

Université de Montréal

**L'angoisse chez Søren Kierkegaard et chez Martin
Heidegger**

par

Sophie Harvey

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)

en philosophie

option recherche

juillet, 2011

©Sophie Harvey, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

L'angoisse chez Søren Kierkegaard et chez Martin Heidegger

Présenté par :
Sophie Harvey

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean Grondin
président-rapporteur

M. Iain Macdonald
directeur de recherche

Mme. Bettina Bergo
membre du jury

Résumé

L'angoisse est un état qui se distingue des autres sentiments en ce qu'elle ne survient devant rien de précis, mais plutôt devant notre vie en général. Mais que signifie-t-elle? Pourquoi fait-elle jour? Le présent mémoire vise à mieux comprendre le phénomène de l'angoisse à travers les conceptions de deux philosophes s'y étant attardé de façon importante : Søren Kierkegaard et Martin Heidegger. Il cherche à cerner ce que ces deux conceptions, malgré des divergences importantes, peuvent amener comme éclairage philosophique à ce phénomène proprement humain. En fait, leurs conceptions philosophiques respectives de l'angoisse transforment – permettent un autre regard -, sur la question. Ils ne font pas vraiment état des effets psychologiques de l'angoisse, mais plutôt de ce que cette dernière peut permettre d'ouvrir comme perspective de saisie de l'être humain. Effectivement, l'angoisse, comme situation affective, permet d'atteindre l'être humain d'une façon plus profonde et plus originaire que ne le ferait n'importe quelle science. Elle permet de se positionner au cœur de ce qui constitue l'être humain, qui est une synthèse entre deux éléments contraires (l'âme et le corps, l'ontique et l'ontologique, etc.), dévoilant ainsi l'existence de l'être humain d'une manière toute particulière. De plus, l'angoisse assure aussi le lien entre le possible et le réel, mettant ainsi l'être humain devant un enjeu fondamental de sa condition, à savoir son possible, son destin.

Mots-clés : philosophie, vérité, liberté, angoisse, authenticité, individualité

Abstract

Anxiety differs from other feelings and states in that it is not directed at anything specific, but rather towards life in general. But what does anxiety mean? Why does it come about? The present dissertation seeks to understand anxiety through the works of two philosophers who dealt with these questions at length: Søren Kierkegaard and Martin Heidegger. By taking into account various similarities and differences between these two conceptions, we will come to a better understanding of how philosophy has clarified this peculiarly human phenomenon. In fact, one might say that these conceptions have served to transform — or to open a new perspective on — the question of anxiety. No longer is anxiety treated in terms of its psychological effects, but rather in terms of how it allows us to grasp something essentially human. Anxiety, qua affective situation, provides a privileged mode of access to the human being, deeper and more original than any purely scientific approach. Anxiety thrusts us into the heart of what is constitutive of the human being: a synthesis of two contrary factors (be it the soul and the body or the ontic and the ontological). Moreover, anxiety articulates the connection between possibility and reality, placing the individual before a fundamental feature of human existence: one's own most possibilities, or destiny.

Keywords : philosophy, truth, freedom, anxiety, authenticity, individuality

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Remerciements.....	viii
0. Introduction	1
1. Analyse du concept de l'angoisse chez Søren Kierkegaard	7
1.1 L'origine du concept de l'angoisse dans le christianisme et sa récupération par Kierkegaard.....	7
1.1.1 Le terme grec ἀγχω (ankhō) comme ancêtre du terme d'angoisse.....	7
1.1.2 Apparition de l'angoisse face au monde dans le Nouveau testament (Jean, 16, 23)	9
1.2 La duplicité de l'œuvre de Kierkegaard	10
1.3 Le projet d'une angoisse traitée de façon psychologique servant à introduire l'explication qui se fera par la dogmatique de l'origine du péché originel et permettant de s'opposer à tout autre traitement scientifique du péché.....	13
1.3.1 Des considérations épistémologiques.....	13
1.3.2 L'importance d'une pensée probe pour aborder le concept de péché originel.....	15
1.3.3 Le choix de la psychologie comme science permettant de traiter du péché et de l'angoisse.....	16
1.4 Individualité et espèce humaine : le cas d'Adam illustrant le paradoxe.....	17

1.4.1	L'absence de distinction qualitative entre le premier péché d'Adam et le nôtre	17
1.4.2	C'est la pensée qui nous lie à Adam (et aux autres individus).....	19
1.5	L'angoisse représentative de la grandeur humaine.....	21
1.5.1	L'angoisse provenant du rien.....	21
1.5.2	L'angoissante possibilité de pouvoir n'explique pas le saut.....	23
1.5.3	L'angoisse comme instant dans la vie de l'individu.....	26
1.6	La finalité de la pensée de l'angoisse chez Kierkegaard : le salut par la foi.....	29
1.6.1	L'angoisse comme échappatoire à la conscience du péché.....	29
1.6.2	L'apprentissage de l'angoisse comme suprême savoir.....	31
1.7	Gain philosophique acquis par <i>Le Concept de l'angoisse</i>	33
1.7.1	Vigilius Haufniensis : un faux scientifique travaillant avec une rigueur toute scientifique.....	34
1.7.2	<i>Le Concept de l'angoisse</i> un ouvrage servant la cause du christianisme mais aussi de la philosophie.....	37

2. Analyse de l'angoisse dans la philosophie de Martin Heidegger.....	39
2.1 L'apparition du thème de l'angoisse dans l'ouvrage <i>Être et temps</i>	40
2.1.1 Le grand projet d' <i>Être et temps</i>	40
2.2 Ce qu'est le <i>Dasein</i>	42
2.2.1 Le <i>Dasein</i> comme être de possibilités.....	42
2.2.2 L'être-au-monde comme constitution fondamentale.....	43
2.2.3 L'ouverture affective au monde qu'est le <i>Dasein</i>	45
2.2.4 Le comprendre du <i>Dasein</i> comme projet.....	48
2.2.5 La fuite du <i>Dasein</i> dans le « On » - la sécurité aliénante du groupe social.....	49
2.3 L'angoisse comme tonalité fondamentale dans <i>Être et temps</i>	51

2.3.1	L'angoisse comme pouvoir révélant.....	51
2.3.2	L'angoisse provoquée par le fait d'être dans le monde et comme révélant le pouvoir-être authentique.....	53
2.3.3	L'angoisse dévoile au <i>Dasein</i> sa plus grande possibilité : sa propre mort.....	55
	L'angoisse ouvre à l'instant de la décision.....	56
2.4	L'angoisse comme expérience de l'être dans <i>Qu'est-ce que la métaphysique?</i>	58
2.4.1	Le questionnement métaphysique implique toujours le <i>Dasein</i> qui questionne.....	59
2.4.2	Le manque de fondement des sciences.....	60
2.4.3	La mise hors connexion de la pensée et de l'entendement.....	62
2.4.4	L'importance de la situation affective dans le <i>Dasein</i>	64
2.5	L'angoisse qui dévoile le néant.....	66
2.5.1	L'angoisse comme tonalité affective dévoilant le néant, se révélant avec lui...	66
2.5.2	L'angoisse rendant possible la saisie de la contingence de l'existence : base du questionnement scientifique.....	68
2.5.3	La recherche de l'authenticité toujours présente quoique modifiée.....	69
2.6	Le gain philosophique de l'angoisse chez Heidegger.....	72
3.	Confrontation des deux penseurs par leur théorie de l'angoisse.....	75
3.1	L'influence de la philosophie de Kierkegaard sur la philosophie de Heidegger.....	76
3.1.1	Le détachement affiché de Heidegger vis-à-vis la philosophie de Kierkegaard.....	76
3.1.2	Emprunts conceptuels faits par Heidegger à Kierkegaard.....	77

3.2	Point de rencontre des deux philosophies de l'angoisse: l'apparition de la liberté et de la vérité d'existence.....	83
3.2.1	L'angoisse dévoilant la liberté : condition nécessaire à la vérité de l'existence.....	84
3.2.2	La fonction guidante de l'angoisse.....	85
3.3	Point de divergence : l'erreur ontologique de Kierkegaard.....	87
3.3.1	La question de la temporalité : angoisse et instant.....	87
3.3.1.1	Un même instant ouvrant à deux perspectives diamétralement opposées.....	90
3.3.2	Heidegger et la question de Dieu.....	93
3.3.2.1	La foi acte existentiel irréconciliable avec celui de la pensée.....	94
3.3.2.2	Le point de rupture dans la question philosophique : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?.....	96
3.3.3	L'erreur ontologique de Kierkegaard.....	97
3.3.3.1	Le doute chrétien voile l'être.....	98
3.4	Les deux dimensions de l'expérience humaine.....	100
3.4.1	Les deux dimensions de l'expérience humaine.....	101
3.4.2	L'angoisse comme concept charnière.....	103
3.4.2.1	L'angoisse comme concept charnière chez Kierkegaard.....	103
3.4.2.2	L'angoisse comme concept charnière chez Heidegger.....	106
3.4.3	Par l'angoisse Heidegger a appris à saisir l'existence humaine autrement.....	110
	Conclusion.....	112
	Bibliographie.....	119

Remerciements

Je voudrais remercier tout d'abord M. Iain Macdonald, mon directeur de recherche, pour son accompagnement dans ce projet, ainsi que pour les nombreuses pistes de réflexion qu'il a bien su me suggérer. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à François, pour son soutien moral de même que ses judicieux conseils, mais surtout, je tiens à le remercier d'avoir cru en moi.

Introduction : Étude profonde de la nature humaine par l'angoisse

La vie d'aujourd'hui pour un occidental moyen est une vie facile, du moins en ce qui concerne les conditions de vie. En effet, notre vie en est une sans embûches majeures ni luttes pour son maintien. De fait, l'inquiétude que vivaient nos ancêtres primitifs face à la continuité, précaire, de leur existence nous est complètement inconnue. Nos besoins primaires qui sont de manger, se loger, se vêtir sont comblés et même davantage puisque nous pouvons presque tous profiter du luxe d'un repas au restaurant, d'un vêtement à notre goût et d'un logement bien agrémenté. Il y a bien-sûr des exceptions, certaines gens vivent dans la misère et peinent à combler leurs besoins primaires, comme il y a aussi des situations incontrôlables qui viennent mettent la survie des gens en danger – par exemple, une catastrophe naturelle -, mais en règle générale nous n'avons pas à nous préoccuper de notre survie. Suivant cela, il ne nous resterait, donc, qu'à vivre tranquillement puisque nous n'avons aucune inquiétude vitale à avoir. Et pourtant, notre vie n'est pas si paisible et l'appréhension face à notre existence ne nous est pas toujours étrangère. En effet, qui n'a jamais ressenti cette crainte face à sa propre existence et à l'indétermination à venir qu'elle présente? Et qui ne s'est jamais senti perdu face à cette vie, à ce monde, qui est le sien?

Parmi les innombrables apprentissages que l'être humain fait au cours de sa vie, celui de reconnaître à tout symptôme sa cause vient assez tôt. En fait, comme être humain, nous nous rendons vite compte que plusieurs de nos malaises ou de nos symptômes ont une cause. Par exemple, lorsque la faim se fait sentir, la raison à cela est que notre organisme a besoin de faire le plein d'énergie. Les sentiments aussi ont, la plupart du temps, leur raison d'être, si nous ressentons de la tristesse, par exemple, c'est parce que nous avons perdu quelque chose ou que l'on nous a fait souffrir. Mais, ce sentiment de crainte devant notre existence, duquel nous parlions dans le précédent paragraphe, se distingue de la plupart des autres. C'est qu'il ne s'exprime pas face à un malaise relevant d'un besoin physique à combler, mais plutôt devant notre vie en général. Il nous place ainsi dans une position tout à fait différente, d'indétermination. Lorsque nous nous trouvons sous son emprise, le

monde nous définissant habituellement, ne nous est plus alors d'aucun secours. Pire, ce qui était important à nos yeux quelques temps plus tôt, voire une minute plus tôt, nous est maintenant tout à fait indifférent. Cette sécurité matérielle dont nous venons de faire la description ne nous est plus alors d'aucun secours. C'est alors que nous nous voyons plonger dans une impression confuse de perte de sens et de déréliction.

Ce sentiment, qui nous place dans un état de tension physique et psychique difficilement compréhensible, c'est l'angoisse. Face à cet état, beaucoup d'incertitudes s'élèvent alors à la surface de notre âme. C'est la raison pour laquelle plusieurs artistes se sont attardés à l'angoisse et l'ont immortalisée. En fait, l'angoisse est si troublante qu'elle s'est vue décrite par bien des poètes, des romanciers, des scénaristes, des peintres, etc. Edvard Munch, peintre impressionniste norvégien, a peint en 1893 un tableau intitulé *Le cri (Skrik)* qui exprime tout à fait ce cri muet que pousse l'être humain qui se trouve sous l'emprise terrorisante de l'angoisse. Mallarmé et Verlaine, tous deux poètes français du 19^{ième} siècle, ont chacun écrit un poème décrivant les affres de l'angoisse. Dans le poème de Verlaine, nous y trouvons précisément l'expression de cette perte de valeur du monde lors de ces moments particuliers : « Nature, rien de toi ne m'émeut, ni les champs nourriciers, ni l'écho vermeil des pastorales (...) Je ris de l'Art, je ris de l'Homme aussi (...) Et je vois du même œil les bons et les méchants (...) Mon âme pour d'affreux naufrages appareille¹. » Des écrivains ont aussi consacré des textes à l'angoisse; que ce soit Edgar Allan Poe dans sa nouvelle *Le cœur révélateur* ou de façon contemporaine l'écrivain Stephen King qui, dans moult romans, décrit abondamment l'angoisse de ses personnages. Ces artistes, par leurs descriptions de l'angoisse, ont contribué à extérioriser ce sentiment, à le rendre plus dicible. Cependant, il n'en devient pas plus compréhensible pour nous et une interrogation nous reste présente : Qu'est-ce que l'angoisse? Et du fait qu'elle se présente devant la vie en général, devant notre condition d'existence, peut-elle nous apprendre quelque chose sur notre nature humaine?

¹ Verlaine, Paul, *Poèmes saturniens*, Paris : Le livre de poche, Classique, 2008, p.38.

Nous interrogeant sur l'angoisse mais cherchant à pousser notre investigation plus loin qu'à celle de ses descriptions psychologiques ou esthétiques, c'est en philosophie que nous sommes allés chercher notre réponse et particulièrement chez deux philosophes ayant grandement contribué à son essor : Søren Kierkegaard et Martin Heidegger. Notre choix s'est arrêté sur ces deux auteurs car ils ont consacré des passages importants de certains de leurs ouvrages à l'angoisse – dans le cas de Kierkegaard il s'agit d'un ouvrage complet. Il est donc clair que l'angoisse occupe un rôle central dans leurs philosophies et que celles-ci pourront répondre, au moins partiellement, à nos interrogations sur l'angoisse. Et pour cause, d'aucuns diront que leurs approches de l'angoisse a été déterminante pour le concept; ils l'ont thématifiée avec une grande profondeur et ce, même si le concept n'est pas apparu avec eux. (En fait, contrairement à une croyance populaire en philosophie, l'angoisse n'est pas apparue avec Søren Kierkegaard, mais son idée était déjà présente chez les grecs, même si la thématisation du concept est apparue, de façon claire, plus tardivement.)

De plus, ceux-ci accordent une place importante à la dimension existentielle; effectivement, l'analyse de l'être humain – même si celle-ci est présentée comme accessoire chez Heidegger – est au cœur de plusieurs de leurs développements. De surcroît, l'angoisse ne semble pas être un sentiment à éviter chez eux mais quelque chose à aborder franchement. Mais aussi, à la lecture des textes sur l'angoisse de ces penseurs, un profond sentiment de résonance nous a envahi, nous poussant à vouloir investiguer davantage leur contenu. (Fait étrange, ce sentiment de résonance était autant présent pendant la lecture des textes de l'un que pendant celle des textes de l'autre; pourtant, une divergence importante existe entre les deux auteurs, Kierkegaard étant un auteur se dédiant au devenir-chrétien et Heidegger, à la question de l'être.) Il nous devenait alors éminent de fouiller ces textes pour en apprendre davantage sur l'angoisse.

L'intégration de l'angoisse en philosophie par Kierkegaard puis par Heidegger, même s'ils l'ont fait dans des visées différentes, a permis d'explicitier ce malaise qu'instaure l'angoisse, de le rendre plus compréhensible pour les individus qui sont en

proie à son vertige. En fait, les conceptions de Heidegger et de Kierkegaard nous sont d'un grand intérêt puisqu'elles nous procurent des études pertinentes et profondes de ce phénomène. Mais, l'intelligibilité du phénomène pour ses protagonistes n'est sûrement pas la seule raison qui ait poussé ces auteurs à intégrer l'angoisse en philosophie. En fait, nous croyons que pour ces penseurs ce n'est pas l'état psychologique qui soit important. En fait, ceux-ci ont, d'une certaine façon, transformé la question. Par l'angoisse, et par l'incursion au cœur de la nature humaine qu'elle rend possible, ils ont découvert qu'un enjeu fondamental de l'être humain était mis en relief. C'est que celle-ci place les êtres humains face à leur vérité d'existence, face à leur destin et d'une façon toute différente que celle rationnelle, objective. Cela octroie à l'angoisse une grande valeur philosophique, que les deux penseurs ont bien vue.

Nous interrogerons donc, avec ces auteurs, l'angoisse. Nous essaierons de voir ce que celle-ci peut nous apprendre sur la nature humaine. Qu'est-ce que l'angoisse peut circonscrire? Que peut-elle mettre à jour? Et au plus loin de nos analyses, il s'agira pour nous de cerner la vérité, le mouvement vers la vérité, qui peut advenir grâce à l'angoisse. À partir de ces questions, plusieurs autres interrogations, reliées directement ou de façon relâchée, jalonneront notre travail : D'où vient l'angoisse? Pourquoi se manifeste-t-elle? Et de façon plus périphérique : est-ce que l'angoisse peut nous éclairer sur nous-mêmes et permettre une réalisation de soi?

Afin de répondre à ces questions, nous allons procéder à un examen approfondi des philosophies de l'angoisse de Søren Kierkegaard et de Martin Heidegger. La méthode utilisée sera celle d'une exégèse profonde des textes consacrés à l'angoisse par chacun des deux philosophes. Ainsi, le premier chapitre sera voué à l'étude du livre *Le concept de l'angoisse* de Søren Kierkegaard. Cette étude sera précédée d'une courte explication sur l'origine du concept de l'angoisse, histoire de comprendre dans quelle perspective s'inscrit Kierkegaard. Nous aborderons aussi succinctement la question de la pseudonymie de l'œuvre, afin de nous positionner face à celle-ci. Il sera ensuite question du projet kierkegaardien dans lequel s'inscrit l'angoisse, c'est-à-dire celui de préparer le terrain, avec

la science de la psychologie, pour l'explication du péché originel qui doit se faire par la dogmatique. Le cas d'Adam, comme exemple démontrant que l'être humain est un individu mais aussi toute l'espèce humaine en même temps, nous sera d'un grand secours pour comprendre la constitution double de notre nature humaine. Nous en viendrons ensuite à l'analyse de l'angoisse en tant que telle et à son implication ultime, c'est-à-dire celle du saut dans la foi. Il sera finalement question du gain philosophique permis par *Le Concept de l'angoisse*.

Dans le chapitre deux, nous étudierons deux ouvrages de Martin Heidegger soit *Être et temps* et *Qu'est-ce que la métaphysique?* Nous nous pencherons d'abord sur le grand projet dans lequel s'imbrique l'angoisse, c'est-à-dire l'ouvrage *Être et temps*. Afin de bien comprendre l'angoisse, nous analyserons celui qui vit cette angoisse : le *Dasein*. Ceci nous permettra, par la suite, d'approfondir la question de l'angoisse dans *Être et temps*, de constater la grande importance qu'elle assume dans le dévoilement du *Dasein*, mais aussi dans la présentation de ses possibilités propres. Nous en viendrons ensuite à l'analyse de l'angoisse dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* Nous y constaterons que celle-ci, quoiqu'elle garde son importance cardinale, a changé de perspective de dévoilement. Nous pourrons finalement statuer sur le gain philosophique permis par l'angoisse chez Heidegger.

Il nous faudra procéder, suite à l'analyse approfondie des deux théories, à une confrontation des deux pensées de l'angoisse. C'est que celles-ci, malgré des finalités toutes différentes, nous semblent tout de même être implicitement reliées. En quoi consiste exactement ce lien implicite? C'est ce qu'il nous faudra déterminer dans le troisième chapitre. Nous commencerons celui-ci par une analyse de l'influence qu'a eue Kierkegaard sur Heidegger par le biais de certains concepts : la répétition, l'instant et la dictature de l'espace public. Puis, par l'exposition du point de rencontre des deux philosophies de l'angoisse : l'apparition de la liberté et de la vérité d'existence par le biais de l'angoisse. Nous étudierons, par la suite, le point de divergence majeure des deux philosophies, c'est-à-dire l'erreur ontologique de Kierkegaard. Suite à cela, nous serons en mesure de statuer sur

ce que les deux théories ont en commun ou plutôt sur ce qu'a pu être la filiation de la pensée de l'angoisse de Kierkegaard chez Heidegger.

Finalement, en guise de conclusion, nous reviendrons à notre question de départ; qu'est-ce que l'angoisse? Nous essaierons de voir ce qu'elle nous a ouvert comme perspective de compréhension de la nature humaine. Nous terminerons en dirigeant notre attention sur ce qui aura été notre thème périphérique tout au long du travail : la question du lien entre l'angoisse et la réalisation de soi.

Chapitre 1 : Analyse du concept de l'angoisse chez Søren Kierkegaard

Cette première partie du travail est consacrée à l'approfondissement du concept philosophique d'angoisse chez le philosophe danois Søren Kierkegaard. Mais, afin de procéder à celle-ci, il nous semble pertinent, voire même primordial, de faire une brève histoire de celle-ci ainsi que de son insertion en philosophie. Cette brève histoire du concept va nous mener à comprendre son parcours dans le domaine des idées, c'est-à-dire à savoir dans quel contexte l'idée d'angoisse est apparue et ensuite de comprendre dans quelle perspective s'inscrit Kierkegaard lorsqu'il la récupère. Cela nous rendra aussi plus clair l'apport particulier de la philosophie à ce sentiment bien précis qu'est l'angoisse. Nous verrons par la suite que *Le Concept de l'angoisse* n'est pas un ouvrage purement philosophique et qu'il est écrit sous le nom du scientifique Vigilius Haufniensis, un pseudonyme utilisé par Kierkegaard. Il sera aussi question, par l'observation du cas d'Adam, de deux dimensions importantes de l'homme, car constituant sa nature: la dimension individuelle et la dimension collective. Puis, il sera temps d'exposer l'approfondissement de l'angoisse proposé par Kierkegaard. C'est alors seulement que nous pourrons nous demander, suivant notre question de départ, ce que la réflexion sur l'angoisse de Kierkegaard peut nous apprendre philosophiquement de la nature humaine.

1.1 L'origine du concept de l'angoisse dans le christianisme et sa récupération par Kierkegaard

1.1.1 Le terme grec ἀγχω (ankhō) comme ancêtre du terme d'angoisse²

Lorsque nous retraçons l'origine du mot angoisse, il se trouve à sa base le terme grec ἀγχω (*ankhō*) un verbe qui signifie étouffer, serrer et, par extension, être angoissé³. (Il

² Nous nous sommes inspirés pour cette section, ainsi que pour la suivante, du cours PHI3760 *Heidegger* donné par M. Jean Grondin, à l'Université de Montréal, à la session d'hiver 2009.

est à noter que le verbe *ankhō* exprime le fait d'être étouffé, serré, à l'étroit au sens propre, c'est-à-dire qu'il fait référence à un ou des états réels d'étouffement, de serrement, etc; il ne s'agit pas ici d'une métaphore utilisant les symptômes physiques pour exprimer un état d'âme ou une émotion.) De ce terme grec, dériverait les verbes latins de même racine que sont *ango* (et son substantif *angustia*) que nous pouvons traduire réellement en français par l'angoisse et *anxio* (et son substantif *anxietas*) que nous pouvons traduire en français par l'anxiété. Ces mots sont des mots de même famille que les mots français angine, angor et anxieux. La traduction en allemand et en anglais de ces termes n'est pas aussi catégorique; c'est que ces langues n'ont utilisé qu'un terme pour exprimer ces deux verbes ainsi que leurs substantifs, verbes qui, il est vrai, retournaient d'une racine commune. En allemand, c'est le terme *Angst* qui est utilisé et en anglais c'est celui de *anxiety*⁴. L'utilisation de ce terme unique dans ces langues a créé maintes confusions entre l'angoisse et l'anxiété. Par contre, la différence importante qui existe entre l'angoisse et l'anxiété est tout de même présente dans ces langues; les nuances se trouvent alors plutôt marquées par le contexte.

Il y aurait donc une origine grecque à l'angoisse. Comment se fait-il alors que lorsque nous nous penchons sur les textes grecs classiques, nous n'y retrouvons pas cet état d'angoisse comme il est décrit chez Kierkegaard ou chez Heidegger? Selon le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, dictionnaire historique de la philosophie qui a alimenté une partie de nos présentes recherches historiques du concept, lorsque le verbe *ankhō* est utilisé dans l'Antiquité, ce n'est pas pour décrire un sentiment ou un état de peur ou d'anxiété devant le monde ou les possibles de la liberté humaine mais plutôt pour désigner les corrélats physiques qui lui sont associés⁵. C'est que dans le monde grec de l'Antiquité, le monde n'est pas perçu comme angoissant, mais plutôt comme *kosmos* ordonné et stable.

³ Pichot P., *Panique : attaque et trouble Historique du mot et des concepts*, L'Encéphale, Paris, vol.22, suppl. NS5, pp. 3-8, 1996.

⁴ Il existe bien un terme anglais pour désigner l'angoisse, c'est le terme *anguish*, mais cette utilisation est assez rarement utilisée et est plutôt littéraire.

⁵ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Ritter Joachim, Eisler Rudolf, Basel: Schwabe, Stuttgart, 1971-2007, p.310.

L'angoisse, une sorte de peur, est reliée à des objets ou à des personnes uniquement, elle n'est jamais dirigée, ressentie, envers le monde. Divers événements historiques ébranlent peu à peu cette confiance envers le monde des habitants des cités grecques. Mais, c'est avec le christianisme que s'opère un réel changement de perspective : le monde n'est plus alors perçu comme un *kosmos* bien réglé, mais il devient angoissant.

1.1.2 Apparition de l'angoisse face au monde dans le Nouveau testament (Jean, 16, 23)

L'angoisse comme telle, celle que nous connaissons aujourd'hui, celle qui est face au monde, apparaît spécifiquement dans le Nouveau testament au paragraphe 16, verset 33 de l'apôtre Jean : « Dans le monde vous connaîtrez les tribulations, mais gardez courage j'ai vaincu le monde. » Le terme de tribulation utilisé ici provient de la traduction du terme $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota\nu$ (terme propre au grec du nouveau testament), qui est un substantif qui provient du terme $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\iota$ (*thlipsis*) et qui signifie compression, serrement.⁶ C'est Luther qui, le premier, traduit le terme de *thlipsis* par celui d'angoisse (*Angst*).

Par la suite, ce verset de Jean a été attaché à une longue lignée de discussions dans la scolastique du début de l'ère chrétienne, du moyen âge et du début de la chrétienté. Ces discussions tournaient autour de l'angoisse du monde, de la peur de Dieu, de la peur devant la punition du péché, au jugement dernier, au ciel et à l'enfer et à la libération de l'angoisse (la délivrance de l'angoisse) par la foi⁷. Et à partir de Boehme (philosophe gnostique des 16^{ième} et 17^{ième} siècles), une lignée de conceptions philosophiques existentielles de l'angoisse peut être tirée jusqu'à Kierkegaard⁸.

Le terme d'angoisse, tel que nous le connaissons aujourd'hui, c'est-à-dire comme état appartenant intrinsèquement à la nature humaine, est réellement apparu au 19^{ième} siècle,

⁶ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p.311.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

chez le philosophe allemand Schelling, dans ses *Recherches sur la liberté humaine*⁹. Ainsi, d'après nos recherches, l'origine, non pas du terme spécifique de l'angoisse, mais de l'utilisation de celle-ci en tant qu'état vertigineux envers l'existence et le monde, est à chercher dans la tradition religieuse chrétienne et non dans la tradition philosophique grecque. Kierkegaard, quant à lui, va s'inscrire résolument dans la tradition chrétienne avec son concept de l'angoisse, mais il va l'utiliser de façon toute paradoxale. Tout d'abord, en l'inscrivant dans la tradition des réflexions chrétiennes sur l'angoisse cherchant à consolider le dogme chrétien du péché originel, inaccessible à la science, avec l'aide de celle-ci (l'angoisse étant l'intermédiaire permettant de penser la non-pensée du péché). Mais en même temps, et c'est là où réside le paradoxe, en donnant à son lecteur une conception philosophique solide de celle-ci, inscrivant ainsi pour de bon l'angoisse dans le panorama philosophique.

1.2 La duplicité de l'œuvre de Kierkegaard

Søren Kierkegaard est un écrivain prolifique qui a écrit plusieurs ouvrages sous divers pseudonymes. *Le concept de l'angoisse*, signé du nom de Vigilius Haufniensis¹⁰, fait partie de ces productions pseudonymes, qu'il nomme esthétiques¹¹. Pourtant, lorsque

⁹ Chez Schelling, l'angoisse est « angoisse de la vie », elle est angoisse qui pousse l'homme hors du centre où il a été créé, centre qui est l'essence la plus pure où il est uni à Dieu (qui est volonté universelle), mais où la volonté particulière ne peut survivre; ce qui le pousse à quitter ce centre pour aller vers la périphérie afin d'y trouver un repos pour sa volonté particulière. (Schelling, F.W.J., Œuvres métaphysiques, Paris : Gallimard, NRF, 1980.)

¹⁰ Vigile est un terme qui renvoie dans la langue française à un métier qui consiste en une fonction de surveillance dans la police ou dans une autre organisation. C'est aussi dans la liturgie catholique la veille d'une fête importante (exemple : la Vigile pascale). Cela réfère aussi physiologiquement à un état de veille (état vigile). L'idée à retenir serait donc celle d'un surveillant, d'un veilleur, ici observateur du phénomène de l'angoisse. Selon l'auteur, cette catégorisation de Vigilius comme observateur s'avère primordiale pour comprendre l'œuvre : « L'esquisse que j'ai tracée dans *Le Concept de l'angoisse* d'un observateur dérangera, sans doute, plus d'un. Toutefois, elle n'y est nullement un hors-d'œuvre, c'est comme un filigrane dans le livre. » (Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, Paris : Gallimard, collection tel, 1996 (1990).)

¹¹ Kierkegaard divise son œuvre en trois groupes de textes : les textes du *Premier groupe* et du *Deuxième groupe* sont ceux de la *Production esthétique* et ce sont les textes pseudonymes; les textes du *Troisième groupe* (*Les discours édifiants* par exemple) sont des productions qu'il signe de son propre nom, strictement

nous nous retrouvons devant l'introduction de l'ouvrage, il n'est pas si clair que nous ayons affaire à un écrit esthétique proprement dit, car celle-ci nous présente plutôt un écrit philosophique s'inscrivant dans un cadre scientifique – celui de la psychologie - bien déterminé. Nous pouvons dire qu'il flotte une certaine ambiguïté quant à la nature de l'ouvrage et quant aux buts visés. S'agit-il d'un écrit philosophique (en ce cas, pourquoi procéder par un pseudonyme?), d'un écrit religieux ou d'un écrit purement littéraire (en ce cas-ci pourquoi parler du « concept » de l'angoisse)?

La question de la pseudonymie de Kierkegaard étant une question éminemment complexe, nous ne pouvons ici nous attarder à la décortiquer en profondeur, mais il n'est pas non plus possible de traiter du *Concept de l'angoisse* sans prendre en considération cette caractéristique principale. Par ailleurs, il y a dans le texte *Le Concept de l'angoisse*, plusieurs théories ou conceptions qui se retrouvent dans d'autres œuvres pseudonymes (la lutte contre la Science de Hegel par exemple ou encore la vérité présente dans le christianisme, ou la fuite du général permettant l'individualité, etc.). Que penser de cela? Est-ce à dire que la pseudonymie est elle-même une supercherie?

Sur ces points, nous voulons faire quelques remarques importantes. Tout d'abord, dans le texte *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain – Une communication directe* Kierkegaard se dit informé du caractère duplicatif de son œuvre, mais aussi que cette duplicité est : « la condition dialectique fondamentale de toute l'œuvre et (...) a par suite une raison profonde¹² ». Ensuite, cette raison profonde consiste dans le fait que Kierkegaard affirme être un auteur religieux, concerné par le problème du devenir chrétien, et que son œuvre en entier se rapporte au christianisme¹³. Ainsi, la *production esthétique* en est une qui se veut une tromperie servant à développer le devenir chrétien.

religieuses. (Kierkegaard, Søren, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, Librairie académique Perrin, Paris, 1963, p.7)

¹² Kierkegaard, Søren, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, p.7.

¹³ Ibid., p.5.

Envisageant mon œuvre totale, il m'est naturellement indifférent de savoir dans quelle mesure un public de soi-disant esthéticiens a trouvé ou pourrait trouver du plaisir à lire tout ou partie de la production esthétique, laquelle est l'incognito de la tromperie au service du christianisme; je suis en effet un auteur religieux. Si un lecteur comprend et juge parfaitement la production esthétique prise isolément, il est dans une erreur complète à mon sujet, puisqu'il ne l'envisage pas dans la totalité religieuse de mon œuvre¹⁴.

Il faut aussi dire que le mode privilégiée de communication, utilisé par Kierkegaard, est celui qu'il appelle la communication indirecte. Type de communication qui est, pour employer les termes d'André Clair : « symétriquement double : au niveau du discours d'exposition ou d'analyse et au niveau de l'existence¹⁵ » où le récepteur doit alors s'occuper par lui-même de diviser les deux éléments, de poser la différence. Finalement, le redoublement dialectique, lorsqu'il est traité avec sérieux, c'est-à-dire lorsqu'il a la vérité pour fin, n'implique pas nécessairement que l'auteur ne puisse s'y reconnaître - qu'il doive changer sa pensée du tout au tout -; mais celui-ci doit tout simplement l'utiliser de façon opportune afin que le lecteur puisse en retirer un message authentique.

Quand donc une mystification, un redoublement dialectique est mis au service du sérieux, ce procédé entend qu'on y recoure simplement de manière à prévenir les méprises et les accords provisoires, laissant au chercheur honnête le soin de trouver l'explication véritable¹⁶.

Conséquemment, se retrouvent dans le texte, des éléments de philosophie purement kierkegaardiens et la conception de l'angoisse qu'il nous expose dans l'ouvrage pourrait bien en faire partie.

La question est maintenant de savoir de quelle façon nous allons procéder à l'analyse que nous voulons faire du *Concept de l'angoisse*. Est-il possible, malgré le fait que l'écrit soit un message de communication indirecte, de l'étudier au sens théorique et ce,

¹⁴ Ibid., p.4.

¹⁵ Clair, André, *Kierkegaard existence et éthique*, Paris : PUF, 1997, p.13.

¹⁶ Kierkegaard, Søren, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, p.12.

sans travestir la pensée de Kierkegaard? Ou devons-nous plutôt tenter de comprendre le message indirect qui nous est communiqué dans ce texte? Nous répondrons tout d'abord qu'il faut être prudent au sujet du pseudonyme et de sa signification, car il y a risque de surinterpréter les textes. La pseudonymie, se voulant une situation de réflexion indirecte, donc non directive, il peut être facile de donner aux textes une signification qu'ils n'ont pas. De plus, notre recherche n'en est pas une sur la pseudonymie, ou sur l'œuvre générale du penseur, mais sur une question précise qui est celle de la conception de l'angoisse en philosophie qu'a développée Kierkegaard. Nous approfondirons donc le contenu thématique du texte tel qu'il se présente à nous, de façon directe. Cependant, ne voulant pas négliger l'apport au texte résultant de l'utilisation d'un pseudonyme, nous consacrerons, à la fin du chapitre, une section au personnage d'Haufniensis. Il sera alors temps de voir ce que celui-ci peut nous apprendre de plus que ce que nous a appris l'approfondissement du contenu thématique.

1.3 Le projet d'une angoisse traitée de façon psychologique servant à introduire l'explication qui se fera par la dogmatique de l'origine du péché originel et permettant de s'opposer à tout autre traitement scientifique du péché

1.3.1 Des considérations épistémologiques

Au début de l'introduction de l'écrit, nous nous retrouvons face à des considérations épistémologiques, c'est-à-dire face à une réflexion visant à délimiter le champ d'expertise de chaque science et à démontrer que chaque problème scientifique a sa place particulière dans l'ensemble que représente la science. Cette considération est importante, car chaque scientifique doit bien discerner quel est son objet et rester dans les limites de ce qu'il peut

percevoir et comprendre; cela l'empêche de se mettre à discourir sur toutes sortes de sujets qu'il ne maîtrise pas.

L'idée que tout problème scientifique a besoin dans le cadre général de la science d'une place déterminée, d'un but à soi et de limites propres, ayant ainsi sa résonance harmonique dans l'ensemble, sa consonance légitime dans l'expression totale, cette idée-là n'est pas seulement un *pium desiderium* ennoblissant le chercheur d'une exaltation enthousiaste ou mélancolique (...), mais elle profite en outre à toute recherche spécialisée- car dès que l'une de celles-ci oublie son terroir naturel, du même coup(...) elle s'oublie elle-même, devient autre, prend une souplesse fâcheuse à se muer en n'importe quoi¹⁷.

Kierkegaard s'attaque ensuite tout de go, sans surprises¹⁸, à Hegel, qui a intitulé la troisième section du livre II de la *Wissenschaft der Logik : Die Wirklichkeit* (la Réalité); cela est, pour Kierkegaard, une perte car la logique n'est pas la réalité (dans laquelle le hasard est essentiellement inhérent). De plus, le terme d'immédiat, qui dit-il, remplace le terme de foi en dogmatique, est une perte pour la foi puisqu'en le qualifiant d'immédiat on lui enlève son point de départ qui est historique, c'est-à-dire qui débute à un moment précis dans le temps. Les exemples choisis ici ne sont pas anodins, car ce qui peut sembler hors contexte est, selon Kierkegaard, choisi précautionneusement. Ainsi, il dit que ce développement au sujet des erreurs de la logique hégélienne : « (...) n'est nullement superflu, les détails en ayant été choisis en vue de l'objet de cet écrit¹⁹ ». Il s'agit donc par le biais du *Concept de l'angoisse*, de s'attaquer aux prétentions scientifiques, très fortes à son époque, à tout maîtriser et surtout à vouloir tout circonscrire de la réalité humaine, en

¹⁷ Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, p.165.

¹⁸ C'est un fait connu que Kierkegaard a cherché tout au long de sa vie d'écrivain à s'opposer à la pensée systématique, dont celle de Hegel laquelle, selon lui, ne pouvait rendre compte de la véritable condition humaine, condition faite de paradoxes, de contraintes et de contradictions. Pour Kierkegaard, un homme, pour se réaliser, doit *exister* ce qui constitue pour lui une tâche difficile et qui ne se produit pas dans l'ordre de la pensée rationnelle. Pour lui, la vérité est subjective et ne se laisse pas découvrir dans un système de pensée pouvant amener une compréhension exhaustive et rationnelle de la vie humaine, mais lors d'un profond et ambigu rapport à soi, développé sous la gouverne d'un réel rapport à Dieu.

¹⁹ Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, p.170.

incluant ce qui touche aux sphères plus subjectives du domaine de la foi. Plus particulièrement, Kierkegaard veut démontrer que le péché ne peut s'expliquer par la science, et cette démonstration va, paradoxalement, passer par une démonstration scientifique (psychologique).

1.3.2 L'importance d'une pensée probe pour aborder le concept de péché originel

Cette critique envers la science en général n'est pas pour autant un abandon de celle-ci, au contraire, l'ouvrage déclame des exigences de probité digne de n'importe lequel ouvrage scientifique. Ainsi, notre attention est attirée sur le fait que les erreurs d'interprétation ou de jugement concernant le récit de la Genèse sont nombreuses et pénalisent l'homme désireux de comprendre réellement ce qu'est le péché originel et ce qu'il signifie pour lui. Tout à son projet de conceptualité de l'angoisse et de péché originel, Kierkegaard n'accepte aucune divagation et considère que l'explication du péché originel doit en être une existante devant la pensée : « (...) on voulait expliquer le péché originel dans ses conséquences. Explication inexistante devant la pensée²⁰. » Aussi, fait-il remarquer, l'on faisait débiter l'histoire de l'humanité par de l'imaginaire : « mais la pensée n'eut rien²¹ ». Il semblerait ici que pour bien faire accepter sa position sur le péché à son lecteur, Kierkegaard s'attaque ici aux discours professoraux et aux discours dogmatiques en les battant sur leur propre terrain, c'est-à-dire qu'il démontre que leurs discours rationnels sur le péché originel ne se tiennent pas et qu'il y a contradiction à l'intérieur même de ceux-ci. Cela faisant, il devient impossible, si l'on cherche à accéder à une conceptualité du péché et de l'angoisse, de considérer, sans réfléchir sérieusement, ceux-ci comme valables. Il se pourrait qu'il s'agisse ici d'une ruse pouvant mener son lecteur avide de conceptualité et de démarche rationnelle à une impasse ou du moins à une nécessité de repenser ces concepts. Il cherche à démontrer que, par la pensée, nous ne

²⁰ Ibid., p.184.

²¹ Ibid., p.183.

pouvons atteindre à la conception du péché, mais pour cela, il faut être probe c'est-à-dire qu'il faut s'assurer de rigueur pour ne pas que ce qui soit disqualifié le soit par des erreurs de raisonnement, mais bien par les failles de la pensée elle-même, dans sa capacité à expliquer le surgissement du péché.

1.3.3 Le choix de la psychologie comme science permettant de traiter du péché et de l'angoisse

Kierkegaard choisit pourtant une science pour faire sa démonstration de la venue du péché originel : la psychologie. Mais attention, le choix de cette science est très important, il permet de s'en remettre, en dernier lieu, à la dogmatique : « (...) si on voulait donner à ces réflexions conscience de leur place dans la science, elles se verraient situées dans la psychologie mais orientées vers la dogmatique²².» C'est que la psychologie répond à un besoin particulier d'observation attentive et pénétrante que ne peut offrir ni la dogmatique, car ce n'est pas son rôle ni l'éthique car elle n'observe pas mais émet plutôt des commandements idéaux. L'observation du psychologue, de par sa progression attentive et persistante, permet de rendre compte de ce qui se passe chez l'être humain ouvert au péché. Le psychologue peut traquer « cette possibilité réelle du péché²³ » et « cette disposition préalable²⁴ » de l'être humain. Ensuite, rendu à cette limite extrême, à presque pouvoir saisir le péché et le décortiquer, le psychologue doit reconnaître qu'il ne le peut et passer le flambeau à la dogmatique. Ce qui semble intéresser Kierkegaard, primordialement, c'est de *rendre compte le plus justement possible de la nature humaine* de façon à se rapprocher le plus possible de son essence intime pour qu'aucune autre science ne puisse être justifiée d'y ajouter quelque chose et qu'il soit alors nécessaire de reconnaître que la seule science capable de poursuivre cet élan de compréhension du péché soit la dogmatique - qui ne propose pas une compréhension, mais pose le péché en le présupposant. L'avantage de la

²² Ibid., p.180.

²³ Ibid., p.178.

²⁴ Ibid.

psychologie est qu'elle reste dans le naturel, à savoir elle observe et procède par étapes sans posséder d'avance une conclusion qu'elle doit s'efforcer de démontrer. De plus, la science de la psychologie, en restant collée sur le naturel, l'empirique, se met sur un terrain où l'équivoque est plus que présente et amène par le fait même ce que Kierkegaard nomme un « élastique d'ambiguïté²⁵ », qui donne l'espace nécessaire au saut de l'innocence à la faute, saut qui est, éminemment dialectique. De même, il nous indique en quoi l'analyse psychologique est préférable à celle des autres sciences : « La sagacité psychologique s'attache exclusivement à chaque phénomène isolé sans avoir en même temps sous la main ses catégories éternelles, et elle ne veille pas à sauver l'humanité en sauvant coûte que coûte chaque individu pour le genre humain²⁶. » C'est donc de dire que les observations réalisées par la psychologie permettent d'approcher la vérité subjective de la vie humaine.

1.4 Individualité et espèce humaine : le cas d'Adam illustrant le paradoxe

Le traitement du cas d'Adam, par lequel Kierkegaard débute son raisonnement, est très important dans l'ouvrage *Le concept de l'angoisse*. En fait, outre son importance capitale dans l'explication du péché originel, Kierkegaard démontre par celui-ci ce qui fait partie de l'essence de l'être humain c'est-à-dire son irrémédiable appartenance comme individu à l'espèce toute entière. L'individu est ainsi, paradoxalement, lui-même et le genre humain et cela est constitutif de sa nature.

1.4.1 L'absence de distinction qualitative entre le premier péché d'Adam et le nôtre

Une erreur importante commise par la raison est celle de croire que le genre humain est un individu se répétant inlassablement, celle de l'imagination est de faire ressortir un individu – ici, Adam – de l'espèce auquel il appartient : « Le prosaïsme de la raison est de

²⁵ Ibid., p.201.

²⁶ Ibid., p.240.

faire se dissoudre numériquement le genre humain dans un perpétuel *einmal ein*²⁷. L'imaginaire est de combler Adam de l'illusoire honneur d'être plus que tout le genre humain, ou de l'honneur équivoque d'en être retranché²⁸. » Cela est problématique puisque d'un côté, l'on cherche à dissoudre l'individu dans l'espèce et de l'autre l'on cherche à faire ressortir un individu de toute l'espèce en lui donnant un statut spécial. Dans les deux cas, il y a mécompréhension de ce qu'est l'être humain. Au contraire, Kierkegaard nous exhorte à ne pas considérer le premier péché d'Adam comme différent du premier péché de chaque homme qui l'a suivi. En fait, Adam n'est pas responsable du fait qu'avec son premier péché, le péché est entré dans le monde. De plus, s'il est un homme, il ne peut différer de nous comme cela et il nous faut cesser de lui donner un statut particulier car cela embrouille le contact que nous avons avec le péché: «Expliquer son péché est donc expliquer le péché originel, et nulle explication ne nous avance qui prétend expliquer Adam mais non le péché originel ou le péché originel mais non Adam²⁹. » L'être humain ne peut se dissoudre en un prototype d'individu contenant en lui, uniquement, tout le genre humain, pas plus qu'il ne soit possible qu'un seul individu s'en différencie totalement et cela s'explique par ce principe (auquel Kierkegaard nous enjoint de tenir ferme)³⁰, ce point de vue qui permet de ne pas tomber dans l'unitarisme (doctrine religieuse qui ne reconnaît pas la trinité et la nature divine du Christ) des pélagiens, des sociniens, des philanthropes (tous trois courants qui mettent l'humanité au premier plan) ou dans l'imaginaire d'une nature humaine qui serait tentée d'encercler – ou plutôt d'affirmer qu'elle le fait - la totalité de l'humanité dans sa pensée ou encore de s'en extraire de cette humanité:

(...) de l'essence même de l'existence humaine, (...) l'homme est individu et, comme tel, est à la fois lui-même et tout le genre humain, de sorte que ce dernier participe en

²⁷ *Einmal ein* : un fois un

²⁸ Kierkegaard, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, p.187.

²⁹ *Ibid.*, p.186.

³⁰ *Ibid.*

entier à l'individu et l'individu à tout le genre humain. (...) À tout instant donc l'individu est lui-même et le genre humain³¹.

Il s'agit donc de bien comprendre qu'il appartient intrinsèquement à notre nature d'être un individu particulier, mais tout autant un membre de l'espèce humaine. Cela fait partie de notre réalité humaine. Mais, comment alors peut s'effectuer ce lien difficilement concevable?

1.4.2 C'est la pensée qui nous lie à Adam (et aux autres individus)

Kierkegaard poursuit son explication en indiquant que ce qui nous relie à Adam – et aux autres hommes - n'est pas un sentiment, en fait, nous sommes liés à Adam par la pensée:

Ce n'est pas la beauté esthétique qui nous accroche à lui; ni un sentiment de générosité qui nous rallie à lui, pour ne pas le planter là comme un bouc émissaire; ce n'est pas non plus l'élan de la sympathie ou la persuasion de la piété qui nous décide à partager sa faute, (...) non c'est la pensée qui nous attache à lui³².

Ce lien par la pensée provient de cette participation à l'individualité comme à l'espèce humaine - participation qui est en même temps la perfection de l'état humain. C'est-à-dire que le fait de participer à l'individualité, comme à l'espèce humaine, d'être le général et le particulier en même temps, est une contradiction - un problème -, mais cette contradiction qui crée un mouvement (car toute contradiction est mouvement selon Kierkegaard) n'est autre que celui de l'existence humaine. Étant l'existence humaine, ce mouvement consiste, en même temps, en l'histoire de l'individu. Et, cette histoire individuelle est aussi histoire de l'espèce, car les hommes participent aux deux états.

³¹ Ibid., pp.186-187.

³² Ibid., p.187.

À tout instant donc l'individu est lui-même et le genre humain. C'est la perfection de l'homme considéré comme état. En même temps c'est une contradiction; donc toujours l'expression d'un problème; or un problème est un mouvement; mais du mouvement vers du semblable, vers ce qui vous est proposé comme identique- c'est un mouvement historique. Donc l'individu a de l'histoire, mais s'il en a, le genre humain en a aussi. Tout individu a la même perfection, voilà justement pourquoi les individus ne se séparent en unités numériques, pas plus que le concept du genre humain ne s'évanouit en un fantôme. Chacun des individus est essentiellement intéressé à l'histoire de tous les autres, non moins essentiellement qu'à la sienne. La perfection personnelle consiste donc à participer sans réserve à la totalité. Nul individu n'est indifférent à l'histoire du genre humain pas plus que celui-ci ne l'est à celle de l'individu. Pendant que se déroule l'histoire de l'humanité, l'individu commence toujours *da capo*, parce qu'il est lui-même et le genre humain, et par là encore l'histoire du genre humain³³.

C'est ainsi, de par notre essence humaine, qui nous fait participer autant à l'individualité qu'à l'espèce humaine entière, que nous sommes reliés à l'histoire de tous les individus du genre humain. Et ce lien, avec les autres individus, n'en est pas un découlant d'un attachement sentimental ou émotif, mais il est un lien de l'esprit. Il est un lien de l'esprit, car il est historique et l'histoire c'est aussi l'esprit : nous nous basons ici sur une affirmation de Kierkegaard qui explique à ses lecteurs (en parlant de la beauté et de l'esprit), que l'esprit a de l'histoire contrairement à la beauté, qui est une union immédiate de l'âme et du corps. Le passage suivant nous démontre que l'esprit est même toujours de l'histoire : « (...) l'histoire de l'esprit (et c'est justement là son secret d'avoir toujours de l'histoire) (...) »³⁴. » Conséquemment, lorsque l'esprit se pose, nous ne sommes pas dans la sphère du ressenti ou du sensuel, mais dans celle de l'histoire. Étant donné que le lien de l'individu avec tout le genre humain soit un lien historique (né du mouvement de la contradiction de la cohabitation des deux états) et que l'histoire soit aussi l'esprit, le lien avec les autres individus (dont Adam) se fait par la pensée. Il s'agit d'un lien qui s'effectue au moment où se pose l'esprit. Nous verrons, dans la prochaine section, comment l'angoisse en est alors à son point culminant.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., p.230.

1.5 L'angoisse représentative de la grandeur humaine

Nous en venons maintenant au point principal du chapitre, à savoir celui de la conception de l'angoisse de Kierkegaard. Nous verrons que l'apparition de l'angoisse est étroitement reliée, chez Kierkegaard, à l'apparition du péché originel et donc au récit de la Genèse et que, de surcroît : « l'apparition même de l'angoisse est le centre de tout le problème³⁵ ». Mais, aussi, que l'angoisse est l'intermédiaire, le passage, permettant de passer d'un état à un autre.

1.5.1 L'angoisse provenant du rien

Au commencement, l'homme est dans un état d'innocence où il n'est pas encore déterminé comme esprit, mais est : « une âme en union immédiate avec son être naturel³⁶ ». C'est un état où il n'y a pas de différences entre le bien et le mal. Nous pourrions déduire que cet état, d'union de l'âme et du corps dans l'innocence, du fait qu'il soit non conflictuel, est l'état représentant véritablement l'essence de l'homme. Kierkegaard nous apprend pourtant que ce n'est pas le cas. L'homme est aussi esprit et c'est ce qui fait son humaine grandeur. Cet esprit est présent chez l'homme dès le début, car il appartient à son essence comme détermination spirituelle contrairement à l'animal qui, pour cette raison, ne vivra jamais l'angoisse³⁷. Et c'est pourquoi l'angoisse, qui se présente avec l'esprit (« moins il y a d'angoisse, moins il y a d'esprit³⁸ »), reste une mesure de la grandeur humaine³⁹. En fait, l'exigence suprême de la destinée de l'homme est d'être un esprit⁴⁰.

Concernant cet état d'innocence, Kierkegaard adhère à l'explication qu'en donne la Genèse : l'innocence est l'ignorance, et non pas à celle de l'innocence comme être pur de

³⁵ Ibid., p.204

³⁶ Cette expression appartient à la traduction du *Concept de l'angoisse* de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, dans les *Oeuvres complètes*, tome 7, Paris : Éditions de l'Orante, 1973, p.143.

³⁷ Kierkegaard, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, p. 202.

³⁸ Ibid., p.202.

³⁹ Ibid., p.237.

⁴⁰ Kierkegaard, Søren, *Traité du désespoir*, tel Gallimard, Paris, 1990, p.363.

l'immédiat que donne la logique. Cette ignorance est par contre dirigée vers un savoir, savoir qu'elle sait ne pas avoir, contrairement à l'ignorance morale : « L'innocence est un savoir qui signifie ignorance. Sa différence avec l'ignorance morale apparaît facilement parce que orientée vers un savoir. Avec l'innocence commence un savoir dont la première détermination est d'ignorer⁴¹. » Dans l'innocence, il y a calme et repos mais aussi autre chose, quelque chose qui n'est pas trouble et lutte mais qui est *rien*. Il ne s'agit pas d'une deuxième facette du même phénomène mais de deux entités présentes dans l'innocence : « Rêveur, l'esprit projette sa propre réalité qui n'est rien, mais ce rien voit toujours l'innocence hors de lui-même⁴². » Dans l'innocence, l'âme et le corps sont en union immédiate, l'esprit y est présent mais il n'est pas encore posé comme esprit, il est à l'état de rêve et c'est dans cette situation qu'apparaît l'angoisse : « La réalité de l'esprit se montre toujours comme une figure qui tente son possible, mais disparaît dès qu'on veut la saisir, et qui est un rien ne pouvant que nous angoïsser⁴³. » L'angoisse n'a donc pas d'objet précis; elle provient plutôt du rien. Elle nous fait persister dans cet état de calme et de repos, mais elle nous fait présager tout de même autre chose. Quelle est cette autre chose? Rien : « (...) (le langage dit aussi avec prégnance : s'angoïsser de rien) (...) ⁴⁴ ». C'est ici que nous rencontrons l'équivoque qui accompagne l'angoisse, car l'angoisse renvoie bien à quelque chose, mais quelque chose qui n'est rien. Cette angoisse place l'individu dans un état de grande ambiguïté, puisqu'elle repousse et attire en même temps : « (...) ne dit-on pas : la douce angoisse, la douce anxiété; ou encore : une angoisse étrange, une angoisse

⁴¹ Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, p.232. En ce qui concerne le concept d'innocence, Kierkegaard suggère à son lecteur de faire « table rase de ce qu'a découvert Hegel pour secourir la dogmatique ». Il cherche ici à rappeler que le concept d'immédiateté a peut-être sa place en logique, mais non en dogmatique ou plutôt que l'immédiateté ne peut être identifiée à l'innocence. Pour Kierkegaard, l'innocence est quelque chose, ce qui la fait différer fondamentalement du rien de l'immédiat. Conséquemment, alors que l'immédiat, chez Hegel, ne peut s'abolir, mais est dépassé (sursummé) par le cheminement interne de la conscience, l'innocence, du fait qu'elle est quelque chose, peut se faire abolir par la transcendance, chose qui ne serait pas possible si elle n'était rien.

⁴² Kierkegaard, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, pp. 201-202.

⁴³ Ibid., p.202.

⁴⁴ Ibid., p.203.

farouche, etc.⁴⁵? » Cette équivocité est importante pour qu'il y ait un saut qualitatif, sinon, si l'angoisse portait sur quelque chose, il n'y aurait pas de saut, mais une conséquence logique : « Si l'objet de l'angoisse est quelque chose, nous n'aurons plus de saut, mais une transition quantitative⁴⁶. »

Lorsque dans l'innocence se projette le rien, l'esprit ne peut se rapporter à lui-même, car il est extérieur à lui-même - il est à l'état de rêve - et il ne peut non plus se fuir, car il est déjà déterminé comme esprit. L'esprit est à la fois présent et absent. Tout se passe comme si le rien de l'innocence agit (ou se présente) de façon telle que l'esprit se retrouve coincé au bas du mur. Il est pris au piège et cela fait naître l'angoisse.

A ce moment l'innocence culmine. Elle est ignorance; mais non animalité de brute; elle est une ignorance qui détermine l'esprit, mais qui est justement de l'angoisse parce que son ignorance porte sur du néant. Il n'y a pas ici de savoir du bien et du mal, etc.; toute la réalité du savoir se projette dans l'angoisse comme l'immense néant de l'ignorance⁴⁷.

Comment l'individu peut-il alors arriver à poser l'esprit qui est, comme nous l'avons exposé, représentatif de son humanité? Comment se réalise ce passage de l'état d'innocence à l'état de péché? Nous verrons dans la prochaine section que ce qui se présentait comme le néant de l'angoisse va se transformer en angoissante possibilité de pouvoir. Mais, qu'au final, le choix du saut appartient à chaque individu.

1.5.2 L'angoissante possibilité de pouvoir n'explique pas le saut

Dans l'angoisse, Adam, qui n'a pas encore de savoir du bien et du mal (ce n'est donc pas l'interdiction qui le pousse à agir), est saisi par la possibilité de la liberté qui s'apparaît à elle-même dans le néant de l'angoisse⁴⁸. Le rien de l'innocence se transforme

⁴⁵ Ibid., p.202.

⁴⁶ Ibid., p.242.

⁴⁷ Ibid., p.204.

⁴⁸ Ibid., p.242.

alors en angoissante possibilité de pouvoir. Pouvoir quoi? Il ne le sait point; il n'y a pas encore de détermination à cette possibilité : elle est la possibilité de la liberté et cette possibilité se détermine encore comme le rien.

Ce qui s'offrait à l'innocence comme le néant de l'angoisse est maintenant entré en lui-même, et ici encore reste un néant : l'angoissante possibilité de *pouvoir*. Quant à ce qu'il peut, il n'en a nulle idée; autrement en effet ce serait – ce qui arrive d'ordinaire – présupposer la suite, c'est-à-dire la différence du bien et du mal⁴⁹.

Tout est en place pour que l'innocence soit perdue, pour que survienne le saut. Tout est encore à l'état de possibilité, mais non de réalité, car aucune action n'est posée et Adam se trouve devant un infini de possibilités. Il est dans un état qui ressemble à celui du rêve, mais la synthèse entre cet état et celui de son corps n'est pas réalisée. Comment se fera le passage du possible au réel? Par le saut, précédé de l'état d'angoisse, ce vertige qui est l'intermédiaire entre le possible et la réalité. Le péché n'entre pas de façon nécessaire, pas plus que par un acte libre abstrait. Il entre par l'angoisse, qui n'en est pas plus une explication du péché. L'entrée du péché dans le monde ne s'explique pas logiquement; il n'y a pas d'explication scientifique ou rationnelle de celui-ci. Le péché entre dans l'homme parce qu'il est homme.

Quant à la science, elle est incapable d'expliquer pareille chose. Toute science réside soit dans une immanence logique, soit dans une immanence intérieure à une transcendance inexplicable pour elle. Le péché est justement cette transcendance, ce *discrimen rerum* dans lequel le péché entre dans l'individu parce qu'individu. C'est sa seule façon d'entrer dans le monde et il n'y est jamais entré autrement⁵⁰.

Est-ce que l'angoisse est la responsable de cette chute? L'angoisse est bien présente juste avant la chute, elle est même l'intermédiaire, équivoque au possible, permettant cette chute, et c'est pourquoi Kierkegaard fait d'elle la condition préalable du péché originel,

⁴⁹ Ibid., p.205.

⁵⁰ Ibid., p.211.

mais le saut c'est librement que nous l'accomplissons. Kierkegaard affirme que l'homme est tenté par lui-même seulement, faisant référence à un passage classique de Saint Jacques : « (...) que Dieu ne tente personne et ne l'est non plus par personne; et qu'au contraire chacun l'est par soi-même⁵¹.» L'angoisse a donc le rôle d'une puissance étrangère, mais qui vient de nous, douce et inquiétante, qui nous attire tout en nous effrayant, mais au final c'est nous qui nous trouvons coupables, car ce n'est pas elle qui pose le geste, mais nous-mêmes :

On peut comparer l'angoisse au vertige. Quand l'œil vient à plonger dans un abîme, on a le vertige, ce qui vient autant de l'œil que de l'abîme, car on aurait pu ne pas y regarder. De même l'angoisse est le vertige de la liberté, qui naît parce que l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, plongeant alors dans son propre possible, saisit à cet instant la finitude et s'y accroche. Dans ce vertige la liberté s'affaisse. La psychologie ne va que jusque-là et refuse d'expliquer outre. Au même instant tout est changé, et quand la liberté se relève elle se voit coupable. C'est entre ces deux instants qu'est le saut, qu'aucune science n'a expliqué ni ne peut expliquer. L'homme qui devient coupable dans l'angoisse, sa culpabilité est aussi ambiguë que possible⁵².

C'est donc de dire que l'angoisse provient de l'âme elle-même et non d'une quelconque raison extérieure. Elle attire l'individu et le repousse par répulsion en même temps, mais cette répulsion l'attire et il y succombe. En fait, il tombe par peur de tomber. Mais, toujours l'individu est libre de faire le saut ou de ne pas le faire. Et lorsqu'il succombe à l'angoisse, il en est le seul coupable. Pour Kierkegaard, à chaque fois que le péché entre dans le monde, il y entre par un acte libre. Il peut bien-sûr y avoir des incitations à pécher qui proviennent du milieu et qui poussent l'individu à le faire, mais chaque individu commet le saut librement et en porte l'entière responsabilité. Cela est important pour Kierkegaard, car si le péché entraînait de façon nécessaire, il n'y aurait plus de liberté humaine.

⁵¹ Passage cité par Kierkegaard, Søren, in *Le Concept de l'angoisse*, p.208.

⁵² Kierkegaard, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, p.224.

1.5.3 *L'angoisse comme instant dans la vie de l'individu*

À quel moment exactement le passage d'un état à l'autre – le saut - se fait-il? L'angoisse étant un état de rêve qui fait plutôt signe vers l'imaginaire, ce moment nous semble quelque peu abstrait, ce passage – et c'est ce qui lui donne autant de force dialectique - étant enveloppé d'un voile d'équivocité difficilement explicable. Un concept, très important pour Kierkegaard, peut pourtant permettre de faire de ce passage un état sinon plus concret au moins plus saisissable. Ce concept, qui se trouve évidemment intimement relié à celui d'angoisse, est celui d'instant.

Dans *Le concept de l'angoisse*, Kierkegaard, en s'opposant à la catégorie de passage de Hegel et de son école – qu'ils présupposent et n'expliquent jamais - et en s'appuyant sur l'instant abstrait du *Parménide* de Platon, propose l'instant comme catégorie de passage qui représente l'intervalle entre deux états contraires (mouvement-immobilité, un-multiple, pareil-dissemblable, etc.), mais aussi comme un arrêt dans le temps qui, en s'opposant à l'éternité, lui donne tout son sens. L'instant n'est cependant pas à comprendre au sens abstrait de Platon mais dans un sens qui se retrouve dans le domaine de la liberté historique, domaine de l'existence concrète : « car il est, un *état*, une réalité⁵³ ». Il s'oppose ici à la présupposition que fait le Système du concept de passage qui provoquerait le mouvement. L'instant n'est pas le mouvement qui crée un passage, mais il est le point de rencontre entre l'innocence et le péché. Il est cette articulation nécessaire dans le passage de l'un à l'autre. Il est ainsi intimement lié à l'angoisse, car il devient, en quelque sorte, son application concrète. Plus que cela, Kierkegaard avance même que : « L'angoisse [est] l'instant dans la vie de l'individu⁵⁴. »

L'homme, nous l'avons dit, est une synthèse de corps et d'âme portée par l'esprit, mais il est aussi une synthèse de temporel et d'éternel et, selon Kierkegaard, ces deux synthèses se ramènent au même. Au même moment, donc, où se pose la synthèse entre

⁵³ Ibid., p.248.

⁵⁴ Ibid., p.247.

l'âme et le corps par l'esprit, lorsque se fait le lien entre ces deux états opposés, se fait à un autre niveau, la synthèse entre le temporel et l'éternel, c'est-à-dire l'entrée de l'individu dans la temporalité. C'est que lorsque l'individu s'angoisse devant son possible, il s'angoisse aussi devant – il voit – son avenir, car ce qui angoisse l'individu est la faute possible qu'il peut commettre dans le futur. C'est à ce moment, ambigu au possible, que le temporel apparaît, exactement comme le péché : « Au moment où alors son propre possible lui apparaît, la liberté blêmit et le temporel se produit alors de la même façon que la sensualité au sens de peccabilité.⁵⁵ »

L'instant est le moment de la synthèse, mais avant qu'elle ne se fasse, le temps se définit comme une succession infinie où n'existe pas, avant que l'instant ne se pose, de distinctions entre passé, présent et avenir. Ces distinctions ne peuvent exister avant la synthèse, car elles feraient intervenir une compréhension qui naît de la saisie du temps - par la rencontre du temporel et de l'éternel - dans l'instant et il s'agirait alors d'une pétition de principes. De toute façon, la distinction entre ces trois éléments ne peut se faire en ne considérant que le temporel par lui-même, car le temps est une succession infinie et n'a pas de présent – en cela consiste son imperfection -, c'est celui de la nature que l'on retrouve dans l'état d'innocence. C'est un état où la temporalité n'existe pas.

La synthèse de temporel et d'éternel est ce moment où l'esprit, qui est aussi l'éternel, se pose, mais encore pose l'instant comme point, paradoxal, de rencontre entre temporel et éternité, équivoque où le temps et l'éternité se touchent. L'instant est posé comme l'esprit, par l'esprit. Il est ce qui crée une rupture et pose le temporel. L'éternel quant à lui est le présent, présent infini, car il n'y a aucune séparation d'avec le passé ou l'avenir et cela est sa perfection. Lorsque le temps et l'éternité se rencontrent, dans la synthèse, il y a l'instant et alors seulement peuvent prendre un sens les déterminations de passé, futur, présent.

⁵⁵ Ibid., p.258.

L'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent, et c'est ce contact qui pose le concept du *temporel* où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps. Seulement alors prend son sens notre division susdite : le temps présent, le temps passé, le temps à venir⁵⁶.

Et ce point de rencontre a plus à voir avec l'éternité qu'avec le temps : « Ainsi entendu l'instant n'est pas au fond un atome de temps, mais d'éternité. C'est le premier reflet de l'éternité dans le temps, sa première tentative pour ainsi dire d'arrêter le temps⁵⁷. » Ce développement est très important pour Kierkegaard, car selon lui le concept central du christianisme, ce qu'il apporte de nouveau, est le concept de la plénitude du temps qui consiste en l'instant conçu comme éternel. Ainsi, l'instant permet au christianisme de se dissocier de la spéculation ou de la philosophie païennes : « Cette catégorie importe beaucoup pour conclure contre la philosophie païenne et contre une spéculation également païenne dans le christianisme⁵⁸. »

De plus, par l'instant, Kierkegaard nomme un point existentiel qui se situe en plein dans la vie historique de l'individu. Ce point est subjectif, car il appartient en propre à chacun, mais il est aussi irrationnel; il ne concerne pas les groupes ou les institutions; en fait, il singularise l'individu. Nous avons vu que l'angoisse était le passage, l'intermédiaire, entre deux états contraires. L'instant, quant à lui, est le moment de ce passage. Avec l'angoisse l'individu prend compte des possibles qui sont devant lui, avec l'instant il vit la rupture dans le temps permettant de commettre le péché, mais aussi d'accéder à ce qui le dépasse, à l'éternité. Il est le moment où l'individu, par l'angoisse, peut faire la synthèse des incompatibles qui le composent. En fait, l'instant est le moment où l'individu libre peut faire la découverte de la vérité. Mais, quel est le contenu de cette vérité? Qu'est-ce que l'angoisse nous permet de discerner? Est-il possible d'y faire un

⁵⁶ Ibid., p.256.

⁵⁷ Ibid., p.255.

⁵⁸ Ibid., p.250.

apprentissage de soi-même? Ou s'agit-il plutôt de découvrir des vérités générales, c'est-à-dire non individuelles, sur l'existence, sur l'être ou le non-être?

Chez Kierkegaard, il n'y a pas de contenu précis de vérité à s'approprier et surtout pas de vérités générales à saisir. Concernant l'apprentissage de soi-même, s'il y a une certaine réalisation de soi qui est possible par l'angoisse, celle-ci ne se produit pas par elle-même, mais dans la plénitude du rapport à Dieu. C'est ce vers quoi se dirige son travail : face à l'état inquiétant de l'angoisse, à ce qu'elle nous dévoile, mais aussi à ce qu'elle nous présente comme possible, il ne nous faut pas tenter de l'éviter ou de l'étouffer, mais plutôt la laisser monter, l'appivoiser, afin qu'elle nous prépare à faire le saut dans la foi.

1.6 La finalité de la pensée de l'angoisse chez Kierkegaard : le salut par la foi

Qu'advient-il alors qu'a eu lieu l'instant angoissant du saut? Est-ce que l'angoisse disparaît après avoir rendu possible le passage du possible au réel? Est-il question d'un moment unique dans la vie de l'individu disparaissant une fois son rôle joué? En fait, le rôle de l'angoisse ne s'arrête pas à initier ce moment ultime, qui précède le moment du saut de l'état d'innocence à l'état de péché. La réalité posée peut se voir à son tour angoissée devant le possible. De plus, le moment de la synthèse est un moment extrêmement paradoxal reliant et séparant à la fois, positif et négatif. La synthèse, qui est une tâche constante pour l'individu, est très difficile et l'amène souvent à fuir cet état d'angoisse.

1.6.1 L'angoisse comme échappatoire à la conscience du péché

L'angoisse ne disparaît point une fois que le saut qualitatif soit posé et ceci pour deux raisons : la première est que la réalité n'est pas conçue d'un unique moment (la vie de l'individu se produit par une suite de passages d'un état à un autre et chaque état se produit par un saut qui est précédé d'un possible et qui fait naître l'angoisse, l'individu se trouve donc angoissé à nouveau quant à son avenir) et la deuxième raison est que la réalité qui apparaît lors du saut est illégitime, car le péché a été posé en même temps; ces deux

situations font aussi naître de l'angoisse. L'individu a donc, possiblement, à faire face à cette épreuve de l'angoisse plusieurs fois dans sa vie. De même, l'angoisse peut occuper différents rôles selon le rapport dialectique qu'elle entretient avec l'individu, rapport dépendant à son tour du rapport que l'individu lui-même entretient avec le péché. C'est ainsi que l'angoisse peut agir et se transformer selon que l'individu veut prendre conscience du péché ou non, créant ainsi toutes sortes de souffrances morales à l'individu. L'individu peut vouloir demeurer dans le péché et cela, de deux façons : la première en étant conscient d'avoir péché et en voulant annihiler ce péché (angoisse du mal)⁵⁹ et la deuxième en évitant la conscience du péché en fuyant le bien (angoisse du bien ou démoniaque)⁶⁰. Il se sert alors de l'angoisse pour rester dans ces formations de sa personnalité. C'est comme cela que l'angoisse, présente dans l'individu, l'entraîne dans des danses dialectiques intenses. Elle se met, entre autres, à inventer des subterfuges pour ne pas penser l'éternité concrètement, c'est-à-dire avec sérieux et intériorité. Elle amène à nier l'éternel dans l'homme et à ne vivre que dans l'instant; elle peut aussi porter à concevoir l'éternité de façon toute abstraite ou imaginaire, de façon à ce qu'elle devienne inatteignable ou encore de façon métaphysique, ce qui amène invariablement la contradiction du comique.

Ces deux formations que sont l'angoisse du bien et l'angoisse du mal, qui se créent dans l'individu comme conséquence du péché et comme fuite de cette conséquence, freinent l'individu et l'empêchent de parvenir à sa destination ultime: sa disposition

⁵⁹ Dans l'angoisse du mal, l'angoisse a pour tâche, nous dit Kierkegaard, de nier l'existence de la réalité illégitime, posée par le péché, à l'aide de sophismes bien élaborés. Elle peut alors, par exemple, se jumeler au repentir pour tenter, par la production de sophismes, de faire taire la conscience du péché.

⁶⁰ Le démoniaque étant un mal pouvant se produire chez tout individu : « Si le démoniaque est un destin, il peut arriver à tout le monde » (Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, p.290); Kierkegaard cherche, peut-être, à nous rapprocher de cette tendance de repliement sur soi que nous abordons tous un jour ou l'autre. Dans l'angoisse du bien (dont l'individu qui en est atteint est appelé aussi par Kierkegaard le démoniaque), l'individu est dans l'état de péché, dans la non-liberté et il cherche à y rester, car il ne veut pas atteindre à la souffrance de la peine, qui viendrait inévitablement avec la prise de conscience du péché. Il a l'angoisse du bien qui est l'ouverture, la communication; il ne veut pas le rencontrer. Il veut se circonscrire, mais cela est impossible, car il garde toujours un rapport au bien, même si celui-ci est involontaire. Il s'enferme alors en lui-même dans son mutisme, qui peut même se vivre comme une communication éloquente, mais replié sur soi.

religieuse. Cet individu, qui reste dans un rapport faux, n'accède pas à lui-même, à sa nature profonde, accès qui viendrait inmanquablement s'il acceptait de sombrer profondément, par l'angoisse, dans la prise de conscience de l'éternité et de son péché. Il se sert alors plutôt de l'angoisse pour rester dans ses structures de son moi. En réalité, elles entraînent ce que Kierkegaard qualifie de mort, c'est-à-dire de désespoir : l'incapacité du moi d'atteindre à une plénitude qui ne s'atteint qu'en acceptant le rapport à Dieu⁶¹. À cela, ce que Kierkegaard propose comme solution, est la prise en mains par l'individu de l'angoisse, son apprivoisement impliquant de se soumettre à son apprentissage difficile et exigeant, ceci permettant de le mener vers ce qui est sa destinée ultime : la vie religieuse.

1.6.2 L'apprentissage de l'angoisse comme suprême savoir

Selon Kierkegaard, l'angoisse n'est pas seulement un instant douloureux, difficile pour l'individu. Si nous sommes prêts à nous laisser guider par elle dans la foi, elle peut devenir un apprentissage, une aventure que tout homme, qui ne veut pas se perdre, doit faire. Il qualifie même cet apprentissage de l'angoisse comme le suprême savoir. Cette angoisse, dont il nous faut nous instruire, il la décrit comme produite par nous-mêmes et non pas comme une angoisse des choses extérieures, de celles qui sont hors de nous. Ceci provient du fait que nous sommes une synthèse. Ainsi, l'angoisse est la preuve de notre humanité :

Ange ou bête, l'homme ne pourrait éprouver l'angoisse. Mais étant une synthèse, il le peut, et plus profondément il l'éprouve, plus il a d'humaine grandeur, non pas au sens pourtant où les hommes en général l'entendent, comme une angoisse des choses extérieures, de ce qui est hors de nous, mais comme une angoisse produite par nous-mêmes⁶².

⁶¹ Kierkegaard, Søren, *Traité du désespoir*, p.352.

⁶² Kierkegaard Søren, *Le Concept de l'angoisse*, p.328.

Cette angoisse va éduquer l'être humain d'une façon infinie. Kierkegaard la décrit même comme un mode de formation profond⁶³. L'homme peut apprendre, avec cette angoisse, à saisir l'éternel et à ne plus se préoccuper des problèmes du fini et de leurs illusions: « L'angoisse est le possible de la liberté, seule cette angoisse forme par la foi l'homme absolument, en dévorant toutes les finitudes, en dénudant toutes leurs déceptions⁶⁴. » Ce qu'entend Kierkegaard par la foi c'est une sorte de certitude intérieure, c'est-à-dire une assurance pleine qui est capable de sentir l'indescriptible, autrement dit l'infinité : « Par la foi j'entends ici ce qu'à sa façon Hegel avec beaucoup de justesse nomme la certitude intérieure, qui anticipe l'infinité⁶⁵. » Ainsi, par la foi, Kierkegaard nous invite à un retour religieux sur soi-même, mais ce retour religieux, cet apprentissage, qui implique de quitter le séduisant, ne se fait pas sans douleurs :

Et quel Grand Inquisiteur dispose comme elle d'aussi atroces tortures? et quel espion qui sache avec autant de ruse attaquer le suspect dans l'instant même de sa pire faiblesse, ni rendre aussi alléchant le piège où il le prendra, comme l'angoisse en sait l'art? et quel juge sagace s'entend à questionner, oui à fouiller de questions l'accusé comme l'angoisse qui jamais ne le lâche, ni dans les plaisirs, ni dans le bruit, ni durant le travail, ni jour ni nuit⁶⁶?

Cependant, la formation que procure l'angoisse est celle du possible, envers lequel l'individu se doit d'être probe en ayant la foi, sinon il ne peut y avoir apprentissage. Et ce possible n'est pas le possible facile galvaudé dans la psyché populaire, mais un possible infini, difficile et exigeant, car faisant prendre conscience de toutes les horreurs que peuvent encercler l'esprit. Il fait sombrer l'homme très bas : « si bas qu'il ne puisse tomber plus bas encore⁶⁷ ». À ce moment l'individu, devant la perte de repères, devant l'inconnu,

⁶³ Ibid., p.333.

⁶⁴ Ibid., p.329.

⁶⁵ Ibid., p.330.

⁶⁶ Ibid., p.329.

⁶⁷ Ibid., p.332.

doit poser le doute. C'est ensuite que cette descente devient bénéfique pour l'homme car il peut : « resurgir de l'abîme, plus léger que toutes les lourdeurs et les horreurs de la vie⁶⁸ ».

C'est que la réalité paraît beaucoup plus douce à celui qui a connu l'enseignement du possible, les réalités de la vie moins cruelles que celles du possible. Mais surtout, l'homme reçoit alors l'infinité, où tout ce qu'il a perdu en souffrances et en efforts pour lutter, par l'angoisse, contre les soucis du fini, lui est doublement rendu. Il faut donc se laisser former par l'angoisse, se laisser conduire à la foi, sans tenter de la fuir ou de l'enjôler pour qu'elle devienne, un jour, une aide précieuse, qui annihile les craintes matérielles et les lourdeurs de la vie et nous accompagne là où nous le désirons :

Mais celui au contraire qui se laisse former, il reste avec l'angoisse sans s'en laisser duper par toutes ses tromperies, il se souvient minutieusement du passé; les attaques alors de l'angoisse, quoique terribles, finissent par être telles pourtant qu'il ne les fuit pas. L'angoisse devient pour lui une servante invisible qui, malgré elle, le mène où il veut. Quand donc elle s'annonce, quand astucieusement elle feint d'avoir maintenant inventé un moyen inédit d'épouvante, d'être maintenant plus terrible que jamais, il ne se retire plus, encore moins cherche-t-il à l'éloigner par du bruit et du désordre, mais il lui souhaite la bienvenue, allègre il la salue (...) en s'enfermant avec elle lui dit comme un patient au chirurgien à l'instant d'une opération douloureuse : maintenant je suis prêt. Lors l'angoisse lui entre dans l'âme, y scrute partout, en chasse par ses tourments les finités et petites pour le mener où il veut⁶⁹.

Ayant écarté les soucis du fini et de la vie matérielle par l'anticipation de la foi, nous devinons que l'individu peut ainsi rejoindre Dieu, qui est aussi la liberté. Il a appris à ne plus être la proie de l'angoisse du possible. Là seulement, il trouve la paix. L'angoisse devient donc une alliée cruciale pour atteindre ce que Kierkegaard considère être la destinée suprême de l'homme, à savoir la vie religieuse.

1.7 Gain philosophique acquis par *Le Concept de l'angoisse*

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

Au commencement du présent travail, nous nous sommes donné comme mandat d'analyser l'angoisse en philosophie afin de faire ressortir des particularités de celle-ci, différentes de celles présentées par l'art ou la psychologie. Nous avons choisi, dans un premier temps, de creuser ce concept chez un philosophe reconnu comme un philosophe phare de l'angoisse : Søren Kierkegaard. Que nous a appris cette analyse? Nous a-t-elle permis d'aller plus loin dans la compréhension du concept? Mais avant de répondre à cela, passons à l'analyse de l'utilisation du pseudonyme de Vigilius Haufniensis, promise en début de chapitre.

1.7.1 Vigilius Haufniensis : un faux scientifique travaillant avec une rigueur toute scientifique

Par l'utilisation du pseudonyme de Vigilius Haufniensis, Kierkegaard nous démontre la limite de la science à expliquer ce qui revient intrinsèquement à l'individu : le péché. Effectivement, Haufniensis est un scientifique, qui écrit un texte théorique très rigoureux au même titre que n'importe quel docte. Ainsi, il avance de façon méthodique et probe tout au long de l'ouvrage. Cette rigueur le sert bien puisque, en tant que lecteur, nous le suivons pas à pas dans sa démonstration et nous comprenons bien comment la psychologie, qu'il utilise comme science descriptive, est la seule qui permet de s'approcher de l'explication du péché. Pourtant, ce que nous concluons, au bout du compte, c'est que son étude scientifique a des limites en ce qu'elle ne parvient pas à tout circonscrire. Effectivement, Haufniensis donne à la pensée des explications provenant d'observations psychologiques justes et détaillées, mais sur la chute dans le péché, il ne donne pas d'indications. Il n'essaye pas de rendre la chute dans le péché compréhensible, de l'expliquer (sachant que cette partie revient à la dogmatique). Le lecteur qui suit ses liens logiques se rive le nez, à un moment ou à un autre, à une impossibilité de poursuivre un raisonnement logique vrai.

Ce que ce pseudonyme nous montre, finalement, c'est que le péché, chacun ne peut le comprendre qu'individuellement, que lorsqu'il se tourne vers lui-même : «Comment le péché est entré dans le monde, chacun de nous ne le comprend jamais que par soi-même; vouloir l'apprendre d'autrui, c'est *ipso facto* l'entendre de travers⁷⁰. » Subséquemment, il affirme qu'il ne veut pas faire perdre le temps des autres en leur racontant des balivernes sur l'apparition du péché et son entrée dans l'individu, temps qu'il a perdu lui-même de cette manière.

D'abord pourquoi perdre le temps des autres en racontant ce que j'ai perdu le mien à apprendre? Ensuite tout cela est hors de l'histoire, dans ce crépuscule où sorcières et brasseurs de systèmes chevauchent à l'envi, qui un manche à balai, qui une broche à rôtir⁷¹.

Nous pourrions caractériser Vigilius Haufniensis, en tant qu'auteur, pareillement à ce qu'il précise lui-même dans la préface de l'ouvrage, c'est-à-dire semblable à un roi sans royaume. Effectivement, tel un roi n'ayant pas de royaume, il se promène d'un lieu à un autre sans avoir jamais de base solide où il pourrait asseoir son pouvoir. Vigilius avance conceptuellement, logiquement (dans un milieu qui n'est pas le sien), sans jamais n'avoir de base solide où il peut asseoir sa théorie, c'est-à-dire qu'il avance vers un point d'arrivée qu'il sait inexistant. En fait, Vigilius n'est finalement qu'un faux scientifique. Il nous annonce un concept de l'angoisse, il éclaire ce qui entoure de façon éminemment scientifique ce thème, mais ce qu'est réellement l'angoisse, il est difficile de le savoir à la fin de l'ouvrage.

Il se pourrait bien que Kierkegaard ait voulu amener son lecteur dans un cul-de-sac pour que celui-ci fasse un autre type d'apprentissage. C'est que, considérant que le lecteur lisant *Le Concept de l'angoisse* est dans l'erreur, car cherchant à conceptualiser quelque chose qui ne se conceptualise pas finalement - l'angoisse et le péché -, Kierkegaard

⁷⁰ Kierkegaard, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, p.212.

⁷¹ Ibid., p.198.

(Haufniensis) ait décidé de jouer le jeu, c'est-à-dire d'endosser le rôle d'un scientifique, et de faire une conceptualisation de l'angoisse, qui échoue à son point d'arrivée. Tout cela afin de porter son lecteur, de façon très méthodique, aux limites extrêmes de la conceptualité, afin qu'il comprenne que cette conceptualité n'est pas possible et ainsi que soit cassée ce désir, vain, de conceptualiser. Il réalise ainsi une tâche de maïeutique, en trompant son lecteur pour l'amener d'une façon détournée vers le vrai, car comme celui-ci l'indique dans un passage du *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* pour détruire une illusion, il faut s'y prendre de façon détournée.

Non, une illusion n'est jamais dissipée directement; on ne la détruit radicalement que d'une manière indirecte. Si tous sont dans l'illusion en se disant chrétiens, et s'il faut travailler là contre, cette action doit être menée indirectement, et non par un homme qui proclame bien haut qu'il est un chrétien extraordinaire, mais par un homme qui, mieux informé, déclare qu'il n'est pas chrétien. Autrement dit, il faut prendre par derrière celui qui est dans l'illusion⁷².

Ultimement, Kierkegaard cherche à pousser l'individu vers sa disposition religieuse et non pas vers une disposition scientifique. Selon lui, tout homme est disposé religieusement mais malheureusement, l'homme se retourne vers l'extérieur et vers la fugacité; il reste dans l'immédiat de sa nature. Il devrait apprendre à saisir l'éternel, mais il chasse follement l'instant du plaisir immédiat. Il devrait plutôt se tourner vers lui-même, réfléchir sur la vie religieuse et le sens qu'elle est potentiellement capable de donner à la vie.

Par le biais d'Haufniensis, Kierkegaard a rempli son mandat d'auteur religieux, c'est-à-dire qu'il a tout mis en œuvre pour que son lecteur en vienne à faire le saut dans la foi. Était-ce le seul objectif encouru par celui-ci dans *Le concept de l'angoisse*? Il est difficile pour nous de le dire. Par contre, ce sur quoi nous pouvons nous avancer est le réel apport philosophique que comporte l'ouvrage.

⁷² Kierkegaard, Søren, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, p.19.

1.7.2 Le Concept de l'angoisse un ouvrage servant la cause du christianisme mais aussi celle de la philosophie

Le concept de l'angoisse réussit donc à ouvrir son lecteur au christianisme (par la suite, il n'en tient qu'à lui d'adhérer ou non à celui-ci). Et, nous l'avons mentionné au début de ce chapitre, cela est l'objectif que Kierkegaard poursuit à travers ses œuvres pseudonymes, qu'il décrit comme des œuvres esthétiques. Pourtant, d'après notre présente étude, nous ne pouvons nier avoir aussi découvert une conception de l'angoisse qui a des répercussions philosophiques importantes. En fait, cette saisie de ce moment particulier, mais en même temps constitutif de l'être humain, par l'angoisse est d'une grande richesse de possibilités. Elle permet dans un premier temps une saisie de l'être humain plus profonde, mais en même temps elle ouvre à des possibilités de réflexions philosophiques et aussi méthodologiques.

Par l'ouvrage *Le concept de l'angoisse*, Kierkegaard a réussi à penser la totalité de l'être humain dans ce rapport entre deux éléments contradictoires inhérent à sa nature, c'est-à-dire le rapport entre le fini et l'infini, mais aussi entre l'âme et le corps, le temporel et l'éternel, l'individuel et le particulier. Il a ainsi permis de penser cet instant, d'extrême tension, entre ces éléments contraires qui font que l'être humain se différencie infiniment de l'animal. C'est aussi de là que Kierkegaard fait partir l'histoire de l'individu, son existence concrète. L'angoisse est aussi l'instant, point de rencontre entre temporel et éternel, qui est aussi le moment où l'individu pourra prendre une décision et orienter ses actions. Il est le moment du dévoilement de la liberté et de la possibilité, qui est propre à l'individu. Mais plus que cela, l'angoisse rend possible aussi, par l'exemple d'Adam, de penser un autre élément constitutif de la nature humaine, à savoir sa participation à l'espèce humaine, mais en même temps son individualité, qui ne peut se ramener à aucune considération de genre. Nous ne sommes pas ici dans une méditation chrétienne, mais dans une description profonde et authentique de l'être humain. En cela, Kierkegaard reste un réel penseur philosophique de la nature humaine.

Ensuite, *Le Concept de l'angoisse* a mis en place un intermédiaire, qui peut s'appliquer autant à la pensée qu'à l'affectivité de l'homme. En effet, de par le fait qu'il s'insère dans ce qui fait de l'être humain un être humain, c'est-à-dire dans la pose de la synthèse, par l'esprit, de l'âme et du corps, entre la sensibilité et la pensée, il permet d'approcher l'homme dans une totalité qui s'approche plus de la réalité qu'il est : un être de chair et d'esprit, rationnel et affectif. Cet apport à la compréhension philosophique de la nature humaine, selon son point d'articulation, c'est-à-dire selon le rapport entre deux éléments contradictoires mais constitutifs, a de grandes possibilités philosophiques en ce qu'il peut permettre, dans le cadre d'une recherche, de s'approcher d'une façon différente de l'être humain.

De surcroît, l'angoisse, en dévoilant un espace de possibilité, autorise à accéder à une espèce d'entre-deux. C'est-à-dire un « lieu » qui se trouve à mi-chemin entre le possible et le réel, l'être et le non-être. Elle nous permet de ressentir le néant, de l'expérimenter. Et cette saisie du néant, qui se trouve au cœur du phénomène, n'est pas sans avantages méthodologiques. En fait, elle peut être un adjuvant intéressant pour qui s'intéresse – cherche à s'approcher – de la question. Elle a d'ailleurs influencée plusieurs philosophes comme Jean-Paul Sartre ou Martin Heidegger, par exemple. Et c'est d'ailleurs la conception philosophique de l'angoisse de ce dernier que nous étudierons dans le prochain chapitre.

Chapitre 2 : Analyse de l'angoisse dans la philosophie de Martin Heidegger

L'analyse de la conception de l'angoisse de Søren Kierkegaard nous a appris à entrevoir un moment particulier, fondateur de la nature humaine, qui nous menait à un possible saut dans la foi. Suite à celle-ci, nous voulons continuer notre recherche en scrutant une conception de l'angoisse qui nous semble tout autant pertinente : celle de Martin Heidegger. C'est que Heidegger est un philosophe allemand qui a grandement contribué à l'élaboration de l'angoisse en philosophie. En effet, l'angoisse (*Angst*) occupe une place très importante dans deux jalons de sa philosophie, soit dans l'ouvrage majeur *Être et temps* (1927) et dans la conférence⁷³ qui porte le titre de *Qu'est-ce que la métaphysique?* (1929). Bien évidemment, c'est à ces deux textes que nous nous arrêterons pour approfondir la conception de l'angoisse de Heidegger.

Dans ce chapitre, nous verrons tout d'abord que le but du travail de Heidegger n'est pas de développer une philosophie de l'existence ou de l'être humain - qu'il n'oriente pas ses recherches sur l'ontique mais sur l'ontologique⁷⁴-, mais qu'il a comme préoccupation principale de reposer la question fondamentale de l'être. Par contre, ces êtres humains - qu'il nomme *Dasein* - il doit les questionner, car c'est à eux seuls que revient le privilège de se poser cette question de l'être. Nous nous pencherons, ensuite, sur ce qu'est le *Dasein*, qui n'est pas le sujet moderne que nous connaissons, afin de bien comprendre comment l'angoisse est imbriquée dans celui-ci et quel est le rôle précis qu'elle y joue. Nous pourrons alors faire l'analyse de l'angoisse en tant que telle, celle présente dans *Être et*

⁷³ Cette conférence inaugurale a été prononcée à Fribourg lors de sa nomination à un poste de professeur.

⁷⁴ La recherche ontologique s'intéresse à l'être d'un étant, tandis que la recherche ontique a comme tâche l'exploration d'un domaine d'étant particulier. La recherche ontologique a priorité sur la recherche ontique, car c'est à elle que revient la tâche d'élucider la compréhension de l'être de chaque région d'étant afin d'élucider les concepts fondamentaux, qui circonscrivent le mode d'être de cet étant.

temps, qui ouvre le *Dasein* à son authenticité. Puis, nous verrons que l'angoisse exposée dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* n'a plus le même emploi, mais qu'elle est tout autant capitale puisqu'elle fraye le chemin vers le néant. Finalement, nous regarderons le gain philosophique permis par la conception de l'angoisse de Heidegger, à savoir le mouvement vers la vérité d'existence qu'elle amorce.

2.1 L'apparition du thème de l'angoisse dans l'ouvrage *Être et temps*

Il faut d'abord savoir que l'angoisse n'apparaît pas de façon anodine dans la philosophie de Heidegger, mais dans le contexte de l'ouvrage *Être et temps*, œuvre majeure du penseur où elle y occupe une place importante. En fait, l'angoisse y est utilisée comme une expérience fondatrice, car permettant de saisir le fond du *Dasein*. Mais, avant d'en venir à ce point, nous devons exposer ce projet qu'est *Être et temps* de même que ce *Dasein* dans lequel se présente l'angoisse.

2.1.1 **Le grand projet d'Être et temps**

Être et temps est un travail philosophique qui a pour but ultime de réveiller la question de l'être.⁷⁵ En effet, selon Heidegger, cette grande question qu'est la question de l'être se trouve recouverte depuis la période de l'Antiquité, c'est-à-dire depuis que Platon et Aristote s'en soient inquiétés⁷⁶. Cet endormissement provient du fait que l'être est considéré comme le concept le plus universel, donc le plus vide⁷⁷, et du fait que nous

⁷⁵ Dans la pensée métaphysique, selon Heidegger, l'être représente l'acte ou le fait d'être. L'être se différencie de l'étant, qui est plutôt une chose déterminée, qui a des caractéristiques propres et qui n'est pas l'être, mais y participe.

⁷⁶ Malgré le fait que Heidegger considère que les pensées de l'être de Platon et d'Aristote soient nettement insuffisantes, c'est-à-dire qu'elles n'aillent pas assez loin, s'arrêtant à l'étant ou à l'être de l'étant; il leur reconnaît tout de même le mérite de s'être préoccupés fortement de la question.

⁷⁷ « Et cela correspond aussi à une loi de la logique qui dit : plus grande est l'extension d'un concept- et qu'est-ce qui pourrait en avoir une plus grande que le concept d'être?- plus son contenu est indéterminé et

pensons tous avoir une compréhension de ce qu'est l'être. Il est pourtant susceptible d'être corrigé, selon Heidegger, et cela peut se faire par la répétition de cette question de l'être : c'est en quoi consiste l'ouvrage *Être et temps*. Conséquemment, Heidegger place l'ontologie fondamentale comme science première, car elle doit élucider la question de l'être, question présente implicitement dans chaque science.

Mais, cette question de l'être est également intimement liée à celle de l'existence humaine. En effet, si la question de l'être peut être formulée c'est parce qu'il y a un *Dasein*⁷⁸ qui se pose cette question : la plante, l'animal en sont incapables. C'est un privilège du *Dasein* de pouvoir le faire. Voilà pourquoi la question de l'être est posée en interrogeant le *Dasein* pour qui, selon la formule de Heidegger : « il y va en son être de cet être⁷⁹ ». De plus, la compréhension de l'être fait partie de la constitution du *Dasein* : « *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein*⁸⁰. » L'analyse du *Dasein*, dans l'élaboration de la réponse à la question de l'être, est donc doublement nécessaire : nécessaire parce que le *Dasein* est le lieu où se pose cette question de l'être, mais aussi parce qu'il ne peut faire autrement qu'être concerné par cette question qui est celle du jaillissement de son existence. Nous devons donc interroger le *Dasein* afin de faire ressortir son être propre. Heidegger se propose de faire une analytique existentielle du *Dasein*, à savoir une analyse des structures générales, philosophiques, universelles plutôt qu'une analyse existentielle, individuelle et ou psychologique. Par contre, il est clair que cette analyse est aussi - doit être -, enracinée existentiellement. Ainsi, afin de se frayer un chemin au phénomène qu'est le *Dasein*, l'analytique a comme tâche d'éclaircir les « existentiels » du *Dasein* (les structures propres de son existence comme la

vide ». Heidegger, Martin, *Introduction à la Métaphysique*, Paris : Gallimard, collection tel, 2008 (1980), p.51.

⁷⁸ *Dasein* est un maître-concept de Heidegger. Le *Da* signifie là et *Sein*, l'être, donc littéralement c'est là qu'est l'être. Il désigne l'existant humain comme être-là, c'est-à-dire comme lieu où apparaît, jaillit, l'être.

⁷⁹ Heidegger, Martin, *Être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Authentica, 1985 (traduction numérique hors commerce), p.12. Nous utiliserons tout au long de ce travail cette traduction; par contre, la pagination que nous indiquerons est celle de la version allemande.

⁸⁰ Ibid.

compréhension, l'être-pour-la-mort, la conscience, l'angoisse, etc.), qui sont distincts des « catégories » propres à tout ce qui est présent dans le monde (par exemple, la substance, l'accident, etc.). Nous l'avons dit plus haut, Heidegger ne cherche pas à faire une analyse de l'existence humaine en tant que telle. Cette analyse du *Dasein*, qu'il fait à travers *Être et temps*, est un passage obligé menant vers la finalité de la première partie de cet ouvrage : « L'interprétation du *Dasein* par rapport à la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être⁸¹. » Les existentiels relevés par Heidegger dans les premières parties sont interprétés comme relevant tous de l'être temporel du *Dasein*. L'angoisse, en tant qu'affection, est elle aussi interprétée comme relevant du temps du *Dasein*.

2.2 Ce qu'est le *Dasein*

Si l'angoisse s'intègre dans l'ouvrage *Être et temps*, et dans la mesure où elle y occupe un rôle important, il nous faut auparavant décrire ce qu'est le *Dasein*, lieu où l'angoisse apparaît, qui rend possible cette apparition, de même que tout questionnement philosophique. Cette compréhension du *Dasein* nous permettra de bien entrevoir l'enjeu de l'insertion de l'angoisse dans la philosophie de Heidegger; mais aussi, elle nous laissera la place pour bien cerner ce que l'angoisse peut dévoiler au *Dasein* et en quoi celle-ci peut intervenir dans son existence.

2.2.1 *Le Dasein comme être de possibilités*

Le *Dasein* se comprend tout d'abord comme un avoir-à-être, dont il peut s'emparer explicitement ou non. Conséquemment, cela ne signifie pas que nous devons concevoir le *Dasein* ou l'explicitier comme existence, ni par ailleurs comme substance ou comme être

⁸¹ Ibid., p.39.

vivant ayant des facultés, mais comme un être de possibilités: « Le *Dasein* se comprend toujours déjà et toujours encore, aussi longtemps qu'il est, à partir de possibilités⁸². »

Qui plus est, le *Dasein* se comprend comme possibilité d'être lui-même ou de ne pas l'être :

Le *Dasein* se comprend toujours soi-même à partir de son existence, d'une possibilité de lui-même d'être lui-même ou de ne pas être lui-même. Ces possibilités le *Dasein* les a lui-même choisies, ou bien il est tombé en elles, ou bien il a toujours déjà grandi en elles⁸³.

L'existence du *Dasein* relève donc toujours du *Dasein* en tant qu'il peut saisir ses possibilités ou les ignorer. En fait, le *Dasein* peut s'interpréter comme une tâche qui est celle de s'approprier son être soi. Choisir et s'approprier ses possibilités lui autorisent de vivre authentiquement. Plus que cela, si « l'essence du *Dasein* réside dans son existence⁸⁴ » et si l'existence se constitue comme un avoir-à-être que le *Dasein* peut attraper ou ne pas attraper, il faut entendre ici que les choix de possibilités que fait le *Dasein* constituent, au sens d'une construction perpétuelle, son essence. Le *Dasein* a la responsabilité d'assumer, d'être son avoir-à-être. Par contre, ces possibilités d'être du *Dasein* lui restent la plupart du temps, cachées, inconnues. Nous verrons plus loin que la manière dont la *Dasein* peut accéder à ses possibilités est selon le mode d'accès particulier dégagé par l'angoisse.

2.2.2 *L'être-au-monde comme constitution fondamentale*

Dans l'ouvrage *Être et temps*, Heidegger veut aussi déconstruire l'histoire de l'ontologie afin de détruire les recouvrements qui obstruent les phénomènes. Ainsi,

⁸² Ibid., p.145.

⁸³ Ibid., p.12.

⁸⁴ Ibid., p.42.

concernant le *Dasein*, Heidegger veut défaire les fondements ontologiques de la subjectivité moderne qui nous amènent à concevoir l'homme comme un sujet isolé percevant le monde comme extérieur à lui. De façon divergente, Heidegger propose que la constitution fondamentale du *Dasein* soit d'être un être-au-monde, un « là », mais plus que cela, sa proposition veut que le *Dasein* n'ait pas d'autre support que ce « là ». Ce qu'il explique est que le *Dasein* n'est pas dans le monde au sens d'une inclusion spatiale, mais qu'il « habite » le monde sur le mode de la familiarité, car il est toujours concerné. Heidegger s'oppose de la sorte à la conception du sujet moderne, retenue depuis Descartes, qui est un sujet qui se trouve face au monde, mais coupé du monde des objets, qui se tient comme un spectateur se rapportant à son ego et concevant tout le reste comme extérieur à soi. Le *Dasein* ne se trouve plus alors que comme le (seul) sujet, se rapportant à son ego, coupé du monde et des objets. (Cette conception amène des problèmes, selon Heidegger, puisque pour accéder à l'étant, à l'objet, il faut alors « sortir de soi » étant donné que l'objet nous est extérieur.) Le *Dasein* est donc plutôt fondamentalement un être-au-monde⁸⁵, qui n'est pas coupé du monde des objets.

Ces objets sont rencontrés selon deux modes : le mode du sous-la-main (*Vorhandenheit*) et le mode de l'à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*)⁸⁶ et s'inscrivent dans un réseau de renvois (c'est-à-dire que dans le monde où séjourne le *Dasein*, chaque chose renvoie à une autre de façon signifiante). Ces objets que le *Dasein* rencontre, il ne les conçoit pas objectivement, en tout cas, pas dans un premier temps, mais il les éprouve comme faisant partie de la vie quotidienne⁸⁷, comme préoccupant car pouvant servir à ceci

⁸⁵ Cet être-dans-le-monde se décompose en trois parties ou moments : 1) le dedans-le-monde, la mondanité 2) L'étant qui est sur le mode de l'être-au-monde, le qui? 3) l'être-dans, le mode de l'inhérence au monde. Ces moments ne seront pas abordés intégralement ici, mais ils occupent une place importante dans l'analytique du *Dasein* présentée dans le développement d'*Être et temps*.

⁸⁶ L'à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*) c'est l'étant disponible, les choses maniables, les outils. Le sous-la-main (*Vorhandenheit*) (la *res extensa*, l'*ousia*) c'est ce qui est là et qui subsiste. La *Vorhandenheit* ouvre à une vision objectivante.

⁸⁷ Ceci implique que les objets sont tout d'abord rencontrés comme *Zuhanden*; lorsque la *Zuhanden* devient défaillante, lorsque les objets ne répondent plus parfaitement à leur rôle d'outil, ils se font remarquer comme *Vohanden*.

ou à cela. Mais, si le *Dasein* n'est pas coupé du monde des objets, ceux-ci ne sont pas non plus toujours présents. De quelle façon les objets font-ils rencontre, de quelle façon sont-ils éprouvés comme préoccupant? La réponse est que cette rencontre se fait par l'ouverture, que nous étudierons dans la prochaine section.

2.2.3 L'ouverture affective au monde qu'est le *Dasein*

Nous avons vu que l'être-au-monde du *Dasein* le constitue fondamentalement, mais que cette constitution ne peut être comprise comme une inclusion spatiale. En fait, le *Dasein* est bien un « là », qu'il apporte avec lui nativement, mais ce lieu est aussi une ouverture, c'est-à-dire un endroit qui lui permet de rencontrer ce qui existe, ce qui est là dans le monde. Ces rencontres ne sont pas seulement possibles pour le *Dasein*, mais elles sont aussi rendues possibles par lui, par son ouverture. C'est donc d'affirmer que le *Dasein* est dans le monde sur le mode de l'ouverture ou, de façon plus emphatique, que: « *Le Dasein est son ouverture*⁸⁸. »

Cette ouverture du *Dasein* sur son monde se concrétise sous deux formes auto-solidaires: celle de l'affection (*Befindlichkeit*) et celle de la compréhension (*Verstehen*). Contrairement à ce que nous croyons, le rapport au monde du *Dasein* n'est pas un rapport objectif ou encore neutre, mais est avant tout un rapport affectif, le *Dasein* est affecté par le monde qui l'entoure et ce rapport est constitutif de son essence; c'est ce qui est nommé par Heidegger l'affection. Ce terme d'affection est un terme ontico-ontologique décrivant une situation affective dans laquelle le monde apparaît au *Dasein*. La façon dont cette affection s'infléchit particulièrement dans un sens ou dans un autre, c'est-à-dire le comment de l'affection, est compris comme la tonalité (*Stimmung*). La tonalité peut aussi se traduire ontiquement, existentiellement, comme atmosphère, qui a à voir avec les humeurs, avec la façon dont le *Dasein* est accordé aux choses. C'est la teneur de l'affection. La tonalité ne

⁸⁸ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.133.

provient pas du *Dasein*, de l'intérieur, mais elle provient de l'être-au-monde lui-même. Heidegger avance même que, aussitôt que le *Dasein* est ouvert au monde, il y a une tonalité qui a précédé cette ouverture : « *La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers*⁸⁹... » C'est donc de dire que le *Dasein* est prioritairement dans le monde sous un mode affectif.

Mais il ne faut pas se méprendre, dans les recherches de Heidegger, il n'y a pas d'appréhension psychologique ou d'un état psychologique qui se concrétiseraient par l'explication de l'affection. L'affection n'est pas non plus le résultat d'une réflexion sur soi. Au contraire, celle-ci se positionne comme condition de possibilité de ce type de réflexion ou d'inflexion.

C'est ce qui suffit à montrer combien l'affection est éloignée de quelque chose comme la trouvaille d'un état psychique. Elle présente si peu le caractère d'une saisie se retrouvant rétrospectivement [sur soi] que toute réflexion immanente ne peut au contraire « *trouver* » des « *vécus* » que parce que le *Dasein* est déjà ouvert en son affection⁹⁰.

Donc, l'affection est le mode d'être originaire du *Dasein* et se place ainsi devant le savoir ou la connaissance que celui-ci peut acquérir dans et sur son existence. C'est que la tonalité, qui y est intimement liée, empoigne le *Dasein* totalement et, par le fait même, est capable de le placer devant ce qu'il est vraiment, et ce, d'une façon beaucoup plus pure que celle que pourrait proposer la connaissance ou la foi. Elle met le *Dasein* devant ce qui le constitue primordialement, c'est-à-dire un « *là* », et cette rencontre est plus originaire que n'importe laquelle connaissance scientifique ou que n'importe lequel contenu procuré par la foi, notamment en ce qui concerne la question de l'origine ou de la destinée de l'homme.

⁸⁹ Ibid., p.137.

⁹⁰ Ibid., p.136.

Ce serait totalement méconnaître en son contenu phénoménal *ce que* la tonalité ouvre, et comment, que de vouloir rapprocher de ce qui est ainsi ouvert ce que le *Dasein* in-toné connaît, sait ou croit « en même temps ». Même lorsque le *Dasein*, dans la foi, est « sûr » de sa « destination », ou croit tenir de lumières rationnelles un savoir de son origine, ces certitudes ne changent rien au fait phénoménal que la tonalité met le *Dasein* devant le « que » de son Là où celui-ci fait face en son inexorable énigme⁹¹.

C'est aussi l'affection qui ouvre, crée la condition de possibilité pour que le monde puisse être rencontré comme présentant telle ou telle caractéristique, la menace par exemple.

Mais le concernement par l'inutilité, la résistance, la menace de l'à-portée-de-la-main n'est possible ontologiquement que pour autant que l'être-à comme tel est *d'emblée existentiellement déterminé de telle manière qu'il puisse être abordé de cette manière* par de l'étant rencontrable à l'intérieur du monde. Cette abordabilité se fonde dans l'affection en laquelle elle a ouvert le monde comme - par exemple - menaçant. Seul ce qui est dans l'affection de la peur, ou de l'impavidité, peut découvrir de l'à-portée-de-la-main du monde ambiant comme menaçant. L'être-intoné de l'affection constitue existentiellement l'ouverture-au-monde du *Dasein*⁹².

En fait, comme nous le fait remarquer Françoise Dastur dans son ouvrage *Heidegger et la question du temps*, l'affection du point de vue existentiel : « contient en elle-même le paradoxe constitutif de ce que Kant a nommé sensibilité pure et dont Heidegger dira, dans son livre *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), qu'il faut la concevoir à la fois comme réceptivité et « créativité »⁹³ ». Cette situation privilégiée provient du fait que c'est elle qui nous fait découvrir principalement le monde.

Pourtant, il manquerait quelque chose au *Dasein* s'il en restait à cette ouverture affective, c'est-à-dire qu'il serait bien positionné devant son là, devant ce qu'il est originellement, mais qu'il n'aurait, en quelque sorte, aucune capacité devant celui-ci. C'est

⁹¹ Ibid., pp.135-136.

⁹² Ibid., p.137.

⁹³ Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, PUF, collection Philosophies, Paris, 1990, p.51.

pourquoi à cette ouverture par l'affection se joint la compréhension, qui permet au *Dasein* de se projeter, autrement dit de concevoir ses propres possibilités - lui laissant la place pour se connaître lui-même – et de décider d'être ses possibilités.

2.2.4 Le comprendre du Dasein comme projet

Malgré que le *Dasein* ne soit pas une subjectivité isolée, un cogito cartésien, il a tout de même des possibilités qu'il a à découvrir, acte qui légitimera par la suite la prise des décisions. Cette découverte le *Dasein* peut la faire selon la seconde constitution de l'ouverture, à savoir celle de la compréhension (*Verstehen*), comprise comme « pouvoir-être ouvrant » du *Dasein*. C'est que le comprendre, au niveau existentiel, donne des indications au *Dasein* au sujet de son pouvoir-être propre : « *Le comprendre est l'être existentiel du pouvoir-être propre du Dasein lui-même, de telle sorte que cet être ouvre en lui-même « où » il en est avec lui-même*⁹⁴. » Ainsi, la compréhension, intimement liée avec la tonalité, autorise le *Dasein* à s'apercevoir, mais aussi à s'engager, à se projeter dans une possibilité en en ayant la maîtrise. « Le comprendre est, en tant que projeter, le mode d'être du *Dasein* où il est ses possibilités comme possibilités⁹⁵. »

Est-ce à dire que le *Dasein* peut choisir d'être ce qu'il désire? Non. Le *Dasein* ne choisit pas ce qu'il est, il est un être-jeté dans le monde, à un moment donné, à un endroit particulier. Par contre, il peut décider de se choisir et d'être un *Dasein* authentique. Comment? En appréhendant pleinement ses possibilités par la compréhension et en assumant ce qu'il est. « Et c'est seulement parce que l'être du Là reçoit sa constitution du comprendre et de son caractère de projet, parce qu'il *est* ce qu'il sera ou ne sera pas, qu'il peut se dire à lui-même compréhensivement : « Deviens ce que tu es⁹⁶! » » Heidegger parle même de « connaissance de soi », c'est-à-dire que le comprendre, compris comme vue du

⁹⁴ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.144.

⁹⁵ Ibid., p.145.

⁹⁶ Ibid.

Dasein, donne au *Dasein* une vue sur lui-même, vue qui n'a rien à voir avec une contemplation de soi-même à partir d'un point fixe, mais qui est plutôt une saisie totale de l'ouverture qu'est le *Dasein*, une sorte de translucidité.

La vue qui se rapporte principalement et en totalité à l'existence, nous l'appelons la *translucidité*. Nous choisissons ce terme pour désigner la « connaissance de soi » bien comprise, c'est-à-dire pour indiquer qu'il ne s'agit pas dans celle-ci d'une détection et d'une contemplation perceptives d'un point fixe du Soi-même, mais d'une saisie compréhensive de l'ouverture pleine de l'être-au-monde à travers ses moments constitutifs essentiels⁹⁷.

Cette découverte de ces possibilités, selon Heidegger, ne peut cependant pas se faire n'importe comment ou dans n'importe lequel contexte; seule une tonalité précise peut le permettre et cette tonalité c'est l'angoisse. Cette tonalité, jumelée au comprendre rend possible une ouverture privilégiée du *Dasein*. Mais, cette ouverture privilégiée n'est pas spontanément accessible au *Dasein* qui se retrouve, la plupart du temps, coincé dans les rets de la dictature du « On ».

2.2.5 La fuite du *Dasein* dans le « On » - la sécurité aliénante du groupe social

Ce que Heidegger nomme le « On », c'est l'espace public, la sphère sociale dans lequel tout *Dasein* est toujours déjà. Ce « On » impose au *Dasein* la façon dont il doit diriger et orienter sa vie. Heidegger parle même de la dictature du « On ». Cela est néfaste pour le *Dasein* selon lui, car cela nivelle ses possibilités d'être.

Cet être-l'un-avec-l'autre dissout totalement le *Dasein* propre dans le mode d'être « des autres », de telle sorte que les autres s'évanouissent encore davantage quant à leur différenciation et leur particularité expresse. C'est dans cette non-imposition et cette im-perceptibilité que le On déploie sa véritable dictature. Nous nous réjouissons

⁹⁷ Ibid., p.146.

comme *on* se réjouit; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge; plus encore nous nous séparons de la « masse » comme *on* s'en sépare; nous nous indignons de ce dont *on* s'indigne. Le On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont - non pas cependant en tant que somme - prescrit le mode d'être de la quotidienneté⁹⁸.

Le *Dasein* suit ainsi le courant, cela l'habilité à fuir son existence et à se cacher derrière ce « On », permettant d'autant plus l'esquive que lorsque l'on tente de l'interroger ou interroger les orientations qu'il donne à l'existence, nous nous trouvons devant personne. « Le On est partout là, mais de telle manière aussi qu'il s'est toujours déjà dérobé là où le *Dasein* se presse vers une décision. Néanmoins, comme le On pré-donne tout jugement et toute décision, il ôte à chaque fois au *Dasein* la responsabilité⁹⁹. » Le *Dasein* est ainsi dans un mode, nommé déchéance, où il intègre les choses selon leur être-explicité-public. Selon Heidegger, la fuite dans le « On » doit être comprise comme une structure ontologico-existenciale permettant de décrire la façon dont le *Dasein* peut être son « Là », de la façon la plus quotidienne -, autrement dit dans laquelle il se tient le plus souvent.

Il y a bel et bien des possibilités d'être du *Dasein*, possibilités différentes et variées, qui ne se limitent pas à celles qui proviennent et qui lui sont imposées par le groupe social. Le *Dasein* a des possibilités propres, c'est-à-dire appropriables, qu'il peut assumer, mais cela ne peut pas se faire si celui-ci reste dans l'état de complaisance, de sécurité, que lui procure la fuite dans le « On »; s'il veut accéder à un espace de possibilités, qui lui sont propres, il devra faire fi de ces considérations plutôt faciles que lui dégagent le « On ».

Le *Dasein* est de prime abord On et le plus souvent il demeure tel. Lorsque le *Dasein* découvre et s'approche proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du « monde » et cette ouverture du *Dasein* s'accomplit toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements,

⁹⁸ Ibid., pp.126-127.

⁹⁹ Ibid., p.128.

et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même¹⁰⁰.

Et la libération que le *Dasein* doit effectuer pour avoir accès à lui-même va être enclenchée par le biais de la tonalité de l'angoisse.

2.3 L'angoisse comme tonalité fondamentale dans *Être et temps*

2.3.1 *L'angoisse comme pouvoir révélant*

Nous l'avons mentionné au début du chapitre, Heidegger cherche à se frayer un chemin jusqu'à l'être du *Dasein*. Et c'est cette fuite du *Dasein* devant lui-même, cette déchéance dans le « On », qui est son point de départ pour réussir à pénétrer jusqu'à l'être du tout structurel du *Dasein*. Mais comment peut-on accéder à un *Dasein* authentique à partir de sa fuite devant lui-même? Cela semble un peu contradictoire. En fait, si nous nous plaçons dans une perspective interprétative ontologico-existential, cela n'est pas du tout contradictoire. Si le *Dasein* fuit devant lui, c'est bien parce qu'il peut y être transporté. Et étant donné que le *Dasein* est la plupart du temps sur le mode de la fuite, il faut prendre comme point de départ cette fuite même. Il y a possibilité de discerner le *Dasein* adéquatement, ontologico-existentialment, en observant le devant-quoi le *Dasein* fuit exactement : « Dans le devant-quoi de la fuite, le *Dasein* se confronte justement à lui¹⁰¹. » Comme l'énonce bien Jean Greisch, la fonction de l'angoisse est de venir : « briser le mouvement de fuite devant soi-même et devant ses possibilités les plus propres¹⁰² » et aussi de livrer : « le sol phénoménal requis pour la saisie explicite de la totalité originaire

¹⁰⁰ Ibid., p.129.

¹⁰¹ Ibid., p.184.

¹⁰² Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994, p.231.

d'être du *Dasein*¹⁰³». En fait, c'est l'angoisse qui, la première: « ouvre le monde comme monde¹⁰⁴ ». Elle est l'affection qui va enhardir le *Dasein* à s'ouvrir en son sens originaire.

L'angoisse est caractérisée par Heidegger comme l'affection insigne, car fondamentale, compréhensive (puisque toute affection l'est), qui entrouvre le *Dasein* à lui-même selon une guise privilégiée et qui satisfait ainsi aux requêtes méthodiques du *Dasein* qui cherche un accès ontico-ontologique à lui-même qui soit adéquat. Ce phénomène rare, mais primordial, qu'est l'angoisse authentique est un phénomène approprié à assumer pour l'analytique existentielle, une fonction méthodique fondamentale, puisqu'il permet de se diriger vers l'être du *Dasein*.

Plus est originaire le phénomène qui fonctionne méthodiquement comme affection ouvrante et plus s'accroît la possibilité de pénétrer, en l'accompagnant et le poursuivant interprétativement au sein d'un comprendre affecté, jusqu'à l'être du *Dasein*. Or que l'angoisse ait une telle fonction, c'est ce que nous affirmons tout d'abord¹⁰⁵.

De surcroît, et c'est ce qui rend l'angoisse si pertinente dans une recherche ontologique sur l'être, elle constitue autant l'ouvrir que l'ouvert, c'est-à-dire qu'avec cette tonalité, il y a identité existentielle entre ce qui est ouvert et ce qui ouvre.

L'identité existentielle de l'ouvrir avec l'ouvert, identité telle qu'en cet ouvert le monde est ouvert comme monde, l'être-à comme pouvoir-être isolé, pur, jeté, atteste qu'avec le phénomène de l'angoisse c'est une affection insigne qui est devenue le thème de l'interprétation¹⁰⁶.

¹⁰³ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.182.

¹⁰⁴ Ibid., p.187.

¹⁰⁵ Ibid., p.185.

¹⁰⁶ Ibid., p.188.

Cela signifie que l'angoisse n'est pas seulement présente devant le monde comme les autres affections le sont mais qu'elle l'est aussi devant le monde comme monde, c'est-à-dire devant le monde perçu de façon existentielle. Elle rend concret le passage de la sphère existentielle à la sphère existentielle. Et en cela, elle demeure un atout de grande envergure pour le projet heideggérien, qui est de questionner l'être à partir de celui qui se pose cette question : le *Dasein*.

Nous voyons ici que l'angoisse présente l'avantage de répondre aux exigences méthodiques particulières de Heidegger. Mais, concernant notre projet de recherche, nous devons maintenant examiner en quoi consiste exactement l'angoisse.

2.3.2 L'angoisse provoquée par le fait d'être dans le monde et comme révélant le pouvoir-être authentique

Heidegger, comme l'a fait Kierkegaard avant lui, distingue l'angoisse de la peur. La peur est un sentiment, dérivé de l'angoisse, qui nous prend devant une menace précise provenant de l'étant intramondain (peur d'un animal enragé, peur d'être malade, peur de ne pas avoir assez d'argent pour subvenir à ces besoins), tandis que l'angoisse ne s'angoisse devant rien de précis, ce qui la fait surgir est l'être-au-monde comme tel : « Le devant-quoi de l'angoisse est complètement indéterminé¹⁰⁷. » Dans la déchéance, le *Dasein* fuit, mais ce devant-quoi il fuit n'est nulle autre que lui-même, ce n'est donc pas une menace provenant de l'étant intramondain, comme dans le phénomène de la peur. Le devant-quoi de cette angoisse est l'être-au-monde et ainsi aucun étant intramondain rencontré dans le monde comme sous-la-main (*Vorhandenheit*) ou à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*), rien de concret ou d'existant, qu'il pourrait cibler, nommer. La totalité de tournure, le réseau de signification compris par l'être-jeté du *Dasein*, s'effondre. Son rapport au monde, qu'il habite, se voit donc transformé. La même chose se produit pour l'être-là-avec que procure

¹⁰⁷ Ibid., p.186.

la rencontre des autres *Dasein*. L'intramondain ayant perdu sa significativité, il n'y a plus que le monde en sa mondanité pour s'imposer : « Ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même. Dans l'angoisse, l'à-portée-de-la-main intramondain, et en général l'étant intramondain, sombre. *Le « monde » ne peut plus rien* offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec d'autrui¹⁰⁸. » L'angoisse ne sait pas, en termes ontiques, devant quoi elle s'angoisse, le menaçant est partout et nulle part; l'angoisse est devant l'ouverture du monde en général. Par suite, ce n'est pas la fuite qui crée l'angoisse, mais plutôt l'angoisse qui crée cette fuite. C'est que lorsque dans l'angoisse l'étant intramondain perd sa significativité, ce qui oppresse c'est la possibilité du monde lui-même, le pouvoir-être-au-monde du *Dasein* : « Ce qui oppresse, ce n'est pas ceci et cela, pas non plus la somme totale du sous-la-main, mais la *possibilité* de l'à-portée-de-la-main en général c'est-à-dire le monde lui-même¹⁰⁹. »

Heidegger ne fait pas référence ici à un rien total, il s'agit plutôt d'un élément originaire, qui est le monde. « *Le rien d'être-à-portée-de-la-main se fonde dans le « quelque chose » le plus originel, dans le monde*¹¹⁰. » Et l'angoisse ne vient pas suite à un effort du *Dasein* pour faire taire les réseaux de signification de l'intramondain; c'est plutôt l'angoisse qui, la première, apparaît et fait voir le monde comme monde. L'angoisse, selon la très belle formule de Christian Dubois, est ce qui donne au *Dasein* la possibilité d'exister finement¹¹¹. Elle isole le *Dasein*, le coupe de sa compréhension du monde habituelle qui n'est souvent que celle exprimée par le « On » et lui ouvre la voie de la compréhension de ce qu'il peut être lui-même, seul dans l'isolement.

L'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du « monde » et de l'être-explicité public. Elle rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique. L'angoisse isole le

¹⁰⁸ Ibid., p.187-188.

¹⁰⁹ Ibid., p.187.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Dubois, Christian, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris : Éditions du Seuil, Inédit, 2000, p.113.

Dasein vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités. Par suite, avec le pour-quoi (en vue-de-quoi) du s'angoisser, l'angoisse ouvre le *Dasein* comme *être-possible*, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement¹¹².

Cet isolement, ce sentiment d'étrangèreté, est ce qui permet alors au *Dasein* de se poser la question de son être. La question du sens de l'être du *Dasein* a finalement, au paragraphe 40 de l'ouvrage *Être et temps*, trouvé à qui s'adressait sa question : à la tonalité fondamentale de l'angoisse.

2.3.3 L'angoisse dévoile au *Dasein* sa plus grande possibilité : sa propre mort

Heidegger ne donne aucune prescription et n'élabore aucun type de possibilité dans son ouvrage. Les possibilités appartiennent à chaque *Dasein* en propre. Cependant, il y a bel et bien une possibilité propre, commune à chaque *Dasein*, absolue et indépassable et celle-ci est son être-pour-la-mort. C'est une possibilité qui existe tout autant et sûrement que le *Dasein* existe. « La mort est la possibilité *la plus propre* du *Dasein*. L'être pour celle-ci ouvre au *Dasein* son pouvoir-être *le plus propre*, où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein*¹¹³. » C'est que le *Dasein*, nous l'avons vu plus haut, est essentiellement ouvert à lui-même selon la guise du en-avant-de-soi, du se-projeter de la compréhension affectée. Par contre, cette possibilité ultime qu'est la mort, la limite du se-projeter, le *Dasein* ne la connaît pas la plupart du temps. Elle lui reste cachée, le « On » : « *interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour*¹¹⁴ ». Il se cache ainsi sa condition essentielle, c'est-à-dire qu'il est un être fini et il reste pris dans les rets de la vie inauthentique. Pour accéder à une vie plus authentique cette compréhension affectée de son être mortel est cependant nécessaire. Qui plus est, l'accès à sa temporalité authentique se

¹¹² Heidegger, Martin, *Être et temps*, pp. 187-188.

¹¹³ Ibid., p.263.

¹¹⁴ Ibid., p.254.

fait par l'appréhension de sa finitude. C'est par l'angoisse qu'il peut avoir accès à son être-jeté (*Geworfenheit*)¹¹⁵ le plus propre : « L'être-jeté dans la mort se dévoile à lui plus originellement et instamment dans l'affection de l'angoisse. L'angoisse de la mort est angoisse « devant » le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable¹¹⁶. »

Pour avoir un accès authentique à son être-pour-la-mort, le *Dasein* doit toujours garder en tête la mort comme possibilité, pas dans le sens d'un événement effectif ou à venir, mais dans le sens d'un devancement dans la possibilité. Il doit se rendre compte qu'il est essentiellement finitude et que cela est indépassable. Ainsi, il est ouvert à sa temporalité propre. Cela est primordial pour Heidegger, car c'est par son être-pour-la-mort et par la conscience que celui-ci lui intime que le *Dasein* peut être atteint en totalité et authentiquement.

Que se passe-t-il lorsque le *Dasein* embrasse, par son être-pour-la-mort et par la conscience qu'il lui intime, son être-jeté le plus propre? Est-ce à dire que l'angoisse en le transportant devant l'être-pour-la-mort dispense le *Dasein* à empoigner sa temporalité propre?

2.3.4 L'angoisse ouvre à l'instant de la décision

Nous avons dit plus haut que l'angoisse, comme tous les autres existentiels, relève du temps du *Dasein*. Ce que nous devrions dire est qu'elle ressort plutôt du passé, comme les autres tonalités, puisqu'elle se rabat sur l'avoir-été. En fait, l'angoisse, en ramenant le *Dasein* à son être-jeté le plus propre, le conduit devant la répétition : « Transporter devant la répétibilité, telle est la modalité ekstatique spécifique de l'être-été qui constitue l'affection de l'angoisse¹¹⁷. » L'angoisse, comme affection, ne se fonde pas sur le futur,

¹¹⁵ L'être-jeté (*Geworfenheit*) du *Dasein* c'est la condition du *Dasein* dans le monde c'est-à-dire que dans ce monde, il y est jeté, facticement, sans avoir choisi son provenir ou sa destination finale.

¹¹⁶ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.251.

¹¹⁷ Ibid., pp.343-344.

entendu comme le futur qui s'attend à telle ou telle chose. L'angoisse se fonde plutôt sur l'être-été du *Dasein*. Elle est tournée vers la passé, c'est-à-dire vers ce que le *Dasein* a déjà été. Ainsi, ce à quoi elle amène n'est pas un s'attendre à quelque chose inauthentique, comme celui de la préoccupation quotidienne, mais préférablement une possibilité de répéter, dans le devancement, notre pouvoir-être authentique qui : « doit revenir en tant qu'ad-venant vers le Là jeté¹¹⁸ ». Le présent de l'angoisse est donc de se reporter vers son être-jeté le plus propre. À partir de là, le *Dasein* peut temporaliser son avenir et son présent comme possibilité de la résolution et de l'instant¹¹⁹. En fait, l'angoisse éveille l'instant de la décision.

Mais, quoique le présent de l'angoisse soit *tenu*, il n'a pourtant pas encore le caractère de l'instant qui se temporalise dans la décision. L'angoisse transporte seulement dans la tonalité d'une décision *possible*. Son présent tient en suspens cet instant comme lequel elle-même — et elle seulement — est possible¹²⁰.

Et c'est dans cet instant que pourra s'effectuer la résolution, qui permet de diriger le *Dasein* vers son être propre fini. Cette résolution n'est pas prescriptive, elle appartient à chaque *Dasein* dans chaque situation.

La résolution n'existe que comme décision qui comprend et se projette. Mais, vers quoi le *Dasein* dans la résolution s'ouvre-t-il? A quoi *doit-il se décider*? *La réponse ne peut ici ne nous être donnée que par la décision même*. Ce serait totalement mécomprendre le phénomène de la résolution que de s'imaginer qu'elle est simplement la reprise de possibilités proposées et recommandées. *La décision, et elle seule, est justement le projeter et le déterminer ouvrant de ce qui est à chaque fois possibilité factice*. À la résolution *appartient* nécessairement l'indétermination qui caractérise tout pouvoir-être facticement jeté du *Dasein*. Sûre d'elle-même, la résolution ne l'est que comme décision.¹²¹

¹¹⁸ Ibid., p.343.

¹¹⁹ Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, p.76.

¹²⁰ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.344.

¹²¹ Ibid., p.298.

Nous pouvons voir que la résolution – la décision - concrétise ce que le *Dasein* peut être de plus réalisé. Cette réalisation du *Dasein* n'a pas à voir avec ce qui est décidé ou la pose d'actes précis, mais a plutôt à voir avec la participation consciente et voulue du *Dasein* au monde qui l'entoure. Ce que nous voulons dire par participation consciente au monde qui l'entoure est que le *Dasein*, après les prises de conscience que lui apporte l'angoisse, peut faire des choix, se décider et accepter sa condition. Ces acceptations, choix, décisions, seront pour lui une façon consciente d'être au monde, à savoir une manière lucide, attentive, engagée, impliquée d'être-au-monde.

D'après ces passages, nous pouvons voir que même si la conception de l'angoisse de Heidegger n'a pas comme but de faire une analyse de l'essence de l'homme, celle-ci s'y trouve tout de même bien présente. Elle réussit à nous indiquer comment l'individu peut, par l'angoisse, se rapporter à lui-même et à son authenticité. En fait, l'analyse présentée nous mène plus à celle-ci qu'à la pose de la question de l'être, même si nous savons qu'Heidegger veut en venir-là ultimement. Cette approche de l'être par l'angoisse se fera cependant plus claire dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?*

2.4 L'angoisse comme expérience de l'être dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*

Nous avons vu, dans les sections précédentes, que l'insertion de l'angoisse dans *Être et temps* n'est pas anodine puisque celle-ci occupe une fonction méthodologique importante. Cette fonction méthodologique importante de l'angoisse, nous allons aussi pouvoir la constater dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* et ce, selon un ton très différent de celui utilisé dans *Être et temps*. C'est que Heidegger, dans cet exposé, va s'éloigner quelque peu du ton scolaire que nous lui connaissons, pour préférentiellement tenter de faire vivre à ses auditeurs une expérience existentielle. Il ne s'agit pas, bien-sûr, d'un soudain attrait de Heidegger pour la sphère de l'existentiel, mais plutôt d'une tentative de celui-ci de percer la vérité qui y est présente, cachée. Heidegger ne veut pas s'en tenir à ces

expériences existentielles, mais il veut aller plus loin que celles-ci pour voir ce qui se passe derrière elles.

Dans la conférence, Heidegger tente de répondre à une question, celle de savoir ce qu'est la métaphysique. L'angoisse, étant placée au cœur du développement, y joue un rôle prépondérant, central, car elle est l'affection qui permet de vivre une expérience métaphysique primaire, celle du néant. Son rôle est donc quelque peu différent de celui que nous lui avons connu dans *Être et temps* : il est radicalisé. En effet, dans *Être et temps*, l'angoisse se présente devant l'être-au-monde - le *Dasein* s'angoisse devant son ouverture au monde et les possibilités que celui-ci renferme - faisant taire ainsi les réseaux de signification intramondains du *Dasein* et l'aidant à rencontrer ses possibilités authentiques. Par contre, du néant en tant que telle, l'angoisse ne fait pas l'expérience, du moins pas explicitement.

Nous pouvons dire que, dans la conférence, l'angoisse a été assignée à de nouvelles fonctions. Mais, pour intégrer celles-ci, Heidegger débute en montrant les limites de la science dans la recherche d'un fondement ainsi que celles de l'entendement dans la capacité à répondre à la question métaphysique du néant. Ainsi, en disqualifiant la science et l'entendement, Heidegger va laisser le champ libre pour une nouvelle expérience, existentielle.

2.4.1 *Le questionnement métaphysique implique toujours le Dasein qui questionne*

Nous avons vu dans l'ouvrage *Être et temps* que le *Dasein* est le lieu où se pose la question de l'être, que se poser cette question c'est un privilège qui appartient au *Dasein* et que, étant donné cela, nous ne pouvons nous interroger sur l'être sans interroger tout d'abord le *Dasein* qui se pose cette question sur l'être. Dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* Heidegger reprend l'idée que c'est tout d'abord du *Dasein* que naît le questionnement métaphysique. La question métaphysique doit toujours être comprise

comme : « naissant de la situation essentielle de la réalité-humaine (*Dasein*)¹²² questionnante. C'est *nous* qui interrogeons, *ici* et *maintenant*, *pour nous*¹²³ ». C'est que lorsque nous posons des questions métaphysiques, nous faisons irrémédiablement intervenir l'humain qui pense cette question ou cette métaphysique. Le *Dasein* se trouve donc toujours inclus dans cette question qu'il se pose. Cette inclusion ne doit pas se concevoir comme une simple inclusion d'un élément additionnel ou périphérique, mais plutôt comme une inclusion essentielle. La question n'est posée que parce qu'un *Dasein* la pose à un moment et à un endroit précis, dans une ouverture qui lui est propre. Le *Dasein* est donc, toujours déjà, impliqué dans les questions métaphysiques qu'il se pose. Malgré tout, cette implication nous reste parfois cachée. Nous nous sentons extérieures à ces questions. Il est cependant essentiel de l'apercevoir, cette implication, si nous voulons atteindre à la vérité. Heidegger s'octroie comme tâche, dans cette conférence, de faire vivre cette implication, de la rendre vraie.

2.4.2 *Le manque de fondement des sciences*

L'époque dans laquelle vit Heidegger est une époque qu'il qualifie de « déterminée par la *connaissance*¹²⁴ », à savoir une époque où la connaissance provenant de la science est devenue la dimension prédominante dans l'interprétation et les définitions du monde dans lequel nous vivons. C'est une époque où l'être humain se définit par la science. La métaphysique a alors, et ce depuis Kant et la critique qu'il en a fait, perdu de la crédibilité. Elle est tolérée, mais elle n'est plus considérée comme science fondamentale, et de fait, ne

¹²² Henry Corbin, premier traducteur français de Heidegger, a traduit le terme allemand *Dasein* par réalité-humaine. Quoique nous préférions utiliser le terme *Dasein*, comme le firent d'ailleurs les traducteurs qui succédèrent à Corbin, nous serons fidèles à la traduction et nous conserverons, mais dans les citations seulement, le terme de réalité-humaine. Pour tout ce qui concerne notre propre analyse, le terme *Dasein* sera employé.

¹²³ Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?* traduit par Henry Corbin, Paris : Gallimard, tel, 1937, p.22.

¹²⁴ Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p.22.

peut espérer être reconnue comme science ou discipline capable de trouver les fondements essentiels.

La conférence que donne Heidegger est donnée devant toutes les facultés universitaires réunies, celui-ci se trouve donc devant des scientifiques. De façon assez provocante, il la commence en discourant sur les sciences et sur leurs façons lacunaires de procéder. Pourtant, ce que cherche Heidegger est moins d'attaquer les scientifiques et la science que de dévoiler l'essence de la science de même que ses limites afin de diriger les scientifiques qui l'écoutent vers un autre type de pensée (vers une expérience métaphysique). Ainsi, la critique des sciences faites par Heidegger s'articule autour du fait que les sciences n'ont plus de point de départ commun : « (...) l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est bel et bien mort¹²⁵ ». Les sciences sont maintenant toutes dispersées et séparées par leurs domaines de connaissances et par leurs manières toutes différentes de fonctionner et de traiter leur objet. Il n'y a plus de fondement essentiel pouvant relier ces sciences et leur donner un sens profond - qui n'est pas le sens pratique allié à la technique.

C'est par ce manque de fondement commun des sciences que Heidegger réussit à réunir les sciences. C'est qu'il a bien vu que la science se rassemble en (au moins) un point et c'est dans celui du rejet catégorique du néant. La science telle que pratiquée à cette époque s'intéresse à l'étant et en-dehors de celui-ci à rien : « La science ne veut Rien savoir du Néant¹²⁶. » La légitimation de ce rejet provient du fait qu'en dehors de l'étant elle ne peut rien savoir. Pourtant, lorsqu'elle se détermine comme cherchant l'étant et ne s'intéressant pas au rien, elle fait appel à celui-ci : « Mais tout aussi sûr est ceci : justement là où elle cherche à exprimer son essence propre, elle appelle le Néant à l'aide. Sur ce

¹²⁵ Ibid., p.22.

¹²⁶ Ibid., p.25.

qu'elle rejette, elle élève une prétention. Quelle *discordance* nous dévoile-t-elle en sa réalité essentielle¹²⁷? »

La science appelle le néant à l'aide, en ce qu'elle a toujours besoin de lui pour déterminer ce qui ne l'intéresse pas; le néant est donc toujours inclus négativement dans une définition de l'objet de la science. Conséquemment, le néant peut se présenter comme point de possibilité de l'activité, non seulement métaphysique mais aussi scientifique. Heidegger a réussi ici à trouver un élément originaire, connu et reconnu de tous (du néant tout le monde en a une idée, même si celle-ci est préconçue ou peu élaborée). Il a réussi à trouver un fondement qui soit antérieur aux sciences, autrement dit qui ne relève pas d'elles.

Par contre, de ce néant on n'en tient pas compte; le problème est qu'étant donné que notre existence est déterminée par la science et donc par la recherche scientifique, et que celles-ci ne tiennent pas compte du néant, nous faisons de même. Cela nous amène dans ce que Heidegger nomme, théâtralement, un « entre-choc », car ce qui se trouve inclus dans toute définition de notre monde – le néant - nous est inconnu, inaccessible. Cet « *entre-choc* » fait ressortir la grande question qui donne le ton à toute la conférence : « *Qu'en est-il du Néant*¹²⁸? » Le néant est ici une expérience primordiale, qui nous reste quelques fois cachée, que Heidegger veut faire vivre à ses auditeurs par l'angoisse. Mais, afin de les diriger sur cette piste, qui n'est pas rationnelle, il doit tout d'abord démontrer que l'expérience du néant ne peut se faire à l'aide de l'entendement.

2.4.3 La mise hors connexion de la pensée et de l'entendement

La question de savoir ce qu'est le néant, nous dit Heidegger, nous ne pouvons pas non plus y répondre avec l'aide de la logique. En effet, celle-ci disqualifie cette question

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid.

puisque son élaboration renferme un contre-sens. C'est que, pour répondre à la question de savoir ce qu'est le néant, nous devons y donner l'être, l'existence, mais le néant par définition n'en a pas. Il y a donc contradiction ici. De plus, même si la logique circonscrivait cette absence par une appellation comme non-p, par exemple, elle désignerait encore quelque chose, qui n'est pas présent mais qui demeure quelque chose à identifier par son absence, alors que le néant n'est pas une absence à identifier, il n'est rien. Ainsi, avant même que la science ne rejette la question, la logique avec sa règle de base (la contradiction à éviter) l'interdit. L'entendement, qui a comme opération la logique, ne peut pas prétendre répondre à cette question. De façon générale, la pensée ne peut pas non plus être considérée comme la voie qui puisse amener à saisir le néant; car la pensée est toujours pensée de *quelque chose*, elle ne peut donc penser le néant. Heidegger ajoute un autre argument pour démontrer que l'entendement ne peut être utilisé pour répondre à la question du néant, son argument va comme suit : si nous essayons de donner une définition du néant, nous réussirons, car nous avons tous une compréhension vulgaire du néant, cette définition est à peu près la suivante : « Le Néant est la négation radicale de la totalité de l'existant¹²⁹. » Pourtant, si nous essayons de penser cette négation radicale de l'existant, nous nous butons à un obstacle : c'est que pour nier la totalité de l'existant, nous devons pouvoir nous rendre accessible l'ensemble de l'existant. Mais, comment cela pourrait-il se faire? Nous pourrions peut-être l'imaginer, cet existant, en totalité et ensuite le nier et penser le néant comme cette négation, mais nous ne serions alors que dans l'imaginaire. Et puis, quelle différence entre un néant imaginaire et un néant nié? Ici encore, nous nous embourbons dans les difficultés relevant de l'entendement. De plus, la définition communément admise du néant, comme la négation de l'existant, ne tient pas non plus la route. Pourquoi? Et bien, c'est que la négation étant reconnue comme opération de l'entendement, si le néant relève de la négation de l'existant, il relève ni plus ni moins de l'entendement et nous ne pouvons faire advenir le néant de notre entendement. À cela,

¹²⁹Ibid., p.28.

Heidegger oppose plutôt que le néant soit antérieur à la négation, ce qui a pour conséquence de le rendre indépendant de cette opération de l'esprit :

Nous affirmons ceci : *le Néant est originellement antérieur au « Non » et à la négation*. Si cette thèse est juste, alors la possibilité de la négation comme opération de l'entendement, et par là l'entendement lui-même, dépendent en quelque sorte du *Néant*. Comment l'entendement peut-il alors prétendre décider de ce dernier? Est-ce que, finalement, le *contre-sens* apparent des questions et réponses concernant le Néant reposerait sur le *sens-propre* aveuglément affirmé par l'entendement en vagabondage¹³⁰?

Si la thèse est juste et si l'entendement dépend du néant, il ne peut donc plus nous être d'un grand secours dans la question de savoir ce qu'est le néant. De plus, en plaçant le néant comme antérieur à la négation - qui est une opération fondamentale de l'entendement -, Heidegger arrive aussi à discréditer la science conçue comme science « pure ». Il n'y a plus de science ultime à découvrir et à approfondir, mais la science reste une activité du *Dasein*, qui est dépassée, transcendée par un autre élément nommé néant. Heidegger propose donc de faire une « expérience fondamentale du néant », qui se trouve à être une expérience non pas rationnelle, mais affective.

2.4.4 L'importance de la situation affective dans le Dasein

Il est difficile de saisir l'existant dans son ensemble. Par contre, en tant qu'être-au-monde toujours affecté, ce que nous ne pouvons nier est que nous nous sentons toujours dans l'existant. Ceci est un « événement continu en notre réalité-humaine¹³¹ ». Pour Heidegger, c'est par cette expérience affective du monde que nous pouvons nous emparer de l'existant en son ensemble. Il présente deux exemples de tonalités affectives pouvant dévoiler l'existant en son ensemble. Tout d'abord l'ennui véritable qui, en indifférenciant

¹³⁰ Ibid., p.27.

¹³¹ Ibid., p.29.

tout, permet de capturer l'existant en son ensemble; ensuite la joie de la présence de l'être aimé, qui habilite à sentir de façon plus accrue l'existant dans lequel nous sommes jetés. Il est important ici de mentionner que les expériences affectives ne sont pas simplement utilisées ici par Heidegger pour faire vivre l'expérience de la totalité de l'étant, aussi importante cette expérience soit-elle. Pour Heidegger, les sentiments éprouvés, qui permettent de sentir des tonalités, ne sont pas de simples banalités ou « faits de la vie », mais ils sont ce qui constitue notre vie humaine, au sens où ils sont l'historial essentiel dans lequel se réalise notre *Dasein*. Ce que cela veut dire est que les émotions constituent l'être-au-monde du *Dasein* entre sa naissance et sa mort; elles constituent le déploiement de son existence.

La situation-affective (*Befindlichkeit*) que nous fait sentir cette *tonalité* (*Stimmung*), non seulement nous dévoile chaque fois à sa manière l'existant en son ensemble, mais ce dévoilement - loin d'être un simple accident - est en même temps l'historial essentiel dans lequel se réalise notre *réalité-humaine*. Ce que nous appelons « sentiments » n'est ni un épiphénomène fugitif du comportement de notre pensée et de notre volonté, ni une simple impulsion qui le provoquerait, ni un état subsistant comme une chose, avec lequel nous passerions tel ou tel arrangement¹³².

Importance donc, des sentiments. Toutefois, ces expériences affectives, malgré le fait qu'elles dévoilent l'existant, ne dévoilent pas le néant. Celui-ci nous reste encore inaccessible. Comment pourrions-nous donc comprendre ce qu'est le néant? La position de Heidegger est sans équivoque et drastique, le néant nous devons le rencontrer : « Si le Néant, quoi qu'il puisse en être, doit être - lui-même - *le contenu de la question*, il faut qu'il puisse être tout d'abord *donné*. Il faut que nous puissions *le rencontrer*¹³³. » Il faut donc chercher une « *tonalité-affective* qui, par une action dévoilante en un sens *absolument propre*, nous révélerait le Néant¹³⁴ ». Cette tonalité c'est l'angoisse.

¹³² Ibid., p.30.

¹³³ Ibid., p.27.

¹³⁴ Ibid., p.30.

2.5 L'angoisse qui dévoile le néant

2.5.1 *L'angoisse comme tonalité affective dévoilant le néant, se révélant avec lui*

L'angoisse, cette tonalité saisissante et inquiétante, ne se produit pas souvent, mais lorsqu'elle survient, elle nous plonge dans l'indifférence envers nous-mêmes et les choses qui nous entourent. Plus que ça : « *L'angoisse révèle le Néant*¹³⁵. » Mais attention, l'angoisse n'est pas l'acte de concevoir le néant, nous ne retournons pas ici à une conception intellectuelle relevant de l'entendement, le néant apparaît plutôt par et dans la tonalité affective de l'angoisse. Pas plus que le néant est un objet à percevoir, il n'est non plus à côté de l'existant. Au contraire, le néant se montre avec l'existant : « Nous préférerions dire que dans l'angoisse, le Néant se présente *d'un seul et même coup* avec l'existant¹³⁶. »

Lorsque l'angoisse se produit, l'existant devient branlant et c'est à ce moment que survient le néant : « En vérité, le Néant se dénonce avec et dans l'existant, *en tant que celui-ci nous échappe et glisse dans tout son ensemble*¹³⁷. » Ceci est le phénomène que Heidegger nomme le néantissement (à distinguer de l'anéantissement) et qui se produit avec et dans l'angoisse. Qu'en est-il de ce néantissement? C'est que dans l'angoisse, le néant survient (il n'est pas le résultat d'une négation de l'existant, car – tel que vu précédemment - il la précède) et il amène un mouvement de recul-devant, car le néant n'attire pas à soi, il est plutôt répulsion. Et c'est cette répulsion qui met en branle le mouvement de dérive de l'existant; c'est cette répulsion qui nous fait flotter dans l'angoisse.

¹³⁵ Ibid., p.31.

¹³⁶ Ibid., p.33.

¹³⁷ Ibid.

Dans l'angoisse, il y a un mouvement de « recul-devant... », mouvement qui sans doute n'est plus une fuite, mais un repos sous une fascination. Ce « recul-devant ... » prend du Néant son issue. Le Néant n'attire pas à soi; au contraire, il est essentiellement *répulsion*. Mais en repoussant, sa répulsion est comme telle l'*expulsion* qui déclenche le glissement, celle qui renvoie à l'existant qui, dans son ensemble, *s'engloutit*. Cette *expulsion* totalement *répulsive*, qui renvoie à l'existant en train de glisser dans son ensemble, c'est elle dont le Néant obsède la réalité-humaine dans l'angoisse, et qui est comme telle l'essence du Néant : *le néantissement* (Nichtung). Pas plus qu'elle n'est un *anéantissement* de l'existant, elle ne résulte d'une négation. Le *néantir* ne se laisse mettre au compte ni d'un anéantissement ni d'une négation. *C'est le néant lui-même qui néantit* (das Nichts selbst nichtet)¹³⁸.

Du fait que le néant répulse vers l'existant en son ensemble, mais que cet existant dérive, il se dévoile alors, cet existant, comme étranger - radicalement autre. Nous sommes comme suspendus dans cet état où l'existant dérive et où, étant donné que nous ne pouvons plus nous rapporter à cet existant, nous « flottons en suspens ». Nous prenons alors du recul par rapport aux choses qui nous entourent et nous pouvons les voir différemment, comme éloignées dans leur ensemble. Les choses reculent, mais de cette façon, elles se tournent vers nous. Et puis, il ne reste plus rien : « Il ne reste rien comme appui¹³⁹. » Et il ne s'agit pas ici d'un manque de détermination, mais plutôt du fait que lorsque l'angoisse est là, nous présentons une impossibilité de recevoir une détermination. Et puis, après cette expérience, lorsque nous y repensons, nous nous rendons compte que ce n'était effectivement : rien. Et c'est de cette constatation qu'Heidegger tire la confirmation que l'angoisse dévoile bel et bien le néant :

Que l'angoisse dévoile le Néant c'est ce que l'homme confirme lui-même lorsque l'angoisse a cédé. Avec le clairvoyant regard que porte le souvenir tout frais, nous sommes forcés de dire : ce devant-quoi et pour quoi nous nous angoissons n'était « réellement »...rien. En effet : le Néant lui-même - comme tel - était là¹⁴⁰.

¹³⁸ Ibid., p.34.

¹³⁹ Ibid., p.31.

¹⁴⁰ Ibid., p.32.

2.5.2 L'angoisse rendant possible la saisie de la contingence de l'existence : base du questionnement scientifique

Dans le glissement de l'existant, il ne reste et il ne nous survient que ce « rien¹⁴¹ ». Mais, par cette expérience infime d'indétermination, par ce passage entre l'être et le non-être, apparaît alors au *Dasein* ce qu'il en est de sa – de la - réalité, c'est-à-dire qu'il y a de l'étant et non pas rien.

Dans la nuit claire du Néant de l'angoisse se montre enfin la manifestation *originelle* de l'existant *comme tel* : à savoir qu'il y est de l'existant - et non pas Rien. Ce « non pas Rien » que nous prenons la peine d'ajouter n'est *pas une explication complémentaire*, mais la *condition préalable qui rend possible* la manifestation d'un existant en général. L'essence de ce Néant qui néantit dès l'origine réside *en ce qu'il met tout d'abord la réalité humaine devant l'existant comme tel*¹⁴².

Et c'est par cette expérience, par cet étonnement qu'elle soulève en nous, que nous pouvons alors poser la question philosophique : *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?* L'angoisse et le néant, qui se révèle avec elle, nous permettent de percevoir le monde dans sa contingence, c'est-à-dire d'entrevoir qu'il pourrait ne pas être.

Il est question, par l'angoisse, d'une saisie du réel tout à fait différente que celle de la science qui fonctionne de façon objective avec des concepts, car il s'agit d'une expérience vécue. En fait, Heidegger nous a rendu intelligible cette implication du *Dasein* dans la question qu'il se pose; l'angoisse l'a rendue concrète. De plus, c'est même plutôt par cette expérience originelle du « pourquoi » que nous : « pouvons d'une façon déterminée *questionner sur des raisons et fonder par des raisons*¹⁴³ ». Autrement dit, cette question est celle qui se place avant toute interrogation scientifique, elle est son fondement essentiel. Heidegger réussit ainsi le tour de force de mettre la métaphysique, qui est

¹⁴¹ Ibid., p.31.

¹⁴² Ibid., p.34.

¹⁴³ Ibid., p.42.

expérience du néant faisant éclore le « pourquoi », au commencement de la science. Mais, ce n'est pas tout. L'angoisse permet aussi de faire entendre la voix de l'être.

2.5.3 La recherche de l'authenticité toujours présente quoique modifiée

Le néant n'est pas le non-étant, mais est plutôt une composante de l'être : « Le Néant ne reste pas *l'opposé* indéterminé à l'égard de *l'existant*, mais il se dévoile comme *com-posant l'être de cet existant*. »¹⁴⁴ En ce sens, le néant représente la marque de la finitude de l'être; il est l'indicateur de ses limites. Et l'incursion dans le néant permet de se rendre attentif à la voix de l'être. C'est ce à quoi amène l'angoisse dans la conférence. C'est que l'authenticité rendue accessible par la présence des possibles qui s'offrent au *Dasein*, par l'angoisse, dans *Être et temps*, ne semble plus être présente dans la conférence. Maintenant, le *Dasein* s'angoisse devant rien et non plus devant son être-au-monde. Il n'est plus question d'une mienneté à atteindre, mais l'angoisse a maintenant plus à voir avec le pouvoir de la négation. Entre alors en jeu l'étrange puissance du néantir, puissance qui semble être extérieure au *Dasein*; en fait cette puissance extérieure est celle qui vient de l'être. Michel Haar, dans son ouvrage *Heidegger et l'essence de l'homme*, souligne bien le retournement qui s'opère alors d'avec la première philosophie de l'angoisse.

Tous les signes d'un renversement marquent ce texte où, au lien entre angoisse et possibilisation individuelle extrême, se substitue le lien entre angoisse et automanifestation de l'être. (...) L'angoisse originaire ne fait que révéler la possibilisation par le rien comme venant de l'être. Elle ne met plus sur le chemin d'une auto-possibilisation authentique¹⁴⁵.

Il subsiste, par contre, quelque chose au glissement provoqué par l'angoisse. Ce qui reste de présent, c'est le « là », c'est-à-dire la réalité humaine présente à ce moment et à ce

¹⁴⁴ Ibid., p.40.

¹⁴⁵ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble : Millon, collection Krisis, 1990, p.84.

lieu précis, dans l'indétermination, détachée du réseau de signifiante qu'elle utilise habituellement dans son être-au-monde : « Seule, la pure *réalité*-humaine *réalisant* sa présence est encore là dans la secousse qui la laisse en suspens, et qui ne lui permet de se raccrocher à rien¹⁴⁶. »

C'est que dans le néant, le *Dasein* peut sortir de l'existant et peut l'observer, découvrir ce qu'il en est de lui; ce mouvement de sortie hors de l'existant, Heidegger le nomme la transcendance. Et ce rapport transcendant rend possible pour le *Dasein* un rapport avec lui-même :

Si, dans le principe de son essence, la réalité-humaine ne transcendait pas, c'est-à-dire dirons-nous maintenant, si elle ne se *retenait* pas d'ores et déjà à l'intérieur du Néant, jamais alors elle ne pourrait *soutenir* un rapport *avec* l'existant, ni par conséquent *avec* elle-même¹⁴⁷.

Et Heidegger d'en rajouter : « *Sans la manifestation originelle du Néant, il n'y aurait ni être personnel, ni liberté*¹⁴⁸. » Ce qu'il entend par être personnel et par liberté n'est par contre pas vraiment défini. Ce que nous pouvons, cependant, en inférer est que cette réalisation du *Dasein* nommée dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* n'est plus celle qui permet de découvrir une authenticité ou une inauthenticité, la mienneté du *Dasein*, mais elle a plus à voir avec le néant, le pouvoir de la négation dans le *Dasein*, pouvoir ou im-pouvoir propre à l'être. Elle a alors à voir avec l'expérimentation de l'être. D'ailleurs, Heidegger décrit la démarche de pensée de la conférence, dans la postface écrite en 1943, comme celle qui : « (...) pense, à partir de l'attention à la voix de l'Être, en direction du disposer venant de cette voix et qui revendique l'homme dans son essence, afin

¹⁴⁶ Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p.32.

¹⁴⁷ Ibid., p.35.

¹⁴⁸ Ibid.

que dans le rien il apprenne à éprouver l'Être¹⁴⁹ ». Il est donc davantage question d'une saisie d'une expérience d'une puissance impersonnelle, élémentaire dans l'homme - celle de l'être - que d'une saisie des possibilités les plus propres, individuelles, comme celles présentées dans *Être et temps*. Cependant, cette détection de cette puissance impersonnelle, qu'est celle de l'être, est de la plus grande importance pour le *Dasein*, car elle lui permet d'accomplir ce que Heidegger considère comme la plus haute mission du *Dasein*:

La disponibilité à l'angoisse est le oui à l'insistance requérant d'accomplir la plus haute revendication, dont seule est atteinte l'essence de l'homme. Seul de tout l'étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'Être, la merveille des merveilles : *Que l'étant est*¹⁵⁰.

Il est maintenant question d'une vérité existentielle, mais aussi existentielle, à entrevoir. Dorénavant, le *Dasein* le plus authentique est celui qui se retient dans le néant, à savoir qui fait cette *expérience de donation et de retrait de l'être*. Cette tenue dans le néant lui intime sa finitude, essentielle. Ici, un passage de *Kant et le problème de la métaphysique*, ouvrage paru la même année que la conférence, rend bien cette nécessité de la compréhension de l'être pour accéder à une vérité d'existence:

L'existence comme mode d'être est en soi finitude et, comme telle, n'est possible que fondée sur la compréhension de l'être. Il n'y a d'être et il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence. (...) C'est seulement parce que la compréhension de l'être est ce qu'il y a de plus fini dans le fini, qu'elle est en mesure de rendre possibles même les facultés dites « créatrices » de l'être humain fini. Et c'est aussi uniquement parce qu'elle s'accomplit au sein même de la finitude, que la compréhension de l'être a l'ampleur, la constance mais encore l'obscurité que nous lui avons reconnues. C'est en se fondant sur la compréhension de l'être que l'homme est *présence* [*Da*], qu'avec son être s'accomplit dans l'étant une irruption créatrice d'ouverture. Grâce à celle-ci,

¹⁴⁹ Heidegger, Martin, Postface de 1943 de *Qu'est-ce que la métaphysique?* in *Questions I*, Paris : Gallimard, 1968, p.78.

¹⁵⁰ Ibid.

l'étant comme tel peut devenir manifeste à un être-soi. Plus originelle que l'homme est en lui la finitude du *Dasein*.¹⁵¹

Ce que nous constatons est qu'il y a donc tout de même un espace créatif qui est dévoilé par cette compréhension de l'être libérée par l'angoisse. Cet espace se comprend comme partant du néant et ne révélant aucun contenu précis, seulement le rien du néant. Et c'est ce rien qui permet de faire émerger la nouveauté, puisque pour créer il faut partir de la nouveauté, mais cette nouveauté doit partir du rien sinon elle n'est pas nouveauté¹⁵².

2.6 Le gain philosophique de l'angoisse chez Heidegger

Heidegger est un philosophe qui s'est préoccupé tout au long de sa vie de la question de l'être. L'analyse de l'angoisse, qu'il a intégré dans deux de ses écrits importants (*Être et temps* et *Qu'est-ce que la métaphysique?*), n'a donc pas comme objectif premier de décrire ce sentiment, mais plutôt de servir de cette avenue de questionnement. Ce que nous voulons dire est que l'angoisse n'est pas étudiée en soi, pour elle-même, mais pour ce qu'elle peut apporter comme éclairage à la question de l'être, à ce qui se rapporte à la question de l'être. L'angoisse étant une affection particulière, hors de l'ordinaire, mettant l'individu devant sa situation existentielle mais aussi existentielle, se voit tenir un rôle fondamental dans les deux textes. C'est que l'angoisse, en nous positionnant devant le possible, tient aussi de l'indétermination, ce qui n'est pas sans intérêt philosophique. En effet, cet état d'entre-deux qui la caractérise, ce recul envers son existence qu'elle provoque chez celui qui l'éprouve, peut rendre accessible une vérité à laquelle nous n'avons pas accès habituellement. Cette vérité particulière pointée par l'angoisse nous l'avons retrouvée dans les deux textes.

¹⁵¹ Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris : Gallimard, tel, 2005 (1981), pp. 284-285.

¹⁵² Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p.86.

D'abord, dans *Être et temps*, l'angoisse, solidement imbriquée dans le projet de l'ouvrage qui a pour but de reposer la question de l'être, est la pierre de touche qui permet d'atteindre authentiquement l'être humain. C'est que même si Heidegger ne s'intéresse pas formellement à la philosophie existentielle, il doit tout de même questionner le lieu de la question de l'être, le *Dasein*. Pour accéder réellement au *Dasein*, pour l'atteindre profondément, Heidegger se sert de l'affection, qui se trouve à être un mode de l'ouverture du *Dasein*. C'est que l'affection, en général, représente ce qu'il y a de plus originaire dans le *Dasein*. Elle y est présente avant que ne le soit le savoir ou même la connaissance que le *Dasein* a de lui-même. C'est elle qui, jumelée au comprendre, autorise le *Dasein* à s'appréhender adéquatement. Il ne s'agit pourtant pas d'observer les affections du *Dasein* pour le comprendre intégralement. Il en faut une particulière, qui coupe d'avec la compréhension quotidienne. L'angoisse permet, en faisant taire les réseaux de signifiante quotidiens, de soustraire le *Dasein* à sa compréhension de lui-même, qui n'est pas la sienne, mais celle héritée de son groupe social, du « On ». Se retrouvant comme un étranger face à lui-même, le *Dasein* peut alors voir ce qu'il pourrait être et qu'il n'est pas. De plus, par l'appréhension de son être-pour-la-mort, il intègre sa temporalité propre et le fait qu'il est fondamentalement un être fini. Il peut alors, devant sa possibilité la plus propre qu'est sa propre mort, voir les autres possibilités de son existence et se décider à les assumer en les devançant par la résolution, ou non. L'angoisse place le *Dasein* face à son destin.

Puis, dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* nous avons découvert une angoisse n'ayant pas la même vocation, mais pointant de façon aussi claire vers une vérité à s'approprier. En effet, l'angoisse n'y est plus expérience de l'authenticité mais du néant et, comme telle, responsable de son dévoilement. Ce néant est à son tour responsable de la mise hors connexion de l'existant supportant, par cette mise hors connexion, la transcendance du *Dasein*, qui est comprise comme le fondement concret de la métaphysique elle-même. Ce changement de rôle de l'angoisse lui octroie un rôle très important dans la conférence et lui permet de se faire adjoindre le qualificatif d'originelle,

car elle seule peut révéler le néant en son mode originel¹⁵³. C'est que le néant est aussi la pierre de touche sur laquelle Heidegger vient s'appuyer pour répondre à la question de ce qu'est la métaphysique : « (...) la question du Néant s'avère d'une nature telle qu'elle circonscrit l'ensemble de la Métaphysique¹⁵⁴.» Et de surcroît, Heidegger entend le néant comme fondement commun aux différentes sciences. Ce qui fait que l'angoisse est angoisse originelle se trouve donc dans ce qu'elle accorde de dévoiler et non dans ce qu'elle est comme tonalité. De plus, cette tenue dans le néant - entre l'existant et le néant - est primordiale pour le *Dasein*, car elle lui fait percevoir qu'il y a de l'étant et non rien, elle lui consent de s'étonner et de s'interroger sur ce fait. Elle fait surgir le « pourquoi? », qui apparaît avec la saisie de la contingence de l'existence. Elle permet aussi au *Dasein*, par cette tenue dans le rien, de créer.

Après la conférence de 1929, Heidegger ne reviendra plus de façon aussi détaillée sur l'angoisse. En fait, il parlera de l'angoisse de ci de là, mais il ne reviendra plus sur une explication en profondeur de celle-ci; elle n'occupera plus la place cardinale qu'elle a occupé dans *Être et temps* et surtout dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* Nous pourrions dire que, de l'angoisse, il en avait dit ce qu'il avait à en dire. Le sujet avait été traité (voire utilisé) en profondeur. Pourtant, avec la place primordiale que l'angoisse a occupée dans les deux textes, il semble particulier de la laisser en friche. C'est qu'il faut voir la philosophie de Heidegger comme une philosophie non pas statique, mais en mouvement continu, qui ne cesse de recommencer et de se requestionner. L'angoisse aura permis de rendre compte de la réalité du *Dasein* à un certain moment – la fuite devant son être-au-monde propre et devant ses propres possibilités - et la dislocation entre l'étant et l'être qu'est celui-ci. Elle aura permis de révéler le néant et l'être qui y est intimement lié. Pour cela, elle restera toujours liée inexorablement à la philosophie de Heidegger, qui continuera par la suite d'avancer mais, pour reprendre l'analogie du chemin, sur de nouveaux sentiers.

¹⁵³ Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, pp.37-38.

¹⁵⁴ Ibid., p.41.

Chapitre 3 : Confrontation des deux penseurs par leur théorie de l'angoisse

Dans les deux chapitres précédents, nous avons analysé méticuleusement deux conceptions philosophiques de l'angoisse, soit celle de Søren Kierkegaard ainsi que celle de Martin Heidegger. Cette analyse avait pour but de découvrir, par un approfondissement de la thématique et des enjeux qu'elle supporte, le rôle de l'angoisse dans ces deux philosophies; cette analyse s'est réalisée en ayant toujours en vue le rôle de l'angoisse dans la vie de l'individu. Les recherches philosophiques de Søren Kierkegaard et celles de Martin Heidegger n'ayant pas la même finalité, le premier se consacrant à la tâche du devenir-chrétien et le deuxième tâchant de déployer la question de l'être, nous n'avons pu que constater de grandes divergences. (La disparité ne s'arrête pas là mais ce n'est pas dans notre propos d'élaborer une simple liste de distinctions.) Mais, malgré cela, et sans que cela ne soit relevé explicitement, il nous a été possible, dans les deux premiers chapitres, de noter implicitement plusieurs recoupements entre les deux textes. Suite à cela, plusieurs questions nous viennent à l'esprit : s'agit-il d'un emprunt heideggérien de la philosophie de l'angoisse kierkegaardienne? En tel cas, nous pouvons alors en ressortir une théorie commune de l'angoisse. Ou y a-t-il simplement de coïncidence terminologique? Il y aurait lieu alors d'apercevoir deux théories de l'angoisse différentes.

Afin de statuer sur cette question, nous allons tout d'abord nous pencher sur l'influence qu'a pu avoir la lecture de Kierkegaard chez Heidegger, afin de cerner quels sont les concepts que Heidegger a retenu de celui-ci, mais aussi ce qu'il lui reproche. Nous observerons ensuite attentivement les recoupements dans les deux pensées de l'angoisse, mais aussi leurs dissensions, en essayant de cerner ce qui pourrait être, malgré la différence certaine, une filiation de la pensée de l'angoisse de Kierkegaard chez Heidegger, faisant de l'utilisation du même thème non pas une simple coïncidence, mais plutôt la marque d'un même point d'ancrage, permettant de rendre compte de l'existence humaine. Nous allons

voir que l'angoisse, dans les deux philosophies, fait éclore la possibilité de faire l'expérience fondamentale de ce qu'est l'être humain, en faisant le pont entre les deux dimensions qui le composent, c'est-à-dire ce qu'il est comme individu et ce qu'il est comme être humain de façon générale. Ainsi, l'enjeu de son insertion, d'un côté comme de l'autre, n'est pas seulement la description d'un état psychologique, mais surtout le positionnement de l'être humain face à un enjeu qui lui est fondamental : celui du possible inhérent à son sort.

3.1 L'influence de la philosophie de Kierkegaard sur la philosophie de Heidegger

3.1.1 *Le détachement affiché de Heidegger vis-à-vis la philosophie de Kierkegaard*

Il n'est pas évident, dans un premier temps, de déterminer si et de quelle façon Kierkegaard a influencé Heidegger. En effet, Heidegger, selon les aveux qu'il fait, n'accorde pas de valeur considérable aux textes de Kierkegaard. Ainsi, dans *Être et temps*, Heidegger consacre quelques notes à Kierkegaard, mais celles-ci ne sont pas là pour afficher un intérêt passionné et admiratif ou une reconnaissance d'influence, mais plutôt pour marquer un désintérêt quelque peu condescendant. C'est que pour Heidegger, Kierkegaard a bien compris l'existence et il l'a analysée et explorée de façon à bien découvrir ce qu'elle est. Par contre, il lui reproche de rester dans la sphère de l'existential et de ne pas explorer ou pousser son analyse dans celle de l'existence. De plus, selon une note de bas de page d'*Être et temps*, Kierkegaard, à son corps défendant, reste coincé dans la philosophie du système de Hegel et dans la philosophie antique que celui-ci a thématiquée.

Au XIX^{ème} siècle, S. Kierkegaard s'est emparé expressément du problème de l'existence comme problème existentiel, et il l'a médité de façon pénétrante. Néanmoins, la problématique existentielle lui est si étrangère qu'il se tient, du point de vue ontologique, entièrement dans la mouvance de Hegel et de la philosophie antique telle que dévoilée par lui¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Heidegger, Martin, *Être et temps*, note p.235.

Considérant cette incursion profonde de Kierkegaard dans l'existential, mais sa non prise en considération de l'existential, Heidegger juge qu'il y a plus à apprendre de ses écrits proprement religieux, s'adressant à la singularité de l'individu et explorant l'existential, que de ses écrits philosophiques et ce, même si nous voulons apprendre quelque chose philosophiquement : « Par suite, il y a plus à apprendre philosophiquement de ses écrits « édifiants » que de ses écrits théoriques — exception faite pour son essai sur *Le concept d'angoisse*¹⁵⁶. » (Nous reviendrons ultérieurement plus en détail sur l'exception que constitue *Le concept de l'angoisse*.)

Que peut-on apprendre philosophiquement des écrits édifiants ? La réponse à cette question est assez complexe et dépasse le cadre de notre recherche. Retenons cependant que ce qui est digne d'intérêt pour Heidegger, dans la philosophie de Kierkegaard, est son analyse de l'existential et ce, même au niveau philosophique, c'est-à-dire que cette analyse peut soutenir des investigations philosophiques (existentiales). De fait, comme l'exprime bien un passage de l'ouvrage *Qu'appelle-t-on penser ?*, les réflexions concernant l'existential ont évolué grâce à la philosophie de Kierkegaard, mais la question de l'être reste oubliée : « Aucun esprit sensé ne voudra nier l'impulsion donnée par Kierkegaard en ce qui concerne l'attention renouvelée que l'on porte à « l'existential ». En revanche, Kierkegaard n'a pas le moindre rapport à la question décisive qui porte sur l'être de l'Être¹⁵⁷. »

3.1.2 Emprunts conceptuels faits par Heidegger à Kierkegaard

En quoi consiste exactement cette impulsion léguée par Kierkegaard? (Et peut-on inclure le concept d'angoisse dans une série terminologique existentielle commune aux deux penseurs? Cela est important pour nous, puisque si l'angoisse s'imbrique dans une série de concepts communs, il devient alors encore plus pertinent de considérer que Heidegger a inspiré son concept de celui de Kierkegaard.) Lorsque nous lisons *Être et*

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Heidegger, Martin, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris : Puf, 2007 (1999), p.197.

temps, force nous est de constater que l'analyse de l'existence, malgré son importance de second ordre dans la philosophie de Heidegger, y est présente. C'est ainsi que plusieurs thèmes, provenant de la philosophie de l'existence de Kierkegaard, s'y retrouvent : la répétition, l'instant, l'angoisse et l'idée de la dictature de l'espace public, par exemple¹⁵⁸. Jusqu'à quel point il ne s'agit pas d'une simple coïncidence, c'est ce que nous allons voir en les observant de plus près.

Tout d'abord, la répétition (*Gjentagelse*)¹⁵⁹, qui est un concept phare dans la philosophie de Kierkegaard, se retrouve aussi dans la philosophie de Heidegger. Effectivement, malgré des points d'arrivée très différents entre les deux conceptions de la répétition – chez Kierkegaard, la véritable répétition est l'éternité atteinte dans le véritable rapport à Dieu, tandis que chez Heidegger, il n'y a pas de rapport religieux constituant une condition *sine qua non* de la répétition; elle ne relève d'aucun développement spirituel, mais elle est plutôt un adjuvant à l'existence particulière, en ce qu'elle déploie des caractéristiques auto-délivrante(s) de l'héritage des possibilités¹⁶⁰ - nous ne pouvons nous empêcher d'observer que les deux concepts entrent en résonance. Pour Kierkegaard, la répétition se passe dans l'esprit et elle est intimement liée à la liberté. Elle consiste en une nouvelle puissance de l'individu : « Il n'y a qu'une seule reprise par excellence, c'est la reprise propre de l'individualité dans une nouvelle puissance¹⁶¹. » Il s'agit d'une tâche de la liberté de l'individu lui permettant, en quelque sorte, de se sauver lui-même : « Dans l'individu, la reprise se montre comme tâche pour la liberté, là où il s'agit de sauver sa

¹⁵⁸ La liste ci-dessus ne se veut pas exhaustive et d'autres termes pourraient se révéler être semblables après une analyse approfondie des textes des deux philosophes. De la sorte, la déchéance, le saut, de même que la résolution, tous concepts heideggériens, auraient intérêt à être passés sous le crible d'un observateur cherchant à rapprocher les deux penseurs.

¹⁵⁹ Nous avons traduit ici le terme danois *Gjentagelse* par le terme de répétition et non par celui de reprise, car cette traduction est celle qui est la plus souvent utilisée par les traducteurs d'ouvrages de Kierkegaard ou dans des commentaires. Il est fréquent, toutefois, de la rencontrer traduit par reprise. De fait, compte tenu que l'ouvrage que nous utilisons utilise celui de reprise, c'est celui que nous retrouverons dans nos citations.

¹⁶⁰ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.390.

¹⁶¹ Kierkegaard, Søren, *La reprise*, GF Flammarion, Paris, 1999 (1990), p.230.

personnalité d'être volatilisée et, pour ainsi dire, gagée dans l'événement¹⁶². » De façon presque similaire pour Heidegger, la répétition (*Wiederholung*) est aussi une possibilité d'existence individuelle, elle répète les possibilités d'existence du *Dasein* pour qu'elles soient plus pleinement saisies : « La résolution qui revient vers soi, qui se délivre, devient alors la *répétition* d'une possibilité transmise d'existence. La répétition est la *délivrance* [tradition] *expresse*, c'est-à-dire le retour dans des possibilités du *Dasein* qui a été Là¹⁶³. » La répétition a lieu dans l'individu ou le *Dasein* pour permettre une répétition dans des possibilités non pas changées ou améliorées, mais qui sont plutôt saisies de façon plus incarnée, permettant ainsi leur plein développement. Ainsi, malgré les différences de visées téléologiques, il semble y avoir un même regard sur un phénomène de l'existence : celui de la possibilité de la répétition - féconde - pour l'individu. Nous pouvons dire qu'une même pénétration de l'existential et du phénomène qu'est la répétition habite les deux textes.

L'instant est aussi un point de rencontre des deux philosophies; il correspond à un moment privilégié, à une situation d'exception pour l'individu qui se voit alors comme détaché du temps ordinaire. Chez Heidegger, l'instant (*Augenblick*) est l'antinomie du présent commun, c'est-à-dire du présent préoccupé de la vie quotidienne, qui se conçoit comme pouvant répondre à telle ou telle préoccupation et dans lequel le *Dasein* est entraîné et se perd. L'instant se comprend comme une saisie du moment authentique (temporalité authentique), par le *Dasein*, qui se produit dans et par la résolution ou la décision.

Le présent tenu dans la temporalité authentique, donc authentique, nous le nommons l'instant. Ce terme doit être pris au sens actif, en tant qu'ekstase. Il désigne l'échappée résolue, mais tenue dans la résolution, du Dasein vers ce qui lui fait encontre dans sa situation en fait de possibilités ou de circonstances de préoccupation. Il est fondamentalement impossible d'éclaircir le phénomène de l'instant à partir du maintenant. Le maintenant est un phénomène temporel qui appartient au temps comme intratemporalité : le maintenant « où » quelque chose naît, passe ou est sous-la-main. Dans l'instant, rien ne peut survenir, mais, en tant qu'être présent à... authentique, il

¹⁶² Ibid., p.244.

¹⁶³ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.385

laisse pour la première fois faire rencontre ce qui peut Être « en un temps » en tant qu'à-portée-de-la-main au sous-la-main¹⁶⁴.

Chez Kierkegaard, malgré que deux perspectives de l'instant (*Øieblik*) cohabitent chez lui, une de celles-ci, que nous avons d'ailleurs présentée dans le chapitre 1, appelons-la la deuxième perspective¹⁶⁵, est analogue à celle de Heidegger. C'est celle d'un instant où se rencontrent le temps et l'éternité, mais aussi celle d'un moment de la vie de l'individu où celui-ci prend une décision – ultimement, celle de faire le saut dans la foi pour participer à l'éternité.¹⁶⁶ L'instant permet de réaliser la synthèse entre le temporel et l'éternel ; il abolit la séparation qui a lieu entre le temps historique et le Christ. Cet instant transforme l'individu – comme il le transforme chez Heidegger mais d'une manière différente -, car il lui donne accès à la vie éternelle. De plus, Kierkegaard, avant Heidegger, avait différencié l'instant du temps ordinaire, souvent conçu comme une succession de maintenant.

Si maintenant l'on veut se servir de l'instant pour définir le temps, et que l'instant signifie la pure élimination abstraite du passé et de l'avenir et qu'on lui fasse ainsi signifier le présent, alors l'instant n'est précisément pas le présent, car l'intermédiaire, pensé dans l'abstrait pur entre le passé et l'avenir, n'existe pas. Mais cela montre que l'instant n'est pas une pure catégorie du temps, puisque le propre du temps est seulement de passer (...).¹⁶⁷

Par ce passage, mis en relation avec les précédentes citations de Heidegger, nous pouvons constater que la conception de l'instant de Heidegger est teintée de l'influence de la conception kierkegaardienne ; par contre, étant le moment de la rencontre de la temporalité authentique d'un côté et du saut dans la foi de l'autre, l'instant demeure en même temps un point de profonde dissension entre les deux philosophes. De plus, et cela a une grande

¹⁶⁴ Ibid., p.338.

¹⁶⁵ La première perspective est celle de l'instant au sens du temps qui s'écoule, indifférent à l'être, une succession de maintenant aussitôt abolis ; c'est le temps, aussi appelé maintenant, critiqué par Heidegger.

¹⁶⁶ Cf. Politis, Hélène, *Le vocabulaire des philosophes, Philosophie moderne (XIX ième siècle)*, Paris : Ellipse, 2002-, pp 492-493.

¹⁶⁷ Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, p.253.

importance dans le cadre de notre recherche, l'angoisse se trouve lié profondément à l'instant et ce, dans les deux philosophies. C'est de ce point de similitude, qui présente en même temps la scission des deux philosophies de l'angoisse, que nous articulerons la divergence importante entre les deux conceptions de l'angoisse. Nous aborderons ce point dans la section 3.3.1.

Finalement, la thématique de la mauvaise influence, de la dictature, exercée par l'espace public sur les individus, est aussi présente chez les deux philosophes. Ce qui est intéressant à observer est que Kierkegaard, avant Heidegger, avait présenté à peu près la même conception; c'est surtout dans la critique littéraire *Deux époques* que cette position critique envers ce qui concerne l'espace public est la plus présente, la plus acerbe. Dans ce texte, il y décrit, entre autres, l'attitude dominante de la jalousie.

La jalousie égocentrique sous forme de vœu exige trop de l'individu lui-même, lui fait ainsi obstacle et le gêne en l'entourant de sa prédilection, comme une mère faible, car, jaloux de lui-même, l'individu ne peut se livrer dans l'abandon. La jalousie témoignée par l'entourage, à laquelle l'individu participe à son tour en jalousant les autres s'exerce dans un sens négatif et critique¹⁶⁸.

Pour Kierkegaard, la jalousie est en fait l'attitude dominante d'une époque dénuée de passion; elle nivelle et étouffe. Le nivellement devient une : « synthèse négative des rapports réciproques et négatifs entre individus¹⁶⁹ » et répond aux besoins de la catégorie de la génération plutôt qu'à celle de l'individualité. Or, le « On » heideggérien cherche aussi précisément à niveler les possibilités d'être du *Dasein* : « Tout ce qui est original est aussitôt aplati en passant pour bien connu depuis longtemps. (...) Le souci pour la médiocrité dévoile à nouveau une tendance essentielle du *Dasein*, que nous appelons le *nivellement* de toutes les possibilités d'être¹⁷⁰. » Ce qui nivelle, Kierkegaard le place dans les mains d'une

¹⁶⁸ Kierkegaard, Søren, *Un compte rendu littéraire, Deux époques, Œuvres complètes tome VIII*, Paris : Éditions de l'Orante, 1979, p.201.

¹⁶⁹ Ibid., p.204.

¹⁷⁰ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.127.

« puissance abstraite¹⁷¹ », qui appartient à tous, mais ne provient de personne : « Pour que le nivellement puisse proprement s'exercer, il faut d'abord en fabriquer le fantôme, son esprit, une prodigieuse abstraction, un quelque chose global qui n'est rien, un mirage – ce fantôme, c'est *le public*. »¹⁷². Il représente le « On » de Heidegger.¹⁷³ Et d'un côté comme de l'autre, cet enlèvement dans l'espace public, ce nivellement par le « On », mène à la perte de l'individualité. En fait, cette critique de l'espace public, chez l'un comme chez l'autre, a pour mission de faire voir ce dont l'individu a réellement besoin pour atteindre à une authenticité personnelle : être seul. Encore sur ce point, les pensées de Heidegger et de Kierkegaard sont contiguës : cette solitude est nécessaire à l'individu pour que celui-ci puisse arriver à exister (chez Kierkegaard) ou à être (chez Heidegger) et l'angoisse permet, dans les deux philosophies, ce recul dans la solitude.

La répétition, l'instant, la dictature de l'espace public et l'angoisse (dont nous ferons la comparaison plus loin) sont autant de concepts que Kierkegaard a inspiré à Heidegger. D'après notre étude, il ne s'agit pas d'une simple coïncidence terminologique et ce, même si Heidegger a transformé ces concepts. Mais qu'y a-t-il derrière tous ces recoupements? Quelle conception commune anime les deux penseurs? Il est clair, d'après les critiques qu'il adresse à la science, qu'Heidegger pense comme Kierkegaard que dans « le savoir historique un homme arrive à savoir une foule de choses sur le monde, mais rien sur lui-même¹⁷⁴ » et que s'il veut approfondir l'être du *Dasein*, il doit pouvoir s'éloigner de ce type de savoir historique ou scientifique pour trouver une façon différente de le questionner. C'est d'ailleurs ce qui motive la proposition de l'expérimentation du néant dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* Heidegger, pour parvenir à s'approcher de l'être, cherche à questionner d'une façon différente.

Il est fort possible que Kierkegaard, par sa manière d'aborder l'existence - notamment par plusieurs de ces concepts repris par Heidegger (l'instant, l'angoisse, la

¹⁷¹ Kierkegaard, Søren, *Un compte rendu littéraire, Deux époques*, p.205.

¹⁷² Ibid., p.210.

¹⁷³ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.127.

¹⁷⁴ Kierkegaard, Søren, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris : Gallimard, NRF, 1949, p.53.

répétition) – habilite Heidegger à prendre conscience de la différence indéniable entre pensée et existence. Il lui apprend alors à quitter le domaine du pur pensable pour aborder celui de l'existence où tout ne peut pas être circonscrit par la pensée, mais peut tout de même être interrogé. C'est ce qui explique que Heidegger en vienne à envisager que le quid du *Dasein* se trouve ailleurs que dans la pensée. Et, cette nouvelle façon de questionner, il se pourrait bien qu'elle lui ait été soufflée par Kierkegaard. Par contre, il est difficile, dans le cadre de notre travail sur l'angoisse, de nous avancer sur cette question passionnante, certes, mais éminemment complexe qui demanderait un travail de recherche approfondi. Retenons cependant que l'angoisse n'est pas le seul concept kierkegaardien emprunté par Heidegger, que celui-ci découvre un accès à une façon différente d'aborder les phénomènes de l'existence par le biais de celui-là et donc que l'influence de Kierkegaard sur Heidegger, quoique partielle, est tout de même bien réelle.

3.2 Point de rencontre des deux philosophies de l'angoisse: l'apparition de la liberté et de la vérité d'existence

La conception de l'angoisse de Heidegger rappelle de plusieurs façons celle de Kierkegaard. C'est que cette idée se découvre peut-être comme le plus important emprunt fait par Heidegger à Kierkegaard. Effectivement, Heidegger reconnaît lui-même une valeur à l'angoisse en affirmant que *Le concept de l'angoisse* est le seul écrit théorique où il y a à « apprendre philosophiquement¹⁷⁵ ». Qu'en est-il donc de cet intérêt? Comme annoncé en début de chapitre, nous voulons soutenir que l'angoisse constitue un point d'intersection des deux pensées, qu'il y a convergence des deux penseurs sur ce point. L'angoisse devient alors davantage qu'un concept, elle est un phénomène particulier, une porte d'accès à une saisie complexifiée de l'être humain. Mais, afin d'étayer cette position, nous allons observer dans la présente section les similarités explicites entre les deux conceptions de l'angoisse - le fait que l'angoisse peut éveiller l'individu à lui-même et faire jaillir la

¹⁷⁵ Cf. le présent chapitre, p.75.

liberté permettant d'accéder à plus d'authenticité, de vérité d'existence - pour ensuite, dans la section suivante, interroger les points de divergence – qui se concentrent autour de l'erreur ontologique qu'a commise Kierkegaard. Et après avoir décortiqué ce qui apparaît pleinement, nous pourrions essayer de voir ce qui est sous-jacent, c'est-à-dire l'angoisse qui permet de comprendre la vie différemment, comme outil de réflexion philosophique, dans une façon qui n'a rien à voir avec une perspective théorique objectivante, mais plus avec une saisie de l'accomplissement – de l'actualisation - de celle-ci permettant de créer un pont entre deux dimensions de l'expérience humaine.

3.2.1 L'angoisse dévoilant la liberté : condition nécessaire à la vérité de l'existence

Tout d'abord, de façon générale, les deux conceptions de l'angoisse se recourent sous plusieurs points. Ainsi, elles se différencient de la peur, elles se présentent devant quelque chose de non défini et elles placent l'individu dans un état psychique rare et inquiétant. (Cet état inquiétant n'est pas le *telos* de ces philosophies, il ne constitue pas quelque chose d'intéressant en soi pour les deux penseurs, mais il reste tout de même bien présent.) Mais, ce qui les rassemble surtout, c'est que dans les deux cas l'angoisse exerce une même fonction découvriante de la nature humaine. C'est-à-dire que celle-ci a pour effet de dévoiler aux individus ce que constitue le possible de leurs vies.

Dans les deux philosophies, l'angoisse révèle la liberté, cette liberté est celle qui permet de se choisir soi-même. Selon Kierkegaard, c'est dans l'angoisse que s'annonce le « possible de la liberté¹⁷⁶ » et cette liberté se conçoit comme une « angoissante possibilité de pouvoir¹⁷⁷ ». C'est aussi ce que découvre le *Dasein* lorsqu'il assume son être-pour-la-mort qui lui est dévoilé par la tonalité découvriante de l'angoisse. Il découvre une possibilité de lui-même, la sienne, arrachée au « On ». « La mort n' « appartient » pas seulement indifféremment au *Dasein* propre, mais elle *interpelle* celui-ci en tant *que singulier*. L'absoluité de la mort comprise dans le devancement isole le *Dasein* vers lui-

¹⁷⁶ Kierkegaard, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, p.239.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.205.

même. Cet isolement est une guise de l'ouvrir du « Là » pour l'existence¹⁷⁸ ». Et, lorsque le *Dasein* devient libre par le devancement de sa mort, il se libère des fausses possibilités et il choisit alors les possibilités qui lui sont propres. « L'angoisse de la mort est angoisse devant le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable¹⁷⁹. »

De plus, cette liberté apparaît chez Kierkegaard dans le néant de l'angoisse : « (...) l'apparition à elle-même de la liberté dans l'angoisse du possible, ou, si l'on veut, dans le néant du possible ou encore dans le néant de l'angoisse¹⁸⁰ » ; tout comme le néant est responsable de l'apparition de l'être personnel et de la liberté dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* L'angoisse est une manifestation concrète de la liberté et Kierkegaard la qualifie de farouchement personnelle : « (...) l'angoisse est la chose la plus farouchement personnelle, et nulle manifestation concrète de la liberté n'est aussi jalouse du moi que l'est le possible de n'importe quelle concrétion¹⁸¹. » Il y a donc dans cette liberté quelque chose de profondément personnel, une affirmation originaire de ce qu'est l'individu, de ce qu'il a comme possibilités personnelles; à l'instar de ce que Heidegger avance dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* : « Sans la manifestation originelle du néant, il n'y aurait ni être personnel, ni liberté¹⁸². » Il est ici pertinent de proposer, comme l'a fait Jean Wahl, que l'angoisse, qui dévoile la liberté, le pouvoir-être authentique, permet le passage de l'erreur à la vérité¹⁸³ du *Dasein*, de l'individu.

3.2.2 La fonction guidante de l'angoisse

Ainsi, l'angoisse est cet état, cette tonalité qui, si elle est bien empoignée, peut conduire l'individu, le *Dasein*, à se saisir dans une plus grande vérité. Mais, selon les deux philosophes, elle représente encore plus que cela dans la vie de l'individu. Elle s'avère même être un passage obligé pour qui cherche la vérité d'existence. En fait, comme nous

¹⁷⁸ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p. 264.

¹⁷⁹ Ibid., p.251.

¹⁸⁰ Kierkegaard, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, p.242.

¹⁸¹ Ibid., p.224.

¹⁸² Cf. chapitre 2, p.68.

¹⁸³ Wahl, Jean, *Kierkegaard l'un devant l'autre*, Paris : Hachette littératures, 1998, p.84.

l'avons vu plus haut, pour Kierkegaard l'apprentissage de l'angoisse se présente comme le suprême savoir. Elle est produite par nous-mêmes et elle permet de se former par la foi¹⁸⁴. Cet apprentissage n'en est pas un de banal et il devrait être vécu par tout le monde: « (...) cet apprentissage même est une aventure qu'il nous faut tous subir, si nous ne voulons notre perte, faute de n'avoir jamais connu l'angoisse ou en nous y engloutissant; c'est pourquoi l'apprentissage véritable de l'angoisse est le suprême savoir¹⁸⁵. » Heidegger n'utilise pas les termes d'apprentissage ou de savoir pour décrire l'accomplissement réalisé par l'angoisse. Par contre, l'angoisse y est décrite aussi comme quelque chose qui agit, selon une guise privilégiée¹⁸⁶, à la manière d'un guide conduisant le *Dasein* à ce qu'il est vraiment. Ainsi, l'angoisse fait perdre au *Dasein* son contact habituel et significatif avec le monde et elle le renvoie à son pouvoir-être authentique: « L'angoisse ôte au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du « monde » et de l'être-explicité public. Elle rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique.¹⁸⁷ » Elle livre alors le *Dasein* à son être-libre le plus propre. L'angoisse est une possibilité qui ni ne l'inhibe, ni ne l'égare : « Elle libère de possibilités « nulles » et laisse devenir libre pour des possibilités authentiques¹⁸⁸. » L'angoisse agit donc à la manière d'un guide pouvant orienter l'individu vers ses propres possibilités. Ce guide n'en est pas un directif, mais plutôt indicatif, car c'est toujours l'individu lui-même qui parcourt le chemin auquel l'angoisse le renvoie.

De surcroît, dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* l'angoisse est présentée comme la tonalité permettant d'accomplir la plus haute essence de l'homme¹⁸⁹. Heidegger présente l'angoisse, à la manière de Kierkegaard, autrement dit comme étant représentative de la grandeur humaine et c'est ce dont témoigne le passage suivant: « Mais celle-ci ne prend naissance que de *ce pour quoi elle se prodigue*, afin de sauver l'ultime grandeur de la

¹⁸⁴ Kierkegaard, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, p.329.

¹⁸⁵ Ibid., p.328.

¹⁸⁶ Cf. chapitre 2, p.50.

¹⁸⁷ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.187.

¹⁸⁸ Ibid., p.344.

¹⁸⁹ Heidegger, Martin, Postface de 1943 de *Qu'est-ce que la métaphysique?* in *Questions I*, p.79.

réalité-humaine¹⁹⁰. » Mais qu’y a-t-il à sauver? Et quelle est l’ultime grandeur du *Dasein*? Pour Kierkegaard, c’est par la foi que l’individu peut atteindre le salut et c’est son ultime orientation. L’ultime grandeur se trouve uniquement dans le rapport à Dieu. Pour Heidegger ce n’est pas le cas – l’ultime grandeur se trouvant dans le rapport à l’être - et cette orientation est toute autant ultime. Nous nous butons ici au point de divergence des deux penseurs sur lequel nous nous pencherons dans les lignes qui suivent.

3.3 Point de divergence : l’erreur ontologique de Kierkegaard

Ainsi donc, d’après nos développements, nous pouvons constater qu’une tension implicite, particulièrement ressentie lors de l’étude des deux concepts d’angoisse, reste présente entre les deux œuvres; c’est ce dont tous les recoupements entre les deux textes témoignent. Pourtant, Heidegger discrédite la pensée de Kierkegaard. Mais en quoi consiste le problème? En fait, ce que Heidegger reproche principalement à Kierkegaard c’est ce que nous pouvons appeler son erreur ontologique. C’est qu’avec l’analyse des concepts d’instant, de répétition et aussi d’angoisse Kierkegaard pense l’existence humaine différemment. Il quitte le domaine du pur pensable, pour aborder celui de l’existence, où tout ne peut pas être circonscrit par la pensée. Il s’approche ainsi de l’être humain comme aucune science ne peut s’en approcher. Avec cette analyse, Kierkegaard aurait pu avoir accès à une pensée nouvelle permettant de penser l’être et ce, particulièrement avec les concepts d’angoisse et d’instant. Au lieu de quoi, Kierkegaard, avec son analyse réalisée dans le *Concept de l’angoisse*, ne nous laisse comme choix que de se tourner vers la dogmatique. Heidegger refuse cet ultimatum. Pour lui, cette position est irréconciliable avec celle qu’entraîne la pensée philosophique.

3.3.1 La question de la temporalité : angoisse et instant

¹⁹⁰ Heidegger, Martin, *Qu’est-ce que la métaphysique?*, p.38.

Nous l'avons vu précédemment, les conceptions de l'instant des deux philosophies présentent des similitudes importantes, l'instant représentant dans les deux philosophies ce moment particulier dans la vie de l'individu, qui se trouve comme hors du temps ordinaire. Cette caractéristique particulière de l'instant lui octroie, dans les deux philosophies, une place prépondérante. Mais de grandes divergences demeurent néanmoins présentes, notamment en ce qui concerne la conception de l'instant dans la sphère de l'existential – sphère inexistante pour Kierkegaard. Ainsi, dans une note de bas de page d'*Être et temps*, Heidegger reconnaît à Kierkegaard une pénétration pertinente du concept, mais il lui reproche une conception du temps vulgaire, déterminée par le maintenant et l'éternité, de même qu'un maintien du concept dans la sphère existentielle.

C'est sans doute S. KIERKEGAARD qui a discerné avec le plus de pénétration le phénomène existentiel de l'instant, ce qui ne signifie point qu'il soit pour autant parvenu à en donner au même degré une interprétation existentielle. Kierkegaard, en effet, reste attaché au concept vulgaire du temps et détermine l'instant à l'aide du maintenant et de l'éternité. Lorsqu'il parle de « temporalité », il a en vue l'« être-dans-le-temps » de l'homme. Or le temps comme intratemporalité connaît uniquement le maintenant, jamais un instant. Mais que celui-ci soit existentiellement expérimenté, et alors une temporalité plus originaire est nécessairement présupposée — même si ce présupposé demeure existentiellement tacite¹⁹¹.

Kierkegaard n'aurait donc pas réellement percé le concept d'instant. En fait, il l'a bien décrit du point de vue existentiel – et c'est ce qui attire l'intérêt de Heidegger dans le cadre de son analyse du *Dasein* -, mais il n'a pas réussi à toucher à la temporalité originaire, existentielle. Dit autrement : malgré son intuition de l'instant, sa compréhension et son articulation de celui-ci restent tributaires de la conception naturelle du temps de l'homme, héritée de la tradition. De plus, il s'en remet, en dernière instance, au concept religieux d'éternité. Et, étant donné le lien primordial entre angoisse et instant, cette divergence fait apparaître celle qu'il y a entre les deux conceptions d'angoisse. Mais voyons tout d'abord quel est ce lien entre angoisse et instant.

¹⁹¹ Heidegger, Martin, *Être et temps*, note p.339.

Chez Kierkegaard, nous l'avons vu dans le chapitre 1¹⁹², l'angoisse et l'instant sont liés de façon claire : il va même jusqu'à décrire l'angoisse comme l'instant dans la vie d'un individu. C'est que l'angoisse est le moment où l'individu se trouve hors de la temporalité, une sorte « d'arrêt dans le maintenant¹⁹³ », un peu comme l'est l'instant. De plus, l'instant, tout comme l'angoisse, marque le début de la vie individuelle, car : « [l]'histoire naît toujours dans l'instant¹⁹⁴ », il est le moment où se pose le péché, où la vie de l'individu commence et par le fait même, il est la séparation d'avec l'éternité, d'avec Dieu. Nous avons vu aussi que s'il n'y avait pas d'instant, il n'y aurait pas d'angoisse, car celle-ci a besoin d'un arrêt du temps, d'une rupture de la continuité des moments pour faire naître la possibilité du saut, l'instant étant une « catégorie de passage¹⁹⁵ » se situant dans la sphère de la liberté historique, de l'existence individuelle.

Pour Heidegger, le lien n'est pas aussi clair, l'angoisse n'étant pas identifiée à l'instant, mais naissant plutôt de l'avenir de la résolution, elle a comme temporalité spécifique l'être-été¹⁹⁶ du *Dasein*. Elle lui est pourtant liée en tant qu'elle l'ouvre cet instant –, qui est celui, important, de la décision. L'angoisse est donc intimement liée à l'instant en ce qu'elle permet au *Dasein*, en le transportant dans la tonalité d'une décision possible, de vivre cet instant qui existe dans la décision. Il y a donc une concordance dans les deux philosophies sur le lien essentiel qu'entretient l'angoisse avec l'instant. Dans les deux cas, l'instant est instant du *discrimen* où la vie de l'individu, du *Dasein*, est portée vers un point de rupture crucial – pour la distinction entre le bien et le mal du côté kierkegaardien et de la vie inauthentique, irrésolue, vis-à-vis la vie authentique résolue du côté heideggérien - dévoilé par l'angoisse. L'angoisse et l'instant, liés, forment une sorte de pivot dans la vie de l'individu. Ils constituent un moment charnière de celle-ci, en ce qu'ils concrétisent le moment de saisie de sa vérité. Pourtant, de ce point de rencontre si

¹⁹² Cf. section 1.5.3, p.25.

¹⁹³ Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, note p.250.

¹⁹⁴ Ibid., p.255.

¹⁹⁵ Ibid., note p.250.

¹⁹⁶ Heidegger, Martin, *Être et temps*, pp.344-345.

important, ressort aussi ce qui les distancie profondément, c'est-à-dire l'erreur que Heidegger reproche à Kierkegaard. C'est qu'à l'endroit où Heidegger voit la possibilité de rencontre de la temporalité originaire existentielle, Kierkegaard voit plutôt l'occasion de se tourner vers l'éternité.

3.3.1.1 Un même instant ouvrant à deux perspectives diamétralement opposées

Malgré le fait que les conceptions de l'instant de Kierkegaard et de Heidegger entrent en résonance, ce qu'elles ouvrent comme perspectives est très dissemblable. D'un côté l'angoisse, conjointe à l'instant, donne accès à l'infini et de l'autre, au fini. C'est que malgré le partage par les deux penseurs d'une conception de l'humain comme être fini¹⁹⁷, qui a des limites, pour Kierkegaard cette finitude n'est pas la fin de l'expérience humaine tandis que pour Heidegger, elle l'est. Pour Kierkegaard, l'être humain a une essence finie mais qui est en même temps, paradoxalement, infinie. Ce paradoxe, cette tension extrême constitutive de son essence, l'être humain y est transporté par le biais de l'angoisse, puisque elle est l'instant où celui-ci devient infinité, où Dieu peut faire rencontre. Tandis que chez Heidegger, ce qui est mis à jour par l'angoisse, par l'entremise de l'être-pour-la-mort est l'essence finie, et seulement finie, de l'être humain. Il n'y a rien de tel que l'infini dans l'essence du *Dasein*.

Chez Kierkegaard, l'instant est compris à partir du temps et de l'éternité. C'est ainsi que pour celui-ci, l'instant est : « le premier reflet de l'éternité dans le temps¹⁹⁸ », l'instant c'est le temps où : « le temps et l'éternité doivent se toucher¹⁹⁹ ». Il est le moment de saisie de l'infini et, par le fait même, de ce qu'il appelle l'existence véritable. *A contrario* chez Heidegger, l'éternité n'est que le concept vide d'un être permanent qui, loin d'être l'origine du temps, est en fait dérivé de notre expérience ordinaire de la

¹⁹⁷ Ils s'opposent ainsi tous deux à Hegel et à sa conception de l'esprit absolu concevant le monde *sub specie aeternitatis*.

¹⁹⁸ Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, p.255.

¹⁹⁹ Ibid., p.253.

temporalité²⁰⁰. Heidegger s'inscrit en faux par rapport à Kierkegaard en refusant cette opposition entre temps et éternité²⁰¹. En fait, pour celui-ci, le temps, si nous voulons séparer la pensée de la foi et ainsi être réellement philosophe, ne se comprend pas à partir de l'éternité, mais à partir du temps lui-même.²⁰² Il n'y a donc rien d'autre que le temps à découvrir, c'est-à-dire qu'il n'y a pas un temps autre, tel que le temps de l'éternité à dévoiler, mais plutôt le temps authentique – fini - du *Dasein* à ouvrir par l'angoisse. De plus, pour celui-ci la question du temps provient de la question de l'être : « Ma question du temps a été déterminée à partir de la question de l'être²⁰³. » Par suite, l'interprétation de ce temps a une importance primordiale dans sa philosophie puisqu'elle est l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général²⁰⁴.

Nous le savons, la question de l'être et du temps a primauté dans la philosophie de Heidegger. La question du temps – de l'instant - est presque tout autant importante chez Kierkegaard, mais sous une toute autre vue. En fait, Kierkegaard place l'instant comme un moment d'extrême tension autour duquel tout gravite dans le christianisme. L'instant, lorsqu'il est identifié comme éternité est la plénitude des temps, le maître-concept du christianisme: « Le concept autour duquel tout gravite dans le christianisme, celui qui a tout renouvelé est la plénitude des temps, mais cette plénitude est l'instant comme éternité, cette éternité étant en même temps l'avenir et le passé²⁰⁵. » L'instant est aussi le moment : « où l'homme obtient l'éternelle condition de vérité ; il y a un instant, paradoxal entre tous, où les péchés sont remis²⁰⁶ ». Il est donc permis de dire, comme l'a fait Jean Wahl, que pour Kierkegaard: « le christianisme est fondé sur la réalité de l'instant²⁰⁷ ». Il s'agit donc d'une

²⁰⁰ Dastur, Françoise, Heidegger et la question du temps, p.18.

²⁰¹ Notamment dans la conférence de 1924 intitulée *Le concept de temps*.

²⁰² Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, puf, p.18.

²⁰³ Ibid., p.26.

²⁰⁴ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.1.

²⁰⁵ Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, p.257.

²⁰⁶ Wahl, Jean, *Kierkegaard l'un devant l'autre*, p59.

²⁰⁷ Ibid.

place centrale accordée à l'instant et de fait, à l'angoisse, puisque comme nous l'avons vu ci-haut l'angoisse et l'instant sont intimement reliés.

Chez Heidegger, l'angoisse qui dégage le passage vers l'instant, qui est un moment de temporalité authentique, n'est pas l'assise du christianisme, mais permet plutôt un accès à la voix de l'être. Par la tonalité de l'angoisse, le *Dasein* peut accéder à son être-jeté le plus propre, il peut accéder à son être-pour-la-mort et attraper l'instant de la décision. Cette rencontre est, pour le *Dasein*, déterminante dans sa compréhension de sa temporalité propre, à savoir qu'il est fondamentalement temps, permettant la possibilité de pouvoir comprendre sa finitude et poser la question de l'être à partir de cette prise de conscience. L'angoisse a donc un rôle primordial, puisque le temps véritablement abordé est le gage d'une bonne approche de la problématique de l'être. Et que le temps doit être bien compris dans toute recherche ontologique, c'est ce qu'affirme Heidegger dans l'introduction d'*Être et temps* : « (...) la problématique centrale de toute ontologie est enracinée dans le phénomène du temps bien aperçu et bien explicité²⁰⁸. »

La divergence entre les conceptions d'angoisse de Kierkegaard et de Heidegger se trouve à être exposée clairement avec la problématique de l'angoisse et de l'instant. Nous pouvons constater que, malgré une même fonction décisive pour l'individu attribuée à l'instant, ce que celui-ci dévoile est tout à fait différent d'un côté à l'autre. En effet, Heidegger reste ancré dans le temps fini du *Dasein* et Kierkegaard ne donne une véritable forme au temps que lorsqu'il devient la plénitude des temps, à savoir lorsqu'il est relié à l'éternel, à l'infini. Ce que nous retenons est qu'il y a filiation de la pensée de Kierkegaard chez Heidegger aussi longtemps que la conception de l'instant ainsi que son lien avec l'angoisse reste au niveau existentiel. Celle-ci a même une valeur méthodologique pour Heidegger et c'est assurément ce qu'il a en tête lorsqu'il écrit : « Ce que nous désignons ici par « instant », c'est cela même que Kierkegaard, pour la première fois en philosophie, a effectivement conçu – un concevoir avec lequel débute, depuis l'Antiquité, la *possibilité*

²⁰⁸ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.18.

d'une époque totalement nouvelle de la philosophie²⁰⁹. » Mais, s'agit-il seulement d'une question d'ordre méthodologique? En fait, ce qui éloigne radicalement Heidegger de Kierkegaard, c'est la finalité de son analyse de l'angoisse : le fait qu'il utilise ce qu'elle ouvre pour développer un rapport à Dieu.

3.3.2 Heidegger et la question de Dieu

L'idée de Dieu, qui se trouve au cœur de toute la démarche kierkegaardienne, demeure irréconciliable avec l'exercice de la pensée philosophique à laquelle aspire Heidegger. En fait, nous l'avons mentionné, Kierkegaard est un auteur religieux et Heidegger est un philosophe. Le propos pourrait prendre fin ici, mais étant donné que nous voulons soutenir qu'une filiation a bel et bien eu lieu entre les deux pensées de l'angoisse, nous nous devons de scruter attentivement cette dissension qui s'avère, par ailleurs, n'être pas aussi tranchée qu'elle n'y paraît aux premiers abords. Cela nous donnera plus d'indications sur ce que Heidegger reproche à Kierkegaard et nous permettra d'entrevoir ce que Heidegger ne peut accepter, venant de la pensée religieuse, dans le cadre de la pensée philosophique qu'il développe.

Il faut d'abord mentionner qu'Heidegger ne rejette pas d'emblée le christianisme ni la question « des dieux ». En fait, Heidegger a tout d'abord débuté ses études par celles de la théologie. Il les a interrompues par la suite pour se consacrer à celles de la philosophie, mais il reste néanmoins qu'il a toujours eu un rapport à la question de Dieu ou « des dieux »; Heidegger, tout au long de son parcours de philosophe, a procédé à des considérations sur celui-ci, sur ceux-ci²¹⁰. Dans ces différents développements, il ne remet pas l'existence de Dieu ou « des dieux » en cause, mais il tente surtout de les penser dans la cadre de sa philosophie. Il ne s'agit donc pas d'un athéisme franchement déclaré. Et par la

²⁰⁹ Heidegger, Martin, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, (1929-1930); cité par Dubois, Christian, *Heidegger. Introduction à une lecture*, p.309.

²¹⁰ Dans plusieurs de ces ouvrages (entres autres, *Être et temps*, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, *Lettre sur l'humanisme*, *Chemins qui ne mènent nulle part*) Heidegger s'est exprimé sur la question de Dieu et/ou de la théologie; il a aussi donné un séminaire en 1920-1921 sur une lecture de Paul. Dans les textes plus tardifs, Heidegger propose une pensée du sacré directement influencée par celle du poète Hölderlin.

présence de ces passages, nous pouvons aussi constater que le christianisme a une grande importance, tout comme en ont une « les dieux » qui jouent un rôle fondamental dans le déploiement de l'être. Cependant, il s'opère assez tôt chez lui un détachement du christianisme, au sens où il constate les difficultés de celui-ci à répondre aux interrogations sur l'être en tant qu'être. En fait, Heidegger veut dépasser le christianisme²¹¹ de la même façon qu'il veut dépasser la métaphysique, non pas en reniant leur valeur mais en mentionnant que la constitution onto-théo-logique de la métaphysique²¹², qui la lie à la théologie de façon essentielle, les rend incapables de dégager la question de l'être.

Que Heidegger ne puisse poursuivre sa quête à l'intérieur des limites inscrites par la pensée religieuse, il s'en rend également compte de façon plus concrète par l'implication qu'a la philosophie dans sa vie. C'est que la philosophie implique toute la vie du philosophe qui la pense et que cela est irréconciliable avec l'attitude tout aussi impliquante qu'est celle du chrétien qui a la foi. Il n'est pas possible, pour qui veut philosopher, de se compromettre dans la croyance qu'implique l'acte d'allégeance accompagnant l'adhésion à la foi et cela est catégorique.

3.3.2.1 La foi acte existentiel irréconciliable avec celui de la pensée

Dans l'écrit *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Heidegger écarte drastiquement la philosophie et l'acte existentiel de la foi en avançant que la philosophie est fondamentalement athée. Cependant, « athée » ne signifie pas ici que la philosophie

²¹¹ La question du dépassement du christianisme est une question trop vaste pour que nous puissions témoigner des nuances et de la complexité qui la composent dans ce travail. Nous nous contentons donc d'en tirer quelques grandes lignes que nous jugeons importantes pour le poursuivre.

²¹² Cette constitution onto-théo-logique provient du fait que la métaphysique, qui pense l'étant au premier plan, cherche à l'atteindre cet étant dans son tout, mais pour cela, elle doit s'appuyer sur un principe unificateur, un fondement. Le principe à son fondement est Dieu, Dieu comme fondement de l'être de cet étant. Ne s'intéressant donc, qu'à l'étant et cherchant à l'atteindre par un fondement unificateur, la métaphysique dispose un lieu où Dieu peut entrer dans la philosophie : « (...) la métaphysique est une théologie, un discours sur Dieu, parce que Dieu entre dans la philosophie. » (Heidegger, Martin, *Identité et différence* dans *Questions III et IV*, Paris : Gallimard, tel, 2008 (1990), p.290) Ainsi, le christianisme se trouve impliqué, de façon essentielle, dans la métaphysique ce qui a pour conséquence de le rendre incapable de poser la question de l'être en tant qu'être tout comme celle-ci.

rejette catégoriquement toute idée de Dieu –, car à l’instar de ce que nous avons mentionné ci-haut, ce n’est pas la tangente que veut prendre Heidegger -; non, cette expression veut plutôt démontrer la reconnaissance de son incapacité à parler de religiosité. C’est que le philosophe, dans sa modalité d’explication de la vie, revient à se positionner contre Dieu. Et, dans la reconnaissance de cette position, la philosophie s’incline devant ce qu’elle ne peut circonscrire.

Toute philosophie qui se comprend elle-même en ce qu’elle est, doit nécessairement, en tant que modalité facticielle de l’explication de la vie, savoir – et cela précisément quand elle a encore quelque « pressentiment » de Dieu- que l’arrachement par lequel elle reconduit la vie à elle-même est, en termes religieux, une façon de se déclarer contre Dieu. Mais c’est par là seulement qu’elle demeure loyale devant Dieu, c’est-à-dire à la hauteur de la seule possibilité dont elle dispose : athée signifie donc ici : délivré de toute préoccupation et de la tentation de simplement parler de religiosité. L’idée même de philosophie de la religion, surtout si elle ne fait pas entrer en ligne de compte la facticité de l’homme, n’est-elle pas un pur non-sens²¹³?

Également, l’acte existentiel de la foi conduit à être fidèle à un contenu prédonné de l’existence, c’est-à-dire qu’elle propose une forme existentielle chrétienne qui est à accepter, ce qui est contraire à une démarche philosophique, qui se veut ouverte à la liberté de l’être-là de l’existence qui se propose aux investigations.

Cette relation particulière n’exclut pas, mais inclut justement le fait que la foi en son noyau le plus intime, en tant qu’elle est une possibilité existentielle spécifique, demeure l’ennemi mortel vis-à-vis de la forme existentielle qui appartient essentiellement à la Philosophie et qui est en fait extrêmement changeante. À tel point tout simplement que la philosophie n’entreprend même pas du tout de vouloir combattre en quoi que ce soit cet ennemi mortel²¹⁴!

²¹³ Heidegger, Martin, *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*, 1922; cité par Dubois, Christian, *Heidegger. Introduction à une lecture*, p.307.

²¹⁴ Heidegger, Martin, *Phénoménologie et théologie*, traduction : Père M. Régnier, 1927; cité par Kearney, Richard, O’Leary, Stephen, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris : PUF, Quadrige, 2009 (1980), PP.346-347.

Heidegger, en démarquant le terrain de la foi par rapport au terrain de la philosophie, veut tout simplement tenir compte « des limites qui sont fixées à la pensée en tant que pensée²¹⁵ », afin de penser ce qui est à penser : la vérité de l'Être²¹⁶. »

3.3.2.2 Le point de rupture dans la question philosophique : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?

L'incompatibilité entre foi et philosophie est fortement soulignée lorsqu'est posée la question directrice de la philosophie : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? » C'est que cette interrogation est une folie pour la foi, car elle demande de questionner l'inquestionnable.

Pour la foi authentiquement chrétienne la philosophie est une folie. Philosopher, c'est demander : « Pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien? » Questionner véritablement ainsi, cela signifie : courir le risque de questionner jusqu'au bout, d'épuiser l'inépuisable de cette question, par le dévoilement de ce qu'elle exige de demander²¹⁷.

Et Heidegger d'insister de manière emphatique : « La philosophie réside dans cette folie²¹⁸. » Cette question en est une sans filet pour le philosophe puisqu'aucun étant ne peut y répondre. À travers l'angoisse, elle place celui-ci devant l'effroyable vide du néant. Le croyant a, quant à lui, une réponse – il y a quelque chose parce que Dieu a créé quelque chose -, mais celle-ci ne répond pas vraiment à la question du philosophe. Comme le dit bien Henri Birault : « La foi n'est jamais une solution, mais une dissolution plutôt de l'angoisse métaphysique et la découverte d'un tout autre problème²¹⁹. » Et si ce croyant veut réellement questionner en philosophe, de manière implacable, il doit alors faire

²¹⁵ Heidegger, Martin, *Lettre sur l'humanisme*, Paris : Gallimard, tel, 2008 (1990), p.113.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, p.20.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Birault Henri, *La foi et la pensée d'après Heidegger*, Recherches et débats, vol.10, 1955, p.116.

violence à sa croyance, car poser la question revient à remettre en cause l'acceptation du dogme religieux.

Celui, par exemple, pour qui la Bible est révélation divine et vérité divine, possède déjà, avant tout questionner de la question « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien? », la réponse à savoir : l'étant, s'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, est créé par Dieu. Dieu lui-même comme créateur incréé, « est ». Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi peut certes de quelque manière suivre le questionner de notre question et y participer mais, il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte. Il peut seulement faire comme si²²⁰...

3.3.3 L'erreur ontologique de Kierkegaard

L'acte de croire ne peut pas se concilier avec celui de penser. Kierkegaard donc, par son acte d'allégeance à la foi, ne peut se poser la question philosophique. Pourtant, nous le savons, Kierkegaard est aussi un philosophe; cela, plusieurs de ses écrits sont là pour nous le prouver²²¹. Est-ce à dire que Kierkegaard, par son adhésion au christianisme, cherche à se reposer sur un « mol oreiller²²² », à fuir le néant de l'angoisse en s'en remettant à un dogme transmis? Est-ce cela que Heidegger lui reproche?

Tout d'abord, la démarche religieuse de Kierkegaard s'implique dans un processus profond, personnel, qui n'a rien à voir avec une acceptation molle et sécurisante d'un précepte transmis par un groupe social. Ce vers quoi tend Kierkegaard est un rapport isolé, unique à Dieu, et en cela, sa démarche est authentique. La foi ne semble pas être un « mol oreiller » pour Kierkegaard, elle est quelque chose de difficile, de souffrant. Elle est tout sauf quelque chose sur laquelle il peut tranquillement se reposer. Kierkegaard vit des moments de doute, notamment et particulièrement par l'angoisse, qui est ce moment de pur vertige, où la liberté se saisit elle-même. Et, Kierkegaard dit oui à cette incertitude, il la recherche même. Kierkegaard, dans son choix de la foi, conserve une attitude authentique

²²⁰ Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, p.19.

²²¹ Par exemple, *Le concept de l'angoisse* ou *Les miettes philosophiques*.

²²² Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, p.19.

et réelle à celle-ci, qui n'est pas pour lui une simple commodité, et c'est assurément pourquoi Heidegger dit, de façon si élogieuse : « (...)Kierkegaard n'est pas un penseur, mais un auteur religieux; et non point un auteur religieux parmi d'autres, mais le seul qui soit à la mesure du destin de son époque. En cela consiste sa grandeur²²³,... » Par contre, faut-il le répéter, la foi constitue pour Heidegger une barrière au questionner philosophique. En fait, la piété du philosophe consiste en une questionnabilité.

(...) la pensée du philosophe est et reste exposée à la questionnabilité (Fragwürdigkeit) de l'être. La foi par contre reste en dernière instance protégée, au sens de la confiance qui peut certes hésiter, mais qui demeure au fond. Mais parce que tant de gens ne supportent pas l'interrogation philosophique – et comme tout le monde sait, « la philosophie ce n'est rien d'autre que poser des questions » -, ils se convertissent. Mais « le questionner est la piété de la pensée²²⁴ ».

Cette questionnabilité, Kierkegaard la refuse d'une certaine manière. C'est que Kierkegaard reste un croyant et cette croyance « qui demeure au fond » empêche l'exposition à la questionnabilité incessante, ce qui vient interférer avec la pratique de la pensée philosophique. Le croyant, sans trahir sa croyance en la création, ne peut véritablement se questionner, notamment sur la question philosophique : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? » En aucun moment, Kierkegaard, dans ces moments d'angoisse et de doutes, ne se pose la question de l'être.

3.3.3.1 Le doute chrétien voile l'être

Alors qu'avec l'angoisse, tout bascule dans l'incertain et le possible, Kierkegaard pourrait se poser la question de savoir ce qui est, expérimenter la question de l'être, au lieu de quoi, il pose le doute qui se résout en dernière instance par le saut dans la foi. Kierkegaard cherche préférablement dans l'angoisse une porte d'accès à l'infini et non pas

²²³ Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris : Gallimard, collection idées, 1980, p.301.

²²⁴ Traduction par Jean Greisch d'un fragment, inédit en langue française, d'un dialogue avec Martin Heidegger. Compte rendu d'une session de l'Académie évangélique, début décembre 1953, à Hofgeismar. *Anstosse* : Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar, vol. 1, 1954. Ce fragment apparaît dans *Heidegger et la question de Dieu*, p. 368.

à réaliser une prise de conscience de la finitude, menant à la question authentique de l'être, comme chez Heidegger. De ce moment paradoxal d'extrême tension, qu'il a l'intelligence de très bien saisir, Kierkegaard en fait un moment où l'individu passe dans la sphère religieuse, où Dieu peut faire rencontre.

Pourtant, celui-ci conçoit bien le néant, c'est ainsi qu'il parle du néant de l'angoisse qui se présente devant la possibilité de pouvoir. Mais, devant ce néant, Kierkegaard laisse toute la place au doute; à son lecteur, il ne lui demande pas de questionner mais de poser le doute, l'incertitude. Ce doute devient, dans la pensée de Kierkegaard, comme un substitut à la question de l'être. En fait, l'être se manifeste par un jeu de forces entre la donation et le retrait. Kierkegaard, par son concept d'angoisse, fait fi des méthodes scientifiques et métaphysiques de saisie ou de compréhension de l'être humain et il arrive ainsi à se placer dans une position où il peut saisir l'être humain autrement. Il se trouve alors non plus devant l'actualité d'un fait, mais devant le possible. Cette position privilégiée, cette coupure qui se fait dans l'instant de l'angoisse, lui permet de passer très – trop - près de l'être et de son jeu de donation et de retrait. Mais Kierkegaard s'obstrue la vue en fixant le doute exactement à cet endroit, qui devient alors le lieu spirituel de ce jeu de forces. En nous demandant de poser ce doute, dans cet état incertain qu'apporte l'angoisse, Kierkegaard nous demande, en quelque sorte, de ne pas penser l'être. Le doute chrétien se pose comme un écran, qui voile la question de l'être. Il ne peut, en effet, en être autrement avec le doute, car celui-ci place l'individu dans un état de perplexité, d'irrésolution qui est un état contraire à celui de la position du chercheur, qui reste ouvert à ce qui peut se donner ou se retirer selon sa guise propre. Effectivement, le doute ne permet pas d'affirmer quoi que ce soit d'aucune chose. Chez Kierkegaard, il devient un moment d'aveuglement permettant d'occulter certaines choses pour, par la suite, faire le saut dans la foi. En fait, Kierkegaard fait la même erreur qu'a faite la métaphysique, qui en parlant de l'étant, l'a fixé et en a, par le fait même, oublié l'être. Pour cela, il s'inscrit dans la tradition, c'est-à-dire que devant cette grande question fondamentale qu'est la question de l'être, qui émerge lors de l'expérience de l'angoisse, Kierkegaard, qui s'est approché d'une vérité avec sa

« pensée nouvelle », aurait lui aussi « oublié » la question de l'être, de la recherche de la vérité de l'être.

Évidemment, Kierkegaard ne cherche pas à répondre à cette question de l'être. Il se décrit lui-même comme un « auteur religieux », qui n'est pas un philosophe. Il serait donc incohérent de la part de Heidegger de chercher chez celui-ci une piste de questionnement. Par contre, et étant donné que notre travail tire à sa fin, nous aimerions reporter encore une fois l'attention sur le mot de Heidegger concernant *Le concept de l'angoisse*, qui est « le seul écrit où il y a à apprendre philosophiquement ». Mais, qu'y a-t-il à y apprendre philosophiquement exactement? Ici, malgré que les deux conceptions de l'angoisse aient été bien décortiquées et que leurs ressemblances ainsi que leurs divergences aient été tout autant investiguées, il semble nous rester une dernière étape à réaliser. C'est que concernant notre thèse, nous n'avons pas encore apporté de précisions claires pouvant nous permettre de statuer sur l'apport philosophique qu'Heidegger a retiré en lisant *Le concept de l'angoisse* de Kierkegaard. C'est, donc, ce sur quoi nous nous pencherons dans la dernière section de ce chapitre.

3.4 Ce que Heidegger a retenu de Kierkegaard ou l'angoisse comme pont entre deux dimensions de l'expérience humaine

Kierkegaard a développé une manière différente de penser, qui a eu un effet important sur la pensée de Heidegger, nous pouvons même affirmer qu'elle lui a insufflé une impulsion. Cette impulsion nous la comprenons comme un élan à saisir différemment la réalité humaine, à la concevoir autrement que de la manière purement intellectuelle qui domine la pensée logique et scientifique. Ainsi, Heidegger a emprunté plusieurs concepts kierkegaardiens (ceux d'instant, de répétition, d'angoisse, de dictature de l'espace public, entres autres), qui lui ont permis de saisir le *Dasein* autrement, plus originairement. Cette pensée différente, kierkegaardienne, participait ainsi au nouveau souffle que Heidegger cherchait à donner aux recherches philosophiques concernant l'être, comme possibilité

nouvelle, peut-être la seule nouvelle depuis l'ontologie grecque²²⁵. Il pouvait ainsi accéder plus originairement à l'être du *Dasein* et à l'être lui-même, ainsi qu'à son questionnement sur lui. Par contre, nous avons vu que l'erreur ontologique de Kierkegaard a définitivement séparé les avenues de pensée des deux auteurs. Nous avons ainsi constaté que les conceptions de l'angoisse avaient plusieurs points de convergence, mais aussi que ce point de divergence les séparait pour de bon. Ce que nous voulons fouiller ici est la découverte qu'a faite Heidegger, par *Le concept de l'angoisse* et qui a enrichi sa philosophie – son questionnement sur l'être, puisque c'est toujours ce dont il s'agit avec Heidegger –, lui permettant d'avancer qu'il y a à apprendre philosophiquement du *Concept de l'angoisse*. Nous verrons que cet apprentissage est celui de l'angoisse, comme phénomène originaire, car se positionnant avant la pensée, mais également comme concept charnière permettant de faire le pont entre deux dimensions de l'existence humaine que sont celles de l'ontique et de l'ontologique.

3.4.1 Les deux dimensions de l'expérience humaine

De quelque manière que nous nous y prenons, l'être humain, cela est constitutif de sa nature, peut toujours se diviser en deux principes contradictoires. Kierkegaard a bien fait ressortir cette tension, entre deux pôles contradictoires, dans ses écrits, notamment dans *Le concept de l'angoisse*. Il a tout d'abord démontré, par le cas du premier péché d'Adam, que l'être humain, de par sa constitution, appartient à une espèce, c'est ce qui fait de lui un être humain au sens général et l'assimile à tous les autres êtres humains, mais qu'il est aussi un individu particulier, ce qui le différencie paradoxalement de chacun des êtres de son espèce²²⁶. Un autre couple d'opposés exprime la division entre deux principes contradictoires: il s'agit de l'expérience du désespoir de l'esthète et de celle de la foi du chrétien. Ce fractionnement, nous pouvons aussi le définir autrement, c'est-à-dire comme une séparation du temporel et de l'éternel, de l'âme et du corps, du fini et de l'infini, de la

²²⁵ Dubois, Christian, *Heidegger. Introduction à une lecture*, p.310.

²²⁶ Cf, chapitre 1 section 1.4.

liberté et de la nécessité. Ces éléments contraires, nécessitant une synthèse, font partie de la dialectique du moi : « Cela tient à la dialectique de la synthèse du moi, où l'un des facteurs ne cesse d'être son propre contraire²²⁷. » Bref, l'expérience fondamentale de ce qu'est un être humain se conçoit comme un rapport tendu entre le réel et le possible -, qui se manifeste sous plusieurs visages - et cette tension est fondatrice de sa nature. Du côté heideggérien, cette situation prend la forme quelque peu différente, mais qui exploite encore cette tension entre deux pôles contraires présente chez l'être humain, d'une participation à l'ontique et à l'ontologique. L'être humain est une structure ontique, il a une vie matérielle, des besoins physiques auxquels il doit répondre; il est un étant participant pleinement au monde de l'étant. Cette participation au monde de l'étant se vit aussi sous forme d'affectivité, de rapports avec les autres *Dasein* et avec les objets qui l'entourent. Puis, ontologiquement, il ne saurait être tenu d'être : « un cas ou un exemplaire d'un genre de l'étant en tant que sous-la-main²²⁸ ». Il est aussi, même s'il n'en est pas toujours conscient, une structure ontologique, il participe à l'être, auquel il se rapporte en tant qu'être. Ceci est la part du *Dasein* qui est formelle.

Ce double aspect de sa constitution apporte à l'individu des difficultés importantes, surtout lorsqu'il tente, volontairement ou pas, d'en faire l'union. Et c'est précisément de cette synthèse, lorsqu'elle est non accomplie dans la dialectique du moi, que résulte le désespoir kierkegaardien: « Le désespoir est la discordance interne d'une synthèse dont le rapport se rapporte à lui-même²²⁹. » Cet obstacle, Heidegger y a particulièrement fait face alors qu'il devait chercher à embrasser la réalité de l'individu pour avoir un accès complet au *Dasein* et parvenir à son être. Il avait bien compris que la science faillirait dans cette recherche, ne se plaçant que du point de vue de l'observateur détaché. Le *Dasein*, étant beaucoup plus vaste, devait pouvoir être empoigné dans sa totalité. Mais, comment s'y prendre pour nommer l'expérience de la totalité de l'être? Comment s'articule ce lien entre

²²⁷ Kierkegaard, Søren, *Traité du désespoir*, p.376.

²²⁸ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.42.

²²⁹ Kierkegaard, Søren, *Traité du désespoir*, p.354.

deux états opposés constitutifs de la nature humaine? Comment se fait le lien entre le *Dasein* formel et l'affectivité? Comment poser la synthèse et guérir du désespoir kierkegaardien? Ou de façon plus élémentaire, comment avoir accès aux deux dimensions en même temps - car c'est bien ce dont nous avons besoin pour faire la synthèse?

3.4.2 L'angoisse comme concept charnière

C'est l'angoisse qui, dans les deux cas, répond à la question : « Comment peut-on faire le lien entre ces deux dimensions de l'expérience humaine? » Elle est ce pont, qui permet ce passage, dans les deux philosophies, d'un état à l'autre. L'angoisse permet au *Dasein* ou à l'individu, d'obtenir des informations provenant des deux structures qui le composent. Ceci nous permet d'affirmer que l'angoisse est un concept charnière dans les deux philosophies.

3.4.2.1 L'angoisse comme concept charnière chez Kierkegaard

Le concept d'angoisse est très utile à Kierkegaard car il représente l'intermédiaire nécessaire à l'articulation de deux parties opposées existant dans l'être humain. Cet intermédiaire est d'une grande importance vu que c'est par celui-ci que le péché apparaît mais aussi que l'individu s'unifie pouvant ainsi sortir du désespoir. C'est aussi l'angoisse, dans l'instant, qui rend historique, réelle, pour l'individu l'union à Dieu. De surcroît, en rendant tangible ce syncrétisme de deux composantes contradictoires par un concept charnière permettant de faire le pont entre deux dimensions de la vie humaine, Kierkegaard peut s'opposer à la logique et à sa propre notion de passage qu'il juge irrecevable car présupposée²³⁰. De fait, avec l'angoisse intimement liée à l'instant, Kierkegaard réussit à rendre concrète cette traversée dans la vie de l'individu et ce, sans utiliser de concepts rationnels qui sont, bien trop souvent, désaccordés avec la réalité. Il parvient, alors, à

²³⁰ Kierkegaard, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, pp.247-248.

démontrer comment la rationalité ne peut prétendre cerner la nature humaine et gagne ainsi le pari qu'il avait fait de démontrer que le péché ne peut se conceptualiser.

Ces deux dimensions, que Kierkegaard fait se rejoindre, se déploient de différentes manières : dans deux éléments contradictoires nécessitant une synthèse (fini-infini, temporel-éternel, âme-corps, liberté-nécessité), dans la divergence entre l'individu particulier et l'espèce, à laquelle il appartient indubitablement, mais quelle que soit la forme que celles-ci empruntent, elles peuvent toujours se ramener à la tension entre le désespoir de l'esthète et la foi du chrétien.

L'angoisse fait le lien entre le désespoir de l'esthète et la foi du chrétien, en ce qu'elle se positionne comme intermédiaire entre ces deux stades de la vie (tout comme elle est aussi présente à tout moment d'un passage vers un autre stade, du stade esthétique au stade éthique, par exemple). L'angoisse n'explique pas le saut entre les deux étapes, mais elle y est présente et par l'instant, elle le rend possible. Elle y configure le chemin; de la même façon qu'elle configure le chemin entre l'état d'innocence et l'état de péché. C'est que l'angoisse rend possible le passage du possible au réel ou du réel au possible – l'angoisse naît de la saisie du possible, car elle provient du possible de la liberté, du moment où l'esprit n'est pas encore posé, où la synthèse entre les deux pôles contradictoires n'est pas réalisée, donc d'un moment qui ne fait pas encore partie de la réalité; par suite, la réalité n'étant pas constituée d'un unique moment²³¹ et l'histoire de la vie individuelle progressant par un mouvement d'un état à un autre²³², l'angoisse réapparaît par rapport au réel déjà posé et à l'avenir et l'occasion vient à nouveau pour l'individu de passer de la réalité au possible (de faire le saut) par l'intermédiaire de l'angoisse - et que, Kierkegaard, dans ses préoccupations d'auteur religieux, doit trouver une façon efficace d'expliquer ce passage, autre que celle que donne la logique, qu'il a largement critiquée. Chaque science a une place qui lui revient dans le grand domaine de la science et il est important de respecter cette délimitation, car la science est impuissante à expliquer le

²³¹ Ibid., p.280.

²³² Ibid., p.282.

péché. Kierkegaard se dresse contre les façons logiques ou rationnelles d'expliquer l'advenue du péché, car le monde de l'esprit : « comporte un aspect trompeur auquel rien ne correspond dans le monde extérieur »²³³. Mais, par l'angoisse, il amène, à l'aide de la psychologie, un éclaircissement sur le péché, indépendant de toutes considérations rationnelles ou objectives. En fait, Kierkegaard ramène le péché dans la sphère subjective par une description phénoménologique de l'état d'innocence, qui précède le péché, puis de l'angoisse qui se présente avec la possibilité de pouvoir – comme événement permettant de tout faire basculer. Le saut dans le péché, ou dans la foi, se fait alors de façon personnelle, il est inexplicable et il revient à chaque individu. Il s'agit d'un passage équivoque, ambigu, dialectique, mais très important pour l'individu, car il est sa propre possibilité du passage de l'innocence au péché ou du péché vers la foi. Par l'angoisse et par le choix du saut, l'individu recouvre la liberté qu'il avait perdue, en quelque sorte, entre les mains de la science et de la logique. De la même façon, l'angoisse est présente au moment de la synthèse par l'esprit de l'âme et du corps. C'est que l'individu, avant l'angoisse, dans l'état d'innocence, n'est pas encore déterminé comme esprit. Il est plutôt : « une âme en union immédiate avec son être naturel²³⁴ ». L'esprit rend possible l'union de ces deux éléments constitutifs. Au moment de cette synthèse, l'individu entre en rapport avec cette équivoque puissance en lui, qui tente de constituer le rapport, mais qui trouble son état d'innocence, l'esprit se rencontre alors lui-même et cette rencontre c'est l'angoisse. L'angoisse est la rencontre de l'esprit avec lui-même²³⁵. La même chose se produit dans les synthèses reliant le fini et l'infini, le temporel et l'éternel ou la liberté et le possible; c'est l'angoisse qui, par l'instant de sa présence, assure le lien. Elle est aussi présente dans la médiation entre individu particulier et espèce humaine. C'est-à-dire que de la contradiction qui est née de la participation à l'espèce, celle du genre humain qui rassemble dans la ressemblance, et à

²³³ Kierkegaard, Søren, *Les œuvres de l'amour* dans les *Oeuvres complètes tome XIV*, Paris : Éditions de l'Orante, 1979, p. 122.

²³⁴ Cette expression appartient à la traduction du *Concept de l'angoisse* de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, dans les *Oeuvres complètes* tome 7, p.143.

²³⁵ Cf. chapitre 1, p.25.

l'individu, c'est-à-dire du particulier qui diffère, s'élabore une espèce d'entre-deux, qui est ni plus ni moins que le mouvement de l'existence humaine. Ce lien étant aussi un lien de l'esprit, il ne peut se faire autrement que par l'angoisse, puisque celui-ci ne se pose qu'avec l'angoisse. Pour Kierkegaard, cette distinction est importante puisqu'elle permet d'empêcher que la dogmatique, entre autres, considère le péché d'Adam comme différent de celui des autres individus.

L'angoisse, encore une fois, représente l'instant de pure ambiguïté, l'équivoque illogique, qui accorde en son col deux éléments irréconciliables. Voyons maintenant comment une même fonction d'intermédiaire peut être assignée à l'angoisse chez Heidegger.

3.4.2.2 L'angoisse comme concept charnière chez Heidegger

C'est, tout d'abord, dans l'ouvrage *Être et temps* que nous avons pu appréhender l'angoisse, comme un concept charnière. L'angoisse, parce qu'elle isole le *Dasein*, lui permet d'acquérir des informations sur sa structure ontologique. Elle lui fait voir ce dont il est le plus éloigné, à savoir lui-même comme *Dasein*, un étant qui se distingue de tout autre étant, car le *Dasein* a l'habitude de se comprendre comme il comprend les étants qui l'entourent. Il a, en premier lieu, une compréhension existentielle de lui-même, selon son existence ontique, autrement dit selon telle ou telle caractéristique qui proviennent de son être-au-monde; cela est par exemple, le travail qu'il exerce, son âge, son milieu géoculturel, etc., mais il peut aussi s'entrevoir selon des théories scientifiques, religieuses ou provenant d'une autre science tout autant ontique. Naturellement, il ne tend pas, en premier lieu, à une compréhension ontologique. Heidegger ne renie pas ce premier niveau de compréhension existentielle, celui-ci est valable, car il constitue le fondement de la compréhension existentielle, mais il faut réussir à rejoindre le niveau existentiel, la structure ontologique du *Dasein*, qui est d'autant plus difficile à atteindre que le niveau ontique est présent, enserre le *Dasein*, le subjugue. Il faut donc se détacher de cette première analyse ontique, mais pour faire ce détachement - et étant donné que le *Dasein* se comprend tout

d'abord par l'ontique -, il lui faut un élément prenant part à l'ontique, mais pouvant orienter vers l'ontologique, une passerelle entre les deux perspectives. L'angoisse est cette passerelle.

Que se passe-t-il avec l'angoisse pour que cette trouée vers l'ontologique ait lieu? Il y a, tout d'abord, que le *Dasein* est constitué fondamentalement de son être-au-monde et que celui-ci se caractérise par une ouverture²³⁶, qui se concrétise elle-même sous deux formes : celles de l'affection et de la compréhension. Le rapport du *Dasein* au monde est un rapport affectif et ce rapport en est un originaire donc, précédant n'importe laquelle connaissance ou savoir que le *Dasein* peut acquérir sur lui-même. L'affection est donc intrinsèquement reliée à ce qui constitue le *Dasein*, c'est-à-dire à un Là. C'est aussi elle qui ouvre les conditions de possibilités pour que soit rencontré le monde²³⁷. Mais, est-ce à dire que l'affection suffit à ce que le monde soit rencontré ontologiquement? Que non pas! C'est que l'affection est la possibilité pour que le monde soit rencontré, mais pas pour qu'il soit rencontré de façon ontologique. L'angoisse est la seule affection qui permet de se rendre à l'être du *Dasein*. C'est elle qui dévoile le monde comme monde, de façon ontologique.

Le s'angoisser ouvre originairement et directement le monde comme monde. Le *Dasein* ne commence pas par exemple par faire réflexivement abstraction de l'étant intramondain afin de ne plus penser qu'au monde devant lequel ensuite l'angoisse va prendre naissance, mais c'est l'angoisse comme mode de l'affection qui, la première, ouvre le *monde* comme *monde*²³⁸.

Par cette citation, nous pouvons constater que ce passage ne se fait pas graduellement, mais en un instant. C'est, comme l'explique bien Michel Haar, que le passage de l'ontique à l'ontologique ne peut se faire par transitions, mais qu'il doit arriver brusquement, par un saut : « Le saut est le passage sur place de l'étant à l'être. Un tel passage ne supporte pas

²³⁶ Cf. chapitre 2 section 2.2.3 (*L'ouverture affective au monde qu'est le Dasein*).

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.187.

de transition, il ne peut se faire que dans un instant, même s'il faut ensuite à la pensée beaucoup de mots pour l'explicitier²³⁹. »

L'angoisse ne se présente devant rien de précis, mais plutôt devant l'indéterminé, devant la possibilité du monde comme tel, faisant s'effondrer tout le monde des étants duquel le *Dasein* est habitué de se comprendre. Le monde se voit alors ouvert en général, l'étant intramondain devient non pertinent et le *Dasein* sent l'étrangèreté du ne-pas-être-chez-soi. Il n'arrive plus à se définir à partir du monde qui l'entoure. De façon ontique, l'angoisse est bien ressentie, mais elle ne se rapporte à rien dans le monde des étants et c'est justement là où réside la possibilité de faire le pont entre les deux pôles. C'est que, puisque l'ontique ne représente plus rien – et qu'habituellement il constitue l'entièreté du monde du *Dasein* – et que « le monde appartient ontologiquement de manière essentielle à l'être du *Dasein* comme être-au-monde²⁴⁰ », il lui devient alors possible d'entrevoir autre chose, précisément la sphère ontologique, par le biais de l'angoisse. C'est pourquoi, nous avons défini l'angoisse comme un pouvoir révélant²⁴¹; elle ouvre le *Dasein* à lui-même, selon une guise privilégiée et lui permet de se frayer un accès à son être. Elle est le pont entre l'ontique et l'ontologique. Et cet ouvrir privilégié provient du fait que l'angoisse isole et rend manifeste au *Dasein* les possibilités de son être : « non dissimulées par l'étant intramondain auquel le *Dasein* s'attache de prime abord et le plus souvent²⁴² ».

Ensuite, dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?*, l'angoisse représente pareillement la façon de passer de l'ontique à l'ontologique. Dans celle-ci, le passage d'une dimension à l'autre se fait par le glissement de l'étant²⁴³ qui, tout en restant présent, accule le *Dasein* devant le néant. C'est que l'angoisse, en plongeant le *Dasein* dans l'indifférence envers le monde qui l'entoure et en présentant une impossibilité essentielle de recevoir une détermination quelconque, permet de faire émerger le néant et devient

²³⁹ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p.141.

²⁴⁰ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.187.

²⁴¹ Cf. chapitre 2 section 2.3.1.

²⁴² Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.191.

²⁴³ Corbin, dans sa traduction, utilise le terme d'existant, mais par souci de cohérence, nous utiliserons le terme d'étant.

l'affection qui rend possible la prise de recul nécessaire pour voir l'étant en son ensemble : « C'est uniquement en raison de la manifestation originelle du néant que la réalité-humaine de l'homme peut aller *vers* l'étant et pénétrer *en* lui²⁴⁴. » Grâce au néant de l'angoisse, le *Dasein* peut prendre réellement conscience de l'étant, du fait qu'il y en ait et non pas rien. Cette émergence hors de l'existant, Heidegger la nomme la transcendance et c'est cette transcendance du *Dasein* qui rend possible le dépassement de l'étant dans son ensemble. Le dépassement de l'étant étant ici, bien-sûr, une preuve de l'incursion dans la sphère ontologique. Donc, encore une fois, l'angoisse partant de l'ontique, fait surgir l'étrangèreté qui oppresse, mais cette fois-ci attirant l'étonnement et éveillant le *Dasein* non pas au « monde comme monde », mais à la question ontologique : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? »

Finalement, nous l'avons dit dans le deuxième chapitre, Heidegger a pour intention de dépasser la métaphysique et l'angoisse, par ce pont qu'elle figure entre l'ontique et l'ontologique, est son adjuvant dans ce projet de dépassement. Comment cela peut-il se faire? C'est que Heidegger, dans son ambition de passer outre l'histoire de l'ontologie, n'aspire sûrement pas à une ontologie complexifiée, ayant pour assise les mêmes présupposés concernant l'être qui sont ceux dans la lignée de l'onto-théo-logie. Il ne s'agit pas non plus de découvrir un postulat de la philosophie, inaperçu jusqu'alors et qui deviendrait le fondement inébranlable. Il ne veut pas élever la pensée à « un plus haut degré de tension²⁴⁵ », mais la renvoyer « à une autre origine²⁴⁶ ». Comme il l'écrit dans l'introduction de 1949 à *Qu'est-ce que la métaphysique?*, en donnant des précisions sur la visée d'*Être et temps*, il cherche à tracer un nouveau chemin de pensée pour s'approcher de la vérité de l'être :

²⁴⁴ Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p.34.

²⁴⁵ Heidegger, Martin, Introduction de 1949 de *Qu'est-ce que la métaphysique?* in *Questions I*, Paris : Gallimard, 1968, P.31.

²⁴⁶ Ibid.

Mettre la pensée sur un chemin qui lui permette de parvenir à la relation de la vérité de l'Être à l'essence de l'homme, ouvrir à la pensée un sentier, afin qu'elle pense expressément l'Être lui-même dans sa vérité, c'est le but vers lequel la pensée qui s'essaie dans *Sein und Zeit* est « en chemin »²⁴⁷.

Et ce nouveau type de chemin, il s'élabore en partie grâce à l'angoisse. C'est qu'avec la tonalité de l'angoisse, le *Dasein* peut se positionner en-deçà d'un regard théorique et objectivant; la tonalité étant : « (...) considérée comme le mode d'être originaire du *Dasein* où celui-ci est ouvert à lui-même avant tout connaître et tout vouloir et *au-delà* de leur portée d'ouverture²⁴⁸ » et l'angoisse étant la tonalité permettant de se détacher de l'étant et d'apercevoir l'être. Comme le souligne aussi Françoise Dastur, l'angoisse, comme tonalité, permet de saisir le monde en sa totalité originaire plus que ne le ferait n'importe lequel regard théorique²⁴⁹. Dans la même veine, Michel Haar fait lui aussi une analyse pertinente du sens de l'angoisse. Pour celui-ci, son rôle est : « d'opérer instantanément la séparation, si difficile pour la pensée, d'avec l'étant²⁵⁰ ». Et c'est par cette séparation, momentanée, d'avec l'étant, que le *Dasein* peut pleinement le saisir en son ensemble.

3.4.3 Par l'angoisse Heidegger a appris à saisir l'existence humaine autrement

Heidegger, malgré son désaveu de la philosophie de Kierkegaard, lui a emprunté moult concepts. C'est ainsi que son œuvre maîtresse *Être et temps* est truffée de termes kierkegaardien. Ces concepts en sont qui relèvent de l'existence : l'instant, la répétition, la fuite du *Dasein* devant lui-même, par l'adhésion au groupe social et bien sûr, l'angoisse. Nous avons pu constater, à travers ces recoupements, que ces emprunts ne relèvent pas de la coïncidence, mais entrent bien souvent en résonance. C'est que, malgré la finalité différentes des deux œuvres, Kierkegaard cherchant à s'approcher du devenir-chrétien et

²⁴⁷ Ibid., pp.31-32.

²⁴⁸ Heidegger, Martin, *Être et temps*, p.136.

²⁴⁹ Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, p.51.

²⁵⁰ Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p.88

Heidegger se consacrant à la découverte de la question de l'être, une même pénétration de l'existential habite les deux textes.

Dans les deux philosophies, nous avons pu constater qu'une prise de distance par rapport à la science, que celle-ci soit celle de la logique, de la dogmatique ou de toute autre science, qui procède par déterminations rationnelles, est nécessaire afin de procéder à un questionnement authentique de l'être d'un côté et à un réel devenir-chrétien de l'autre. Kierkegaard, dans *Le concept de l'angoisse*, nous a entraînés sur la piste d'un faux scientifique, qui a permis de comprendre les failles du système de sa science. Il a ainsi confondu le lecteur, qui croyait pouvoir arriver à des explications rationnelles sur la provenance du péché originel. Heidegger n'a pas, quant à lui, mystifié son lecteur, mais il a mis carte sur table en démontrant les impasses, ou plutôt les manques, auxquelles se butaient la recherche scientifique, mais aussi la métaphysique traditionnelle dans la quête de l'être. Pour pallier à ce manque, Heidegger devait pouvoir interroger d'une toute autre façon. Et étant donné qu'il s'était donné comme mandat de débiter son analyse par le *Dasein*, il lui devenait nécessaire de saisir la nature humaine par le biais d'une façon qui diffère de celle qu'utilise la science habituellement. Ici, c'est à nouveau Kierkegaard, par sa conceptualité différente, s'asseyant sur l'existence plutôt que sur une objectivité scientifique, qui a appris à Heidegger à examiner la vie humaine d'une façon inusuelle pour la pensée. Par contre, il lui fallait une manière encore plus particulière de connaissance pour avoir accès à l'être du *Dasein*. C'est que la perception différente du *Dasein* n'était pas pour lui un but à atteindre, mais seulement un moyen pour le mener à l'être. Comment pouvait-il alors passer de sa connaissance existentielle à sa connaissance existentielle? Comment pouvait-il atteindre la sphère ontologique?

L'angoisse, présentée par Kierkegaard, a été l'affection qui lui a permis cette ouverture particulière à une autre perspective. Chez Kierkegaard, l'angoisse assure le pont entre deux dimensions de l'être humain : le désespoir du pécheur et la foi du croyant. Elle est cet instant où se produit le saut, le passage d'un état à l'autre. Heidegger ne s'intéresse pas dans ses recherches à ce passage entre le désespoir du pécheur et la foi du chrétien. En

tant que philosophe, il ne peut s'arrêter à des considérations au sujet de Dieu. La philosophie, si elle veut correspondre à sa mission première, c'est-à-dire au questionnement, ne peut endosser les préceptes du croyant. Par contre, au sujet de ce chemin établi par l'angoisse, de l'ambiguïté du possible qui l'accompagne laissant l'individu dans un état tout à fait inhabituel, il a su en tirer une leçon valable. L'angoisse, par la mise hors connexion du monde qu'elle procure et par ce qu'elle fait alors voir (l'individualité du *Dasein* ou le néant), est devenue chez celui-ci la façon de passer de la sphère de l'ontique à la sphère de l'ontologique. Elle a été cet élément – cet outil philosophique – assurant le passage de l'un à l'autre.

Finalement, nous pouvons dire que Kierkegaard a été d'un grand service à Heidegger en ce que, par sa conception de l'angoisse, il lui a ouvert un nouveau chemin lui permettant de s'approcher un peu plus de ce qui était le plus important à ses yeux : poser la question de l'être. Chemin faisant, Heidegger a appris en même temps – et de façon secondaire - à pénétrer plus complètement dans l'existence humaine.

Conclusion

En guise de conclusion, nous aimerions en revenir à ce qui était notre question générale de départ : qu'est-ce que l'angoisse? En fait, dans l'introduction de ce travail, nous nous sommes interrogés sur la provenance de ce sentiment étrange, inquiétant, vertigineux, face à notre existence. Ce qui nous questionnait était que celui-ci se présentait même devant une existence relativement calme, où aucune lutte pour la survie n'était nécessaire. S'il n'y a aucune crainte à avoir face à notre existence, pourquoi alors ce sentiment d'effroi, très insécurisant, face à celle-ci? En fait, la question qui nous taraudait était celle de savoir l'utilité de ce sentiment – peut-il nous apprendre quelque chose? -, de même que sa provenance. Ainsi, nous avons décidé de nous pencher sur les philosophies de Kierkegaard et de Heidegger, qui nous semblaient toutes désignées pour répondre à nos interrogations qui étaient plus de l'ordre de la philosophie que de l'ordre de la psychologie

ou de la représentation esthétique. C'est ainsi que nous avons étudié, tour à tour, ces deux philosophies, pour ensuite les faire entrer en confrontation afin de voir ce qu'il y a de commun et de dissemblable entre les deux conceptions. Ce que nous espérions, par ce face-à-face, était de trouver une espèce de lieu commun de l'angoisse nous permettant d'en retirer une description philosophique juste.

Avec Kierkegaard, nous avons appris que l'angoisse, si l'on sait l'appivoiser, permet le salut par la foi et l'accès à la liberté que procure le contact avec le bien - Dieu. L'apprentissage de celle-ci se trouve à être un suprême savoir, savoir qu'il propose comme moyen de pallier aux difficultés et aux souffrances que soulève le péché. Il a été surprenant de constater que pour lui, elle n'est pas une tare, au sens de quelque chose à éviter, mais quelque chose à aborder franchement, voire même à cultiver de manière à en tirer des bénéfices. De plus, celle-ci est relative à la grandeur et à la profondeur de l'être humain que nous sommes. Il n'y a pas d'angoisse chez l'animal, car celui-ci n'a pas de profondeur spirituelle. Elle est donc un témoin de notre humanité. L'angoisse apparaît lorsque l'esprit cherche à se poser et que la liberté prend conscience d'elle-même. Elle est un état de vertige, produit par nous – et uniquement par nous -, lorsque nous entrevoyons les possibles de notre liberté. En même temps, l'angoisse nous est personnelle et la liberté d'où elle provient se trouve accrochée solidement au moi comme rien d'autre ne pourrait l'être. Il nous a aussi appris que l'angoisse est l'instant dans la vie de l'individu, le moment où il peut – doit - réaliser la synthèse des contraires qui le composent (l'âme et le corps, le fini et l'infini, l'individu et l'espèce humaine) et est, ainsi, un moment d'extrême tension profondément subjectif et équivoque.

L'étude du travail de Heidegger nous a aussi appris que c'est un privilège que de s'angoisser. En effet, pour celui-ci, l'angoisse que nous vivons est un témoin de notre nature humaine. De plus, l'état d'étrangèreté qu'elle soulève n'est pas sans effets positifs sur notre appréhension de nous-mêmes, que ce soit personnellement ou philosophiquement. En fait, le rapport qu'a le *Dasein* au monde est un rapport avant toute chose affectif, c'est-à-dire que celui-ci se comprend, avant toute compréhension rationnelle ou objective, comme

affection; ce qui donne à l'affection un statut tout à fait particulier en ce qui a trait à la connaissance de notre nature. Cela fait d'elle un outil de connaissance privilégiée, qui a une valeur supérieure aux outils de la science, car se frayant un chemin vers ce qu'il y a de plus originaire en nous. Par contre, pour avoir accès au *Dasein* authentique, il faut que le *Dasein* se soustraie à l'emprise de son groupe social, que Heidegger nomme le « On ». C'est que le *Dasein* se comprend selon le mode déchéant du « On », qui l'obnubile et l'attire par la facilité d'existence qu'il apporte avec lui. Cette fuite doit être brisée, mais par une affection toute particulière se différenciant des autres affections: l'angoisse. De fait, l'angoisse vient briser cette fuite du *Dasein* et l'ouvrir à lui-même, en faisant taire les réseaux de signification par lesquels il se comprend habituellement. Il peut ainsi s'éloigner de sa conception ontique habituelle et voir le monde comme monde, de manière ontologique. De plus, par les possibles qu'elle projette, elle ouvre le *Dasein* à ses possibilités et, notamment, à celle de sa propre mort. Ceci est important, car la mort est ce qui appartient en propre au *Dasein*. Il peut ainsi saisir sa finitude, sa temporalité propre et se comprendre comme un être fini.

En étudiant, par la suite, la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* nous avons observé que l'angoisse, encore une fois, était l'affection particulière qui rendait possible la coupure d'avec la conscience du monde habituelle. Elle était celle qui permettait, par le flottement entre l'existant et le néant, la prise de distance avec le monde, l'indétermination momentanée permettant d'appréhender le rien et de se poser la question philosophique : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? » Cette sortie hors de l'existant est ce que Heidegger a nommé dans la conférence la transcendance et c'est celle qui fait réaliser notre *Dasein*. De plus, ce flottement dans les possibles permet aussi au *Dasein* d'entendre la voix de l'être, se manifester ou non, et d'ouvrir un espace de créativité.

Enfin, notre étude n'a pas été vaine puisque nous avons bel et bien trouvé ce point commun, permettant de faire ressortir une définition de l'angoisse complexifiée, puisque provenant de la mise en relation des deux pensées. En fait, nous avons vu par quelques-uns des concepts empruntés par Heidegger à Kierkegaard, que les pensées des deux auteurs,

même si elles présentent des divergences ayant de grandes répercussions philosophiques – l’un se consacrant au devenir-chrétien et l’autre à la question de l’être -, font signe vers quelque chose de semblable du point de vue existentiel, une même pénétration de celui-ci semble être présente dans ces concepts. Nous avons constaté, par le biais des analyses de Søren Kierkegaard et de Martin Heidegger, que l’angoisse représente chez chaque individu l’instant du passage entre deux dimensions (le fini et l’infini, le corps et l’âme, l’ontique et l’ontologique,...), quasi irréconciliables, de la nature humaine. Étant le passage entre ces deux états, qui sont au fondement de ce que nous sommes, elle fait signe vers notre possible, notre destin. Et par cette liaison qu’elle permet, par cette voie d’accès privilégiée à un paradoxe constitutif de notre nature humaine, elle devient un outil d’une grande valeur philosophique.

En terminant, nous voudrions en revenir à un élément qui nous a préoccupés, de manière implicite, tout au long de notre recherche : la question du lien entre l’angoisse et la réalisation de soi. Avec l’angoisse, nous avons appris à passer de l’ontique à l’ontologique, du particulier au général et ainsi à comprendre ce qui nous constitue profondément, comme être humain. Nous avons aussi appris que l’angoisse est l’instant où l’individu peut saisir ses possibles et entrevoir son destin. Mais, est-ce que ce que nous avons assimilé philosophiquement au sujet de la constitution humaine peut s’appliquer à notre individualité? C’est-à-dire que l’angoisse pointe bien vers une vérité d’existence à s’approprier, mais de quelle façon peut-elle nous aider à nous réaliser concrètement? Après le travail de recherche que nous avons effectué, peut-on ramener celle-ci à une expérience personnelle formative de notre individualité?

À première vue, les deux auteurs que nous avons étudiés ne semblent pas nous donner de pistes claires sur l’application de l’angoisse, de façon concrète, dans notre existence. *Le Concept de l’angoisse* de Kierkegaard n’a pas pour but de stimuler une réalisation de soi, enfin oui, d’une certaine façon, mais cette réalisation de soi n’est possible que dans le rapport à Dieu. Le développement sur l’angoisse a pour but d’éveiller à la

conscience religieuse, car c'est elle qui donne un réel sens à la vie selon Kierkegaard. Cette individualité décrite dans le livre, qui n'est possible que par l'angoisse, ne semble pas avoir de force en elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne peut se développer seule, de façon indépendante. *Le Concept de l'angoisse* nous a fait passer par tous les méandres de la pensée en ce qui concerne l'angoisse, nous laissant finalement avec un vide sur ce qu'elle signifie pour nous, personnellement. Nous avons suivi Vigilius (le vigilant de Copenhague) dans son périple. Avec lui, nous avons observé, scruté attentivement l'être humain et acquis ainsi de valables observations sur la nature humaine, mais qu'en est-il de nous-mêmes?

Le même phénomène s'est produit lors de la lecture de Heidegger. C'est-à-dire que l'angoisse ouvre bien le *Dasein* à lui-même, à ses possibilités propres mais celles-ci sont des possibilités générales à propos de l'existence, philosophiques. L'analyse de Heidegger se veut une analyse existentielle, partant de l'existentiel, mais aucunement prescriptive. À quoi le *Dasein* doit se décider exactement? Il ne nous en donne aucune indication, si ce n'est qu'il faut se décider à se décider²⁵¹. Même chose concernant la créativité du *Dasein*, devenue possible par la tenue dans le néant, dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* De quoi se constitue-t-elle? Comment se concrétise-t-elle? Que nous apprend-elle existentiellement? Cela reste indéterminé. Est-ce à dire que le besoin que nous avons d'en apprendre plus sur nous-mêmes, par ce sentiment étrange qu'est l'angoisse, reste inassouvi? Non, si nous savons tirer profit de l'apprentissage accompli dans notre travail.

En fait, nous avons vu que le moment de la synthèse des contraires, qui nous incombe, n'est pas un moment anodin, mais qu'il est particulier, qu'il permet de se transporter devant la décision possible et qu'il est ainsi une chance à saisir. Nous y avons bien appris que le retour sur soi, que nous faisons dans l'angoisse, dans la synthèse qui se pose entre ces éléments contraires qui nous façonnent, est supérieur à tout ce que pourrait

²⁵¹ Grondin, Jean, cours PHI3760 *Heidegger*, donné à l'Université de Montréal à l'hiver 2009.

nous apprendre la science sur nous-mêmes. De fait, Kierkegaard n'hésite pas à faire référence au « Connais-toi toi-même » grec pour expliquer comment la science ne peut nous instruire sur ce que peut nous apprendre un réel retour attentif sur soi : « Et c'est là le prodige de la vie que, en faisant attention à soi-même, chacun de nous sache ce que sait nulle science, puisqu'il sait qui il est, et c'est là la profondeur du connais-toi toi-même (...)»²⁵² .» De plus, en dirigeant notre attention vers cet état affectif, nous nous saisissons de façon plus originaire que ne pourrait le faire une saisie rationnelle. Nous sommes donc en présence, avec l'angoisse, d'un moment privilégié, que nous pouvons empoigner et qui se place au cœur de ce qui nous constitue et qui nous ouvre à nous-mêmes comme aucune science ne pourrait le faire.

Cet élément découvert, nous pensons qu'il pourrait être juste de le nommer, selon le terme de Paul Ricoeur (terme déjà emprunté par celui-ci à M. Nabert - voir *Histoire et vérité*²⁵³), une « affirmation originaire²⁵⁴ ». Nous choisissons le terme d'affirmation originaire car, il s'agit ici de découvrir un élément qui constitue infiniment notre nature, qui se trouve au point d'articulation de ce qu'est l'être humain, c'est-à-dire à la synthèse contradictoire de l'âme et du corps. Il provient du fait que nous sommes une synthèse, il est une marque de notre humanité et, pour cette raison, nous ne pouvons pas ne pas le prendre en considération lorsque nous évaluons ce que nous sommes individuellement. Ainsi, nous pouvons nous l'approprier comme un espace personnel auquel il nous appartient de donner un sens - qui est une possibilité de sens - parce que farouchement personnel et en même temps lié à la liberté du moi. Il est notre point de contact avec ce que nous sommes profondément, avec notre destin auquel il nous revient de donner une signification. Quelle est cette signification? Comment se concrétisera-t-elle? Quelles orientations nous ouvre l'angoisse? Il appartient à chacun de le déterminer. Nous avons vu que le possible est de pouvoir, il suffit maintenant de saisir ce que nous pouvons, selon nos

²⁵² Kierkegaard, Søren, *Le Concept de l'angoisse*, p. 244.

²⁵³ Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, Lonrai : Éditions du Seuil, 2001, p. 358.

²⁵⁴ Ibid.

propres particularités et, dans l'instant de l'angoisse, nous décider à entrer dans la réalité; et ce, même si aucun principe de décision ne nous est présenté. De toute façon, quelle serait la valeur d'une vérité personnelle présentée par quelqu'un d'autre puisque, comme Kierkegaard nous l'a bien indiqué, la tâche d'être un individu : « ne peut être objet d'enseignement; elle est une aptitude, un art, une tâche éthique (...)»²⁵⁵.

En terminant, il ne nous reste maintenant qu'à nous tourner vers nous-mêmes, vers cette « affirmation originale » qui pointe vers tous nos possibles, mais aussi vers ce que peut – doit - être notre réalité. Et, s'il y a bien un message « secret » que nous pouvons soutirer du concept de l'angoisse, c'est qu'il y a une partie de l'homme qui ne concerne que lui; c'est la partie que Kierkegaard nomme l'individuel. Suite à cela, il n'appartient qu'à nous, maintenant, de nous en servir, secrètement, comme bon nous semble.

²⁵⁵ Kierkegaard, Søren, *Point de vue explicatif de mon œuvre*, p. 99.

Bibliographie

- Clair, André, *Kierkegaard existence et éthique*, Paris : PUF, 1997.
- , *Kierkegaard Penser le singulier*, Paris : Éditions du cerf, 1993.
- Colette, Jacques, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris : Gallimard, Tel, 1994.
- Collectif, *Kierkegaard vivant*, Paris : Gallimard, Idées, 1966.
- Dastur, Françoise, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-La-Neuve : Éditions de l'institut supérieur de philosophie, 2003.
- , *Heidegger et la question du temps*, Paris : PUF, collection Philosophies, 1990.
- Dubois, Christian, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris : Éditions du Seuil, Inédit, 2000.
- Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994.
- Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble : Millon, collection Krisis, 1990.
- Heidegger, Martin, *Être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Authentica, 1985 (traduction numérique hors commerce).
- , *Identité et différence in Questions III et IV*, Paris : Gallimard, Tel, 2008 (1990).
- , *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris : Gallimard, Tel, 2005 (1981).
- , *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris : Gallimard, collection idées, 1980.
- , *Lettre sur l'humanisme in Questions III et IV*, Paris : Gallimard, Tel, 2008 (1990).
- , *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris : Puf, 2007 (1999).
- , *Qu'est-ce que la métaphysique?* traduit par Henry Corbin, Paris : Gallimard, tel, 1937.
- , Postface de 1943 de *Qu'est-ce que la métaphysique?* in *Questions I*, Paris : Gallimard, 1968.

- , Introduction de 1949 de *Qu'est-ce que la métaphysique?* in *Questions I*, Paris : Gallimard, 1968.
- Kearney, Richard, O'Leary, Stephen, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris : PUF, Quadrige, 2009 (1980).
- Kierkegaard, Søren, *Crainte et tremblement*, Paris : Rivages, Petite bibliothèque, 2000.
- , *La reprise*, Paris : GF Flammarion, 1999 (1990).
- , *Le concept de l'angoisse*, Paris : Gallimard, collection Tel, 1996 (1990).
- , *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris : Gallimard, NRF, 1949.
- , *Point de vue explicatif de mon œuvre*, Paris : Librairie académique Perrin, 1963.
- , *Les œuvres de l'amour* in *les Œuvres complètes*, tome XIV, Paris : Éditions de l'Orante, 1979.
- , *Traité du désespoir*, Paris : Gallimard, Tel, 1990.
- , *Un compte rendu littéraire, Deux époques, Œuvres complètes*, tome VIII, Paris : Éditions de l'Orante, 1979.
- Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, Lonrai : Éditions du Seuil, 2001.
- Schelling, F.W.J., *Œuvres métaphysiques*, Paris : Gallimard, NRF, 1980.
- Verlaine, Paul, *Poèmes saturniens*, Paris : Le livre de poche, Classique, 2008.
- Wahl, Jean, *Études Kierkegaardiennes*, Paris : Vrin, 1949.
- , *Kierkegaard l'un devant l'autre*, Paris : Hachette littératures, 1998.

Articles et ouvrages de références

- Bertman, Martin A., *Kierkegaard and/or philosophy*, Grande Bretagne : History of European Ideas, Vol. 12, No. 1, 1990, pp. 117-126.
- Birault Henri, *La foi et la pensée d'après Heidegger*, Recherches et débats, Vol.10, 1955, pp. 108-132.
- Pichot P., *Panique : attaque et trouble Historique du mot et des concepts*, Paris : L'Encéphale, Vol.22, suppl. NS5, 1996, pp. 3-8.

- Politis, Hélène, *Le vocabulaire des philosophes, Philosophie moderne (XIX ième siècle)*, Paris : Ellipse, 2002, pp.470-516.
- Quinn, Philip L., *Does anxiety explain original sin?*, JSTOR: *Noûs*, Vol. 24, No.2, April 1990, pp.227-244.
- Regvald, Richard, *Heidegger: le problème du néant et l'appropriation de la métaphysique*, Paris: *Revue de métaphysique et de morale*, Vol.91, No.1, 1986, pp.47-62.
- Ritter Joachim, Eisler Rudolf, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, Stuttgart, 1971-2007, pp.310-313.
- Robert, Jean-Dominique, *La critique de l'onto-théologie chez Heidegger*, *Revue philosophique de Louvain*, Vol.78, 1980, pp.533-552.
- Tietjen, Mark A., *Being anxious about nothing: Heidegger and Kierkegaard on anxiety*, Waco, Texas: Dialogue, 2005.

