

Café Philo de la Maison Güth de HOSTE

Retour sur la séance du 24 septembre 2020

Auteur : Jean-Yves Trépos

« Peut-on vivre sans peur ? »

Le philosophe prudent va se demander si on lui pose une question de fait (*quaestio factis*) : « est-ce possible de vivre sans peur ? » et il va chercher s'il existe des réponses

-socio-anthropologiques (a-t-on, par déclaration ou par observation, des preuves que des groupes humains vivent ainsi ?),

-psychologiques (peut-on, par analyse psychodynamique ou par protocole expérimental, montrer que l'absence de peur correspond à un état psychique spécifique ?)

-ou encore biologiques (observe-t-on soit une non-activation inattendue de l'amygdale – et ses corrélats de tension artérielle, de métabolisme, de glucose, de coagulation – soit de l'adrénaline, qu'il serait possible de faire figurer dans un tableau clinique ?).

Une seule de ces attestations suffirait alors pour qu'il réponde « oui » (eh oui, c'est possible !). Chacun connaît des gens dont on dit qu'ils « n'ont peur de rien » ou encore qu'ils « n'ont pas froid aux yeux » (curieuse expression qui lie la peur – avoir froid (XVI^e siècle) – à une partie du corps).

Mais, s'il est aussi sérieux que prudent, il va ensuite de se demander si cette question de fait ne dissimule pas – volontairement ou non – une question de droit (*quaestio juris*) : est-il légitime de vivre sans peur ? Si c'est possible, dans quelles conditions serait-ce légitime ? Cela signifierait que l'absence de peur ne fait courir aucun danger inacceptable à autrui ou à soi-même (voire les deux si on pense à l'alpiniste mal préparé qui fait courir des risques à qui vient le secourir). On voit alors que sont engagées des questions morales, civiles et politiques.

Si on va plus loin et qu'on passe du « est-il légitime ? » au « doit-on ? », le [vivre-sans-peur] peut être vu comme une exigence morale de type stoïcien, l'aboutissement d'un cheminement personnel qui ne peut être que celui du sage. A ce propos, voir dans les textes de Sénèque fournis, la différence entre

-la voie « stoïcienne » du sage de la *Lettre LXXXV à Lucillius*

-et la voie « épicurienne », moyenne, de l'apprenti ou du citoyen dans la *Lettre XIII*,

-sans oublier le stade, lui aussi intermédiaire, permis à Néron dans le *De Clementia*, parce qu'il s'agit de gouverner).

Prendre conscience de ces possibles étagements de la rigueur morale nous conduit d'ailleurs à relever un autre présupposé de la question, celui qui engage la temporalité : [vivre-sans-peur] est-ce à dire : tout le temps, souvent, parfois ? On peut imaginer que les réponses éventuelles à la question de fait correspondraient à ces discontinuités temporelles.

Le philosophe n'en a pas fini pour autant avec l'étude de l'apparente simplicité de cette question. Que veut-on dire par « vivre » ?

-S'agit-il de l'exercice de ses fonctions vitales, en situation ordinaire (je n'ai pas peur et je suis en vie) ou extraordinaire, par exemple « extrême » (je n'ai pas ou je n'ai plus peur et je survis) ?

-Ou bien, est-ce de qualité de vie qu'il est question (est-ce « bien vivre » que de vivre sans peur) ?

Au-delà, on retrouve la question morale : est-ce encore vivre, que de vivre sans peur ? L'exigence de qualité de vie porterait le doute sur une vie qui ne serait faite que du dépassement

de soi (je vis à 100% et je n'ai pas le temps d'avoir peur : mais qu'est-ce que c'est que cette vie ?).

Ce premier examen précautionneux montre déjà l'ampleur du champ ouvert par ce questionnement. Il invite aussi à penser aux conséquences des réponses que nous accepterons : à quel problème d'ordre plus général contribuerons-nous ainsi ?

-Est-ce une indication pour se forger une morale de vie personnelle (comment « ranger » la peur parmi les émotions vitales et quelle place doit-elle prendre dans une vie ?) ?

-Est-ce une invitation à réfléchir à une politique (quelle place donner dans un projet de société aux peurs qui tendent à s'aggraver en paniques et quels instruments de traitement de ces peurs devons-nous activer – sachant que quelques dispositifs sont déjà sur la table,

---soit à titre préventif comme le « principe de précaution » ou la « politique de réduction des risques »,

---soit à titre curatif comme les cellules de soutien psychologique aux victimes, les groupes d'entraide ou les dispositifs de réduction des dommages (*harm minimization*) – le tout dans une « société du risque » ?) ? Nous verrons bien.

Il faut bien s'attaquer aux outils dont nous aurons besoin pour avancer des raisonnements sur cette question. L'outil conceptuel est évidemment central : nous avons ici des mots (peur, vie, peut-on) que nous avons intérêt à mettre en rapport avec des concepts – c'est-à-dire ni plus ni moins que d'établir un cahier des charges de l'utilisation de ces termes.

Attaquons-nous d'abord à la peur. C'est une émotion qui peut se vivre dans l'instant (j'ai peur) ou se dire dans un temps différé (j'ai eu peur), mais chacun conviendra qu'il n'y a pas la même charge affective dans les deux cas, voire qu'il y a peut-être rien de commun entre les deux. Pour autant, le passage par le discours (je dis que j'ai eu peur) peut être utile dans une perspective de sortie de crise ou de résilience.

On trouve en outre une constellation d'émotions proches : crainte, terreur, angoisse, panique. On peut l'envisager

-plutôt comme un continuum psychique (de l'angoisse à la terreur, en passant par la crainte et la panique)

-ou plutôt comme une nébuleuse d'attachements instables à des situations et fonctionnant par capillarité.

Rien n'interdit d'ailleurs d'imaginer que la peur puisse percoler aussi vers le plaisir ou comme dans le *De Clementia*, vers la colère (*ira*). La colère du politique lui permet, selon Sénèque, d'entretenir une peur modérée (*timor temperatus*) qui évite que le peuple ne bascule dans la haine (*otium*).

Pour donner toute sa force au concept de peur, nous avons sans doute intérêt à identifier les relations entre ces émotions et d'autres phénomènes affectifs qui semblent jouer un grand rôle dans le rapport des humains au monde, comme l'espoir ou l'angoisse.

-Spinoza (voir textes fournis), nous dit que la peur (ou la crainte) est liée au doute qui peut porter sur un espoir : dans ces conditions il y a toute la place pour des anticipations sur le mode de l'imagination et le risque de déboucher sur le délire fanatique.

-Kierkegaard – voir textes – met tout l'accent sur l'angoisse, qu'il traite à la fois métaphysiquement comme une caractéristique de la condition humaine, puis « psychologiquement » (c'est son expression) en ce qu'elle naît d'abord du sentiment de l'ignorance, puis de l'effroi devant le pouvoir-faire : la peur est alors une manifestation ponctuelle de l'angoisse.

-Chez Heidegger – voir textes – (qui a beaucoup lu Kierkegaard), l'angoisse est la condition de possibilité de la peur (la peur fait fuir le monde) parce qu'elle est à la racine de la « *déchéance* »

(traduit aujourd'hui par : « *dévalement* », *Die Verfallenheit*), qui nous pousse à fuir l'angoissant en plongeant dans le quotidien. La peur surgit dans ce quotidien, mais elle est capable de nous renvoyer à l'angoisse fondamentale.

Nous disposons donc d'un champ conceptuel suffisant pour la peur : il nous permet de la saisir comme un élément essentiel d'une constellation d'émotions et dont les effets pratiques et politiques dans le quotidien peuvent nous dissimuler les fondements ontologiques (une passion triste ou une angoisse).

Voyons à présent le concept qui conviendrait au « vivre ». C'est bien sûr « la vie » qui paraît s'imposer, mais peut-être est-ce plutôt « le vivant » qu'il faut retenir. La vie est une notion multifocale qui renvoie à la fois

-à un état (je vis, je suis en vie)

-et à un parcours (ma vie passée, mon avenir),

les deux pouvant être saisis

-du dedans sur un mode réflexif (je me projette dans ou je me distancie de ma vie)

-ou du dehors,

---sur un mode subi (l'Etat définit ma vie, avec des étapes comme les tranches d'âge ou l'âge de la retraite ou la carrière et je suis alors comme transporté d'un point à un autre de ma vie)

---ou contesté (je récusé de m'identifier aux catégories et je chemine dans ma vie conçue comme un trajet ouvert).

Giorgio Agamben apporte une précision complémentaire qui pourrait nous être utile : en s'appuyant sur une nuance de vocabulaire qu'il pense trouver chez les Grecs anciens, il distingue

-la vie (*bios*) en tant que chez la plupart d'entre nous elle est équipée de droits

-et « la vie nue » (*zoé*) qui est celle de l'être sans droits (mais assigné au statut négatif de « sans- ») qu'il appelle *homo sacer* et dont les migrants seraient l'une des incarnations.

Pour tenir compte de ce point de vue comme des aspects multifocaux rappelés ci-dessus, il est peut-être intéressant d'ouvrir davantage le regard et de ranger ces vies comme des manifestations du vivant, ce qui aurait pour avantage non seulement de ne pas perdre de vue les différents équipements de la vie (le [vivre-sans-peur] n'a pas le même sens pour *homo sacer* et pour *homo politicus*), mais encore de ne pas couper la vie des humains de celle des non-humains.

Les concepts de vie et de vivant ainsi délimités obligent à envisager différentes conditions de possibilité pour le [vivre-sans-peur].

Reste à se demander quel(s) concept(s) pourrai(en)t nous aider à sortir des réponses trop faciles à la question.

-Les suggestions de Sénèque et de Spinoza nous conduiraient vers la raison (comme ce vivre qui nous arrache à la peur sans la supprimer, ne serait-ce que parce qu'avoir peur peut être raisonnable sans être pour autant rationnel),

-celles de Kierkegaard et Heidegger vers l'inquiétude (le souci c'est ce qui nous fait vraiment vivre l'expérience du monde et c'est tout le contraire de la recherche de sécurité, qui a pourtant la même racine : *cura*).

-Mais si nous suivons à la fois Spinoza et Agamben, c'est vers le concept d'institution qu'il faudrait peut-être se tourner : je demande à l'institution de me permettre de [vivre-sans-peur] et en même temps j'ai peur qu'elle n'en profite pour m'assujettir, alors je vis mes peurs (parfois au sein des foules fanatiques, dopées à la peur) comme si elles devaient dicter un mode du vivre en commun.

Raison, inquiétude, institution ne pourront toutefois nous être utiles que si nous les situons dans la temporalité : c'est de [vivre-sans-peur] qu'il est question, comme expérience située dans le temps.

A partir de ces premières réflexions, resterait à problématiser notre manière de traiter le sujet. Plusieurs sont possibles. Pour cette fois encore, faisons-nous spinozistes, parce que c'est une pensée qui associe étroitement ontologie et politique.

En gros, le raisonnement de Spinoza est le suivant : les peurs sont liées à l'imaginaire, donc, comme nous l'apprend l'Appendice du Livre I de *L'Éthique*, à l'illusion ; il faudrait s'en départir pour vivre selon la raison, ce qui est difficile et presque hors d'atteinte ; mais pour ne pas laisser les passions tristes aux mains des despotes, il faut s'engager sur la voie de la connaissance en construisant du commun.

Commençons par identifier cette circulation des passions tristes. La crainte (*metus*) est une tristesse inconstante liée à un doute quant au passé ou au futur, c'est-à-dire à l'espoir (qui est une joie inconstante). Le doute vient-il d'une manière ou d'une autre à être supprimé et voilà que naissent soit la sécurité (espoir rempli), soit le désespoir (espoir déçu). On voit qu'ici tout tourne autour d'états instables liés à des projections temporelles. Quelle serait alors la spécificité de la peur (*timor*) ? Elle introduit un calcul stratégique dans la crainte, par souci d'éviter un mal plus grand ; ce « mal plus grand » étant fondamentalement la mort, ce qui fait de la peur de la mort la plus triste des passions, qui nous empêche de vivre. Ce calcul devient toutefois inopérant lorsque les peurs se rejoignent (on a « peur de tout ») : c'est la *consternatio* (certains traduisent par « consternation », d'autres, comme Pierre Macherey, par « affolement »), qu'on pourrait aussi bien trouver chez chacun séparément que dans les foules. On pourrait alors laisser aux plus intrépides, aux plus irréfléchis (qui n'ont peur de rien), l'inclination à braver ces tendances lourdes, avec toutes les chances, selon Spinoza, d'être les victimes de leurs espoirs ; on pourrait laisser aux autres le soin de pratiquer pour eux-mêmes la difficile voie stoïcienne indiquée par Sénèque. Mais on doit reconnaître qu'il existe une administration politique (aujourd'hui on dirait : une gestion) de ces peurs, éprouvées et surtout dites, en commun. Le réalisme machiavélien de ces administrateurs des peurs ne consiste pas à susciter le plus possible de peurs pour semer le trouble dans la multitude, car ils pourraient bien en être à leur tour les victimes de la plasticité des superstitions, mais à bâtir des officines (on dirait plutôt « équiper » aujourd'hui), telles que les églises ou les partis, qui offrent un sentiment de sécurité tout en maintenant la crainte (notamment la crainte de la décadence). Mais ne nous y trompons pas : les politiques font peur aux masses dont ils ont eux-mêmes peur et on ne peut rien attendre de durable dans cet espace*. Spinoza considère qu'il y a une voie démocratique qui consiste à équilibrer la puissance des pouvoirs en place par celle des masses, en faisant surgir de la multitude un peuple, par la construction de « notions communes » (c'est-à-dire de dispositions qui font accepter la compatibilité des corps).

La voie spinoziste pour faire face à la question « peut-on vivre sans peur » ne consiste donc pas à essayer de supprimer la peur (ni aucune autre passion triste), mais à essayer d'en réduire l'impact sur nos vies.

*Voir ce passage du *Traité politique* (VII, 27) qui contient aussi une belle mise en garde contre le gouvernement par le secret :

« (...) D'après eux [les théoriciens classiques de la plèbe et les « éducateurs superstitieux »], la foule commune ne connaît pas de mesure, elle devient redoutable si elle n'est maintenue dans la crainte ; la plèbe ou bien obéit en esclave, ou bien domine avec insolence ; elle ne s'occupe pas de vérité et n'a pas de jugement, etc. On leur répondra que tous les humains ont en partage une nature identique. Ce qui fait souvent illusion, ce sont

et la puissance et les honneurs rendus¹. Au point qu'en présence des deux mêmes actions, nous déclarons l'une permise à certain homme et absolument interdite à l'autre. Or il n'existe, entre les deux cas, d'autre facteur différent que la personnalité de l'auteur. L'insolence caractérise tous les hommes en position de dominer² ; même les gens en place, désignés pour un an deviennent insolents. On imagine, dès lors, quelle attitude peuvent prendre des nobles à qui les honneurs sont assurés pour toujours ! Mais leur arrogance se pare de luxe, de sensualité, de prodigalité, d'une certaine aisance dans le vice, d'une sorte de sottise raffinée ou élégante immoralité. De sorte que ces défauts, hideux et honteux quand ils sont considérés dans leur plein relief, prennent aux yeux des spectateurs inexpérimentés une apparence estimable. Quant à dire que la plèbe ne connaît pas de mesure, devient redoutable si elle n'est pas maintenue dans la crainte !... qui croirait que liberté et esclavage vivent en bonne intelligence ?

Il n'est pas surprenant non plus que la plèbe ignore la vérité et qu'elle n'ait pas de jugement, puisque les affaires importantes de l'Etat sont tenues secrètes. Elle en est réduite à des conjectures d'après les faits, peu nombreux, qu'on n'a pas réussi à lui dissimuler. Connaîtrait-on, par hasard, beaucoup d'humains à la portée de qui il soit de suspendre son jugement ? Vouloir tout cacher aux citoyens, puis escompter qu'ils ne portent point cependant de jugements erronés et ne soupçonnent point le pire, c'est faire preuve d'une inconséquence extrême³. Admettons que la plèbe sache se modérer et s'abstenir de juger dans toutes les circonstances où son information est insuffisante : on serait alors contraint d'avouer qu'elle serait bien digne de détenir elle-même le gouvernement, plutôt que d'être gouvernée. En réalité, comme nous l'avons dit, la nature humaine est toujours identique : tous les hommes sont insolents lorsqu'ils dominent et tous deviennent redoutables lorsqu'ils ne sont pas maintenus dans la crainte⁴. Dans n'importe quel milieu humain, la vérité est considérablement déformée par des hommes prompts à la colère ou faibles /devant leurs appétits⁵. A plus forte raison, quand les plus hauts pouvoirs sont aux mains d'un seul individu, ou d'une minorité qui, pour prendre des arrêts, ne tiennent compte ni du droit ni de la vérité, mais de l'importance des fortunes en jeu. » (Traduction : Madeleine Francès, Paris, La Pléiade, 1954)

¹ « *Sed potentia et cultu decipimur* » : Ch. Ramond traduit, au plus près, par : « *par la puissance et par la culture* ». Spinoza, *Œuvres, V, Traité politique*, traduit par Charles Ramond, Paris, PUF, 2005.

² « *Dominantibus propria est superbia* » : Ch. Ramond traduit « *L'arrogance est le propre des maîtres* ». Si entre « *insolence* » et « *arrogance* » la nuance est faible, on peut préférer la traduction Francès de « *dominantibus* » par « *en position de dominer* », plus dynamique que celle de Ramond par « *les maîtres* ».

³ Le texte latin est plus direct : « *Velle igitur clam civibus omnia agere, et ne de iisdem prava judicia ferant, neque ut res omnes sinistre interpretentur, summa est inscitia* », ce que Ch. Ramond traduit à mon sens justement par « *Donc vouloir tout traiter en cachette des citoyens, et vouloir qu'à partir de là ils ne portent pas de jugements faux, et n'interprètent pas tout de travers, est le comble de la stupidité* ».

⁴ Spinoza évoque plutôt l'absence de crainte (« (...) *nisi paveant* ») que le maintien dans la crainte.

⁵ Expression entre crochets insérée par moi. Le texte latin dit : « (...) *et ubique veritas plerumque infringitur ab infensis vel obnoxiiis* (...) », donc, mot à mot : et partout la vérité est fréquemment brisée par les irrités et les dépendants. Ch. Ramond traduit : « *et partout la vérité est mise en pièces par ceux qu'elle fâche ou met en danger* ».