hui nos représentations du changement.

1. Devenir et temporalité

Une fois écartées de la philosophie contemporaine les notions d'éternité et d'intemporalité¹², il reste deux conceptions de la durée, l'une qui a pour nom *devenir* et l'autre qui a pour nom *temporalité*.

La notion philosophique de *devenir* correspond à tout changement objectif, physique ou psychique, qui échappe à la conscience même s'il nous traverse. À ce niveau pré-subjectif, on peut imaginer des flux, des multiplicités, des phénomènes quantiques, des synthèses anonymes, des pulsions ou des vibrations, bref tout ce que l'on veut pourvu que les notions de passé, de présent et de futur, ou encore celle d'irréversibilité, ne soient pas mentionnées.

La notion de *temporalité* correspond, elle, à notre expérience humaine et consciente du changement, expérience fléchée par ces intentionnalités que sont nos façons de nous rapporter au passé, au présent et au futur. Le souvenir, l'attention, l'attente sont, par exemple, trois modalités concrètes du temps vécu qui est aussi un temps pensé et voulu.

Selon que l'on accorde plus d'importance au devenir ou à la temporalité, on obtient telle ou telle conception (philosophique ou psychosociologique) de la liberté et de la maîtrise de soi, l'intérêt étant d'articuler ces deux niveaux de changement, l'un en rapport avec le travail de la conscience, l'autre non.

Pour tenir ensemble devenir et temporalité, les philosophes peuvent parler, par exemple, de périodicités (Ravaisson, 1984), de degrés de tension (Bergson, 2008), d'individualisation (Boutroux, 1991), de temps superposés (Bachelard, 1993), de faits de consolidation (Dupréel, 1939), de boucles régulatrices (Vendryes, 1956), de génidités¹³ (Ruyer, 1966), d'individuation (Simondon, 2005), ou encore de mixtes (Deleuze, 1994). Le but est de penser l'ensemble des réalités concrètes, perceptibles ou imperceptibles, comme des conglomérats de rythmes, ce qui est une façon d'expliquer (tout en tenant à distance les modèles mécanistes ou les spéculations spiritualistes), l'émergence de configurations métastables. L'union de l'esprit et du corps, les rapports de l'individu et de la société ne relèvent donc

plus d'une simple logique géométrique du « tout et des parties » mais sont à penser en termes d'articulations temporelles.

2. La perspective de Bachelard : toute expérience est un montage rythmique

Sous cet angle, le mérite de Bachelard, qui va nous servir de guide pour la suite de cette analyse, est de suggérer, dans *La dialectique de la durée*, publiée en 1936, que toute expérience humaine, qu'il s'agisse d'une relation de soi à soi ou au monde, ou qu'il s'agisse d'une relation à Autrui, est un *montage rythmique*, c'est-à-dire un enchevêtrement de rythmes basiques (qui relèvent du devenir) et de rythmes construits (qui relèvent de la temporalité). Bachelard reconnaît, dans le dernier chapitre de son livre¹⁴, s'être inspiré des travaux de Lucio Alberto Pinheiro dos Santos¹⁵, auteur brésilien d'une œuvre publiée en 1931 à Rio de Janeiro par la Société de Psychologie et de Philosophie, et intitulée *La Rythmanalyse*¹⁶.

2.1. L'exemple bachelardien de la feinte

Chez Bachelard, l'expérience paradigmatique qui sert de fil conducteur dans les recherches rythmanalytiques est celle de la feinte. C'est l'une des expériences où l'articulation entre devenir et temporalité est le plus nettement visible. Pour illustrer son propos et en montrer la portée universelle, Bachelard donne l'exemple d'une feinte en contexte scolaire.

« Feinte simple. Le cours d'un professeur m'ennuie profondément. Mais comme je tiens à me faire bien voir de ce professeur, je simule une grande attention pendant qu'il parle. J'espère que le professeur sera dupe de ma feinte (...) Feinte à la deuxième puissance. Le cours du professeur m'ennuie profondément et, comme j'ai des raisons de vouloir être désagréable à ce professeur, je simule à son cours une attention, un zèle tellement exagéré que le professeur est forcé de se dire : " C'est trop beau pour être vrai ; cet élève se moque de moi ! ". Je feins donc seulement de feindre. Je feins mais j'espère que le professeur ne sera pas dupe de ma feinte (...) Feinte à la troisième puissance. Je trouve le cours du professeur très intéressant. Mais parce que j'ai fait avec des camarades le pari de lui être désagréable, je veux lui faire croire que son cours ne m'intéresse pas. Pour cela (...) je feins une attention et un zèle tellement excessifs que le professeur sera forcé de les prendre, pour ainsi dire, par antiphrase. Il y a ici feinte à la troisième puissance : je fais semblant de travailler afin de feindre un sentiment (le manque d'intérêt qui n'est lui-même qu'un faux semblant) » (Bachelard, 1993, p. 107-108).

L'auteur de *La dialectique de la durée* suggère ici que toute feinte, sauf à n'être que grossière, est un montage temporel subtil qui suppose une vie subjective et un maillage intersubjectif assez complexes. Car le feinteur, pour faire croire à Autrui qu'il vibre à l'unisson de ses projets, doit rester attentif au contexte sans jamais oublier de feindre.

Le point le plus important à retenir au fil des analyses parfois ardues de Bachelard est l'idée d'une superposition de rythmes vitaux et de constructions mentales. Pour produire un effet de réel, le feinteur a absolument besoin de greffer sur un devenir vital la fiction qu'il construit. Mais il doit également se désolidariser de ce rythme vital, sinon la feinte, en se naturalisant, deviendrait indiscernable de la réalité elle-même¹⁷. Autrement dit, ce que donne à voir de façon très nette l'expérience de la feintise, c'est *l'articulation d'une temporalité et d'un devenir extérieur à cette temporalité*. En s'accrochant à des automatismes psychologiques ou à des soubassement pulsionnels (par exemple, le mouvement des mains, un sourire, des cris, la rougeur d'un visage ou encore un besoin ou un désir), les représentations du feinteur prennent consistance. En accompagnant certaines représentations mentales, les devenirs basiques, eux, se spiritualisent.

2.2. De la confiance onirique à la surveillance intellectuelle de soi

Sous cet angle, on pressent que la confiance est, elle aussi, un montage complexe où coexistent devenir et temporalité. De même qu'il existe plusieurs strates de feintise, il existerait plusieurs niveaux de confiance.

En fait, dans l'œuvre de Bachelard, la description de la confiance a surtout pour but de donner à penser les conditions *a priori* d'une articulation interne d'un devenir et d'une temporalité (et non leur simple superposition *a posteriori*). Il ne s'agit pas tant de se figurer différentes modalités de la confiance extérieures les unes aux autres (comme c'était le cas dans l'étude de la feinte) que d'approfondir de l'intérieur une impression globale de confiance. La perspective est donc plus radicale et c'est en ce sens que la rythmanalyse se substitue en quelque sorte à l'« Analytique transcendantale » de Kant¹⁸. Dans *La critique de la raison pure*, le rôle du schématisme transcendantal était d'accorder, au moyen de schèmes, les données des sens et les catégories de l'entendement du Sujet (Kant, 1971). Le problème n'est plus, chez Bachelard, d'opérer une synthèse des sensations et des idées à partir de l'opposition traditionnelle des catégories de matière et de forme, mais de penser une miscibilité de tous les rythmes qui nous traversent et nous constituent.

« La Rythmanalyse cherche partout des occasions de rythmes. Elle a confiance que les rythmes naturels se correspondent ou qu'ils peuvent se superposer facilement, l'un entraînant l'autre. Elle nous prévient ainsi du danger qu'il y a à vivre à contre-temps, en méconnaissant le besoin fondamental de dialectiques temporelles » (Bachelard, 1993, p. 148).

Dans ces conditions, là où la feinte vaut comme la description paradigmatique d'une superposition précaire de durées hétérogènes, la confiance apparaît, elle, comme la description paradigmatique d'une compatibilité de toutes ces durées. Si la feinte donnait à penser l'annexion d'un devenir par une temporalité, *la confiance, elle, vaut comme l'expérience d'une unité origininaire du devenir et de la temporalité*. Tout se passe donc comme si une même durée (un même élan, une même énergie à la fois physique et mentale, une même vie à la fois biologique et spirituelle), dont il faudrait patiemment déchiffrer les rythmes profonds et superficiels - ce que Bachelard appelle les dialectiques temporelles - englobait et unissait depuis toujours l'homme et le monde.

Les descriptions de *La terre et les rêveries de la volonté* confirment cette perspective. Tandis qu'il envisage une « confiance onirique » (Bachelard, 1986, p. 98), celle du dormeur perdu dans ses songes, le philosophe prend aussitôt soin de souligner l'enchevêtrement inextricable des rythmes diurnes et nocturnes de la rêverie. Car il ne s'agit jamais pour lui d'isoler deux formes de confiance, l'une, onirique, qui traduirait nos adhésions vitales les plus originaires - en ce point où la subjectivité se confond avec un pur et simple devenir d'images, vidé de toute temporalité - et l'autre, sociale, qui traduirait un engagement entièrement fondé sur notre maîtrise intellectuelle du temps. Tout en maintenant sans ambiguïté la distinction entre le rêve nocturne et les rêveries diurnes (qui, elles, ne suppriment ni la volonté ni la conscience du « rêveur »), Bachelard s'attache surtout à décrire la continuité d'une seule et même expérience qui institue un même sujet, tantôt conscient, tantôt inconscient.

« La rêverie de la volonté a, en effet, pour fonction directe de nous donner confiance en nous-mêmes, confiance en notre puissance laborieuse. Elle dédramatise, si l'on ose dire, notre liberté, cette liberté que les prophètes " de l'être engagé " veulent systématiquement périlleuse, dramatique. Si l'on voit la liberté au travail, dans la joie du libre travail on en éprouve la détente. On rêve les succès prolifiques du travail avant de travailler et en travaillant. Par quel étrange oubli les psychologues ont-ils négligé l'étude de ces sentiments de confiance, le tissu même de la persévérance, de la persévérance active, engagée dans les choses ? (...) La rêverie active nourrit le courage par des encouragements constamment vérifiés dans le travail (...) Ainsi les plus fécondes décisions se lient aux rêves nocturnes. La nuit, nous revenons à la patrie du repos confiant, nous vivons la confiance, le sommeil. Celui qui dort mal ne peut avoir confiance en soi. En fait,

le sommeil qu'on tient pour une interruption de la conscience, nous lie à nous-mêmes. Le rêve normal, le rêve vrai est ainsi souvent le prélude, et non point la séquelle, de notre vie active » (Bachelard, 1986, p. 98).

Tout l'intérêt de la description bachelardienne est de présupposer ici, c'est-à-dire au cœur même de cette expérience totalisante qui a pour nom confiance, la compatibilité, et qui plus est, la miscibilité, des différents rythmes en jeu. Que la confiance comporte une dimension « onirique » ne signifie donc pas qu'elle soit une expérience lacunaire et discontinue au sens où l'était celle de la feinte. *Car la temporalité de la confiance s'appuie ici sur son propre devenir*, ce qui n'était pas le cas de la feinte.

Mais il convient d'ajouter que si la temporalité de la confiance s'appuie sur son propre devenir, elle ne se confond jamais purement et simplement avec lui. Si tel était le cas, l'articulation des rythmes coïnciderait de part en part avec le flux inimaginable et indicible du réel lui-même. En ce point, on ne pourrait rien dire et les dialectiques temporelles internes au sujet et au monde ne pourraient être explicitées.

C'est donc une expérience immanente d'auto-fondation et d'arrachement à notre facticité qu'il s'agit de penser. Devant s'appuyer sur une confiance onirique pour fonder sa confiance dans le monde, le sujet doit toutefois s'en écarter pour construire des formes de confiance temporellement plus élaborées. D'où deux excès possibles : ou bien se complaire dans une forme de confiance narcissique au mépris des représentations et des conditions sociales de la confiance ; ou bien se suffire de ces dernières au mépris de tout ressourcement onirique. C'est en ce point que se pose chez Bachelard la question d'un « *orthopsychisme* » et d'une « *surveillance intellectuelle de soi* » (Bachelard, 1986, p. 65). Un sujet en bonne santé psychologique, qu'il s'agisse d'un adolescent ou d'un homme (le philosophe tient à distance l'enfant trop jeune), est capable de penser d'abord secrètement avant de manifester ses idées. C'est dans cette maîtrise des frontières mouvantes entre le Moi et le Non-Moi que consiste essentiellement la surveillance intellectuelle de soi. En ses ressorts temporels les plus inaccessibles, la dialectique du secret et du manifeste, ou si l'on préfère du dedans et du dehors, ou même de l'invisible et du visible, excède bien sûr les seuls enjeux de la feintise. Elle draine des interrogations ontologiques qui sont peut-être sans réponse. Car il y va, d'un point de vue épistémologique, de la question de la finitude de notre esprit : jusqu'à quel point le sujet, jeté dans le monde, peut-il avoir confiance dans sa pensée ? Jusqu'à quel point ses intuitions métaphysiques et ses symbolisations scientifiques peuvent-elles s'appuyer les unes sur les autres ? Jusqu'à quel point réussit-il à conjurer la contingence de toute chose ?¹⁹

3. Lever rythmanalytiquement les paradoxes liés à la dialectique de la confiance inconditionnée et de la confiance sous condition

Sous cet angle, on comprend mieux pourquoi la perspective d'une confiance inconditionnée reste un idéal. Cette perspective d'une conscience-fondement demeure légitime mais à condition de préciser que ce fondement est lui-même un montage temporel : sa durabilité n'est pas acquise de toute éternité. Ce que l'on peut dire, c'est que *tant que dure la confiance, il y a confiance*²⁰.

On comprend aussi pourquoi la confiance sous condition, qui est, en son fond, de nature sociale, est un mode de confiance prioritaire. C'est parce que ce montage temporel, dût-il apparaître comme inauthentique, s'appuie sur des rythmes historiquement bien fondés, ceux de l'institution (c'est-à-dire les us et les coutumes, le calendrier, mais aussi le système juridique, l'opinion, etc.). En outre, dans une démocratie, l'arbitraire lui-même semble maîtrisé grâce à un principe d'alternance cyclique des représentants du peuple souverain, ce qui explique le primat d'une confiance dans l'institution.

On comprend par ailleurs pourquoi Montaigne nous présente le moment d'une refondation de la confiance comme particulièrement éprouvant. C'est parce qu'il y a une contradiction : comment, en effet, en quelques minutes ou en quelques heures, construire et consolider un montage qui ne soit pas aussi une feinte ? Compte tenu du manque de temps pour refonder, la refondation a bien lieu *mais elle reste indiscernable de la feintise* puisqu'il est impossible en si peu de temps de refonder vraiment. Il n'est donc pas étonnant que Montaigne se réfère, en dernière instance, dans l'extrait évoqué plus haut,

à la physionomie, à la mine, au visage, puisque, même si l'intention n'est pas de feindre, les deux personnages ne peuvent se fier, dans l'urgence, qu'aux apparences.

On comprend enfin que la remise en confiance des jeunes en perte de confiance ou en échec scolaire implique des montages qui doivent s'inscrire dans la durée. L'idée d'une refondation instantanée, d'un recommencement absolu, lié au charisme de l'adulte ou du psychothérapeute, recommencement qui ne serait pas suivi de la mise en place d'un temps commun voulu et rythmé, apparaît ainsi utopique, voire idéologique.

Tandis que la feinte, reste de l'ordre du « coup », puisqu'il s'agit de vibrer apparemment à l'unisson d'Autrui pour enfin casser le rythme et mieux le tromper, la confiance atteste, elle, d'un tout autre exercice possible de notre liberté. Valant comme l'expérience par excellence de la compatibilité de devenir imprévisibles et de projets mûrement réfléchis, elle n'est pas de l'ordre du jeu ou de l'intrigue, mais témoigne en faveur d'une participation réglée et apaisée entre l'homme et le monde. Aux yeux de Bachelard, une remise en confiance des adolescents impliquerait donc, entre ces deux pôles que sont la confiance onirique et la surveillance intellectuelle de soi, un véritable effort de découverte métaphysique et scientifique. Leur donner les moyens d'avoir confiance en eux ou dans les autres supposerait qu'ils aillent à l'école bachelardienne de la science, de la poésie et de la philosophie, c'est-à-dire qu'ils se défassent de leurs opinions ou de leurs automatismes psychologiques pour construire des montages spirituels qui trancheraient avec le défilé des images médiatiques.

Dans ces conditions, faut-il choisir aujourd'hui de rester très près des adhésions vitales des élèves en donnant crédit à leurs opinions ? Faut-il plutôt parier - au risque de sembler trop idéaliste, voire élitiste - sur la possibilité d'une surveillance intellectuelle de soi, et déconstruire d'emblée leurs représentations immédiates ou leurs critères de certitude ? Gageons, en tout cas, qu'une analyse des modes d'instauration d'une relation de confiance proprement éducative ne saurait aujourd'hui faire l'économie de ces questions.

Notes

¹ Chaque sujet essaie de chosifier l'autre en le privant de sa liberté, situation vouée à l'échec puisque la liberté d'Autrui reste, malgré tout, inaliénable. Voir *L'être et le néant*, Liv. III, chap. 3 : « Les relations concrètes avec Autrui », p. 410 et suivantes.

² On peut se demander, par exemple, si toute relation est substantielle et objective ou si elle n'est qu'un rapport imaginaire et subjectif, ou encore, si une relation est toujours secondaire par rapport aux termes qu'elle relie ou, si au contraire, c'est la relation qui est première et qui spécifie les termes.

³ Tout se passe comme si chaque chercheur, qu'il soit psychologue, sociologue, didacticien ou philosophe, devait d'abord déconstruire, dans son propre champ disciplinaire, les représentations instituées de la confiance, pour que puissent avoir lieu ensuite des échanges effectivement interdisciplinaires.

⁴ C'est en ce sens que la confiance de l'homme dans l'homme apparaît comme la condition de toute citoyenneté et de toute vie possible. La confiance serait ainsi la condition de tout projet, la permanence d'un lien de confiance conditionnant sa reprise de génération en génération.

⁵ Voir, par exemple, la conférence de Raphaël Enthoven, intitulée « Risque et confiance : un couple indissociable ? », lors du colloque « L'évolution du risque pays dans le monde » le 27 janvier 2015 (lien web : <https://www.youtube.com/watch?v=MUtSvs2HkVI>).

⁶ S'agit-il d'un instant exceptionnel (par exemple, l'événement d'un serment, d'une promesse, etc.) qui fonderait et garantirait un nouveau régime d'existence entre deux êtres, un nouveau régime de réciprocité sur lequel on ne pourrait plus revenir ? Faut-il alors parler d'un engagement éternel ? Mais n'est-ce pas alors, en niant le temps au nom de l'éternité ou de l'atemporalité d'un instant exceptionnel, tomber dans l'idéologie ou dans la croyance métaphysique ou théologique ? Faut-il plutôt parler, en tenant compte soit de notre liberté, soit de tensions affectives ou pulsionnelles toujours possibles, d'une fondation dynamique, d'une reprise incessante, d'un engagement renouvelé à chaque instant d'un être envers un autre ?

⁷ Cf. *Essais*, III, chap. XII, « De la physionomie », p. 348 et suivantes.

⁸ Le contexte social est pour le moins instable mais Montaigne décide tout de même d'aider son prochain. Il laisse ainsi entrer dans sa forteresse nombre de soldats, jusqu'à ce que soit atteint un point de non-retour où tout repose, qu'il le veuille ou non, sur la confiance.

⁹ Le sol se dérobe sans cesse sous les pieds des acteurs engagés dans ce processus de confiance-fondement. On a évité le pire et on ne sait pas vraiment pourquoi. On pourrait dire qu'ici, Montaigne s'oppose par avance à l'idée cartésienne d'une certitude ancrée dans le *cogito* ou en Dieu.

¹⁰ Même dans le cas d'un regain de confiance et de réciprocité, la question de la durée réelle d'un tel processus ne peut être esquivée : combien de temps dure effectivement cette relation ? Il convient de ne pas faire de l'expérience de quelques instants de réciprocité le *symbole* d'une réciprocité durable (ce serait une généralisation abusive, une induction illégitime qui consisterait à prendre le symbole pour la chose même).

¹¹ Ici, il conviendrait - ce qui n'est pas notre objet d'étude - d'explicitier les temps sociaux (calendriers, durée de travail, etc.), voire les cadres sociaux de la mémoire, ou encore le phénomène de subjectivation et les dispositifs de normes en jeu (Macherey, 2014) afin de totalement expliciter la notion de condition sociale.

¹² D'un point de vue spéculatif, la pensée philosophique contemporaine du temps a clairement rompu les amarres, notamment depuis Bergson, avec toute métaphysique ou théologie de l'éternité. Aujourd'hui, ce qui est réel, ce n'est plus la substance éternelle d'entités transcendantes, mais c'est ce qui est éminemment temporel. L'étoffe de ce qui est réel, c'est le changement ; ce qui est essentialisé n'est qu'abstrait.

¹³ Terme commode pour désigner toute identité ou continuité identifiable quoique changeante.

¹⁴ *La dialectique de la durée*, Chap. VIII : « La rythmanalyse », p. 129 et suivantes.

¹⁵ « Pour être exposée avec l'ampleur qu'elle mérite, l'œuvre de M. Pinheiro dos Santos réclamerait un gros ouvrage. Elle suggère, dans bien des domaines, des expériences qui devraient tenter des travailleurs à la recherche d'idées neuves » (*op. cit.*, p. 129).

¹⁶ En vérité, les recherches contemporaines de Pedro Baptista (2010) montrent, comme le souligne Catarina Sant'Anna dans son compte rendu de l'ouvrage de Baptista, qu'« au contraire de nous autres bachelardiens, Pedro Baptista a fouillé, depuis 2002, dans les livres et archives d'historiens et pédagogues concernant l'époque vécue par Pinheiro dos Santos, au Brésil et au Portugal, tout en partant de textes de 1950 écrits par Sant'Anna Dionísio, ce premier biographe du créateur de la Rythmanalyse. Et c'est à la Fondation Getúlio Vargas (Rio de Janeiro), dans le fonds du fameux pédagogue brésilien Anísio Teixeira, que Pedro Baptista a bien trouvé un manuscrit de Pinheiro dos Santos datant de 1931 : le plan d'un cycle de deux conférences sur la rythmanalyse : « (1ère) La pensée mathématique comme discipline vivante - justificatif de la méthode : équilibre rythmanalytique de l'intelligence ; la loi comme tendance vivante d'une évolution créatrice ; la méthode comme discipline organique de la " croissance psychologique " » ; (2ème) La pensée mathématique comme discipline

vivante - la découverte de la connaissance mathématique. Démonstrations pratiques de la méthode ; exercices rythmanalytiques d'invention et d'acquisition de la connaissance » (in *Cogitamus. Lettre d'information des Amis de Gaston Bachelard*, Lettre n°3 - Automne-Hiver 2010, p. 14 ; lien web : https://gastonbachelard.org/wp-content/uploads/2015/07/COGITAMUS_Lettre-Bachelard_No3_Automne-Hiver2010.pdf).

¹⁷ La perspective d'une feintise durable, d'une feinte qui, par exemple, durerait plusieurs années, n'est pas à exclure. Cela dit, aucun homme n'étant maître des événements ni de lui-même, une telle feinte pourrait soudainement échouer à cause de circonstances imprévisibles ; ce qui fait que Bachelard refuse d'envisager l'idée d'une feintise illimitée (à la énième puissance), car le feinteur, à l'instar d'un joueur de dés, ne gagnerait ou n'échouerait alors que par chance ou par hasard, et non en toute connaissance de cause. Aux yeux de Bachelard - qui, en ce point, est intellectualiste - le temps de la feinte doit rester un temps voulu, le temps voulu étant justement celui d'une lutte de l'homme contre sa propre contingence.

¹⁸ Dans l'« Analytique transcendantale », Kant examine 1°) la synthèse de l'appréhension dans l'intuition, 2°) la synthèse de la reproduction dans l'imagination et 3°) la synthèse de la reconnaissance dans le concept, pour aboutir à une conscience pure, originaire et immuable qu'il appelle l'aperception transcendantale. En d'autres termes, Kant trame un subtil maillage conceptuel qui est un mouvement de *condensation* des formes : il s'agit de partir de *notre* expérience et de constater qu'il y a toujours et déjà, en elle, certaines synthèses à l'œuvre, puis d'en déduire qu'il y a des synthèses supérieures, des synthèses à la puissance deux en quelque sorte, qui doivent prendre pour matière ces premières synthèses, jusqu'à un point ultra-concentré (le « Je pense » ou sujet transcendantal) où une synthèse supplémentaire n'apparaît plus possible. *On remonte ainsi du fait à la condition*. Dans la section intitulée « Du rapport de l'entendement à des objets en général et à la possibilité de les connaître *a priori* », il s'agira de refaire le chemin dans l'autre sens, en partant cette fois-ci du maximum d'unité, c'est-à-dire de l'aperception transcendantale pour revenir aux premières synthèses. *On redescend ainsi jusqu'au conditionné*. Mais il convient de souligner que ces deux mouvements, ascendant et descendant, ne se recouvrent pas pleinement. Lorsque l'on part de l'expérience, il faut d'abord faire attention à bien démêler l'élément transcendantal d'avec l'élément empirique ; il y a là tout un travail de purification du donné *qu'on n'est jamais certain d'avoir totalement accompli*. En revanche, depuis *l'aperception originaire*, la déduction transcendantale apparaît, pour ainsi dire, plus objective puisqu'elle se désolidarise de *notre* tri initial.

¹⁹ Ce qui est en jeu, c'est une triple découverte de nous-mêmes et de tout ce que nous pouvons espérer, et ce malgré notre finitude : d'une part, la découverte d'une volonté et d'une possibilité de nous maîtriser, voire de nous autocensurer, ce qui correspondrait à une idée traditionnelle de la sagesse pratique ; d'autre part, la découverte de notre capacité à comprendre et à expliquer le monde grâce à l'invention de méthodes et de modèles, ce qui, cette fois-ci, semble du côté du savoir ; et enfin, la découverte de notre liberté et des puissances créatrices de l'imaginaire qui nous permet de relativiser toute méthode, et de n'être jamais victimes de nos propres représentations.

²⁰ Qu'une feinte, suffisamment régulière et maîtrisée, puisse, au sens courant, donner confiance, cela n'est évidemment pas à exclure. Car ce n'est qu'à l'instant où le feinteur abat ses cartes que l'on voit clairement que la confiance qu'il inspirait n'était que feintise. Cela dit, au sens strictement bachelardien, la confiance implique une dialectique du secret et du manifeste qui est d'un tout autre ordre. La vraie question est alors celle d'une durée de la confiance de l'homme dans l'homme.

Bibliographie

- Bachelard, G. (1993). *La dialectique de la durée*. Paris, PUF.
- Bachelard, G. (1986). *Le rationalisme appliqué*. Paris, PUF.
- Bachelard, G. (1986). *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, J. Corti.
- Baptista P. (2010). *O Filósofo fantasma : Lúcio Pinheiro dos Santos*, Sintra (Portugal), Zéfiro, 2010.
- Bergson, H. (2008). *Matière et mémoire*. Paris, PUF.
- Boutroux, É. (1991). *De la contingence des lois de la nature*. Paris, PUF.
- Deleuze, G. (1994). *Le bergsonisme*. Paris, PUF.
- Dupréel E. (1939). *Esquisse d'une théorie des valeurs*. Paris, Alcan.
- Kant, É. (1971). *Critique de la raison pure*, Paris, PUF.
- Macherey, P. (2014). *Le sujet des normes*. Paris, Éditions Amsterdam.
- Montaigne, M. de (2001). *Essais. Livre troisième*. Paris, Gallimard.
- Paturet, J.-B. (2013). *D'une soumission à l'autre*. Paris, Cerf.
- Ravaisson, F. (1984). *De l'habitude*. Paris, Vrin.
- Ruyer, R. (1966). *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*. Paris, Albin Michel.
- Sartre, J.-P. (1984). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble, Millon.
- Vendryes, P. (1956). *Déterminisme et autonomie*. Paris, Armand Colin.