

THE SENSE OF ABANDONMENT, CONSOLATION AND TRUST

Giovanni Cesare Pagazzi*

Abstract The text analyzes trust through the phenomenology of its absence, of its failure, as it emerges in great Western literature (Beckett, Camus, Steinbeck and Shakespeare), in some texts by great contemporary intellectuals (O. Ranke, Peter Sloterdijk, D. Winnicott), and finally in the Bible and in particular in the book of *Isaiah*. The theme of abandonment and attachment – which have always possessed great significance in pedagogical reflection – is entwined with the sapiential category of consolation, which is always the result of a human process of moving back and forth, of absence and presence, of fear and courage, which enables us to *enter or re-enter into the game*, in life and in faith. In this way, trust is transformed, as in the relationship between mother and child, into the gift of a conquest.

Keywords: Trust, abandonment, consolation, attachment, child, mother, trust

Introduction

I would like to broach the experience of trust through another original experience: the feeling of being abandoned... even by God. I therefore intend to present consolation – that is the response to the sense of abandonment – as an essential aspect of one who trusts and one who is trustworthy. The one comforted trusts; he trusts because he is comforted; the comforter is trustworthy; he is trustworthy because he comforts. However, it is too easy to polarize abandonment and consolation, considering the first as negative and the second as positive, as if they were alternatives: where there is a sense of abandonment there is no consolation and vice versa. In reality, the dynamic is more complex, since - beyond rhetoric - the experience of abandonment is part of the same dynamic of consolation and therefore also of trust granted and trustworthiness demonstrated. But first we must take seriously the sense of abandonment that affects everyone, in one way or another.

Written immediately after World War II, at the start of the Cold War, when atomic destruction was at its height, Samuel Beckett's *Waiting for Godot* was published in 1952. The play stands out among the expressions of the twentieth-century Western soul. It marks the narrowing in the

* *Secretary of Dicastery for Culture and Education (Holy See).*

twentieth-century hourglass: the spirits of the first half of the twentieth century converge to transmit them to the second as a prophecy fulfilled. Along a country road, in the evening, beside a tree, two poor people, Vladimir and Estragon, are waiting for a certain Godot, from whom they hope to get some mysterious resolution. They have never met him and are not even sure of his name or the place and time of the appointment; perhaps not even of his existence. After an endless wait, a young man named Pozzo arrives and mistreats his servant Lucky, keeping him on a leash. The four converse with each other, indulging in incoherent and indecipherable speeches, in a crystallized space and time that are not measurable. Alone again, the two poor men are joined by a boy, a messenger: Godot will not be coming tonight, but certainly tomorrow. Disappointed, but also reassured by the news (Godot exists and he's on his way!), Vladimir and Estragon continue to wait. So the first act closes. Since the second act is almost identical to the first, it leaves an impression of baffling unchangingness. The scene ends with the two waiting motionless. The work has been the subject of various readings, all plausible, including a Marxist and a Christian. In any case, both Marxist and Christian expectations are as insistent as they are disappointed and therefore absurd. The action is marked by a pervasive sense of abandonment. The audience perceive that they are waiting for someone who will never arrive; he has left the stage, or perhaps he has never even entered it.

If *Waiting for Godot* takes place in an indefinable time and space, as if to characterize every place and time, Albert Camus's *The Plague* has the precision of a chronicle, written by an eyewitness, Dr. Bernard Rieux, and it is set in a definite place: an Algerian city in the 1940s. Rieux's account is clinically, socially and psychologically detailed. The oppressive situation caused by the plague, however delimited in space and time, gradually becomes the emblem of the whole human condition in the doctor's eyes. The terrible disease isolates the city from the rest of the world, the houses from the city, the sick rooms from the rest of the house. The sense of separation, due to distance and death, looms up ever clearer. After "plague", "separation" is the most recurrent word in the novel and characterizes the atmosphere of the whole story. With lucid, deeply involved and moving writing, Camus affirms that the episodic, disconcerting epidemic violently brings to light the habitual, continuous and yet hidden sense of abandonment that marks every soul, the clear sensation of always being alone, both as individuals in relation to the world and as humanity in relation to the gigantic, empty universe. It was moving to reread *The Plague* during the Covid 19 lockdown. At the end of the novel, while the whole city celebrates the end of the plague, Rieux sets the seal on his story by writing that it is only a truce. The plague bacillus never dies or disappears; it waits patiently, until the day of its awakening. As if to say: being abandoned is the normal situation of humanity; sometimes, our stratagems to deny the obvious fail.

The reader of John Steinbeck's *East of Eden* – a novel with a strong biblical inspiration, among the masterpieces of American and world literature of all time – clearly understands that the feeling of

being abandoned can be brutal. Cathy Ames has been beautiful, shrewd and seductive ever since she was a child. A teacher, conquered by her adolescent charm and rejected like a toy that she no longer want to use, commits suicide. Reprimanded by her parents for her indolence, she kills them by setting fire to the house. Running away, she becomes a very young prostitute who bewitches her protector only to ruin him. In an exasperated vengeful outburst, the man beats her up, leaving her almost dead. She is rescued by Adam Trask, Charles's brother. There is a formidable, ancient rivalry between the two brothers. Adam's protective instinct and Cathy's cold calculations lead the two to marriage. Chafing against the bond she herself has chosen, Cathy betrays Adam with Charles and becomes pregnant. After the birth of twins, Cathy rejects them and decides to walk out on her marriage. When Adam tries to restrain her, she shoots him, leaving him half dead. She again enters a brothel, becoming the prostitute most in demand. With her charm, she wins over the crafty brothel-owner, who adopts her as a daughter, leaving her everything in her will. Once Cathy is certain she will inherit all her estate, she kills her benefactor and becomes the owner of the house of ill fame. She also secures her future by blackmailing important and wealthy customers. Capable of anything, with cold intelligence she eliminates all the real or presumed obstacles. Adam, after years of terrible melancholy, seeks out and meets Cathy, treating her gently. Rejecting his benevolence with insults, she reveals to him the true father of the boys. After a long time, aged and sick, Cathy is confronted by her son Caleb, seen for the first time. The young man, intelligent and gifted like her, grasps the reason for his mother's wickedness: "When you were little, did you," he paused to get the thought straight - "did you ever have the feeling like you were missing something? Like as if the others knew something you didn't - like a secret they wouldn't tell you? Did you ever feel that way?" Caleb intuitively feels this early feeling, the cause of his mother's sad wickedness: the clear feeling that, from the beginning, her parents had excluded her. Deeply wounded and suffering, the woman denigrates her son harshly, because he has understood her. He also realizes that, since his mother felt rejected, she was always full of "fear" and acted on it. Shortly after being seen by her other son Aron, Cathy commits suicide, remembering the urge, cultivated since she was a child, to disappear, not to exist, never to have existed. Almost all the drama recounted by Steinbeck is driven by Cathy's lucid wickedness. A ruthless perfidy, however, that was not born of nothingness or caprice, but initiated and fueled by a remote sense of exclusion and abandonment that instills fear. For this reason she defends herself from any kind of tie, perceiving it as dangerous, as a prelude to a new exclusion. Initially, her tactic is to eliminate any kind of constraint; later, the older strategy prevails that has accompanied her since childhood: to disappear, wishing she had never been born, so as not to run the risk of belonging to someone who would abandon her.

While in Cathy the sinister homicidal and suicidal drive provoked by the sense of abandonment is a form of suffering, in others it is a deliberate choice. As in the case of Richard, Duke of Gloucester, the grim protagonist of William Shakespeare's *Richard III* (1591-1592). He seizes the crown of

England, usurping the succession of Edward, the legitimate heir to the throne. By a series of ruthless plots, deceptions and murders (he does not hesitate to slay his brother, grandchildren, wife, friends, and other family members...), he clears his path of all possible rivals. Every detail of his evil strategy is motivated from the beginning by Richard himself, in the opening monologue of the tragedy. Shakespeare's finesse lies in deriving the Duke's infamous cruelty from his deformed appearance. Richard sees the throne as a form of compensation required by one who is in credit with the world. Pushed to the periphery of life by the malformation of his body, the duke demands his own compensation... at any cost. Being unable to be a "lover", he decides "to be a villain". The hypothesis of the English playwright is that behind a delinquent there is an outcast, a person rejected who is legitimized to recover with interest what has been taken from him or what has not been granted to him. The exclusion he experiences is neither imaginary nor recent; rather it is contemporary with his birth: his mother was disgusted by her child's ugliness. Richard's fate is marked: the door to violence is open and it will devastate the lives of others.

In 1924, the psychoanalyst Otto Rank published his masterpiece: *The Trauma of Birth*. Distancing himself from his teacher Freud, he considered anguish as the emotional rebound due to the first and most traumatic separation: that from the mother's body, at the time of birth. Rank condensed the sense of estrangement, disorientation and abandonment, as well as the anguish and fear that derive from it, in a specific event: birth, when we were "cast out". The separation felt accidentally during the plague described by Camus is actually the karstic emergence of the sense of abandonment that constantly flows through the soul since expulsion from the womb.

Rank describes the prenatal "pleasurable condition" as a state of total fullness. In the womb the baby experiences various necessities – oxygenation, nutrition, hydration, adequate temperature – but does not feel needs, because before even feeling the lack of what is essential, the mother's body gives it to the child in advance. There is no distance, delay or mediation between the child's body and how vital it is. Having everything without asking, the fetus is saturated with life. Separation from the mother marks the violent end of the state of fullness and the entry into the world of limits, boundaries, distances and needs. Hence the original sense of estrangement, exile, abandonment. The feeling of being orphaned takes the place of total protection. The sense of abandonment therefore coincides with the very event of separation at birth. Each subsequent experience of severance – from Cathy's sense of exclusion, to Richard III's marginalization, to isolation from the plague – recalls the first separation, reopening the ancient wound. However, the individual never renounces the prenatal fullness, feeling a constant nostalgia for this "lost paradise". Therefore, according to Rank, the loss of this state of completeness and the continuous attempts to find it mark the whole development of every human being. Every form of pleasure, every human intention and practice – from the most affective to the most rational – are the attempt to rebuild the "lost paradise", regressing to the state before separation. Ideologies, religious phenomena, great stories,

the economy, as well as technology, which promises to anticipate and solve every problem, are sublimated renewals of the “lost paradise”. This idea has recently been taken up and developed in the trilogy by the contemporary philosopher Peter Sloterdijk.

After birth, the feeling of fullness, guaranteed by the womb, is prolonged by the mother’s alert, protective and enveloping figure. The word “mamma”, “mummy” comes from the Latin word *māmma* which means “breast”. Breastfeeding is in strict continuity with intrauterine feeding, a prolongation of pregnancy and the bond between the baby and the womb, until it becomes its substitute. It replaces the prenatal “pleasurable condition”, partly reproducing its total envelopment. Breastfeeding is not limited to satisfying a physiological need, since it activates a complete emotional environment that kindles the initial sparks of mutual recognition between mother and child, fostering the newborn’s self-awareness, thanks to the first exchange of glances and smiles, and the first vocal echoes. Without these original gestures, it is almost impossible for the child to say “I”. It is an experience of such involvement and satisfaction that the mother’s milk, and even its smell alone, are able to reassure the baby when it cries from hunger, pain or loneliness. However, breastfeeding is also marked by a growing experience of separation between the baby and the mother. The baby cannot always be at the breast, but in alternation between feeding and abstinence, until it reaches weaning, complete detachment from the breast. The delicacy and complexity of weaning is proportioned to the unspeakable intensity of the attachment experienced in the womb and the breast. The baby cries and wails, filled with anguish on perceiving even the momentary distance of its mother. It feels this separation as mortifying; so unbearable that it cries out in despair. The screams and cries of a newborn baby touch the deepest chords of the soul when it wakes up in the night. Perhaps the mother is already nearby, in the next room; probably she is already coming quickly, but the little one experiences that moment of absence as an eternity, a definitive separation that throws it into despair. The child is not in the least abandoned; in fact it is even the recipient of continuous nightly care, but the violence of its reaction expresses exactly the opposite perception.

Significantly, the consolation addressed by God to Jerusalem, which feels abandoned, repeats the maternal and filial experience of breastfeeding. The image closes the book of the prophet Isaiah:

Rejoice with Jerusalem and be glad for her, all you who love her.
Be joyful as you rejoice with her, all you who mourned over her,
so that you may suck fully and be satisfied from her consoling breast,
as you drink deeply with delight at her abundant bosom.
For thus says the Lord: I will make prosperity flow over her like a river,
and the wealth of the nations like a turbulent overflowing stream.
You will be nursed and carried in her arms and fondled in her lap.
As a mother comforts her child, so will I comfort you;
in Jerusalem you will find your comfort.

When you behold this, your heart will rejoice, and your bodies will flourish like the grass in spring.”
(Is 66,10 -14)

God invites the Israelites, worn out with sorrow, to approach the breast of Jerusalem, overflowing with milk, to enjoy caresses and lullabies. There is milk for all; it is ridiculous to push each other aside, afraid of being excluded. All children, brothers and sisters will be fed to fullness. The comfort of those who feel abandoned comes in the full and effective form of breastfeeding, the first consolation received after the laceration of birth. The audacity of prophecy reaches its climax when God speaks directly, promising that he himself will console, as only a mother can and knows how to console, that is, by breastfeeding, caressing, cradling, guaranteeing a redundant fullness. However, divine consolation does not promise any return to the “lost paradise.” In fact, being breastfeeding, it acts in the alternation of feeding and abstinence, close contact and detachment. Breastfeeding does not saturate, but slowly prepares for the separation typical of weaning. There is a paradox in divine consolation: at the precise moment of its effectiveness, while trying to win over an abandoned heart, it initiates a procedure of separation.

According to many, at best, Christian consolation is useless, or even false, because it tends to be analgesic, incorporeal and evanescent, with the claim to saturate every sense of loss and abandonment in the name of God. I wonder: which God are we talking about? Which God do such critics understand from the Christian proclamation that came to their ears? Certainly not the God of the Sacred Scriptures, who consoles like a mother, suckling a child (Is 66,10 -14), beginning a process of separation in the very act of consoling; as if detachment were not only the reason for comfort, but also its condition and fulfillment. This dynamic is present in the Gospels in such an insistent way that failure to observe it is surprising.

It is already vibrantly present in the first proclamation of Christ about the operative presence of God in the world: “Repent, for the Kingdom of heaven is at hand” (Mt 4,17). The good news is that God does not forsake, but is “nearby”. This closeness does not indicate first of all a near future (“God is coming into the world”); rather it manifests the mode of his current presence; namely that “God is *nearby*”. Exactly like a mother who does not always stay with her baby, but by putting it down after feeding it, she slowly accustoms it to being alone, preparing it for weaning. She still stays *nearby* (in the kitchen? in another room?), ready for the call of the child; however, the child perceives its mother as absent and considers the brief moment between screaming, tears and the arrival of its mother as interminable. Screaming and wailing, the child complains at being abandoned, but when it is “encouraged” that its mother is *nearby* it will be “heartened”, being able to stay alone. In consoling, God does not behave like an anxious parent that the child manages to keep at its side, as a guarantor of continuous, total fullness. In fact, like a mother who is sure of

her own love, God remains *nearby*; he does not saturate the sense of absence, if anything he kindles it and enables the child to live in it.

Considering the image of God who comforts by breastfeeding (Is 66,10 -14) and the “coming and going” of the Kingdom, a question arises: why would separation, distance and lack – the causes of the sense of abandonment – be part of the process of consolation? The answer is favored by Donald Winnicott’s extraordinary insight, in the light of the complex, decisive experience of weaning. As already mentioned, the mother must encourage the gradual detachment of the child from the false self-image, deriving from full satisfaction, typical of breast-feeding. The child gradually experiences the discontinuous presence of its mother. She is there and she is not there; she comes and goes; she shows herself and then disappears. The child’s first reaction is a resentful repudiation of its mother, since she no longer conforms to its expectations of completeness. However, if from the beginning the woman has given her child sufficient proof of trustworthiness, it will begin to cope with her absences. In this it is helped by its mother herself who, “in a state of coming and going”, presents herself alternately, adapting to the child’s current ability to find her and allowing herself to be sought as she *really* is, that is, not fully corresponding to the child’s expectations. This dynamic is impossible without the child experiencing separation, distance and the lack of its mother. If this works, the child will feel that the mother is trustworthy, despite not being always present as it would like. In this way it learns to be alone, beginning a new phase of life, characterized by the ability to play, that is, to create, to invent the world, by *engaging in play*. Little by little, the child begins to *play* with real things and real people, thanks to inventiveness and the respect for the rules typical of every game. If the mother were a saturating presence, the child would not open up to the creativity of games. Without absence and a sense of abandonment, there would be no play.

Consolation therefore appears to be a process of comings and goings, absence and return, abandonment and presence, making it possible *to enter or re-enter into the game*, in life, in faith. It is not a readymade gift, but *the gift of a conquest*.

The dynamic of consolation begins on one condition: the hope of the comforter. The gesture of the mother who begins to leave the child alone is motivated by the hope that the child *can* be alone. Without hope in the *power* of the child, the woman would not leave it for a moment. In this sense, the spark of consolation is the recognition of strength, hope in a power. The mother consoles because she encourages, not first of all by imposing a task (“You must!”), but by declaring “You can!” Looking at her newborn baby, still with eyes closed or gaze lost, she is saying: “You can return my gaze!” Sooner or later, her little one will look into her eyes. Smiling at him, despite the fact that the baby’s face is almost expressionless, she is saying: “You can smile!” Sooner or later the baby will do it. By repeating the first words (“mum”, “dad”, “baby”...), she confirms: “You can talk and

answer!” The child will talk sooner or later. By leaving the child alone, she tells it: “You can play, inhabiting reality, listening to its ‘Yes!’ and its ‘No!’” The good mother is the initiator and guardian of “You can!” Therefore, where others accuse, she sees possibilities, where others report falls and failures, she seizes the ability to get up again. In her child she sees not only victories or only defeats, but she intuitively, in any case, possibilities.

Here, the dynamic between a sense of abandonment and consolation favors the non-rhetorical interpretation of trust, of confidence and trustworthiness. Their light and warmth are not those of a sun visible 24 hours a day, since even the sun needs the nighttime.

NATURE, ESPACE ET MODELES DE LA CONFIANCE. POUR UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE DE L'EDUCATION.

NATURE AND MODELS OF TRUST. FOR A NEW PHILOSOPHY OF EDUCATION

Giuseppe Tognon*

Résumé La confiance n'est pas un produit comme les autres. Elle intervient dans toutes les relations humaines, personnelles et collectives, mais n'est le résultat d'aucune d'entre elles. L'hypothèse est de traiter la confiance comme une force spirituelle, c'est-à-dire comme quelque chose de profond qui intervient dans la perception de la vie. Il est difficile d'identifier une philosophie spécifique pour la confiance, mais l'auteur voit une grande promesse dans la perspective phénoménologique. Il s'agit de développer l'intuition de Husserl ou de Merleau Ponty que la confiance est toujours et d'abord une ouverture sur le monde, la conscience de quelque chose, ce qui nécessite une réduction transcendantale de toutes les confiances données ou reçues. Dans cette perspective, la pédagogie peut trouver une aide pour développer de manière générale sa connaissance de l'attachement mère-enfant mais aussi, plus généralement, des expériences qui façonnent l'esprit humain et l'orientent. L'éducation est la traduction de la confiance dans le monde en confiance dans l'être humain, avec tous les risques que comporte le passage de l'intuition à la réalité du donné.

Mots-clés: Confiance, force, expérience, relation, éducation, attachement, intentionnalité, phénoménologie.

Abstract Trust is not a product like any other. It is indispensable in all human relationships, personal and collective, but is not the result of any of them. The hypothesis is to treat trust as a spiritual force, i.e. as something profound that intervenes in the perception of life. It is difficult to identify a specific philosophy for trust, but the author sees great promise in the phenomenological perspective. It is a question of developing Husserl's or Merleau Ponty's intuition that trust is always and first of all an opening onto the world, the consciousness of something, which requires a transcendental reduction of all trusts given or received. In this perspective, pedagogy can find

* Professeur d'Histoire de l'éducation et de Pédagogie générale, Université LUMSA, Rome.

help in developing in a general key its knowledge of mother-child attachment but also, more generally, the experiences that shape the human mind and orient it. Education is the translation of trust in the world into trust in human beings, with all the risks involved in moving from an intuition to the reality.

Keywords: Trust, strength, experience, relationship, education, attachment, intentionality, phenomenology.

La confiance n'est ni une chose ni une idée claire et distincte. La constellation linguistique contenant le terme confiance a une énorme densité qui renvoie à des ordres culturels, religieux et sociaux très anciens. Le terme a une nature verbale : *donner, accorder, gagner, retirer* ... et la présence de la confiance modifie la position des acteurs sociaux. La confiance a un caractère morphologique : elle organise et ordonne la réalité et dans l'espace. Elle a un caractère anticipatif car elle dispose à la réalisation d'un objectif. Elle a un caractère génératif parce qu'elle nourrit l'imagination et parce qu'elle crée des attentes. Elle implique une médiation car elle est toujours bidirectionnelle. La confiance intervient dans toutes les opérations de l'esprit, même celles qui ne sont pas conscientes : aucun être humain - et encore moins un enfant - ne peut se permettre de décomposer rationnellement un acte ou une pensée en toutes ses implications. La plupart de nos actes sont fiduciaires, pour ainsi dire, et toute habitude est le résultat de la répétition d'une expérience réussie, quelle que soit sa valeur morale. Une habitude est en fait une « mémoire de confiance (fiduciaire) ». Un aspect important de la confiance est aussi sa fonction rassurante ou « sécuritaire » : dans la petite enfance, par exemple, le lien entre la mère et l'enfant détermine la plus importante expérience de confiance et d'attachement.

La manière dont la confiance se forme et ses effets directs ou indirects (estime de soi, empathie, reconnaissance...) ont été travaillés par les psychologues et les sociologues, qui supposent que quelque chose que nous appelons confiance est présent dans l'individu et dans le corps social. Le problème fondamental, cependant, est que la chose que nous appelons confiance n'existe pas en soi ou dans la nature en dehors de ceux qui en font l'expérience. Nous pouvons étudier ses effets, par exemple dans le corps social, mais pas son origine spécifique. Elle n'est même pas un produit biologique de l'homme, même si les biologistes et les psychiatres insistent pour le relier à la production d'hormones. La confiance ne peut être produite artificiellement, ce n'est pas une molécule : les individus produisent la confiance comme les abeilles produisent du miel, et pourtant la confiance n'est pas un aliment. Elle ne se rassasie pas toute seule et elle exige toujours la présence (physique ou figurée) de quelqu'un ou de quelque chose. Il ne s'agit non plus d'une marchandise, car la confiance est au cœur de ce capital que nous appelons « humain », c'est-à-dire qu'elle ne peut être séparée de la personne qui la construit et la garde. La confiance qu'un individu

accumule dans sa vie disparaît avec sa mort : en réalité, avoir confiance en quelque chose signifie avant tout avoir confiance dans la vie.

Tous ceux qui ont étudié les mécanismes corporels et mentaux de la relation aux objets et aux personnes ont également vu que la confiance est précédée et suivie d'une longue suite de passages perceptifs et intellectuels qui l'annoncent, la saisissent et la retravaillent. Ce mouvement psychomoteur complexe est un rituel qui se répète sans cesse. La confiance est une composante importante des relations affectives : l'amitié, par exemple, ne peut se développer sans confiance, alors que l'inverse est vrai, la confiance peut être donnée même sans amitié (Pepin, 2011). C'est une composante fondamentale des relations publiques. Les modèles juridiques peuvent être distingués en deux types : ceux qui font de l'acte juridique et de la transaction le contenu de la confiance ou ceux qui, comme Rousseau l'a soutenu contre Hobbes, considèrent la confiance comme la condition préalable du droit. Il est étonnant de constater à quel point la phénoménologie de la confiance est complexe, mais il est tout aussi spectaculaire de voir ses effets (Prodi, 2007).

On pourrait aussi dire que la confiance remplit dans les relations humaines la même fonction que le calcul infinitésimal dans les mathématiques, sans lequel le développement scientifique et technologique contemporain n'aurait pas été possible. Il intervient dans les fonctions, c'est-à-dire - pour reprendre la métaphore du calcul - dans les relations entre les individus (les nombres) ; il rend possible la multiplication à l'infini de ces mêmes relations et nous aide à les calculer pour des intervalles de temps de plus en plus petits (comme cela se fait dans la recherche sur le cerveau) ; il nous aide à entrevoir le concept de limite lorsque, proches de la confiance absolue, nous nous rendons compte qu'il n'est pas possible d'aller au-delà de certaines limites.

Qu'est-ce que la confiance?

Qu'est-ce que la confiance, alors ? Ma proposition est de la définir comme une *force de l'expérience humaine*. Une force mentale et spirituelle. Cette définition nous permet de saisir le glissement qui s'est opéré aux origines de la pensée moderne, lorsque les termes aristotéliens d'*énergheia* (l'acte) et de *dynamis* (la puissance) ont changé de sens et de hiérarchie. Pour Aristote, l'acte l'emporte sur la puissance, alors que dans la pensée moderne c'est la puissance comme force qui émerge. Galilée fonde la mécanique moderne par rapport au mouvement, suivi par Descartes qui considère que la confiance est à cheval sur les passions et les idées et qui tend à la séparer de la certitude. Leibniz saisit le piège matérialiste d'une force réduite à la puissance motrice et invente l'idée d'une « force vivante » transformant l'idée hobbesienne de *conatus*. Newton, nous le savons, est le véritable théoricien des forces au niveau cosmique, mais Kant refuse de croire qu'elles sont le résultat d'une action directe de Dieu.

Au XIXe siècle, la physique et les mathématiques ont abandonné toute image de la force comme élément occulte, mais l'idée, qui a des origines dans la Renaissance, survit dans de nombreux domaines de la connaissance et surtout dans le langage courant. Le thème de la force a occupé une place centrale aussi dans les disputes théologiques modernes sur la grâce, qui était la manifestation de la puissance divine qui intervient sur une nature humaine faible. Toutes les traditions religieuses regorgent d'indices importants pour analyser le phénomène de la confiance. Il suffit de penser à la *fides quaerens intellectum* d'Anselme d'Aoste, qui pose l'*intellectum fidei* comme le but de la foi.

La question, comme on le voit, est complexe. L'idée que la confiance est une force de l'expérience nous introduit dans une réflexion éthique et pédagogique qui l'associe à la volonté : la confiance alimente la liberté et aide à la formation du caractère et de l'esprit communautaire. Bergson, Blondel et bien d'autres philosophes antipositivistes parlaient d'un « élan vital » ou d'esprit créateur de l'homme précisément pour éviter de tomber dans un athéisme radical. Fichte avait même parlé d'un « devoir » de confiance envers la communauté.

Il faut également considérer que cette « force » intérieure est liée à une autre force spirituelle typique de l'homme, la justice, qui est un sentiment présent dans le for intérieur et qui se révèle dans la mesure où elle est invoquée par d'autres forces spirituelles de l'homme en relation avec l'expérience personnelle et collective de la vie. La confiance, animée par un sentiment de justice significatif, est donc au cœur de la politique, qui exige toujours une prise en compte active des relations humaines. La confiance est fondamentale dans l'ordre social et dans l'éthique publique. Il n'y a pas des relations sociales sans l'intervention de la confiance, qui est la contribution indispensable que chaque individu apporte à la réalisation du corps social. L'effort de Hobbes de traduire l'ordre social en un ordre purement mécanique, naturel, c'est-à-dire un ordre de nécessité, sans jugement moral, s'est avérée impossible. Comme Hobbes lui-même l'a noté dans *De Cive*, pour être fidèle au pacte de soumission ou d'union, il faut encore que la confiance lie ceux qui l'ont signé (Hunyadi, 2020). En bref, la confiance est la force nécessaire au maintien des systèmes sociaux.

Le siège de la confiance

La confiance a son siège dans la « relation » qui est le mode d'existence du genre humain. Certains sont même allés jusqu'à faire l'hypothèse d'une « ontologie » des relations humaines. La confiance, cependant, n'entre pas dans la relation comme on entre dans un polygone de forces. Ce n'est pas l'expression graphique d'un calcul entre des forces pour comprendre la direction du mouvement, mais plutôt l'expression d'une équation d'intentions internes de la perception. Ce schéma explique pourquoi, dans la confiance, il y a toujours une composante rationnelle et un désir de reconnaissance. Ce n'est pas un hasard si la théorie des jeux est une référence largement utilisée pour étudier les relations de confiance. La confiance exige la réalisation d'un effet ; l'intention de

celui qui l'offre doit être claire pour l'autre joueur qui, pour être digne de confiance, doit tenter de réaliser ce qui est demandé. Mais que faire si les raisons de donner ou de recevoir la confiance ne sont pas rationnelles ou sont fausses ? Dans la plupart des cas, la demande de confiance reste sans réponse, ou, pire, est exploitée à d'autres fins. D'autre part, nous sommes immergés dans des idiosyncrasies et des stéréotypes puissants et les émotions l'emportent presque toujours sur la raison. Cela explique pourquoi une bonne pédagogie doit avant tout être une pédagogie des émotions.

La philosophie contemporaine a également beaucoup travaillé sur la relation de confiance que le sujet établit en lui-même et avec le monde par l'expérience. La relation est considérée comme l'espace de sens qui n'est jamais épuisé dans tout type de relation. Pour dépasser l'individualisme et en même temps la métaphysique, on a essayé de ne pas poursuivre l'expérience dans son caractère fragmentaire, ni la raison dans sa prétention à tout connaître. On a imaginé de suivre une voie qui vise à reconstruire la totalité du sujet sans avoir la prétention de pouvoir la posséder ou la classer.

La « raison relationnelle » apparaît souvent comme une échappatoire et, en effet, de nombreux « relationnistes » (la définition est la mienne) ne nient pas la possibilité qu'il existe un fondement à la relation, mais admettent qu'ils ne le connaissent pas. Il est difficile de dire si la conscience humaine entre dans la relation à partir de Soi ou en vertu de l'Autre qui s'impose, c'est-à-dire si l'altérité est constitutive de l'identité et si les deux, identité et altérité, sont irréductibles l'une à l'autre. Le positionnement de la raison comme Autre qu'elle-même est aussi un subterfuge typique que la rationalité dominante utilise pour se consolider. Pensons, par exemple, aux figures alternatives que la Raison publique a produit pour se légitimer : le fou, le malade, l'étranger, dans de nombreux cas la femme, le juif, etc. Ce sont des figures sur lesquelles on s'est attardé pour légitimer une normalité et pour lesquelles on a construit des lieux de confinement particuliers. Toutes ces figures sont en fait les filles d'une autre figure que la raison moderne a élevée au rang d'emblème de son pouvoir sur la nature : la figure de l'Enfance. L'enfance représente une altérité imprévisible et inquiétante car elle est la plus proche du mystère de la naissance, bien plus puissant que celui de la mort. L'enfance est effrayante parce que nous ne savons pas vraiment ce qu'elle est ou parce qu'elle remet en question notre fausse conscience adulte. Elle a toujours fait l'objet d'une intention collective de le limiter, (voici l'enfant actif et productif), de le contenir (voici l'enfant soumis), de le réprimer, comme dans le cas de l'enfant polymorphe dont la sexualité doit être ramenée au plus vite à la génitalité adulte. C'est la catégorie qui légitime les rôles sociaux : parents, enseignants, prêtres, notaires, médecins, juges. Tous trouvent leur place dans la gestion de l'enfance.

Souvent la pédagogie a accepté de se mettre au service de la dialectique sans se rendre compte que les modèles idéalistes finissent par détruire la spontanéité de la confiance et l'équilibre avec l'autorité. L'être humain, lorsqu'il naît, vit à l'intérieur d'une bulle de confiance qui le pousse à se considérer comme le centre du monde et à faire de l'égoïsme une vertu. La sortie de cette phase passe par de délicats processus de différenciation dans lesquels chaque interlocuteur est en quelque sorte un éducateur. Mais il est difficile de garantir la qualité de cette interlocution, qui repose sur le hasard et surtout vit aussi de la réélaboration psychique de l'enfant. Éduquer, c'est d'abord connaître les lois du développement humain sans prétendre à la ségrégation de l'enfant comme dans l'expérience littéraire de l'*Emile* de Rousseau. Le paradoxe éducatif de notre époque est similaire au paradoxe démocratique de notre époque : plus la confiance est exercée, plus nous travaillons pour que la confiance perde la foi en elle-même. A tel point qu'aujourd'hui, nous observons avec appréhension une tendance à la baisse de la confiance dans tous les domaines.

Quoi qu'il en soit, les nouvelles théories sur les relations humaines ont élargi le champ d'investigation de la confiance, ouvrant également de nouvelles perspectives pour la pédagogie. En effet, l'éducation a pour mission de jeter les bases de cette "mémoire de confiance" qui conditionne la vie personnelle pour toujours. Cette profonde mémoire de confiance, qui ne se limite pas aux souvenirs, aide au passage de la mort : pour ceux qui croient parce qu'à ce moment-là la foi termine son cours et cède la place à la confiance totale dans le Seigneur ; pour ceux qui ne croient pas, la mémoire de confiance peut activer un désir absolu de paix.

Les grands modèles culturels de la confiance

La confiance est une force si importante qu'elle a influencé, au fil des siècles, les grands modèles culturels qui ont caractérisé notre civilisation. Je vais en mentionner quelques-uns. Le premier est celui de la dialectique grecque entre *épistème* et *doxa*. Platon, le moins confiant des philosophes de l'Antiquité, fait remonter le fragment humain au cosmos et affirme que « toute vie naît pour le bien du tout et l'heureuse condition de l'harmonie universelle. Car ce n'est pas pour toi que tu es engendré, mais pour la vie cosmique » (Lois, X, 903 c). Le second est le modèle chrétien qui a imposé la confiance verticale comme prémisses de toute confiance horizontale et a séparé l'individu du tout, attribuant à chacun une unicité de salut. Le troisième est le produit de la révolution scientifique et capitaliste moderne : les hommes des sciences et les princes ont construit une nouvelle pyramide sociale avec, au sommet, ceux qui font confiance à ceux qui savent et ceux qui prennent des risques, déterminant ainsi les conditions d'émergence de nouveaux leaders et d'une théorie intellectualiste de l'éducation. À ce moment-là, la moralité devient, comme chez Kant, la seconde nature rationnelle de l'homme. Le quatrième modèle est celui du contractualisme avec le passage de la Communauté à l'État et de la responsabilité objective à la responsabilité subjective. Dans ce modèle la confiance se spécialise : d'une part, elle soutient l'intérêt privé et le droit privé, d'autre part elle exige une protection collective et soutient le droit public. Le cinquième modèle

révolutionne également la pédagogie : à partir de Rousseau, le contrat social est fondé sur la volonté générale, qui est la force de confiance que tout homme a envers la communauté d'origine et qui, une fois reconnue par le sujet, doit être suivie. Par conséquent, le contrat social est le résultat de la vie en commun et d'une pédagogie communautariste. Il y a aussi le modèle narratif de la confiance, auquel la littérature et la poésie donnent voix et qui alimente l'imagination et l'introspection : avec la naissance du roman, la lecture et l'écriture sont autorisées à modifier la position de chacun de nous dans un monde imaginaire. La confiance dans le sujet narrateur est la confiance dans l'autobiographie, c'est le triomphe du sujet sur l'anonymat. Le dernier modèle que je voudrais mentionner est celui de la phénoménologie qui contraste tout préjugé par la réduction des idées à des schémas intentionnels et qui cherche à reconstruire les règles de l'expérience. Son objectif est précisément la perception de la confiance comme une force de l'expérience. C'est une lecture de la réalité qui déconstruit la confiance pour lui redonner une fonction transcendante, c'est-à-dire régulatrice.

Une philosophie pour la confiance

Il n'existe pas de philosophie unique de la confiance. Des nombreux systèmes philosophiques en parlent, mais presque toujours de manière indirecte. Les systèmes théologiques parce qu'ils y voient une nécessité, les systèmes non théologiques parce qu'ils y voient une simple application pratique de la conscience ou de la relation interpersonnelle (Bartolomei, 2023)¹. La phénoménologie, en revanche, en fait un usage structurel. Elle étudie la réalité des perceptions bien avant qu'elles ne soient des concepts et élargit l'horizon de la pensée humaine, y compris l'éducation, au-delà du moment cognitif et utilitaire. La phénoménologie nous aide à étudier le *comment* de la confiance, sa manifestation concrète dans l'expérience humaine à partir des actes de perception. C'est précisément le fondateur de la phénoménologie, Husserl, qui parle de la *doxa originelle*, ou, je cite, de la « confiance originelle dans le monde », qui rend ce qui est perçu immédiatement digne de confiance (Husserl, 1940)².

Husserl affirme que toute conscience, même la conscience de nous-mêmes, est conscience de quelque chose, et que la « réduction phénoménologique », le dépouillement de toutes les précompréhensions imposées par la culture, ne détruit pas ce qui est naturel dans l'expérience du monde. L'être du monde est cette vérité évidente qui rend aussi le doute possible. Nous savons et

¹ La raison d'être gnoséologique de la confiance est analysée, en référence à Descartes, Wittgenstein et à la théorie des actes linguistiques, par T. Bartolomei, *Trust in the Unexpected*, «Studium/Contemporary Humanism Open Access Annals 2023», https://www.edizionistudium.it/sites/default/files/vol._contemporary_humanism.pdf

² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil* § 7 ; Id., *Ideen....*, vol. I, § 104; Id., *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation*, manuscrit de 1934 (D17) traduit en italien par Guido D. Neri, cfr. «Aut-Aut», 254, 1991, mais édité en 1940 da Marvin Farber (*Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Raumlichkeit der Natur*), dans *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. M. Farber, Cambridge Mass., 1940.

jugeons toujours après avoir placé cette confiance originelle dans ce qui nous est extérieur, de sorte que toute notre activité intellectuelle est une manière de soumettre cette confiance originelle à un « test critique » ou à une « observation plus approfondie ».

Le thème de la confiance pré rationnelle est développé par le philosophe français Merleau-Ponty avec sa « foi ou confiance perceptive » qui est la condition originelle et naturelle de la vie humaine. Il ouvre son livre de 1945 sur la *Phénoménologie de la perception* en affirmant que - je cite - « la phénoménologie est « une philosophie transcendantale qui met en suspens les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours " déjà là " avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique » (Merleau-Ponty, 1945 :I). À la fin de sa vie, Merleau-Ponty nous avertit de ne pas céder à la tentation de remplacer la « foi perceptive » par la « réflexion » : nous devons, dit-il, « faire état de la situation totale, qui comporte renvoi de l'une à l'autre. Ce qui est donné ce n'est pas un monde massif et opaque, ou un univers de pensée adéquate, c'est une réflexion qui se retourne sur l'épaisseur du monde pour l'éclairer, mais qui ne lui renvoie après coup que sa propre lumière » (Merleau-Ponty, 1964 :56). Contrairement à Husserl, le phénoménologue français va même jusqu'à douter que cette foi originelle dans le monde puisse être mise entre parenthèses, faire l'objet d'une réduction, d'un épochè : la réflexion « ne doit pas [...] se condamner à mettre dans les choses ce qu'elle feindra ensuite d'y trouver, il faut qu'elle ne suspende la foi au monde que pour le voir, que pour lire en lui le chemin qu'il a suivi en devenant monde pour nous [...] » (ibidem :60). Je trouve que cette déclaration est un excellent manifeste pédagogique (Sacconaghi, 2011 :165-182).

Husserl a été le fondateur de cette technique particulière de lecture de la réalité qui distingue, dans chaque expérience, une donnée noétique - l'intention de connaître - et un moment noématique, un contenu, un « sens ». Dans notre cas, la question du contenu est la suivante : « à quoi faisons-nous ou pouvons-nous faire confiance ? ». Quel objet peut avoir notre confiance originelle ? La réponse husserlienne est : le « monde ». La confiance place le monde comme point de départ et horizon de notre intentionnalité. La substance du monde, et de la vie, avant d'être spatiale elle est temporelle, elle est transmise, et chacune de nos perceptions en tient compte en se familiarisant avec quelque chose qui nous semble digne de confiance. Toutefois, le risque existe de réduire cette confiance élémentaire à le « savoir implicite » qui sous-tend les structures culturelles et politiques de la sphère publique. Pour le sociologue N. Luhmann, par exemple, la confiance est un mécanisme de gestion et de réduction de la complexité sociale : plus la confiance intervient dans les différents systèmes sociaux, plus ceux-ci sont clairs et, surtout, plus ils fonctionnent bien. Comme le langage, l'argent, le pouvoir, les lois et autres outils de gestion des systèmes humains, la confiance est une fonction cognitive permettant de rendre les différents systèmes et sous-systèmes sociaux plus sûrs et plus stables, plus rationnels. Il y a cependant un problème, bien connu des sociologues : la

fonction cognitive exercée par la confiance est ambiguë. Elle repose sur des représentations de la réalité que nous voulons volontairement telles, même si elles sont différentes, uniquement parce que les individus et les systèmes ont besoin de placer un bouclier protecteur entre eux et le chaos de la réalité.

La perspective phénoménologique libère l'homme de l'angoisse de devoir expliciter toutes les présupposées de chaque perception. De cette manière, le monde devient véritablement une *Lebenswelt*, un « monde vivant », qui nous est familier même si nous ne pouvons pas le définir précisément. Les conséquences sociales de cette familiarité avec la « maison » qu'est le monde sont évidentes : la confiance intersubjective, la poignée de main, le sourire, la reconnaissance subjective sont fondés sur une confiance plus profonde dans la consistance et la significativité du fait qu'il y a quelque chose dans le monde plutôt que le néant. La confiance dans le contenu originel de la confiance est, pour ainsi dire, le moteur immobile de l'expérience humaine. De nombreux chercheurs situent ce contenu dans la communauté corporelle, dans la résonance des corps vivants, dans le *zoé*, la vie qui est en nous et par laquelle nous vivons (*qua vivimus*), ce qui est différent du *bios* qui indique les conditions et les manières dont notre vie se déroule (*quam vivimus*). La pédagogie qui prend la phénoménologie comme référence identifie ce contenu dans les conditions de base qui structurent toute expérience primaire de l'enfant et toute expérience éducative en général : la relation vécue avec les espaces de son environnement, avec l'expérience du passage du temps, avec la corporéité et enfin avec la socialité et le réseau des relations humaines (Brinkmann, 2019 :151-168; Anelli, 2023).

La perspective phénoménologique sur la confiance présuppose une deuxième étape : l'intentionnalité noétique. On passe de la perception du monde aux actes subjectifs qui organisent l'expérience. La confiance est conçue à ce stade comme la rencontre entre deux libertés, celle de faire confiance mais aussi celle d'accepter le poids de la confiance. C'est, après tout, ce que la philosophie de l'éducation inspirée par la phénoménologie a voulu exprimer, en disant que l'homme n'a pas son essence en lui-même mais en dehors de lui, et qu'il doit la chercher aussi longtemps qu'il vit (Fink, 1974 :45 ; Hilt, 2010 :73-92). La liberté est la substance radicale de la vie subjective qui délimite l'individu et conduit sur le chemin de la rencontre et des relations privées et publiques dans lesquelles la confiance en soi est continuellement renégociée. La question est de savoir si l'intentionnalité noétique peut également fonctionner en présence d'une disproportion des rôles et des forces entre deux sujets, comme dans le cas de l'enseignant et de l'élève. Le rapport de confiance entre deux sujets libres n'est pas un simple exercice de prévisibilité, une procédure experte, capable de stériliser l'incertitude et le manque de fiabilité de l'autre, mais, au contraire, fait de l'évaluation de l'imprévu un facteur de risque. C'est ce qui fait dire à de nombreux chercheurs que ce deuxième type de confiance est davantage orienté vers l'avenir et le domaine de la possibilité relationnelle. C'est une ouverture à l'inattendu. Ce type de confiance n'est pas non plus cognitif car l'ouverture

à la rencontre est une expérience primaire et surtout une expérience transformatrice qui précède l'analyse intellectuelle. C'est une mise à l'épreuve de soi, avant même de savoir ce que l'on en retirera, qui produit de la satisfaction et aide à grandir. De ce point de vue, il y a une distinction entre la prévision rationnelle comme facteur induisant la rencontre et l'expérience de la confiance qui appartient à ceux qui osent mettre le monde à l'épreuve.

Tout cela est typique de la petite enfance : les enfants veulent se fier totalement à quelqu'un parce qu'ils veulent vivre cette expérience si riche en inconnu bien avant de savoir dans quoi ils s'engagent. Dans une certaine mesure, la même chose se produit dans le monde adulte dans la rencontre interculturelle ou dans les expériences de relations entre sujets d'autres cultures, religions, groupes ethniques. Se confier reconnaît la totalité (la dignité) du sujet à qui l'on se confie et, surtout, abandonne la logique de méfiance ou de remise en question typique d'un « monde fermé ».

La troisième et dernière étape husserlienne est celle de la prise de conscience du processus qui, à travers l'interaction entre le sujet et les choses, conduit à la motivation pratique. Chacun de nous est le centre à partir duquel l'intentionnalité s'étend, mais il est aussi le noyau bombardé de ce qui est atteint par notre intentionnalité. Le moi mesure les choses mais il est aussi mesuré par elles. Ce n'est que lorsqu'il atteint le niveau de la motivation que son intentionnalité devient générative et créative. La motivation est la manière dont les expériences lient et structurent la vie de la conscience. Il ne s'agit pas d'une simple intention mais d'une véritable structure de relations. Du caractère pratique de la motivation naissent les jugements et nous voyons à l'œuvre cette phénoménologie appelée « génétique » qui ne se contente pas d'avoir de bonnes raisons mais découvre la genèse de ses propres raisons. C'est alors que la confiance, qui ne peut être imposée comme une règle, génère des habits régulateurs et des expériences éthiques. Elle ne s'érige pas en norme et n'énonce pas de prédicats, mais construit une praxis de la confiance qui accompagne des arguments rationnels, pas forcément toujours logiques (Pugliese, 2021)³.

Au début du XXe siècle, une philosophie qui voulait inaugurer une nouvelle saison de la logique est ainsi devenue une philosophie « est-éthique », c'est-à-dire la philosophie d'une éthique qui est vie et pas seulement précepte (Tognon, 2014). Elle a balayé tous les « devoir-être » abstraits pour réaffirmer par l'écoute de la voix de l'expérience le devoir *d'être*. Nous pouvons alors conclure que pour reconnaître ce qui est vrai dans les effets que produit la confiance originelle dans le monde, nous avons besoin d'une réduction *transcendantale* de celle-ci qui nous permette d'accepter son

³ Pour une analyse préliminaire de la perspective phénoménologique sur la confiance dans la dimension publique voir A. Pugliese, *Fiducia ed etica pubblica*, Carocci, Roma 2021.

existence - bonne ou mauvaise - sans la considérer comme une nécessité mais en la regardant plutôt du point de vue du possible, de ce qui aurait pu être.

References

- Anelli, A. (2023). *Essere e libertà. Il problema fenomenologico dell'agire umano nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis.
- Bartolomei, T. (2023). *Trust in the Unexpected*, «Studium/Contemporary Humanism Open Access Annals 2023», https://www.edizionistudium.it/sites/default/files/vol_contemporary_humanism.pdf
- Brinkmann, M. (2019). *Phänomenologie und Pädagogik der frühen Kindheit. Erfahrungsstrukturen und Reflexionskategorien*, in C. Dietrich – U. Stenger – C. Stieve (Hrsg.), *Theoretische Zugänge zur Pädagogik der frühen Kindheit. Eine kritische Vergewisserung*, Beltz Juventa.
- Fink, E. (1974). *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Klostermann.
- Hilt, A. (2010). *Phänomen Erziehung - Eugen Finks coexistentielle Anthropologie und phänomenologische Reflexion der Erziehungspraxis*, in M. Brinkmann (Hrsg.), *Erziehung. Phänomenologische Perspektiven*, Königshausen & Neumann.
- Hunyadi, M. (2020). *Au début est la confiance*, Editions Le Bord de l'eau.
- Husserl, E. (1940). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, M. Farber.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*, Gallimard.
- Pepin, C. (2011). *La confiance en soi. Une philosophie*, Pocket.
- Prodi, P. (ed.) (2007). *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, Il Mulino.
- Pugliese, A. (2021). *Fiducia ed etica pubblica*, Carocci.
- Sacconaghi, R. (2011). *Intrascendibilità dell'esperienza di Merleau-Ponty*, in «ACME, Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'università di Milano», LXIV, III.
- Tognon, G. (2014). *Est-etica. Filosofia dell'educare*, La Scuola.

LA CONFIANCE: UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE ET ETHIQUE «STRUCTURELLE»

TRUST: A 'STRUCTURAL' ANTHROPOLOGICAL AND ETHICAL APPROACH

Calogero Caltagirone*

Abstrait Le thème de la confiance, en tant que caractéristique particulière de la vie humaine, dans la réalité historico-culturelle actuelle, est l'un des thèmes d'intérêt les plus problématiques qui donne lieu à un dialogue fructueux entre les différentes formes de connaissance. Puisque les relations humaines et sociales se fondent et se structurent précisément sur la dimension de la confiance et sur la reconnaissance de celle-ci comme une forme génératrice de liens authentiques, l'étude entend saisir les dimensions anthropologiques et éthiques de la confiance, comprise comme une forme fondamentale de l'être humain et de la vie parce que ce sont les relations les plus intersubjectives et les plus multiples qui se modulent et se concrétisent dans les différentes étapes de la vie.

Mots-clés: Confiance, relations, reconnaissance, anthropologie, éthique

Abstract The theme of trust, as a peculiar characteristic of human life, in its current historical-cultural reality, is one of the most problematic issues of interest which, however, gives rise to a fruitful dialogue between the different knowledge. Since human and social relationships are based and structured precisely on the fiduciary dimension and on the recognition of it as a form of generating authentic bonds, the study intends to grasp the anthropological and ethical dimensions of trust, understood as a fundamental form of human being and living because all the multiple intersubjective relationships that modulate and materialize in the various ages of life are most closely interwoven with it.

Keywords: Trust, relationships, recognition, anthropology, ethics

* Professeur de philosophie morale à l'Université LUMSA de Rome.

Introduction

La question de la confiance dans l'espace public d'aujourd'hui est redevenue centrale. L'utilisation de la confiance semble être devenue un mot clé qui peut fonctionner pour réduire la complexité, pour être capable de faire face aux défis et aux risques de la situation actuelle et pour tisser la bonne qualité des relations humaines (Gambetta, 1989 ; Luhmann, 2002 ; Pelligra, 2007 ; Resta, 2009 ; Marzano, 2012 ; Ead, 2014 ; Mangematin & Thuderoz, 2016 ; Natoli, 2016 ; Faulkner & Sipmsos, 2017 ; Gaillet, Perlo & Schmitz, 2019 ; Vilaça, 2019 ; Hunyadi, 2020 ; Monteil, 2014 ; Boissière, 2020 ; Caltagirone, 2020 ; Fabris, 2020 ; Cohen, 2023 ; Vallier & Weber, 2023). En fait, il semble constituer, dans tous les domaines de la vie humaine, un point de référence fondamental pour la qualité des relations entre les personnes et pour la structuration de processus organisationnels partagés. Même dans le cadre de l'émergence d'une société de l'information numérique qui appelle à l'intensification de la confiance mutuelle entre les individus, à travers des comportements collaboratifs, basés sur l'échange et le partage d'informations, le thème de la confiance semble prendre les connotations d'une confiance *ontique* que l'on peut mieux définir par rapport à la notion de "contrat social". Une telle notion pourrait constituer un horizon de référence significatif pour résoudre les problèmes moraux, juridiques et politiques qui découlent de l'épaississement des relations multiples et variées dans le réseau ou, comme l'écrit Luciano Floridi, dans l'info sphère (Floridi, 2017 et 2020). Ce n'est pas un hasard si la demande de «donner» et d'«avoir» la confiance est une invocation continue qui résonne dans tous les domaines de la vie et de l'activité humaine. Il croise les sphères de la vie et les systèmes d'action qui ont à voir avec la régulation de la coexistence humaine et avec la possibilité d'offrir des services à des personnes de plus en plus qualifiées et répondant à des besoins vitaux réels. En tant que telle, la confiance est présentée comme une sorte d'«unificateur» culturel, social, politique et institutionnel, apte à surmonter la fragilité du système de régulation des relations humaines et des organisations, bien que toujours exposée à la double ambivalence de son propre don et de sa concrétisation dans sa dangerosité et son risque, car elle est étroitement liée aux attentes imprévisibles du comportement des autres. Néanmoins, si cette ambivalence reste toujours présente, il est possible d'enregistrer une augmentation de l'investissement de confiance tant dans les relations interpersonnelles, dans la structuration de la vie publique et institutionnelle, que dans les organisations structurées et complexes. D'un point de vue philosophique, cela appelle une redéfinition de la notion de confiance entendue comme «existentielle anthropologique primaire» qui se situe en amont de tout processus possible de procéduralisation des formes contractuelles, qui se fondent sur une représentation du sujet agissant limitée à la figure de l'agent humain rationnel, et qui reposent sur le statut coercitif de l'accord entre les intéressés. En effet, cette connotation anthropologique primaire est une dimension qui est le fondement des relations interpersonnelles et de la réalisation des liens sociaux.

Pour tenter de comprendre le sens et le rôle que joue la confiance dans la définition, la conjugaison et la déclinaison des liens interpersonnels et sociaux et dans les formes pratiques de la vie humaine, il convient donc, d'un point de vue philosophique, de réfléchir sur la confiance en la considérant comme une dimension anthropologique et éthique originale. Appartenant structurellement à la relationnalité humaine constitutive, qui établit un circuit relationnel continu, et ayant une dimension universelle, la confiance est générée, principalement, dans le monde des affections et des sentiments (Natoli, 2016: 37-38), à travers lequel les êtres humains se reconnaissent et se relient les uns aux autres, éclaire la validité réelle de l'ouverture positive à l'autre/aux autres et à l'ensemble de la réalité et est au centre de l'existence et de l'expérience commune des humains parce que ce sont les relations intersubjectives qui s'entremêlent le plus et qui se modulent et se concrétisent dans les différents âges de la vie.

La confiance structurellement s'enracine dans l'anthropologie

Enracinée dans une ontologie du relationnel, la confiance s'inscrit dans l'anthropologie comme expression de la puissance de la relation qui, dans la relation fiduciaire originelle, trouve sa raison d'être. L'être humain est «par» et «pour» la confiance, et son être et ses actions sont structurés par elle. En tant qu'acte relationnel, la confiance s'enracine dans la reconnaissance mutuelle entre des personnes qui s'offrent mutuellement fiables, et elle constitue également la clé de l'identité humaine, qui, sans une disposition confiante envers l'Autre/les autres, pratiquée à travers la constellation du confiement, ne pourrait être donnée (Alici, 2012:64). En fin de compte, c'est le fondement de l'affirmation et de l'appréciation de la dignité d'être et d'agir de toute personne humaine.

En faisant confiance, l'homme dit un oui fondamental à la vie et aux relations qui l'établissent et le constituent; il s'ouvre à lui-même, aux autres, aux choses du monde et à l'Au-delà/Autre, il manifeste des attitudes positives dans chaque expérience et chaque comportement humains, malgré la menace persistante de la nature problématique de l'existence qui peut, en fait, impliquer la possibilité de l'émergence de la méfiance fondamentale qui ferme toute possibilité d'une relation significative et significative.

La confiance: une existentielle anthropologique

La confiance, dans sa structure anthropologique originelle, nous rend disponibles à la réalité qui s'ouvre à l'attitude fondamentale de la confiance, conditionne toutes les expériences et tous les comportements humains, instruit et établit la qualité irréductiblement humaine des rapports de chacun à l'existence dans les formes de relation avec soi-même, avec les autres, avec les choses du monde, avec l'Au-delà/Autre (Giddens, 1994 :42). Il indique à la fois la confiance dans l'existence et l'existence, perçue comme bonne et digne d'être vécue, et la dimension relationnelle qui rend possible l'existence humaine dans son début et son développement. C'est la confiance originelle de

l'humain, parce que, faisant l'expérience de la promesse d'une vie bonne de la part de l'Autre/des autres qui constitue son origine, elle est à la base de toute son identification existentielle dans son être et de son développement identitaire dans sa relation à l'Autre/aux autres. En ce sens, la confiance existentielle marque l'expérience humaine commune et universelle de l'humain partagé, permet toujours de nouveaux progrès et de nouvelles conquêtes, et se configure comme une espérance fondamentale qui résiste à toutes les déceptions.

La confiance est une «figure» anthropologique de la possibilité de donner et de rendre le crédit, après l'avoir reçu à l'origine, à la qualité des relations humaines et des relations entre les humains. Par la confiance, l'humanité de l'homme, sujet des relations en relation, a son noyau originel et originel en se confiant à quelqu'un, considéré et vécu comme fiable.

La confiance dans l'Autre/les autres se développe en même temps que la formation d'un sentiment intime originel de fiabilité qui, plus tard, dans le déroulement existentiel, jette les bases d'une identité stable de l'ego. La confiance existentielle naît de l'expérience directe que chaque être humain réalise en faisant l'expérience du don de la positivité de l'être qui se produit dans sa propre existence et dans celle des autres. La confiance est le mouvement initial de confiance à l'autre originalité dont et dans laquelle vit tout être humain. En permettant à l'être humain d'avoir une idée stable de lui-même et de sa propre manière d'être au monde, dans l'acte même de faire confiance, elle indique sa manière spécifique d'exister et d'être au monde qui est caractérisée par le tissage de liens relationnels qui l'établissent et le constituent dans sa dignité d'être et d'agir. En effet, les relations sont des liens fondés sur la confiance dans lesquels elle prend la forme d'un processus réciproque d'ouverture à l'Autre. En tant que «figure» centrale de l'expérience humaine, la confiance est ce qui nous rend vraiment et pleinement humains, car l'acte de faire confiance à une altérité originelle et originelle, étant en soi structurellement relationnel, est enraciné dans la reconnaissance ressentie et connue de la fiabilité de l'Autre/des autres. Cet acte s'inscrit dans la réciprocité réciproque de la relation qui existe entre le moment de la passivité, en tant que condition antéprédicative de l'expérience humaine, comprise comme prérogative décisive de la constitution de l'humain, et le moment de l'activité, en tant que situation prédicative comprise comme *une* caractéristique décisive et particulière de l'action humaine. Dans la réciprocité co-constitutive entre passivité/altérité, qui, à l'origine, est une expérience d'émerveillement et de surprise, et activité/liberté, qui est une expérience de détermination du sens, l'humain est impensable et identifiable. En ce sens, la confiance implique dès le départ une réciprocité d'expériences relationnelles qui établissent des liens fiables. Découvrant comme sien ce qu'il n'a pas posé, puisqu'il n'est jamais à l'origine de son propre commencement, c'est dans le «sentiment» et l'être «affect» que l'humain, sujet des relations en relation, se découvre déterminé comme soi par l'Autre/les autres par lui-même.

L'idée de la fiabilité de l'Autre/des autres est fondamentale pour le sens de la continuité de l'identité et est basée sur la reconnaissance mutuelle entre les humains qui se confient, s'honorent et s'aiment mutuellement. Une réciprocité fondée sur la corrélation de l'appel, de la réponse et de l'implication, qui parle de la structure originelle de l'humain partagé qui s'actualise dans la sensibilité/réceptivité, en particulier dans la corporéité/spatialité, étant donné que le corps (*leib*), en tant que flux d'expériences conscientes et en tant que forme du sentiment d'altérité, est vécu comme le siège de toutes les synthèses passives qui anticipent l'acte de conscience. Et elle se réalise dans la mise en question/attestation de la vérité/du sens qui, vivant de la force des affections, s'exprime avec les formes du symbolique qui le révèlent, le thématisent, l'action dans la liberté.

La confiance, en tant que «figure» de l'anthropologique d'une part, s'insinue dans le temps qui la précède, et d'autre part, accueille dans sa décision le temps qui suivra. Elle permet à l'humain d'avoir un accès originel à l'évidence du «sens/bien», qui lui vient comme une promesse, dans une anticipation qui pousse concrètement l'action et appelle l'humain à s'y confier. De plus, elle nous permet de saisir le sens de la «valeur» de ce que nous voulons, telle qu'elle est mise en cause par la puissance et la capacité d'une même action, à travers les formes réelles de la vie.

Puisqu'il s'agit de la condition d'accès au sens de la réalité pour tout être humain, qui choisit d'accorder sa confiance à ce qui lui est proposé comme crédible, tout être humain atteint une véritable conscience de soi. La confiance représente l'horizon à l'intérieur duquel se nourrit toute vie humaine «sensible» et ouverte sous toutes ses formes d'expérience et de représentation, elle est fondée sur la confiance.

La confiance «dans» l'Autre/les autres s'accompagne de la confiance «de» l'Autre/les autres dans une réciprocité réciproque pleine et directe. Elle s'exprime de manière exemplaire dans la réciprocité de la reconnaissance affectivement reconnue de l'enfant à travers l'expérience affective maternelle et paternelle et qui, en tant que telle, se constitue comme une forme paradigmatique de la relation fiduciaire.

En faisant l'expérience de la fiabilité des adultes, l'enfant renforce une prédisposition naturelle à faire confiance au monde, car c'est une condition préalable à un acte de confiance inconditionnel, par lequel il s'introduit au monde, dont il acquiert la certitude. Par la confiance, l'être humain peut décider par lui-même, sachant très bien quels sont les liens constitutifs ou destructeurs de sa propre identité auxquels il doit se confier ou se refuser.

L'identité de l'existence fiduciaire exprime la qualité des liens relationnels et se concrétise sous la forme de l'*affectif*. En effet, écrit Salvatore Natoli, «nous avons confiance parce que nous sommes

enracinés dans une certitude originelle», parce qu'«il y avait 'un' qui s'occupait de nous sans que nous le lui demandions» (Natoli, 2016:8).

Existence confiante

Pour exister, il faut avoir confiance. En conférant la sécurité qui s'impose à l'homme au cours de son exercice, c'est le premier acte, tandis que le fait de ne pas faire confiance, qui implique un retrait du monde, est une seconde possibilité qui présuppose toujours une impossible autosuffisance, puisque le manque de confiance rendrait toute coexistence impossible. La confiance est donc un lien originel qui implique à la fois la dimension de la confiance en l'Autre/les autres. En tant que tel, il s'agit d'un «don» qui renvoie à la dimension éthique de la gratuité, et à celle de la fiabilité de l'Autre/des autres comme garantie de celle-ci dans un sens concret. C'est aussi une «tâche», qui donne la possibilité d'établir de plus en plus de relations de confiance. La confiance est un «don» parce qu'elle est donnée à l'origine et se présente comme une réalité pleine de sens et de valeur pour l'existence, qui est également donnée. Mais c'est aussi une «tâche» qui engage toute la vie, puisqu'elle doit être authentifiée dans l'existence et la pratique des relations qui se situent au cœur de l'être humain et dans le développement de toutes ses articulations et modulations relationnelles. Par conséquent, il n'est pas possible de parler de confiance en dehors d'un lien relationnel qui concrétise la relation originelle d'un «je» face à un «tu», à laquelle le «je» «s'abandonne» en le reconnaissant comme fiable. La confiance, en effet, établit une relation qui est celle du sujet en présence d'un Autre en qui on a confiance et à qui on se confie. L'existence fiduciaire se caractérise par le fait que le «je» qui se confie et se confie à l'altérité du «tu», qui devant son mouvement de confiance s'offre à lui comme fiable, renforçant et favorisant sa disposition fiduciaire envers l'Autre/les autres et le monde. En vertu de cette caractérisation, l'existence fiduciaire est structurellement «de» l'Autre/les autres et «vers» l'Autre/les autres et peut devenir un «être-pour-l'autre» ou un «être-contre-l'autre». Cet être «de» et «vers», qui peut se traduire par un «pour» ou «contre», nous fait découvrir l'existence humaine à la fois comme donnée/placée et orientée, et comme une possibilité/liberté capable de donner forme à des cours et à des événements visant à l'épanouissement définitif de l'homme et à son «épanouissement». Cela se fait par le biais d'une décision fiduciaire fondamentale et fondamentale, de nature à déterminer l'orientation et la prise de position par rapport à la réalité et à sa propre dignité d'être et d'agir.

L'existence fiduciaire permet à l'humain de s'ouvrir à la réalité, à lui-même et à l'Autre/aux autres, rendant ainsi possible sa propre expérience humaine qui lui est offerte comme espace d'apparition de la positivité de l'être. Concrétisée dans le lien interpersonnel comme source d'origine, la confiance ouvre l'être humain à l'horizon du bien, du beau et du vrai, qui constituent les voies d'accès au sens de son être dans le monde.

La dimension fiduciaire de l'existence n'est donc pas un aspect particulier de l'expérience, mais la condition de possibilité de l'expérience elle-même, puisque, précisément parce qu'elle est une

«figure» anthropologique fondamentale, elle est un «lieu» d'apparition générative de liens relationnels.

Dans l'existence de la confiance, en tant que crédit ou confiance donnée et reçue et en tant que confiance réciproque, l'expérience humaine est donnée et fondée, instituée et constituée par des liens génératifs, qui sont offerts comme un «dépôt» de garantie du bien anticipé et promis, et comme une «ressource» féconde visant à prendre pour argent comptant le lien relationnel qui définit l'humanité de l'homme en plénitude. En tant que sujet de relations en relation.

Par l'existence de la confiance, l'être humain est introduit dans l'ordre des liens relationnels qui lui offrent à la fois la possibilité d'un trust et l'exercice de la responsabilité implicite dans le trust lui-même.

La confiance en tant que dépendance gratuite à l'égard des obligations

La confiance libre qui scelle la constitution de l'identité relationnelle de l'humain, c'est-à-dire l'existence fiduciaire, montre que l'être humain naît dans le lien, précise qu'il est un lien, que son existence est une condition donnée avant même un choix, qu'elle est un don et une tâche, comme une promesse donnée et comme une donnée prometteuse.

La confiance n'est possible pour tout être humain que parce qu'il a été investi d'abord par un geste qui lui a offert la possibilité de se confier. En tant que telle, la confiance est d'abord quelque chose qui ne peut être que «rendu», car elle ne peut être accordée à l'Autre/Autre qu'en reconnaissant que l'on ne l'a pas, que l'on l'a essentiellement reçue et, par conséquent, que l'on ne fait que la relancer. La confiance est une restitution de l'être et de l'existence à des gestes inauguraux, qui, se présentant comme s'il s'agissait déjà de réponses positives et de confiances, génèrent des liens persuasifs, car ils sont fiables.

La dimension fiduciaire de l'existence montre que l'être humain est plongé dans un univers de liens qui le précèdent et le co-constituent, auxquels il se confie librement dans la mesure où ils sont prometteurs pour la réalisation de l'accomplissement de sa vie, pour l'épanouissement de sa propre humanité. C'est pourquoi il est possible de considérer la confiance comme une réalité qui s'enracine dans la structure même de l'humanité de l'homme et qui l'exprime. Cette structure confiante de l'humain, originel et originaire, conduit à une reconfiguration de la relation réciproque mutuel qui établit et constitue l'humain, stimule à conjuguer et à décliner les relations entre l'univers des liens, qui s'ouvrent à la possibilité de la conscience humaine et en même temps l'orientent, et le monde des libertés/décisions/choix comme dimensions spécifiant et particularisant l'humanité de l'homme.

L'existence fiduciaire est la réalisation de la structure de l'anthropologique. Elle fortifie l'homme dans l'estime de soi et le souci des autres par des pratiques de justice par lesquelles chacun donne réciproquement à chacun ce qu'il a en faisant ce qu'il veut (Caltagirone, 2013; 2018). La confiance signale que l'accès au sens/à la vérité de l'homme n'est pas donné exclusivement sous la forme d'une argumentation contractuelle, mais sous la forme d'un consensus sur ce qui est montré comme étant vrai, bon et beau, à estimer, à aimer, à désirer et à pratiquer. La confiance est en elle-même l'«espace» «tensionnel/relationnel» qui soutient la possibilité même de l'existence humaine, qui «fait» la bonne qualité de l'expérience humaine.