

UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**ANGOISSE ET AUTHENTICITÉ CHEZ HEIDEGGER,
KIERKEGAARD ET FREUD**



THESE DE MASTER DE RECHERCHE

Melis Sare DERE

Directeur de recherche : Doç. Dr. Umut ÖKSÜZAN

SEPTEMBRE 2025

UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

**ANGOISSE ET AUTHENTICITÉ CHEZ HEIDEGGER,
KIERKEGAARD ET FREUD**



THESE DE MASTER DE RECHERCHE

Melis Sare DERE

Jury de soutenance de thèse : Prof. Dr. M. Türker ARMANER
Prof. Dr. M. Ertan KARDEŞ
Doç. Dr. Umut ÖKSÜZAN (Directeur de recherche)

SEPTEMBRE 2025

REMERCIEMENT

Je voudrais remercier tout d'abord M. Umut Öksüzan, mon directeur de recherche, pour son accompagnement dans ce projet, ainsi que pour les nombreuses pistes de réflexion qu'il a bien sues me suggérer. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à ma famille et Onuralp Şahin, pour leur soutien moral, mais surtout, je tiens à les remercier d'avoir cru en moi.



TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	II
TABLE DES	
MATIERES.....	III
RÉSUMÉ.....	IV
ABSTRACT.....	VIII
ÖZET.....	XI
INTRODUCTION.....	1
1. ANGOISSE - ORIGINES HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES.....	5
2. ANGOISSE CHEZ HEIDEGGER.....	11
3. LIBERTE, CHOIX ET ANGOISSE CHEZ KIERKEGAARD.....	30
4. LA PERSPECTIVE PSYCHANALYTIQUE SUR L'ANGOISSE CHEZ FREUD.....	59
5. COMPARAISON ET SYNTHESE ENTRE KIERKEGAARD ET HEIDEGGER.....	84
CONCLUSION.....	113
BIBLIOGRAPHIE.....	119

RESUMÉ

Contrairement à d'autres formes d'affection, notamment la peur, l'angoisse se manifeste comme une disposition affective fondamentale qui ne survient pas face à quelque chose de précis, mais face à l'existence et à la vie en général. Quelle est la signification de l'angoisse ? Pourquoi est-elle importante pour les philosophes contemporains ? L'objectif de cette thèse est de mieux comprendre le phénomène à travers les concepts et les théories de Martin Heidegger, Søren Kierkegaard et Sigmund Freud, qui ont analysé en détail le phénomène de l'angoisse, et d'essayer de déterminer ce que ces trois compréhensions, malgré leurs grandes différences, peuvent offrir en termes d'éclairage philosophique sur ce phénomène, qui est lié à l'existence et à l'authenticité.

Dans l'histoire de la philosophie, le thème de l'angoisse, bien qu'intuitivement présent dans la Grèce antique, devient le centre philosophique avec Kierkegaard. Alors qu'Aristote considère la peur comme une réaction liée à un objet, Platon traite la confrontation avec la mort comme une tension existentielle. Cependant, l'accablement subit une transformation intellectuelle à partir de Descartes, à l'époque moderne : Le scepticisme méthodique chez Descartes et l'expérience du vide cosmique et de l'absence de sens chez Pascal.

Cette ligne est radicalement suivie par Kierkegaard. Pour lui, l'angoisse est le prix de la liberté. L'homme est submergé par la nécessité du choix. L'existentialisme chrétien de Kierkegaard considère comme une nécessité éthique pour l'individu de faire face à cet écrasement et de se choisir lui-même face à Dieu.

Heidegger, dans *Être et Temps*, explicite l'angoisse comme une possibilité pour le *Dasein* de s'ouvrir à l'être. Dans la vie quotidienne, l'individu se perd dans l'existence anonyme de « tout le monde » (*das Man*). Cependant, l'angoisse perce cette couche de banalité et confronte le *Dasein* à sa propre structure d'« être vers la mort » (*Sein-zum-Tode*). Cette rencontre permet à l'individu de saisir sa finitude et sa singularité.

Pour Heidegger, l'authenticité est le fait que le *Dasein* donne un sens à sa propre existence dans le temps, qu'il façonne son existence en pensant à sa propre fin. En ce sens, l'angoisse ouvre la voie au devenir du *Dasein* (*eigentliches Dasein*). La conscience morale (*Gewissen*), l'appel intérieur, soutient également cette prise de conscience. Cet appel est silencieux mais appelle le *Dasein* à son propre choix. La conception heideggerienne de l'authenticité n'est possible que lorsque le *Dasein* est libéré des significations imposées par la société et qu'il prend la responsabilité de sa propre existence.

Dans *Le concept de l'angoisse*, Kierkegaard définit le dépassement comme « le vertige de la liberté ». L'homme est dépassé parce qu'il a la possibilité de choisir. Cette démesure est à la fois la possibilité du péché (exemple d'Adam) et le début d'une ascension éthique. Selon Kierkegaard, l'homme ne peut être authentique que lorsqu'il devient un individu devant Dieu. Ce « saut dans la foi » échappe à toute explication rationnelle. Si la philosophie kierkegaardienne traite principalement des conflits intérieurs de l'individu sur un plan théologique, elle comporte également des dimensions éthiques et psychologiques.

La critique de Kierkegaard à l'égard de la foule est également remarquable : La fuite de l'accablement a pour conséquence que l'individu « se fond dans la masse ». La masse supprime l'individualité et l'éloigne du pouvoir de transformation de la dépression. Dans ce contexte, l'accablement est une condition nécessaire pour atteindre l'authenticité par le biais d'un choix éthique.

Freud, quant à lui, explique l'angoisse par des conflits inconscients. Dans *Le moi et le ça*, l'angoisse est le résultat de conflits internes entre le ça (les pulsions), le moi (le soi) et le surmoi (le contrôle moral). Freud divise l'angoisse en trois catégories

: l'angoisse réelle, l'angoisse névrotique et l'angoisse morale. L'angoisse névrotique est associée à la menace de voir les désirs refoulés remonter à la surface.

Selon Freud, l'angoisse est un mécanisme de défense. L'individu produit de l'anxiété parce qu'il ne peut pas faire face à ses désirs refoulés. Dans ce contexte, pour Freud, l'authenticité consiste à rendre conscient le matériel refoulé ; toutefois, il ne s'agit pas d'un « libre choix » existentiel, mais d'un phénomène qui émerge à travers une analyse psychodynamique. L'approche de Freud met également l'accent sur le rôle des structures sociales, en particulier du surmoi, dans le refoulement individuel, tout en expliquant l'expérience individuelle du moi.

Les similitudes entre Heidegger, Kierkegaard et Freud résident dans le fait que chacun d'eux considère l'angoisse comme un point de rupture de l'individu. Cependant, la nature de leurs approches est différente :

Heidegger considère l'angoisse comme une percée ontologique : il fonde la conscience de la mort et le choix existentiel.

Kierkegaard la considère comme une source de conflit moral et religieux : elle trouve son sens dans le choix de Dieu par l'individu.

Freud l'analyse comme une pathologie résultant de conflits intérieurs : il recherche l'équilibre et la guérison plutôt que l'authenticité.

Ces trois approches offrent des solutions différentes aux problèmes existentiels, éthiques et psychologiques auxquels l'individu moderne est confronté. Chez Heidegger, l'authenticité est une décision ontologique, chez Kierkegaard un saut religieux, chez Freud un processus d'intégration thérapeutique.

Cette étude montre que l'angoisse n'est pas seulement un état émotionnel, mais une structure fondamentale directement liée à l'existence de l'individu. Elle amène l'individu à se confronter à lui-même, à prendre conscience de sa liberté et de ses limites. Chez Heidegger, l'angoisse ouvre la porte à l'authenticité face à la mort ; chez Kierkegaard, il permet l'ascension éthique de l'individu ; chez Freud, il rend visibles les conflits intérieurs et ouvre un espace pour le traitement.

Ces trois penseurs, issus de disciplines différentes, offrent une vision riche et holistique de la condition existentielle de l'individu contemporain en élucidant les dimensions philosophique, théologique et psychodynamique de l'angoisse. Dans cette perspective, elle n'est pas seulement une souffrance, mais aussi une possibilité de transformation.

Mots clés : Philosophie, angoisse, authenticité, individualité.



ABSTRACT

Anxiety is a state that differs from other feelings such as fear in that it does not arise in the face of anything specific, but rather in the face of our lives in general. But what does it mean? Why is it important to contemporary philosophers? The aim of this dissertation is to gain a better understanding of the phenomenon of anxiety through the conceptions of three thinkers who have devoted considerable attention to it: Martin Heidegger, Søren Kierkegaard and Sigmund Freud. It seeks to identify what these three conceptions, despite their major differences, can offer in the way of philosophical insight into this phenomenon so closely linked to existence and authenticity.

In the history of philosophy, the theme of anxiety, though intuitively present in ancient Greece, becomes the philosophical focus with Kierkegaard. Whereas Aristotle sees fear as an object-related reaction, Plato treats the confrontation with death as an existential tension. In the modern era, however, overwhelm undergoes an intellectual transformation from Descartes onwards: Descartes' methodical skepticism and Pascal's experience of cosmic emptiness and meaninglessness.

Kierkegaard radically follows this line. For him, anxiety is the price of freedom. Man is overwhelmed by the necessity of choice. Kierkegaard's Christian existentialism sees it as an ethical necessity for the individual to face up to this crushing and choose himself over God.

Heidegger, in *Being and Time*, makes anxiety explicit as a possibility for *Dasein* to open up to being. In everyday life, the *Dasein* loses himself in the anonymous existence of "everyone" (das Man). However, anxiety pierces this layer of banality and

confronts *Dasein* with its own structure of “being towards death” (*Sein-zum-Tode*). This encounter enables the *Dasein* to grasp his finitude and singularity.

For Heidegger, authenticity is the fact that *Dasein* gives meaning to its own existence in time, that it shapes its existence by thinking about its own end. In this sense, anxiety opens the way to the becoming of *Dasein* (*eigentliches Dasein*). Moral conscience (*Gewissen*), the inner call, also supports this awareness. This call is silent but calls *Dasein* to its own choice. Heidegger's conception of authenticity is only possible when *Dasein* is freed from the meanings imposed by society and takes responsibility for its own existence.

In *The Concept of Anxiety*, Kierkegaard defines overcoming as “the vertigo of freedom”. Man is exceeded because he has the possibility of choosing. This excess is both the possibility of sin (Adam's example) and the beginning of an ethical ascent. According to Kierkegaard, man can only be authentic when he becomes an individual before God. This “leap of faith” defies rational explanation. While his philosophy deals with the inner conflicts of the individual on a theological level, it also has ethical and psychological dimensions.

Kierkegaard's critique of the crowd is equally remarkable: the escape from overwhelming results in the individual “melting into the mass”. The mass suppresses individuality and distances it from the transformative power of anxiety. In this context, overwhelm is a necessary condition for achieving authenticity through ethical choice.

Freud, for his part, explains anxiety in terms of unconscious conflicts. In *The Ego and the Id*, anxiety is the result of internal conflicts between the id (drives), the ego (self) and the superego (moral control). Freud divides anxiety into three categories: real anxiety, neurotic anxiety and moral anxiety. Neurotic anxiety is associated with the threat of repressed desires coming to the surface.

According to Freud, anxiety is a defense mechanism. The individual produces anxiety because he can't face up to his repressed desires. In this context, for Freud, authenticity consists in making repressed material conscious; however, this is not an existential “free choice”, but a phenomenon that emerges through psychodynamic

analysis. Freud's approach also emphasizes the role of social structures, particularly the superego, in individual repression, while explaining the individual experience of the ego.

The similarities between Heidegger, Kierkegaard and Freud lie in the fact that each of them sees anxiety as a breaking point for the individual. However, the nature of their approaches is different:

Heidegger sees anxiety as an ontological breakthrough: it forms the basis of death consciousness and existential choice.

Kierkegaard sees it as a source of moral and religious conflict: it finds its meaning in the individual's choice of God.

Freud analyzes it as a pathology resulting from inner conflicts: he seeks balance and healing rather than authenticity.

These three approaches offer different solutions to the existential, ethical and psychological problems facing the modern individual. For Heidegger, authenticity is an ontological decision, for Kierkegaard a religious leap, for Freud a process of therapeutic integration.

This study shows that anxiety is not just an emotional state, but a fundamental structure directly linked to the individual's existence. It leads the individual to confront himself, to become aware of his freedom and his limits. For Heidegger, anxiety opens the door to authenticity in the face of death; for Kierkegaard, it enables the ethical ascent of the individual; for Freud, it makes inner conflicts visible and opens up a space for treatment.

These three thinkers, from different disciplines, offer a rich and holistic vision of the existential condition of the contemporary individual, elucidating the philosophical, theological and psychodynamic dimensions of anxiety. From this perspective, anxiety is not only suffering, but also an opportunity for transformation.

Keywords: Philosophy, anxiety, authenticity, individuality.

ÖZET

Bunalma, başta korku olmak üzere diğer etkilenim biçimlerinden farklı olarak belirli bir şey karşısında değil, genel olarak varoluş ve yaşam karşısında ortaya çıkan bir durumdur. Bunalmanın anlamı nedir? Çağdaş filozoflar için neden önemlidir? Bu tezin amacı, bunalma fenomenini ayrıntılı biçimde incelemiş Martin Heidegger, Søren Kierkegaard ve Sigmund Freud'un kavramları ve kuramları aracılığıyla bu fenomeni daha iyi anlamak ve bu üç anlayışın, aralarındaki büyük farklılıklara rağmen, varoluşla ve özgünlükle bağlantılı olan bu olguya dair felsefi kavrayış açısından neler sunabileceğini saptamaya çalışmaktadır.

Felsefe tarihinde bunalma teması Antik Yunan'da sezgisel biçimde yer alsa da, Kierkegaard ile felsefi merkez haline gelir. Aristoteles, korkuyu nesneye bağlı bir tepki olarak görürken, Platon ölümle yüzleşmeyi varoluşsal bir gerilim olarak işler. Ancak bunalma, modern dönemde Descartes'la başlayan bir düşünsel dönüşüm yaşar: Descartes'ta metodik kuşku, Pascal'da ise kozmik boşluk ve anlamsızlık deneyimi olarak belirir.

Bu çizgiyi radikal biçimde Kierkegaard takip eder. Onun için bunalma, özgürlüğün bedelidir. İnsan, seçim yapma zorunluluğu nedeniyle bunalır. Kierkegaard'ın Hristiyan varoluşçuluğu, bireyin bu bunalmayla yüzleşerek Tanrı karşısında kendisini seçmesini bir etik gereklilik olarak görür.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da bunalmayı (*Angst*) *Dasein*'ın varlığa açılan bir imkânı olarak yorumlar. Birey gündelik yaşıntıda, "herkes"in (*das Man*) anonim varoluşu içinde kendisini kaybeder. Ancak bunalma, bu sıradanlık tabakasını deler ve *Dasein*'ı kendi "ölüm-e-dogrular-ve-varlık" (*Sein-zum-Tode*) yapısıyla yüzleştirir. Bu karşılaşma bireyin kendi sonluluğunu ve tekiliğini kavramasını sağlar.

Heidegger için özgünlük, bireyin kendi varlığını zaman içinde anlamlandırması, kendi sonunu düşünerek varlığını şekillendirmesidir. Bunalma, bu anlamda, *Dasein'a* kendi kendisi olma (*eigentliches Dasein*) yolunu açar. Conscience morale (*Gewissen*), yani içsel çağrı da, bu farkındalığı destekler. Bu çağrı sessizdir ama *Dasein'i* kendi seçimine çağırır. Heidegger'in özgünlük anlayışı, bireyin toplumun dayattığı anımlardan sıyrılp kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenmesiyle mümkündür.

Kierkegaard, *Angst Kavramı*'nda bunalmayı “özgürluğun vertigosu” olarak tanımlar. İnsan, seçme yetisine sahip olduğu için bunalır. Bu bunalma hem günahın imkânıdır (Adem örneği), hem de etik bir yükselişin başlangıcıdır. Kierkegaard'a göre insan ancak Tanrı karşısında birey olduğunda özgün olabilir. Bu “inanç sıçraması”, rasyonel açıklamanın ötesindedir. Onun felsefesi, bireyin içsel tartışmalarını teolojik bir zeminde işlerken, aynı zamanda etik ve psikolojik boyutlar da taşıır.

Kierkegaard'ın kalabalık eleştirisi de dikkat çekicidir: Bunalmadan kaçış, bireyin “kitle içinde erimesi”yle sonuçlanır. Kitle, bireyselliği bastırır ve bunalmanın dönüştürücü gücünden uzaklaştırır. Bu bağlamda bunalma, etik bir seçimle özgünlüğe ulaşmanın zorunlu bir ön koşuludur.

Freud ise bunalmayı bilinçli çatışmalarla açıklar. *Das Ich und das Es*'te (Ben ve İd) anksiyete, bireyin id (dürtüler), ego (benlik) ve süperego (ahlaki denetim) arasında yaşadığı içsel çatışmaların sonucudur. Freud anksiyeteyi üçe ayırır: gerçek anksiyete, nevrotik anksiyete ve ahlaki anksiyete. Nevrotik anksiyete, bastırılmış isteklerin yüzeye çıkma tehdidiyle ilişkilidir.

Freud'a göre anksiyete bir savunma mekanizmasıdır. Birey, bastırıldığı arzularla yüzleşemediği için anksiyete üretir. Bu bağlamda, Freud'da özgünlük, bastırılmış malzemenin bilinçli hale getirilmesiyle ilgilidir; fakat varoluşsal bir “özgür seçim” değil, psikodinamik bir çözümleme yoluyla ortaya çıkar. Freud'un yaklaşımı bireyin kendilik deneyimini açıklarken toplumsal yapıların, özellikle süperegonun, bireysel baskılama daki rolünü de vurgular.

Heidegger, Kierkegaard ve Freud arasındaki benzerlikler, her birinin bunalmayı bireyin bir kırılma noktası olarak görmesinde yatar. Ancak yaklaşımlarının doğası farklıdır:

- **Heidegger**, bunalmayı ontolojik bir açılım olarak değerlendirir: ölüm bilinci ve varoluşsal seçimi temellendirir.
- **Kierkegaard**, bunalmayı ahlaki ve dinsel bir çatışmanın kaynağı olarak görür: bireyin Tanrı karşısında kendisini seçmesiyle anlam kazanır.
- **Freud**, bunalmayı içsel çatışmalardan doğan bir patoloji olarak analiz eder: özgünlükten ziyade denge ve sağaltım arar.

Bu üçlü yaklaşım, modern bireyin karşılaştığı varoluşsal, etik ve psikolojik sorunlara farklı çözüm yolları önerir. Heidegger'de özgünlük bir ontolojik karar, Kierkegaard'da dinsel bir sıçrama, Freud'da ise terapötik bir bütünleşme sürecidir.

Bu çalışma, bunalmanın sadece bir duygusal durum değil, bireyin varoluşuyla doğrudan ilişkili bir temel yapı olduğunu gösterir. Bunalma, bireyin kendileyle yüzleşmesine, özgürlüğünü ve sınırlarını kavramasına neden olur. Heidegger'de bunalma, ölüm karşısında özgünlüğün kapısını açar; Kierkegaard'da bireyin etik yükselişini mümkün kılar, Freud'da ise içsel çatışmaları görünür kılarak tedaviye alan açar.

Farklı disiplinlerden gelen bu üç düşünür, bunalmanın felsefi, teolojik ve psikodinamik boyutlarını açımlayarak, çağdaş bireyin varoluşsal durumuna dair zengin ve bütünsel bir kavrayış sunarlar. Bunalma, bu bakısla yalnızca istirap değil, dönüşümün de imkânıdır.

Anahtar kelimeler: Felsefe, bunalma, özgünlük, bireysellik.

INTRODUCTION

Depuis les premiers textes philosophiques, l'angoisse est un thème récurrent, mais c'est à l'époque moderne qu'elle acquiert une signification existentielle. Elle diffère de la peur par son absence d'objet spécifique : l'angoisse est liée à l'existence elle-même. Alors que la peur est une réaction face à une menace identifiable, l'angoisse est une confrontation au vide, à l'incertitude et à la possibilité. C'est cette absence d'objet qui confère à l'angoisse son caractère universel et intemporel et qui la distingue d'autres phénomènes comme une composante essentielle de la condition humaine.

Heidegger, Kierkegaard et Freud, bien qu'ils proviennent des traditions intellectuelles différentes, s'accordent à considérer l'angoisse comme un moment crucial de la révélation du soi. Chez Kierkegaard, l'angoisse est profondément liée à la liberté. Dans *Le Concept d'Angoisse*, il la décrit comme le vertige ressenti face aux possibilités infinies en nous montrant que l'angoisse est la réalité de la liberté comme possibilité avant toute possibilité.

Pour Heidegger, dans *Être et Temps*, l'angoisse est une ouverture existentielle qui dévoile le *Dasein* dans sa singularité et sa finitude. Elle est essentielle car elle permet au *Dasein* de se détacher du « *On* » (*das Man*) et de se confronter à la possibilité de sa propre mort.

Freud, quant à lui, adopte une perspective psychanalytique. L'angoisse est selon lui le résultat de conflits inconscients, un signal d'alarme face à des désirs refoulés ou à des menaces internes. Dans *Le Moi et le Ça*, il distingue entre l'angoisse réelle et

l'angoisse névrotique en vue de montrer comment l'esprit utilise l'angoisse pour maintenir un équilibre fragile entre les pulsions du ça et les exigences du surmoi.

Ainsi, l'angoisse n'est pas simplement une émotion perturbante, mais un révélateur fondamental de la liberté humaine, de la responsabilité existentielle et du conflit intérieur. Elle est à la fois une source de souffrance et une voie vers une compréhension plus profonde de soi-même. Dans ce contexte, cette thèse explore les dimensions philosophiques et psychanalytiques de l'angoisse, en montrant comment elle agit comme un catalyseur dans le passage de l'existence inauthentique à l'existence authentique.

L'angoisse occupe une place centrale dans la réflexion sur l'existence humaine. Cependant, elle pose plusieurs questions essentielles auxquelles il convient de répondre :

- **Qu'est-ce que l'angoisse ?** Comment chaque penseur définit-il ce phénomène ?
- **Quel rôle joue l'angoisse dans la transformation de l'individu ?** En particulier, comment l'angoisse permet-elle de passer de l'existence inauthentique, caractérisée par l'oubli de soi et la soumission aux normes sociales, à une existence authentique, où l'individu fait face à sa liberté et à sa finitude ?
- **Comment ces théories se complètent-elles ou se contredisent-elles ?** En quoi les perspectives philosophiques et psychanalytiques offrent-elles des éclairages différents mais complémentaires sur le même phénomène ?

Ce travail utilise une méthode comparative et hermétique qui combine l'analyse philosophique et l'interprétation psychanalytique. L'objectif est de mettre en lumière les similarités et divergences entre les conceptions de l'angoisse chez Heidegger, Kierkegaard et Freud, tout en explorant les implications pratiques et théoriques de leurs idées pour la compréhension contemporaine de l'existence humaine et de montrer comment l'angoisse peut servir de passerelle entre l'être inauthentique et l'être authentique.

D'une part, l'analyse comparative consiste à examiner de manière systématique les textes majeurs de chaque penseur :

- *Être et Temps* de Martin Heidegger (1927)
- *Le Concept d'Angoisse* de Søren Kierkegaard (1844)
- *Le Moi et le Ça* de Sigmund Freud (1923)

Chaque œuvre est étudiée à travers le prisme de l'angoisse en mettant en évidence les différences fondamentales entre l'angoisse existentielle, éthique et psychanalytique. Par exemple, l'angoisse comme vertige de la liberté chez Kierkegaard est comparée à l'angoisse comme dévoilement ontologique chez Heidegger, et à l'angoisse comme mécanisme de défense chez Freud.

D'autre part, l'approche herméneutique implique une interprétation minutieuse des textes philosophiques et psychanalytiques pour en dégager les significations sous-jacentes. Cette méthode permet de comprendre non seulement les concepts clés, mais aussi les implications ontologiques, éthiques et psychologiques de l'angoisse. Chaque texte est replacé dans son contexte historique et intellectuel afin d'explorer son impact sur la philosophie contemporaine.

Cette étude est structurée en plusieurs chapitres, chacun abordant un aspect clé de l'analyse de l'angoisse et permettant une progression logique dans l'exploration du sujet. Le premier chapitre qui vise à explorer le contexte philosophique de l'angoisse retrace ses racines historiques et théoriques, et analyse les premières réflexions sur le concept de l'angoisse dans la pensée antique et moderne.

Le deuxième chapitre est consacré à l'angoisse chez Heidegger, où l'on examine la manière dont ce philosophe, dans *Être et Temps*, articule l'angoisse comme un phénomène ontologique qui révèle la vérité de l'existence humaine à travers le *Dasein* et sa confrontation à la finitude et à la mort.

Dans le troisième chapitre, on aborde Kierkegaard et la liberté dans l'angoisse en analysant comment, pour ce penseur, l'angoisse est liée à la liberté de choix, et en quoi elle devient une condition essentielle pour la subjectivité et l'éthique. Ce chapitre

met l'accent sur la dimension religieuse et existentielle de l'angoisse chez Kierkegaard, en particulier dans son ouvrage intitulé *Le Concept d'Angoisse*.

Le quatrième chapitre se concentre sur Freud et l'angoisse dans une perspective psychanalytique en vue d'explorer la façon dont Freud, dans *Le Moi et le Ça*, conçoit l'angoisse comme un mécanisme de défense face aux désirs inconscients et aux conflits entre le ça, le moi et le surmoi. Ce chapitre analyse également les implications de la théorie freudienne pour la compréhension de l'angoisse dans le contexte de la psychologie clinique.

Le cinquième chapitre présente une comparaison des approches de Heidegger, Kierkegaard et Freud, en mettant en évidence leurs points de convergence et de divergence. Ce chapitre cherche à établir un dialogue entre la phénoménologie existentielle, l'éthique chrétienne et la psychanalyse, et à évaluer dans quelle mesure ces approches peuvent se compléter ou se contredire.

Enfin, le sixième chapitre conclut cette étude en tirant les implications théoriques et pratiques de l'analyse de l'angoisse et en soulignant son rôle central dans la quête d'authenticité et les défis contemporains de l'existence humaine.

Bien que cette approche comparative et herméneutique soit riche en intuitions et observations, elle comporte certaines limites. L'une des principales difficultés réside dans l'interprétation des textes relativement à leurs contextes originaux. De plus, la diversité des perspectives peut rendre difficile une synthèse cohérente, notamment en raison des différences entre la phénoménologie existentielle de Heidegger, l'existentialisme chrétien de Kierkegaard et la psychanalyse freudienne. Toutefois, cette étude cherche à dépasser ces obstacles en insistant sur les points de convergence entre ces trois grandes perspectives.

1. ANGOISSE - ORIGINES HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

L'angoisse est un concept qui traverse l'histoire de la philosophie et qui trouve ses racines dans les réflexions de l'Antiquité grecque. Toutefois, son importance existentielle émerge véritablement à l'époque moderne, en particulier avec les travaux de Kierkegaard, Heidegger et Freud. Ce chapitre explore les origines historiques et philosophiques de l'angoisse et met en lumière son rôle central dans la pensée contemporaine.

1.1. L'angoisse dans la pensée antique

L'angoisse, en tant qu'expérience humaine fondamentale et universelle, trouve ses premières et profondes expressions dans la philosophie antique. D'un côté, Aristote, dans son œuvre *Éthique à Nicomaque*, fait une distinction claire et précise entre la peur et l'angoisse, deux notions souvent confondues par les esprits modernes. Selon lui, la peur est toujours liée à un objet concret et identifiable, quelque chose de tangible qui suscite une réaction immédiate. En revanche, le courage, une valeur que l'on admire tant dans l'histoire des idées, consiste à affronter cette peur dans des conditions clairement définies et précises.¹ Cependant, l'angoisse, telle que la conçoivent des penseurs modernes et contemporains, transcende cette peur immédiate et tangible, touchant à des dimensions plus profondes de l'existence humaine et de notre rapport à la réalité.

De l'autre côté, Platon, dans son célèbre dialogue *Phédon*, explore également l'idée que l'âme humaine doit faire face à l'incertitude inéluctable qui se présente au

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, tr. fr. Richard Bodéüs, Paris, Librairie Générale Française, 1992, pp. 97-98, 1110a-1101a.

moment de la mort. Il anticipe ainsi ce que l'on appelle maintenant, avec plus de nuances, l'angoisse existentielle, une préoccupation fondamentale de toute personne réfléchie.

Bien que des penseurs influents de l'Antiquité, tels qu'Aristote et Platon, aient jeté les bases conceptuelles et philosophiques de l'angoisse, leur approche reste principalement métaphysique et éthique et se concentre sur des idées abstraites et des réflexions théoriques plutôt que sur des expériences vécues et concrètes. La modernité, en revanche, apporte une transformation fondamentale et radicale dans la manière dont l'angoisse est perçue et comprise en la rapportant directement à l'expérience existentielle de chaque individu, qui se trouve confronté à des doutes et des incertitudes profondes propres à notre époque. Descartes et Pascal, avec leur insistance sur le doute radical et l'incertitude cosmique, inaugurent en fait une nouvelle ère de pensée où l'angoisse devient un élément clé et central de la réflexion sur la condition humaine et son essence même. Ils marquent ainsi une évolution majeure dans notre compréhension de cette expérience humaine élaborée et complexe.

1.2. La transition vers la modernité

Avec Descartes et Pascal, l'angoisse s'affirme comme un thème de plus en plus central dans la réflexion philosophique. Descartes, au sein de son œuvre *Méditations Métaphysiques*, surtout dans sa première méditation, souligne l'importance du doute radical en tant qu'état psychologique qui s'apparente étroitement à l'angoisse. Ce doute, bien qu'il soit méthodique et réfléchi, entraîne l'individu dans une incertitude totale et désorientante quant à l'existence même du monde extérieur. Le doute cartésien met en lumière la fragilité de la perception humaine.

Pascal, de son côté et à travers ses *Pensées*, élaboré une vision de la condition humaine qui est indissociable de l'incertitude et de l'angoisse face au silence écrasant de l'univers infini. Dans le fragment numéro 206 : « *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie* »², il met en avant le fait que cette angoisse cosmique, omniprésente, traduit une réalité existentielle où l'existence humaine apparaît aussi fondamentalement précaire qu'elle est dénuée de tout fondement ultime.

² Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Flammarion, 2015, p. 306, Br. 449.

De plus, la modernité marque le début d'une nouvelle compréhension de l'angoisse comme une expérience incontournable et fondamentale dans le parcours de l'existence humaine. La vision pascalienne, qui tourne autour de l'insignifiance de l'homme face à l'immensité de l'univers, trouve un écho puissant dans la pensée du philosophe danois Kierkegaard, bien que cette résonance prenne une direction différente. Tandis que Pascal propose une forme de réconciliation avec Dieu dans le contexte de l'angoisse, Kierkegaard oriente sa réflexion vers la liberté individuelle et son importance. Il considère l'angoisse non pas seulement comme un simple symptôme de la condition humaine, mais également comme un moteur central, vital qui stimule notre liberté et le processus de choix moral. Cette mise en lumière de l'angoisse comme pilier de la liberté humaine enrichit notre compréhension des émotions et des luttes intérieures autour de l'existence.

1.3. Kierkegaard et l'angoisse comme vertige de la liberté

Kierkegaard est souvent considéré comme le père fondateur de la philosophie existentielle, une doctrine qui explore la condition humaine sous divers angles. Dans son œuvre majeure intitulée *Le Concept d'Angoisse*, il définit l'angoisse comme un vertige intense et profond ressenti face à l'infinité des possibilités qui s'offrent à l'individu. Il utilise la métaphore puissante du précipice pour illustrer son propos : « *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.* »³ En d'autres termes, elle regarde dans l'abîme des possibilités infinies. Selon lui, cette angoisse n'est pas simplement une expérience négative ou une réaction émotionnelle déplaisante ; elle doit être comprise comme l'expression authentique de la liberté humaine et de la possibilité de choisir entre diverses options et chemins de vie.

Kierkegaard associe également l'angoisse à une interprétation du mythe d'Adam et Ève, où l'acte de manger le fruit défendu ne se fait pas sans une angoisse préalable liée à la connaissance du bien et du mal. Cette forme d'angoisse est donc

³ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, traduit du danois par Paul-Henri Tisseau, Paris, Gallimard, 1935, p. 48.

inextricablement liée à la liberté humaine et à la possibilité d'agir de manière à enfreindre des limites morales, ainsi que la possibilité du péché.

Si Kierkegaard considère ainsi l'angoisse comme le vertige de la liberté, ses réflexions sont enrichies par la contribution de Heidegger, qui lui attribue une dimension ontologique plus complexe et plus profonde. Ce changement qui a eu lieu dans la pensée philosophique souligne une différence fondamentale entre les deux philosophes : alors que Kierkegaard se concentre principalement sur l'individu face à ses possibilités multiples et son vécu intérieur, Heidegger élargit le concept d'angoisse pour englober la relation du *Dasein* à l'être dans son ensemble. Les implications de cette analyse sont vastes et mettent en lumière la richesse de la réflexion existentielle, en montrant comment l'angoisse devient centrale pour comprendre non seulement la condition humaine, mais aussi la quête d'authenticité et de sens dans un monde souvent considéré comme absurde ou chaotique.

1.4. Heidegger : L'angoisse comme révélation de l'être

Pour Heidegger, l'angoisse est un phénomène ontologique fondamental. Dans son œuvre majeure, *Être et Temps*, il soutient que l'angoisse révèle le *Dasein* dans sa singularité et sa finitude. Les dimensions fondamentales de l'existence sont mises en lumière grâce à l'expérience de l'angoisse. Contrairement à la peur, qui se rapporte à un objet précis, l'angoisse est liée à l'absence de tout fondement et ouvre le *Dasein* à la compréhension de son être en participant à l'ouverture existentielle qui dévoile l'être dans son entièreté : « *Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel. Comment ce devant quoi l'angoisse s'angoisse se distingue-t-il de ce devant quoi la peur prend peur ? Réponse : le devant-quoi de l'angoisse n'est pas un étant intramondain. Dès lors, ce n'est plus de celui-ci qu'il peut retourner. La menace n'a pas le caractère d'une importunité déterminée qui frapperait l' étant, menace du point de vue déterminé d'un pouvoir-être factice particulier. Le devant-quoi de l'angoisse est complètement indéterminé.* »⁴

⁴ Martin Heidegger, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, Édition Numérique Hors-Commerce, 1985, p. 223.

Selon Heidegger, l'angoisse est la condition nécessaire pour que le *Dasein* prenne conscience de sa propre finitude, un pas crucial vers l'authenticité. La mort, en effet, représente pour lui la possibilité ultime qui révèle l'authenticité de l'existence et qui favorise une compréhension plus vaste du sens de la vie.

Toutefois, il est fascinant d'observer que, tandis qu'Heidegger se consacre à l'exploration de l'angoisse dans le cadre de l'ontologie fondamentale, Freud, de son côté, emprunte une voie totalement différente. Il choisit d'adopter une perspective psychanalytique centrée plutôt sur les conflits internes qui se manifestent entre le *ça*, le moi et le surmoi. Cette divergence entre deux grands penseurs de l'existence marque un déplacement significatif de l'analyse essentiellement philosophique vers une compréhension psychologique plus complexe, où l'angoisse émerge alors comme un mécanisme de défense face à des désirs inconscients puissants et à des exigences morales contradictoires qui s'opposent souvent les unes aux autres et qui créent un véritable tourbillon de tensions internes chez l'individu.

1.5. Freud : L'angoisse et le conflit psychique entre le *Ça* et le *Surmoi*

Freud adopte une perspective bien spécifique et différente en situant l'angoisse dans le domaine complexe et riche de la psychanalyse. Dans son œuvre intitulée *Le Moi et le Ça*, il décrit l'angoisse comme une réaction naturelle, mais profondément humaine, à des conflits inconscients qui peuvent survenir dans divers contextes psychologiques. Ces conflits sont particulièrement liés à la dynamique particulière et souvent conflictuelle entre le *ça* qui représente les instincts fondamentaux et les désirs humains, et le surmoi qui incarne les normes morales et sociales que la société inculque au fil du temps. L'angoisse devient ainsi un mécanisme de défense à la fois nécessaire et protecteur. Elle agit en réponse aux désirs inacceptables qui émergent du *ça*.

En outre, encore dans cette œuvre, Freud fait une distinction entre deux types d'angoisse : d'une part, l'angoisse réelle qui peut être liée à des menaces concrètes et tangibles auxquelles un individu est confronté dans sa vie quotidienne, et d'autre part, l'angoisse névrotique qui émane des conflits internes inconscients, souvent refoulés. Il explique que l'angoisse névrotique provient de ces conflits internes non résolus qu'une personne peut éprouver.

Freud considère également l'angoisse comme une manifestation complexe et souvent tumultueuse qui résulte du conflit intra-personnel entre les pulsions instinctives puissantes du ça et les exigences morales rigoureuses imposées par le surmoi. Elle reflète ainsi la lutte constante, parfois douloureuse, entre les désirs primordiaux de l'individu et les normes sociales en vigueur. La psychanalyse freudienne vise à mettre en lumière les dynamiques psychiques qui sous-tendent l'angoisse.

L'exploration des origines historiques et philosophiques de l'angoisse met en lumière ce concept comme clé de compréhension de l'existence humaine. Cependant, c'est dans la phénoménologie de Martin Heidegger que l'angoisse acquiert une dimension centrale et structurante pour la question de l'être. En situant l'angoisse au cœur de l'existence, Heidegger dépasse les approches traditionnelles et fait de ce phénomène un moyen de dévoilement de l'authenticité et de la finitude. Le chapitre suivant s'attardera sur cette conception novatrice de l'angoisse en montrant comment elle s'inscrit dans une tradition philosophique tout en redéfinissant ses contours.

2. ANGOISSE CHEZ HEIDEGGER

2.1. Introduction à l'angoisse dans *Être et Temps*

Dans *Être et Temps*, Heidegger aborde l'angoisse (*Angst*) comme un phénomène fondamental qui, pour Heidegger, n'est pas simplement une émotion ou une réponse à une menace extérieure, mais un état d'être lié à la compréhension de notre propre existence, il s'agit ici de l'affection fondamentale (*Grundstimmung*) de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein*.⁵ Il fait une distinction importante entre la peur (*Furcht*) et l'angoisse en soulignant que la peur a un objet précis et défini, tandis que l'angoisse est une réaction face à l'absence d'un objet concret. En ce sens, l'angoisse est plus radicale et plus universelle que la peur, car elle touche à la condition même du *Dasein*.

⁵ « Ce que nous indiquons ontologiquement sous le titre d'affection (*Befindlichkeit*) est la chose du monde la mieux connue et la plus quotidienne ontiquement : c'est la tonalité (*Stimmung*), le fait d'être disposé ».

Martin Heidegger, *Être et Temps*, tr. cit., p. 167.

« Que l'angoisse comme affection fondamentale ouvre effectivement selon cette guise, la preuve la plus immédiate nous en est à nouveau apportée par l'explicitation quotidienne du *Dasein* et le bavardage. L'affection, avons-nous dit en effet plus haut, manifeste "où l'on en est". Dans l'angoisse, "c'est inquiétant", "c'est étrange". Ici s'exprime d'abord l'indétermination spécifique de ce auprès de quoi le *Dasein* se trouve dans l'angoisse : le rien et nulle part. Mais ce caractère inquiétant, cette étrang(èr)eté signifie en même temps le ne-pas-être-chez-soi. En livrant la première indication phénoménale de la constitution fondamentale du *Dasein* et en clarifiant le sens existential de l'être-à par opposition à la signification catégoriale de l'"intériorité", nous avons déterminé le *Dasein* comme habiter auprès..., être familier avec... Ensuite, ce caractère de l'être-à fut manifesté plus concrètement par la publicité concrète du *On*, qui apporte le calme de l'auto-sécurité, l'"évidence" du "chez soi" dans la quotidienneté médiocre du *Dasein*. L'angoisse, au contraire, ramène le *Dasein* de son identification échante au "monde". La familiarité quotidienne se brise. Le *Dasein* est isolé, mais comme être-au-monde. L'être-à revêt la "modalité" existential du hors-de-chez-soi. Ce n'est pas autre chose que veut dire l'expression d'"étrang(èr)eté" ». Ibid., p. 226.

Heidegger soutient que l'angoisse est ce qui nous permet de nous rendre compte de notre existence finie. Contrairement à la peur qui est souvent liée à des objets spécifiques et contingents, l'angoisse ne provient pas d'une situation extérieure précise, mais d'une confrontation avec le « rien ». Cette confrontation avec l'absence d'objet particulier mène à une prise de conscience de la liberté individuelle et de la responsabilité.

Cette expérience d'angoisse est cruciale pour la compréhension de l'existence qui est phénoménologiquement décrit comme mode d'être du *Dasein*. En effet, pour Heidegger, l'angoisse permet au *Dasein* de se libérer des préoccupations banales de la vie quotidienne et de prendre conscience de son être-au-monde. C'est à travers l'angoisse que le *Dasein* peut être confronté à son être-propre et à sa finitude. Biemel résume cette idée en disant que « *l'homme doit passer par un tel état, chaque homme doit re-conquérir son existence propre ou son ipséité authentique à partir de cet état d'être-déchu. L'homme devient un être-soi en dépassant l'existence impersonnelle qui ne cesse pas de se présenter à lui comme une possibilité tentatrice.* »⁶

Dans *Être et Temps*, Heidegger montre également que l'angoisse révèle la facticité du *Dasein*. La facticité fait référence au fait que l'individu est toujours déjà entouré d'un monde qu'il n'a pas choisi et qu'il n'a pas créé. Cela signifie que l'angoisse est non seulement liée à la finitude, mais aussi à l'impossibilité d'échapper à l'état *d'être-jeté*⁷ (*Geworfenheit*) au monde. En d'autres termes, l'angoisse est une réponse existentielle à l'expérience du *Dasein* comme étant jeté auprès d'un monde qu'il ne maîtrise pas.

⁶ Walter Biemel, *Le Concept de Monde chez Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, p. 112.

⁷ « *Les existentiels fondamentaux qui constituent l'être du Là, l'ouverture de l'être-au-monde, sont l'affection et le comprendre. Le comprendre abrite en soi la possibilité de l'explicitation, c'est-à-dire de l'appropriation du compris. L'affection, étant cooriginaire avec le comprendre, se tient dans une certaine compréhension, et il lui correspond tout aussi bien une certaine explicitabilité.* » Martin Heidegger, *Être et Temps*, tr., cit., p. 195.

« *L'êtant qui a le caractère du Dasein est son Là selon une guise telle que, expressément ou non, il se trouve dans son être-jeté. Dans l'affection, le Dasein est toujours déjà transporté devant lui-même, il s'est toujours déjà trouvé – non pas en se “trouvant” là-devant par la perception, mais en “se-trouvant” en une tonalité... L'affection ouvre le Dasein en son être-jeté, et cela de prime abord et le plus souvent selon la guise d'un détournement qui l'esquive... Elle est un mode existential fondamental de l'ouverture cooriginaire du monde, de l'être-Là-avec et de l'existence, parce que celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde.* » Ibid., pp. 168-170.

Ainsi, cette section introductory à l'angoisse chez Heidegger montre que l'angoisse n'est pas seulement une réponse émotionnelle, mais un phénomène ontologique essentiel qui permet au *Dasein* de s'éveiller à la réalité de son existence. L'angoisse n'est pas simplement une négativité ; elle est une ouverture à la liberté et un moyen pour le *Dasein* de s'ouvrir lui-même.

2.2. L'angoisse et le *Dasein*

Dans *Être et Temps*, Heidegger introduit le concept de *Dasein* pour désigner « l'être humain » selon Jean-Paul Sartre, non pas comme un simple sujet individuel, mais comme un être dans le monde, fondamentalement lié à son « monde », à sa temporalité et à sa finitude. L'angoisse joue un rôle fondamental dans la manière dont le *Dasein* se comprend lui-même et se rapporte à son être. Heidegger lie l'angoisse au *Dasein* non pas simplement comme une réaction émotionnelle, mais comme une expérience qui permet au *Dasein* de se révéler à lui-même dans sa pleine réalité. Cette expérience d'angoisse ouvre une perspective où le *Dasein* peut apprécier son existence, ses choix et son être au-delà des apparences superficielles de la vie quotidienne par cette tonalité fondamentale.

2.2.1. *Dasein* et la question de l'être

Pour Heidegger, la question de l'être (*Frage nach dem Sein*) est la question fondamentale de la philosophie. Le *Dasein*, en tant qu'il est un étant qui se pose cette question, est unique dans le sens où il est le seul étant capable de se demander le sens de l'être. Le *Dasein* n'est pas simplement un étant qui existe passivement, mais un étant qui se préoccupe de son existence et de son être. Cette préoccupation fondamentale fait du *Dasein* un étant qui est toujours déjà projeté dans l'avenir et qui existe en prenant conscience de sa propre finitude.

Dans ce cadre, l'angoisse devient la clé pour comprendre le *Dasein* dans sa totalité. Contrairement à la peur, qui se dirige toujours vers un objet spécifique, l'angoisse est une réponse existentielle à l'absence d'un objet défini. Cette absence d'objet dans l'angoisse est essentielle, car elle ne se réfère à rien d'extérieur, mais à

l'être lui-même. L'angoisse n'est donc pas simplement une réaction émotionnelle à une menace, mais une confrontation à l'existence pure du *Dasein*.

2.2.2. L'angoisse comme révélation de la finitude

L'angoisse, selon Heidegger, révèle au *Dasein* sa finitude et son caractère d'être « jeté » au monde. Le *Dasein* est toujours déjà plongé au monde qu'il n'a pas choisi, qu'il n'a pas créé, et qu'il doit, dans une certaine mesure, accepter tel qu'il est. Cet être « jeté » au monde (*Geworfenheit*) est un aspect fondamental de l'existence humaine : nous ne choisissons pas notre naissance, notre contexte, et, en fin de compte, notre mortalité.

C'est dans l'angoisse que le *Dasein* prend conscience de cette finitude. Heidegger écrit : « *L'angoisse s'élève à partir de l'être-au-monde comme être pour la mort.* »⁸

Cette prise de conscience n'est pas une simple pensée théorique, mais une expérience vécue du *Dasein* face à sa propre mortalité. L'angoisse fait naître un questionnement sur le sens de l'existence en mettant en lumière la précarité et l'unicité de la vie humaine comme on l'avait déjà souligné lorsque l'on avait mentionné des idées de Pascal sur l'incertitude de l'être humain.

2.2.3. L'angoisse et la fuite dans l'inauthenticité

L'angoisse, en tant que prise de conscience de la finitude, peut également conduire à une fuite dans l'inauthenticité. Heidegger parle du *On (das Man)* afin de désigner l'existence inauthentique du *Dasein*, où l'individu existe conformément aux normes sociales sans se confronter véritablement à sa propre finitude et à son être propre. Dans cet état inauthentique, le *Dasein* est absorbé par les préoccupations quotidiennes et les attentes de la société et se détourne ainsi de sa propre existence authentique.

⁸ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 387.

Le *Dasein* peut fuir l'angoisse en se cachant derrière des rôles sociaux et des comportements de masse. Il existe « comme tout le monde » sans jamais prendre la mesure de son propre être. C'est ce que Heidegger appelle l'existence *inauthentique*, où le *Dasein* se laisse guider par les conventions sociales et les attentes des autres, au lieu d'exister selon sa propre existence authentique. En fin de compte, cette fuite constitue un moyen de s'évader de l'angoisse, mais elle représente également un renoncement à la profondeur et à la complexité de l'expérience concernant l'existence authentique.

2.2.4. Le rôle du *On* dans l'existence quotidienne

Dans *Être et Temps*, Heidegger introduit le concept « *das Man* » pour décrire un mode d'existence dans lequel le *Dasein* se laisse absorber par les normes sociales et les attentes collectives en s'effaçant dans la généralité des pratiques quotidiennes. Cela signifie que le *Dasein* existe « comme tout le monde » en se conformant aux standards sans se poser des questions sur leur authenticité. Dans ce contexte, le *Dasein* adopte des comportements qui sont dictés par ce que le « *On* » fait, ce qui conduit à une perte de singularité et de réflexivité.

Comme le souligne Béatrice Han-Pile, le *On* agit comme une « force normalisatrice » qui uniformise les comportements du *Dasein* en évoquant que dans le *On*, le *Dasein* est pris dans une structure où les normes et attentes sociales définissent ses choix, souvent à son insu. Sur ce point, elle souligne aussi que le *Dasein* est souvent « aliéné » par cette existence commune et perd la capacité d'agir librement : Le *Dasein* se trouve toujours déjà pris dans les pratiques publiques, ce qui limite sa capacité de se choisir lui-même.⁹

Sous cet angle, on peut considérer que Dreyfus complète cette analyse en expliquant que le *On* offre une « intelligibilité partagée et moyenne » qui régit la vie quotidienne, permettant une compréhension commune du monde en donnant un moyen au *Dasein* de fonctionner efficacement auprès du monde ambiant sans avoir à interroger en profondeur ses motivations ou ses décisions : « *Le On n'est pas*

⁹ Béatrice Han-Pile, "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself' in *Being and Time*", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, edited by Mark A. Wrathall, Cambridge: Cambridge University Press, 2013 pp. 291-292.

simplement une influence aliénante ; il est aussi une condition de l'intelligibilité quotidienne, car il fournit les structures communes nécessaires pour naviguer dans le monde. »¹⁰ Cependant, cette intelligibilité a un coût, car elle peut entraîner une perte d'authenticité. Le *Dasein*, en adoptant les normes du *On*, risque de se couper de sa propre liberté et de sa capacité à se choisir lui-même.

2.2.5. La perte de l'authenticité dans le *On*

Le *On* entraîne une perte d'authenticité en ce sens qu'il empêche le *Dasein* de se confronter à sa propre finitude. Han-Pile insiste sur le fait que cette perte de liberté est paradoxale, car seul un être libre peut réellement être « non libre » : « *Seul un être libre peut se retrouver en situation d'inauthenticité, piégé dans le On.* »¹¹

De plus, dans l'existence quotidienne, le *On* incite le *Dasein* à fuir l'angoisse existentielle en adoptant des comportements conformistes. Cette fuite empêche le *Dasein* de prendre pleinement conscience de sa liberté : Le *Dasein*, dans le *On*, choisit inconsciemment de ne pas choisir, ce qui revient à une auto-alienation de son potentiel ontologique.¹²

Dreyfus va plus loin en décrivant le *On* comme un mécanisme de « nivellement (*leveling*) », où toutes les distinctions personnelles ou originales sont supprimées en soulignant que « *le On nivelle toutes les différences de profondeur et supprime ainsi toute exception significative* » parce que « *le On réduit les différences à un terrain commun et supprime ainsi les variations qui pourraient permettre une réflexion authentique.* »¹³ Ce nivellement n'est pas simplement une force sociale ; il reflète également la tendance du *Dasein* à chercher un refuge face à la complexité de l'existence. En s'intégrant au *On*, le *Dasein* évite d'affronter les dilemmes existentiels.

¹⁰ Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1991, p. 324.

¹¹ Béatrice Han-Pile, "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself in *Being and Time*", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 292.

¹² Ibid, p. 293.

¹³ Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, op. cit., p. 336.

Cependant, cette évasion a des conséquences néfastes. En perpétuant l'attitude du *On*, le *Dasein* se prive de l'occasion de se développer et de s'épanouir pleinement en tant qu'individu authentique. Il reste prisonnier de la conformité et de la monotonie oppressive du groupe, incapable d'explorer pleinement les possibilités infinies qui lui sont offertes. Cette incapacité à embrasser sa propre finitude et à faire face aux défis existentiels le maintient dans une existence vide de sens, ne lui permettant pas de réaliser son véritable potentiel. Par conséquent, il est essentiel que le *Dasein* parvienne à se libérer des contraintes du *On* et à embrasser sa propre individualité afin de trouver le sens et l'authenticité qui lui sont propres.

2.2.6. L'angoisse comme moyen de dépasser le *On*

On pourrait en déduire qu'en effet l'angoisse est l'expérience fondamentale qui permet au *Dasein* de se libérer de l'inauthenticité imposée par le *On*. Han-Pile la décrit comme le moment où le *Dasein* est confronté à la nécessité de « choisir soi-même » en raison du fait que l'angoisse dissout les illusions du *On* et force le *Dasein* à se confronter à lui-même, à son être-propre et à sa liberté : « *L'angoisse constraint le Dasein à prendre conscience de sa liberté et à choisir de manière authentique*¹⁴ ». Dreyfus souligne que cette révélation ne consiste pas seulement à reconnaître la vacuité des normes sociales, mais aussi à percevoir la possibilité d'une réappropriation authentique de l'existence : « *L'angoisse ouvre un espace de réinterprétation où le Dasein peut choisir de s'affranchir des significations imposées par le On.* »¹⁵

Sur ce point, il est crucial de comprendre que l'angoisse, en tant qu'expérience fondamentale, joue un rôle essentiel dans la libération du *Dasein* de l'inauthenticité imposée par le *On*. Selon les mots de Han-Pile, cet état particulier survient lorsque le *Dasein* est confronté à la nécessité impérative de « se choisir soi-même ». Cela s'explique par le fait que l'angoisse a le pouvoir de dissoudre les illusions créées par le *On* et de forcer le *Dasein* à se confronter à son propre être et à sa véritable liberté. Par

¹⁴ Béatrice Han-Pile, "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself' in *Being and Time*", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 294.

¹⁵ Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, op. cit., p. 373.

conséquent, il est indéniable que l'angoisse oblige le *Dasein* à prendre conscience de sa liberté et à effectuer des choix authentiques en conséquence.¹⁶

De même, comme on l'avait déjà souligné auparavant, Dreyfus souligne un aspect crucial de cette révélation, à savoir qu'il ne s'agit pas seulement de reconnaître le vide des normes sociales établies, mais aussi de percevoir la possibilité stimulante d'une réappropriation authentique de l'existence. L'angoisse, en réalité, ouvre un espace de réinterprétation dans lequel le *Dasein* peut décider de se libérer des significations imposées par le *On*.¹⁷ Ainsi, l'angoisse crée une opportunité unique pour le *Dasein* de remettre en question et de modifier sa relation avec les structures sociales contraignantes. Elle lui permet ainsi de saisir pleinement son existence de manière authentique.

En conclusion, l'angoisse joue un rôle primordial dans le cheminement du *Dasein* vers la liberté et l'authenticité. Elle le force à se confronter à lui-même et à faire des choix en accord avec son propre être. Elle lui permet ainsi de se libérer des limitations imposées par les normes sociales et de réinterpréter sa propre existence de manière individuelle et significative. Il est donc essentiel de reconnaître la puissance transformative de l'angoisse dans le processus de réalisation du potentiel du *Dasein*.

2.2.7. Le choix de se choisir soi-même et la responsabilité

Le choix de se choisir soi-même est une étape cruciale dans le processus de dépassement du *On*. Han-Pile développe l'idée d'une « double structure du choix » où le *Dasein*, confronté à l'angoisse, doit d'abord reconnaître qu'il a toujours déjà un choix à faire avant de décider activement de s'approprier son existence : « *Le premier choix consiste à reconnaître la liberté fondamentale, et le second à l'incarner dans des actions concrètes.* »¹⁸

¹⁶ Béatrice Han-Pile, "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself' in *Being and Time*", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 294.

¹⁷ Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, op. cit., p. 373.

¹⁸ Béatrice Han-Pile, "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself' in *Being and Time*", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 297.

Cependant, cette liberté comporte une responsabilité existentielle. Dreyfus insiste sur le fait que l'authenticité n'est pas une rupture totale avec les pratiques culturelles, mais une réinterprétation personnelle de celles-ci : « *Même dans l'authenticité, le Dasein reste enraciné dans les possibilités héritées, mais il les vit avec une compréhension différente et un engagement conscient.* »¹⁹ Dans cette quête de l'authenticité, il est essentiel de considérer la subjectivité de chaque *Dasein* dans le processus de choix. Choisir de se choisir soi-même implique une profonde introspection et une conscience aiguë de ses propres valeurs et désirs. Il ne s'agit pas simplement de suivre aveuglément les normes et les attentes culturelles, mais plutôt d'embrasser pleinement sa liberté et de prendre des décisions en accord avec son être.

Pour certains, ce parcours peut être source d'angoisse car il confronte le *Dasein* à sa propre responsabilité existentielle. En reconnaissant cette liberté fondamentale, le *Dasein* doit également accepter les conséquences de ses choix. C'est une démarche qui permet de vivre les possibilités héritées avec une compréhension différente et un engagement conscient.

En conclusion, le choix de se choisir soi-même est une démarche essentielle dans la quête de l'authenticité. Il nécessite une introspection profonde, une reconnaissance de sa liberté fondamentale, et une responsabilité existentielle.

2.2.8. L'angoisse comme chemin vers l'authenticité

L'angoisse n'est pas seulement une source de souffrance insurmontable, mais pour Heidegger, c'est un moyen puissant et essentiel de retrouver l'authenticité profonde. En affrontant courageusement l'angoisse, le *Dasein*, cet être-là unique et authentique, peut se libérer de l'emprise oppressante des autres et prendre conscience de sa propre liberté inaliénable. Heidegger soutient ardemment que par le biais d'une expérience profonde d'angoisse, le *Dasein* a le pouvoir de reprendre en main sa propre existence, en choisissant délibérément de vivre en accord avec sa propre compréhension de l'être, plutôt que de se conformer aveuglément aux attentes sociales ou aux convenances de la « masse ».

¹⁹ Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, op. cit., p. 335.

En bref, cette démarche implique non seulement une confrontation courageuse avec la mort inéluctable et la finitude humaine, mais également une ouverture intrépide à une existence plus libre, plus vraie et plus authentique. Dans cette perspective, l'angoisse devient ainsi un catalyseur infatigable pour le *Dasein*. Elle l'incite sans relâche à faire face à son être-propre et à se projeter avec une sincérité et une intégrité absolues dans l'avenir. Il est donc crucial de comprendre que l'angoisse n'est en aucun cas une fuite honteuse devant la mort, mais plutôt un acte courageux d'acceptation de celle-ci en tant que partie intégrante et inévitable de l'existence.

2.3. Rôle de la conscience morale

2.3.1. Introduction à la conscience morale (*Gewissen*)

Dans *Être et Temps*, Heidegger introduit le concept de *Gewissen*, que l'on peut traduire par « conscience morale ». Cependant, cette conscience ne correspond pas à une notion éthique normative, mais à un appel « intérieur » qui invite le *Dasein* à se confronter à son être-propre et à sa liberté. Béatrice Han-Pile et Hubert Dreyfus soulignent que la *conscience morale* joue un rôle crucial dans la transition du *Dasein* de l'inauthenticité vers l'authenticité, en activant une réflexion existentielle grâce à l'angoisse.

2.3.2. La conscience morale (*Gewissen*) comme appel intérieur

Pour Heidegger, la conscience morale n'est pas une voix extérieure ou une autorité morale imposée, mais un appel intérieur qui pousse le *Dasein* à reconnaître sa propre finitude et à s'approprier ses choix. Cet appel est souvent silencieux, mais il émerge de manière puissante dans l'angoisse.²⁰ Han-Pile décrit ce processus comme un moment où le *Dasein* prend conscience de sa liberté : La conscience morale, telle

²⁰ « La conscience donne “quelque chose” à comprendre, elle ouvre. De cette caractéristique formelle, un impératif résulte : le phénomène doit être repris dans l'ouverture du *Dasein*. Cette constitution fondamentale de l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes est elle-même constituée par l'affection, le comprendre, l'échéance et le parler. L'analyse plus pénétrante de la conscience la dévoilera comme appel. L'appeler est un mode du parler. L'appel de la conscience a le caractère de l'ad-vocation du *Dasein* vers son pouvoir-être-Soi-même le plus propre, et cela selon la guise de la convocation à son être-en-dette le plus propre ». Martin Heidegger, *Être et Temps*, tp. cit., p. 310.

qu'elle est décrite par Heidegger, n'impose pas de règles, mais incite le *Dasein* à se réapproprier son existence de manière transparente.²¹ Cela nous montre qu'il ne s'agit pas simplement de suivre des règles préétablies, mais plutôt de s'engager activement dans un dialogue intime avec soi-même afin de saisir pleinement la signification et la portée de notre propre existence. Dreyfus ajoute que cet appel n'offre pas de réponses directes, mais confronte le *Dasein* à la responsabilité de ses décisions en soulignant le fait que l'appel de la conscience force le *Dasein* à se positionner face à sa propre existence, sans médiation extérieure.²²

En étant un appel intérieur profond, la conscience morale interpelle le *Dasein* et le pousse à se confronter de manière introspective et réflexive à ses propres possibilités d'être et d'agir. Cet appel, loin de dicter simplement une norme externe à suivre, invite plutôt à une prise de conscience existentielle approfondie des choix et des engagements essentiels du *Dasein*. Ricoeur souligne avec justesse que cet appel transcende les limites de la morale traditionnelle en s'adressant directement à l'individu dans sa singularité irréductible : « *La conscience morale, dans son silence assourdissant, est l'attestation (Bezeugnung)²³ incontestable qui appelle le Dasein à se réapproprier pleinement son ipséité unique et à transcender les illusions aliénantes du On.* »²⁴ Cette idée éclaire notre compréhension de la dimension profondément existentielle de la conscience morale en soulignant qu'il ne s'agit en aucun cas d'un commandement extérieur imposé, mais plutôt d'une ouverture authentique à la possibilité d'être et de se réaliser pleinement : La conscience morale, loin d'ordonner de manière impérative ce qui doit être fait, œuvre plutôt à créer un espace intérieur où

²¹ Béatrice Han-Pile, "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself in *Being and Time*", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, op. cit., p. 295.

²² Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, op. cit., p. 622.

²³ « *Manifestement, c'est le Dasein lui-même qui, en son être, doit pré-donner la possibilité et la guise de son existence authentique, si tant est que celle-ci ne puisse ni lui être ontiquement imposée, ni être ontologiquement inventée. Or l'attestation d'un pouvoir-être authentique, c'est la conscience qui la donne* ».

Martin Heidegger, *Être et Temps*, tp. cit., p. 273.

« *Mais comme il est perdu dans le On, il lui faut tout d'abord se trouver. Pour se trouver en général, il doit être nécessairement "montré" à lui-même dans son authenticité possible. Le Dasein a besoin de l'attestation d'un pouvoir-être-Soi-même que, quant à la possibilité, il est déjà à chaque fois.*

Ce que nous allons invoquer dans l'interprétation suivante au titre d'une telle attestation est bien connu de l'auto-explicitation quotidienne du Dasein comme voix de la conscience ». *Ibid.*, p. 309.

²⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 402.

le *Dasein* peut pleinement se confronter à ses choix, à ses responsabilités et à son existence même.

Heidegger explore également la manière dont la conscience morale peut révéler les tensions et les contradictions internes de l'existence. Au-delà de guider simplement les actions et les comportements, la conscience morale offre une profonde introspection sur les aspirations et les valeurs qui animent chaque *Dasein*. Il nous rappelle que notre *être-au-monde* est constamment en mouvement et en devenir. Il nécessite ainsi une réflexion constante sur notre place dans l'existence et notre rapport aux autres. La conscience morale invite le *Dasein* à se questionner sur ses choix et à assumer la responsabilité de ses actes. Ce faisant, il nous confronte aux vérités inconfortables sur nous-mêmes et sur notre manière d'exister. Il nous libère des influences aliénantes de la société et nous encourage à nous engager pleinement dans une unicité authentique plutôt que de nous conformer à des normes préétablies.

Dans ce processus d'interpellation, la conscience morale nous confronte également aux possibilités d'authenticité et de non-authenticité. Il nous rappelle que l'on a le pouvoir de choisir entre une existence inauthentique dictée par les attentes et les influences extérieures, et une existence authentique guidée par notre propre compréhension de notre *être-au-monde*. Cette confrontation avec notre propre liberté et notre propre responsabilité peut être à la fois libératrice et effrayante, mais elle est essentielle pour mener une existence pleinement vécue.

2.3.3. L'angoisse et la conscience morale

Comme on l'avait déjà évoqué, l'angoisse est une expérience essentielle et profondément significative dans la pensée de Heidegger, car elle se présente comme une puissante force dissolvant les significations superficielles et quotidiennes qui nous sont imposées par le *On*. Cette dissolution, loin d'être une simple dissolution, crée un vide - un espace - où la conscience morale, cette voix intérieure profonde et énigmatique, peut émerger de manière magnifique et manifeste son appel à notre être véritable.

D'un côté, selon Biemel, ce processus d'angoisse peut être perçu comme une véritable transition, une métamorphose de notre être en rupture avec la déchéance de notre existence conditionnée, vers une réappropriation existentielle où la vérité de notre être authentique peut enfin se révéler dans toute sa splendeur et son potentiel infini. Lorsque l'on se plonge dans l'angoisse, lorsque l'on plonge profondément dans cette expérience abyssale et troublante de l'existence, on se libère des attaches mondaines, des chaînes qui nous lient aux conventions et aux normes de la société, et on découvre alors la précarité fondamentale de notre existence, qui nous interpelle et nous implore avec force et urgence à assumer notre authenticité, à devenir enfin qui on « est » vraiment, avec audace et intégrité. Ce n'est qu'en traversant les profondeurs de l'angoisse que l'on est capables d'entendre l'appel saisissant de la conscience morale, cette voix intime qui résonne au plus profond de notre être et qui nous rappelle inlassablement nos possibilités d'existence, nos potentialités d'être enracinées dans la vérité de qui on est réellement en faisant attention au fait selon lequel « *la relation du Dasein avec ses possibilités étant déterminée par la liberté, il se fait que l'homme peut se décider aussi pour des possibilités authentiques, et il se trouve toujours soumis, dans ses décisions, à l'opinion du « on », et il doit s'en défaire pour se réaliser authentiquement.* »²⁵

De l'autre côté, comme l'a exprimé Ricoeur, cette expérience profonde de l'angoisse et de son dépassement est marquée par une rupture absolue et radicale avec le confort trompeur des conventions sociales, ces normes artificielles et étouffantes qui tendent à nous étouffer et à réprimer notre existence. L'angoisse, loin d'être une source de tourment et d'angoisse, crée plutôt un espace d'authenticité, un havre de paix salutaire où le *Dasein* - notre être le plus essentiel et authentique - peut enfin entendre l'appel vibrant et percutant de la conscience morale, cette voix rare et mystérieuse qui ne peut être ignorée, et ainsi nous réapproprier pleinement et inconditionnellement nos possibilités d'être dans leur plénitude et leur vérité la plus essentielle et radicale en nous parvenant au « pouvoir-être que la conscience atteste n'est initialement marqué par aucune compétence à distinguer le bien du mal. Car selon lui, « *la conscience, pourrait-on dire, est à sa façon « par-delà bien et mal.* » »²⁶

²⁵ Walter Biemel, *Le Concept de Monde chez Heidegger*, op. cit., p. 119.

²⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 401.

2.3.4. La solitude existentielle dans la conscience morale

Heidegger associe l'éveil de la conscience morale à une forme de solitude profonde où le *Dasein* est confronté à lui-même dans sa singularité. Il s'agit d'ici une solitude comme une étape nécessaire et incontournable pour accéder véritablement à l'authenticité, pour embrasser pleinement son être essentiel dans toute sa complexité. Ainsi, la solitude de la conscience morale ne peut être réduite à un simple isolement social, elle va bien au-delà de cela car elle est une confrontation avec le néant qui sous-tend l'existence du *Dasein*. C'est une plongée introspective dans les abîmes de l'être du *Dasein*. En se confrontant au néant, le *Dasein* se confronte à sa propre finitude, à l'impermanence et à la fragilité de son existence. C'est dans cette confrontation avec le néant que se révèle la profondeur de son être, mais aussi la possibilité d'une ouverture vers l'authenticité. Il est essentiel de reconnaître que cette solitude n'est pas une expérience à éviter ou à fuir, mais plutôt une opportunité précieuse de se plonger dans la vérité de notre être.

Dans l'œuvre de Heidegger, cette dimension de solitude est profondément liée à la question de *l'être-au-monde*²⁷, de notre rapport au temps et à l'espace. La solitude de la conscience morale est donc une solitude qui n'exclut pas le monde, mais qui le reconnaît pleinement tout en se détachant de ses contingences. C'est dans cette solitude

²⁷ « *Le Dasein est l'étant qui, se comprenant en son être, se rapporte à cet être. Ainsi est indiqué le concept formel d'existence. Le Dasein existe. Le Dasein, en outre, est l'étant que je suis à chaque fois moi-même. Au Dasein existant appartient la mieneté comme condition de possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité. Le Dasein existe à chaque fois en l'un de ces modes, ou dans leur indifférence modale.*

Toutefois, ces déterminations d'être du Dasein doivent désormais être aperçues et comprises a priori sur la base de la constitution d'être que nous appelons l'être-au-monde ». Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 76.

« Pour l'appartenance à ce "monde" on peut citer que "l'être-à... au contraire, désigne une constitution d'être du Dasein, c'est un existential. Ce qui revient à dire que l'expression ne saurait évoquer l'être-sous-la-main d'une chose corporelle (corps humain) "dans" un étant sous-la-main. L'être-à... nomme si peu une "inclusion" spatiale d'étants sous-la-main que le mot "in", à l'origine, ne signifie même pas une relation spatiale comme celle qu'on vient de citer ; « in » provient de "innan -", habiter, avoir séjour ; "an" signifie : je suis habitué à, familier de, j'ai coutume de... ; le mot a le sens de colo, c'est-à-dire habito et diligo. Cet étant auquel appartient l'être-à... en ce sens, nous le caractérisons comme l'étant que je suis à chaque fois moi-même. L'expression "bin" ("suis") est patente du mot "bei" ("auprès de") ; "ich bin" (je suis) signifie derechef j'habite, je séjourne auprès de - du monde tel qu'il m'est familier. Sein (être) en tant qu'infinitif du "ich bin" (je suis), c'est-à-dire compris comme existential, veut dire habiter auprès de..., être familier de... L'être-à... est donc l'expression existential formelle de l'être du Dasein en tant qu'il a la constitution essentielle de l'être-au-monde ». Ibid.

que le *Dasein* peut réellement se connecter à lui-même, se comprendre en tant qu'être authentique, et saisir pleinement le sens de son existence.

Cette idée de solitude profonde, de confrontation avec le néant, a également été explorée par d'autres philosophes, tels que Biemel, Ricoeur et Taminiaux. Leurs travaux complémentaires viennent enrichir cette réflexion sur la solitude de la conscience morale et offrent des perspectives variées sur la façon dont cette expérience peut être appréhendée et vécue. En somme, cette solitude est plus qu'un simple état d'isolement, c'est une porte ouverte vers la découverte de soi et de son authenticité la plus profonde.

Cette solitude profonde et introspective permet au *Dasein* de se détacher des illusions trompeuses et superficielles du *On*, cette masse anonyme et conformiste de l'existence quotidienne. Dans cet isolement volontaire, le *Dasein* trouve l'occasion de se reconnecter avec sa propre finitude, de faire face à la réalité de son être et de se confronter à sa propre mortalité.

Cependant, malgré son importance cruciale, le philosophe Taminiaux émet une critique à l'égard de Heidegger. Selon lui, le penseur allemand aurait sous-estimé la dimension de l'authenticité. En isolant le *Dasein* de ses relations avec les autres, Heidegger aurait négligé l'importance des interactions sociales pour la compréhension complète de l'existence authentique. Taminiaux critique la pensée de Heidegger sur le *Dasein* disant isolé de la manière suivante : « *Sa demeure n'était pas l'activité de penser*²⁸, mais un monde commun des apparences partagé en paroles et en actes par une pluralité d'êtres humains, monde qui demande à être sauvegardé par un espace public dans lequel des individus expriment leur jugement sur les affaires humaines. »²⁹ C'est pourquoi il propose une vision plus collective où la praxis authentique pourrait inclure une interaction avec les autres en soutenant l'idée selon laquelle la conscience morale peut être vue non seulement comme un guide pour un seul *Dasein*, mais aussi

²⁸ Car aux yeux de Taminiaux, ce que fait Heidegger « *c'est de cacher le fait que le penseur appartient au monde commun des apparences, et même de cacher le fait que le retrait nécessaire à l'activité de penser ne peut couper ce lien avec les apparences en dépit de son intention. Sa destruction vise à différencier ce que le penseur professionnel essaye de mélanger (la pensée et l'action).* »

Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992, p. 36.

²⁹Ibid., p. 35.

comme un pont vers une praxis plus engagée et interconnectée. Donc, elle ne devrait pas être réduit à une introspection silencieuse ; il peut également se manifester dans l'échange et la pluralité humaine.³⁰ Cette critique ouvre la voie à une compréhension plus large de la conscience morale, où l'authenticité inclut non seulement la réappropriation de soi, mais aussi une réinterprétation des relations sociales et historiques.

On peut en déduire qu'il est essentiel de reconnaître que la singularité du *Dasein* n'existe pas en vase clos, mais bien dans un réseau complexe de relations. C'est au sein de ces interactions avec autrui que se dévoile la véritable nature de l'existence authentique. Les dialogues, les échanges avec les autres êtres-là, permettent au *Dasein* de se confronter à une pluralité de perspectives, d'idées et de valeurs. C'est cette confrontation qui favorise le déploiement et l'enrichissement de l'individualité de chacun.

Ainsi, la solitude ne doit pas à être comprise comme une « fin en soi », mais plutôt comme un moment nécessaire pour se reconnecter avec soi-même et se révéler authentiquement aux yeux du monde. En somme, l'authenticité ne réside pas seulement dans cette solitude initiale, mais également dans la capacité à s'ouvrir aux différentes voix qui peuplent notre existence. C'est dans cet équilibre entre solitude et interaction que se trouve la clé d'une existence pleinement vécue et authentique.

2.3.5. Conscience morale et le passage vers l'authenticité

Selon Heidegger, la conscience morale est l'instrument qui guide le *Dasein* vers l'authenticité. L'authenticité ne signifie pas une rupture totale avec le monde, mais une manière différente de séjournier auprès du monde en reconnaissant sa propre finitude et sa responsabilité. Cet appel ne dicte pas des règles spécifiques ou des choix particuliers ; il invite simplement le *Dasein* à vivre de manière consciente et responsable. La réponse à la conscience morale nécessite une reconnaissance complète de la finitude humaine et une acceptation des implications de cette finitude.

³⁰ Ibid.

Béatrice Han-Pile décrit cette réponse comme un « double mouvement » où le *Dasein* doit d'abord accepter qu'il est toujours déjà en situation de choix, avant de décider de s'engager dans une vie authentique. Elle explique que le passage vers l'authenticité n'est pas un acte ponctuel, mais un processus continu de réappropriation de soi à travers l'écoute de la conscience morale en nous donnant l'exemple sur la notion de double choix chez Heidegger. Ce double choix se compose de C1, le choix de soi-même, et de C2, le choix de choisir soi-même. L'angoisse révèle au *Dasein* la possibilité de ce double choix, condition nécessaire à l'authenticité.

Si le *Dasein* choisit de ne pas effectuer C2 après C1, il entre dans une forme d'inauthenticité marquée par l'auto-illusion ou la « mauvaise foi » au sens sartrien du terme. Cependant, il est également possible que le *Dasein* ne réalise pas C2 sans avoir choisi de ne pas le faire. Il reste ainsi dans un état d'indifférenciation. Il est absorbé par le « *On* » et les distractions quotidiennes.

Cette structure double permet à Heidegger de différencier l'authenticité, l'inauthenticité et l'indifférenciation. Elle souligne que la véritable liberté existentielle liée à l'authenticité nécessite non seulement la capacité de choisir, mais aussi de faire le bon choix en s'engageant pleinement dans son propre être.³¹

Dreyfus complète cette analyse en soulignant que l'authenticité ne signifie pas un isolement total du monde, mais une manière différente d'habiter le monde. Il écrit : « *Répondre à l'appel de la conscience morale ne consiste pas à rejeter les pratiques sociales, mais à les vivre avec une appropriation consciente et libre.* »³²

Cette réappropriation consciente permet au *Dasein* de transformer les possibilités offertes par le monde en des choix personnels, tout en assumant pleinement la responsabilité de ces choix. L'appel de la conscience morale devient ainsi un guide pour mener une existence qui n'est pas dictée par le *On*, mais enracinée dans une compréhension authentique de l'existence.

³¹ Béatrice Han-Pile, "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself in *Being and Time*", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, op. cit., pp. 296-297.

³² Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, op. cit., p. 335.

En définitive, la conscience morale joue un rôle central dans la philosophie de Heidegger en tant que pont entre l'angoisse et l'authenticité. Loin d'être une simple voix morale, il est un appel existentiel qui invite le *Dasein* à se confronter à sa propre liberté et à sa responsabilité. Comme le montrent Han-Pile et Dreyfus, cet appel est inséparable de l'expérience de l'angoisse, car c'est dans cet état que le *Dasein* prend conscience de son être-propre.

L'angoisse, en dissolvant les illusions du *On*, crée un espace pour que la conscience morale émerge. Ce processus ouvre la possibilité d'une existence authentique, où le *Dasein* accepte pleinement sa finitude et assume la responsabilité de ses choix. Toutefois, comme le souligne Dreyfus, l'authenticité n'est pas une rupture complète avec le monde public, mais une manière de vivre les possibilités avec une appropriation personnelle et consciente.

En conclusion, la conscience morale représente un élément essentiel parce qu'elle lie la liberté à la responsabilité, et l'angoisse à l'authenticité. De même, elle offre au *Dasein* une voie pour dépasser l'inauthenticité et d'être au monde de manière plus libre et plus profonde.

2.4. Conclusion sur l'angoisse et le *Dasein* chez Heidegger

Dans cette section, on a exploré comment l'angoisse est indissociable du *Dasein*, non pas comme une réaction émotionnelle intense à la peur, mais comme une révélation extrêmement importante de l'existence. L'angoisse, en confrontant le *Dasein* à sa propre finitude et à la nature de son être, lui permet de se rendre compte l'existence inauthentique dans laquelle il peut être piégé et de se rapprocher progressivement de l'authenticité recherchée. En ce sens, l'angoisse chez Heidegger n'est pas une simple fatalité à subir, mais plutôt une voie offerte à chaque *Dasein* de mener une existence plus libre, plus profonde et plus réelle en découvrant pleinement la réalité de son existence pleine de potentialités nouvelles et excitantes.

L'angoisse, cette expérience intérieure profonde et troublante, est une manifestation de nos peurs les plus profondes et de nos doutes les plus puissants. Elle se présente comme une force indomptable, nous confrontant à notre propre finitude et

à notre nature fondamentale. C'est une révélation, un écho intérieur qui nous rappelle la fragilité et la vulnérabilité inhérentes à notre existence.

Lorsque l'on est plongés dans l'angoisse, on est confrontés à des questions existentielles qui nous poussent à questionner la signification de notre existence. C'est dans cet état d'inconfort et de tension que l'on a la possibilité de découvrir notre être-propre.

L'angoisse nous libère de l'existence inauthentique dans laquelle on est susceptible de rester emprisonnés. Elle nous pousse à nous confronter à la réalité de notre propre mortalité, à la limite de notre existence. En embrassant cette angoisse, on est capable de s'ouvrir à l'existence dans toute sa complexité.

En effet, c'est dans cette confrontation avec notre propre fragilité que l'on trouve la clé de notre authenticité. En embrassant l'angoisse, on se donne la possibilité d'exister pleinement et authentiquement. On est invité à embrasser notre réalité, à explorer nos potentialités nouvelles et excitantes qui se cachent au plus profond de l'existence. Donc, on peut conclure que l'angoisse ne peut pas simplement être considérée comme une fatalité à subir passivement. Au contraire, c'est une voie offerte à chaque *Dasein* de se choisir soi-même. C'est un appel à la découverte de soi, à l'exploration de notre propre être.

En bref, on avait vu que l'analyse de l'angoisse chez Heidegger nous permet de comprendre comment ce phénomène existential est intimement lié à la question de l'être, de la finitude et de l'authenticité. Cependant, cette réflexion trouve un écho et une profondeur supplémentaire dans la philosophie de Søren Kierkegaard qui explore l'angoisse non seulement en relation avec la mort et le néant, mais aussi en tant qu'expression de la liberté humaine et de la possibilité infinie. Le passage de Heidegger à Kierkegaard nous invite à considérer l'angoisse sous un autre angle, celui de la tension entre choix, responsabilité et transcendance qui ouvre ainsi la voie à une compréhension plus complète de ce concept fondamental.

3. LIBERTE, CHOIX ET ANGOISSE CHEZ KIERKEGAARD

3.1. Introduction

Søren Kierkegaard, dans son œuvre philosophique, plonge au plus profond de la relation complexe entre liberté, choix et angoisse. Il explore la véritable nature de l'angoisse (*Angest*) qui ne se réduit en aucun cas à une simple émotion perturbante. Au contraire, l'angoisse se révèle comme une condition essentielle de la liberté humaine, une force puissante qui façonne l'existence.

Dans une démarche analytique approfondie, Kierkegaard dissèque des concepts clés tels que *le saut qualitatif*, *l'angoisse devant le néant* et *l'individu singulier*. À travers ces concepts, il nous offre une vision existentielle éclairante où l'angoisse agit comme un guide précieux nous menant vers une compréhension plus profonde de soi et du monde.

Parmi ses œuvres majeures, *Le Concept d'Angoisse* se distingue par son exploration subtile de la façon dont l'angoisse fonctionne comme un révélateur puissant de la liberté. Kierkegaard nous invite à nous confronter pleinement à notre individualité unique en embrassant nos propres angoisses comme des opportunités de croissance personnelle. Il nous exhorte à nous interroger de manière introspective sur ces émotions angoissantes qui habitent notre être, et à les embrasser sans réserve.

Par le biais de Jean Wahl et de ses analyses kierkegaardiennes, on est guidé vers la compréhension de l'angoisse comme une expérience ambivalente fascinante. Elle dévoile la possibilité infinie du bien, tout en exposant parfois l'individu à la possibilité effrayante du mal. Ce sont précisément dans ces moments d'angoisse que

chaque individu se voit confronté à la nécessité de prendre des décisions cruciales, façonnant ainsi sa propre destinée.

En définitive, l'angoisse chez Kierkegaard transcende le simple statut d'une émotion basique. Elle se révèle comme étant le cœur même de notre existence, le moteur incandescent de notre quête incessante de vérité et de liberté. À travers ses écrits révélateurs, Kierkegaard nous rappelle que c'est dans l'affrontement courageux et lucide de notre angoisse que réside la possibilité de nous éléver en tant qu'individus et de trouver la voie vers notre propre épanouissement.

3.2. Le Concept d'Angoisse : Le mythe d'Adam et la culpabilité originelle

3.2.1. L'angoisse dans l'innocence : Une ambiguïté essentielle

Dans *Le Concept d'Angoisse*, Kierkegaard présente le mythe d'Adam comme une métaphore existentielle complexe pour explorer en détail l'origine profonde et multiple de l'angoisse. Avant la Chute, Adam vit dans un état d'innocence pure et absolue qui n'est pas une ignorance complète ou naïve, mais plutôt une forme subtile d'insouciance où la possibilité du mal, bien que latente, n'a pas encore été actualisée. Cependant, cette innocence, en elle-même, contient une ambiguïté fondamentale inextricable : l'angoisse. Kierkegaard précise cette idée en écrivant : « *Dans l'homme depuis Adam l'angoisse est plus réfléchie. Autrement dit le néant qui était l'objet de l'angoisse devient, semble-t-il, de plus en plus quelque chose. Nous ne prétendons pas qu'il le devienne réellement, ni qu'en réalité il signifie quelque chose, nous ne disons pas qu'au lieu du néant on devrait substituer le péché ou quelque chose d'autre ; car ici ce qui est vrai d'Adam l'est aussi pour l'innocence de l'homme depuis Adam ; tout cela n'existe qu'en fonction de la liberté.* »³³ Donc il s'avère que l'innocence, à son apogée, n'est rien d'autre que l'angoisse, car la possibilité du mal, si étrangement paradoxale, est toujours déjà contenue dans la liberté humaine, ce fardeau incommensurablement lourd et indéniable.

Jean Wahl développe cette idée fondamentale et la décline sous plusieurs angles en décrivant l'angoisse vécue par Adam dans l'innocence comme une « tension

³³ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., p. 48.

perpétuelle et vertigineuse entre ce qui est et ce qui pourrait être ». Wahl souligne aussi que l'angoisse d'Adam, considéré comme le prototype de l'humanité, reflète une condition humaine universelle qui transcende les époques et les cultures en évoquant que même avant de pécher, Adam est confronté à une liberté transcendante et infinie qui le dépasse, une liberté qui est à la fois une promesse extrêmement rayonnante et une menace insidieuse et constante, tel un abîme abyssal prêt à se déverser à tout moment³⁴.

À travers l'analyse approfondie de Kierkegaard et l'interprétation perspicace de Wahl, nous sommes invités à méditer philosophiquement sur la nature même de l'angoisse et sur son rôle complexe et incontournable dans la condition humaine. C'est une exploration captivante qui nous conduit à questionner non seulement notre existence individuelle, mais aussi notre rapport à la liberté, au bien et au mal, et à la tension perpétuelle qui se joue en nous entre l'aspiration à la plénitude et la menace constante du chaos intérieur et extérieur. On est confronté à la fois à notre propre liberté vertigineuse et à la lourde responsabilité qui en découle. Elles font de l'angoisse une réalité inévitable et puissante qui accompagne chaque pas que l'on effectue sur cette terre incertaine et mystérieuse.

3.2.2. Le vertige de la liberté : Une force double

Kierkegaard compare l'angoisse d'Adam à un vertige, une réaction naturelle face à l'abîme de la liberté. Cette liberté ouvre un éventail infini de possibilités, mais elle crée également une peur profonde devant l'inconnu. Kierkegaard utilise ici le concept de « *sympathie antipathique* », une ambivalence où l'individu est à la fois attiré et repoussé par le choix : L'angoisse n'a pas d'objet spécifique ; elle est la liberté regardant son propre potentiel infini, mais également son néant.³⁵

Kierkegaard explique ainsi que cette angoisse est une expérience universelle, une force qui nous pousse à questionner la nature même de notre existence. Il ajoute que cette peur nous confronte à notre propre responsabilité, car chaque choix que l'on fait a des conséquences. En étudiant cette angoisse, Kierkegaard nous invite à réfléchir

³⁴ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, Paris, Éditions Montaigne, 1938, p. 221.

³⁵ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, traduit du danois par Paul-Henri Tisseau, Paris, Gallimard, 1935, pp. 48-49.

sur la relation complexe entre la liberté et la peur. La liberté est à la fois un cadeau précieux et une source de tourment, car elle nous confronte à l'immensité de l'existence.

Ainsi, si l'on passe à l'angoisse d'Adam, on voit qu'elle se manifeste comme un vertige face à l'infinité des possibilités, une oscillation entre fascination et répulsion devant le pouvoir de choisir. Cette tension intérieure est inhérente à notre condition humaine. Pour Kierkegaard, l'angoisse n'est pas simplement une réaction irrationnelle, mais plutôt une réponse à notre nature de libre arbitre. C'est à travers cette tension que nous pouvons nous découvrir et redéfinir continuellement notre existence.

Pour Jean Wahl, cette description est cruciale pour comprendre la dialectique de l'angoisse : Par le fait que « *l'angoisse qui flottait devant le regard d'Adam s'intériorise, s'insinue en lui. La tentation naît ; la liberté s'éveille, pouvoir qui est et qui n'est pas, qu'Adam fuit et aime. C'est l'angoisse ; elle est le vertige de la liberté.* »³⁶ Il s'ensuit que le vertige de la liberté n'est pas seulement une simple sensation de paralysie, mais plutôt une profonde et intime invitation à agir avec détermination et audace ; cependant, il faut garder à l'esprit que chaque action entreprise comporte une part intrinsèque de risque, risque de chuter dans les abysses du mal et de la souffrance. Cette vérité fondamentale souligne l'importance capitale de saisir chaque opportunité d'agir tout en reconnaissant et en évaluant soigneusement les conséquences potentielles de nos actes. Il nous incite à considérer avec précaution chaque pas que l'on fait sur le fil ténu de la liberté tout en étant conscient que notre équilibre peut être précaire et que les conséquences de nos choix peuvent être aussi grandioses que dévastatrices. Ainsi, le vertige de la liberté ne doit pas être perçu comme un frein à agir, mais plutôt comme une boussole qui nous guide dans nos décisions, où chaque mouvement compte et peut mener à des résultats à la fois gratifiants et périlleux. Il est essentiel de traverser cette mer de possibilités avec clairvoyance et prudence pour éviter de sombrer dans les ravages du mal et de l'angoisse.

En conclusion, l'angoisse d'Adam, selon Kierkegaard, est une expérience complexe qui nous confronte à notre liberté et à notre peur de l'inconnu. C'est une

³⁶ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 221.

réaction naturelle à la vastitude des possibilités qui s'offrent à nous, et une invitation à explorer notre propre nature et à trouver un sens à notre existence.

3.2.3. La transition de l'innocence à la culpabilité

Le moment où Adam choisit de manger le fruit défendu marque une rupture fondamentale : il passe de la possibilité à la réalité, de l'innocence à la culpabilité. Cependant, ce passage n'élimine pas l'angoisse ; il la transforme. L'angoisse de l'innocence devient une culpabilité existentielle, car Adam prend conscience de ses choix et de leurs conséquences. En d'autres termes : La liberté choisit, et dans ce choix, elle découvre à la fois son pouvoir et son poids. L'angoisse devient alors une douleur existentielle qui accompagne chaque décision.

Wahl ajoute que cette transition est une métaphore profondément significative pour l'expérience humaine universelle. Selon lui, chaque individu, dans ses moments cruciaux de choix, se retrouve inévitablement à répéter le mythe ancestral d'Adam et Ève. En effet, chaque décision, une fois qu'elle est prise, implique une perte inévitable de l'innocence originelle qui nous a été accordée en soulignant que chaque individu, dans ses moments de choix, répète le mythe d'Adam, car chaque choix implique une perte de l'innocence originelle.³⁷

Il est indéniable que tout choix que l'on fait dans la vie a des conséquences inévitables. Que ce soit dans les grandes décisions qui façonnent notre destinée ou dans les petits dilemmes quotidiens, chaque pas en avant implique une certaine forme de sacrifice. On est constamment en train de naviguer à travers les méandres du libre arbitre en faisant face à des choix qui peuvent altérer à jamais notre perception de l'innocence perdue.

En citant Wahl, on peut établir que cette métaphore de la transition est un thème profondément ancré dans notre expérience humaine. C'est un rappel constant de notre rôle en tant qu'êtres conscients, de notre responsabilité de prendre des décisions éclairées même si elles nous éloignent de l'innocence que l'on a autrefois connue.

³⁷ Ibid., p. 226.

Ainsi, chaque fois que l'on se trouve à un carrefour où la décision se profile devant nous, on est obligé de faire face à notre condition humaine. Les mots de Wahl résonnent en nous et nous rappellent que chaque choix est une opportunité de croissance, mais aussi une perte inévitable d'une innocence qui ne pourra plus jamais être retrouvée.

Dans cet élan de réflexion, il est important de se rappeler que chaque individu, quelle que soit son histoire personnelle, traverse ce cycle de perte et de renouveau à maintes reprises. On est tous des Adam et des Ève modernes condamnés à faire face aux conséquences de nos propres choix.

3.2.4. L'héritage d'Adam : Une culpabilité universelle

Kierkegaard insiste sur le fait que l'histoire d'Adam n'est pas simplement un récit mythologique et symbolique, mais plutôt une représentation riche et profonde de la condition humaine dans toute sa complexité. L'angoisse, comme Adam l'a si intensément expérimentée, ne se limite pas à lui seul, mais se transmet à chaque individu en tant que composante essentielle de notre liberté. En effet, selon Wahl, cette idée ne doit pas être interprétée comme une justification théologique du péché originel, mais plutôt comme une reconnaissance de la structure existentielle propre à l'humanité.

Ainsi, il déclare avec clarté et conviction que l'angoisse est le prix inévitable de notre liberté, elle est l'héritage précieux et incontournable que nous avons reçu d'Adam, et de plus, elle se présente non pas comme une malédiction, mais plutôt comme une invitation ardente et exaltante à assumer pleinement et courageusement notre propre existence en soulignant que « *le fait d'être authentiquement son passé, nous l'appelons la reprise de soi (Wiederhöhung). Il se produit un retour sur le passé par lequel le moi se livre à lui-même et s'accepte lui-même ; il se prend lui-même en héritage.* »³⁸

Cette invitation nous pousse donc à embrasser notre condition humaine dans toute sa complexité et à reconnaître l'angoisse comme un moteur puissant qui révèle

³⁸ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, Paris, Éditions Montaigne, 1900, p. 461.

notre véritable potentiel. Ainsi, chaque individu est appelé à embrasser cette invitation, à plonger au cœur de l'inconnu avec confiance et à faire face aux défis de la vie avec courage et détermination. Cette compréhension approfondie de l'angoisse nous rappelle que l'on est tous des héritiers d'Adam, et que l'on a tous le pouvoir et la responsabilité de façonner notre propre existence en transcendant nos peurs et en embrassant pleinement la liberté qui nous est offerte. C'est dans ce combat existentiel que l'on découvre notre véritable force et notre capacité à surmonter les obstacles sur notre chemin vers la réalisation de notre plein potentiel humain.

3.2.5. L'interprétation poétique et philosophique de l'angoisse

Enfin, Kierkegaard place l'angoisse au cœur de sa vision de la vie humaine, non pas comme une force négative, mais comme une puissance créatrice. L'angoisse ouvre la possibilité de transcender l'ordinaire et d'accéder à une compréhension plus profonde de soi et du monde. Se confronter à l'angoisse, c'est entrer dans une dimension poétique de l'existence, où chaque choix devient une affirmation de la liberté et de la responsabilité. Le mythe d'Adam, tel que Kierkegaard le développe dans *Le Concept d'Angoisse*, n'est pas simplement une explication théologique de la chute de l'humanité. C'est une analyse profonde de la liberté humaine, de la tension entre innocence et culpabilité, et du rôle central de l'angoisse dans cette dynamique.

Jean Wahl va encore plus loin pour enrichir cette interprétation en montrant comment cette tension résonne à travers chaque décision prise par les êtres humains et transforme ainsi l'angoisse en un moteur de liberté et de création. C'est donc à travers cette perspective que l'on peut véritablement appréhender toute la complexité de l'angoisse et son impact sur notre existence.

3.3. L'angoisse et son lien avec l'expérience de la liberté

3.3.1. L'angoisse comme expression de la possibilité infinie

Selon Kierkegaard, il existe un lien indissociable et profondément intriqué entre l'angoisse et la liberté. L'angoisse, cet état d'âme tumultueux et tourmenté, naît lorsque l'individu se retrouve face à un abîme infini de possibilités avec la conscience

indéniable que ces mêmes possibilités embrassent également le néant absolu. Cette réalisation terrifiante fait de l'angoisse une manifestation brûlante de la liberté, mais elle est aussi une épreuve conséquente de cette liberté. Sur ce point, Kierkegaard souligne qu'il s'agit de « *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'angoisse.* »³⁹

C'est là, dans cet état d'angoisse qui dévore l'âme, que Jean Wahl va plus loin en mettant en lumière le poids de la liberté individuelle et la responsabilité immense qui en découle. Car Kierkegaard distingue deux formes de l'angoisse, l'angoisse devant la nécessité et l'angoisse devant la liberté, en d'autres termes le péché et le démoniaque. « *Dans l'angoisse devant le péché, l'homme craint d'être fini, de tomber dans le temps et dans la nécessité, de devenir purement corps ; dans le démoniaque, il craint l'éternité, la liberté, l'infini.* »⁴⁰ Donc, cela nous affirme que dans l'angoisse, l'individu est confronté non seulement à ce qu'il peut devenir, mais aussi à ce qu'il risque de perdre en choisissant. Ainsi, l'angoisse se révèle être une prodigieuse force motrice qui incite l'individu à reconnaître sa capacité inouïe à choisir tout en prenant conscience de la gravité prodigieuse de ses décisions. C'est dans cette puissante tourmente que l'âme trouve finalement le courage nécessaire pour se confronter à son infinité intérieure et embrasser pleinement sa destinée.

Dans cette quête intérieure, l'angoisse agit comme un catalyseur puissant qui expose l'individu à un univers d'opportunités et de défis encore plus vaste et intimidant. Chaque choix devient alors un tournant décisif qui peut influencer de manière significative non seulement le destin de l'individu, mais aussi le monde qui l'entoure. Ainsi, l'angoisse est bien plus qu'un simple sentiment de peur ou d'incertitude, elle est une force qui nous pousse à nous surpasser et à rechercher activement notre véritable essence. C'est à travers cette angoisse que l'individu se confronte à ses propres limites et découvre des possibilités insoupçonnées. En embrassant pleinement cette angoisse existentielle, l'individu peut transcender ses peurs et s'épanouir pleinement dans sa quête de liberté et de vérité.

³⁹ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., p. 60.

⁴⁰ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 237.

Cependant, il est important de souligner que cette angoisse n'est pas une fin en soi, mais plutôt un moyen de parvenir à une plus grande réalisation de soi et d'explorer les profondeurs infinies de notre être. C'est une invitation à plonger dans l'inconnu et à embrasser les défis inhérents à notre liberté. En conclusion, l'angoisse et la liberté sont étroitement liées. Elles forment un équilibre délicat entre la prise de conscience de nos possibilités et la responsabilité qui en découle. C'est dans cette tension constante que l'individu peut véritablement se réaliser et donner un sens plus profond à sa vie.

3.3.2. La temporalité et la tension entre le fini et l'infini

3.3.2.1. La liberté en tant qu'expérience temporelle

Pour Kierkegaard, l'angoisse est intimement liée à la temporalité, car elle se déploie dans la conscience de l'individu vis-à-vis de son avenir. Contrairement à une simple réflexion sur le présent ou le passé, l'angoisse est tournée vers ce qui n'est pas encore, mais qui pourrait être car l'angoisse ne concerne pas seulement l'instant présent, mais aussi l'avenir qui est perçu comme un champ infini de possibilités. Cette orientation vers l'avenir révèle le caractère dynamique de la liberté, où chaque choix potentiel incarne à la fois une ouverture et une limite parce que Kierkegaard soutient la thèse selon laquelle la tension entre le fini, en d'autres termes la condition humaine, et l'infini, autrement dit les possibilités ouvertes, est essentielle pour comprendre la dynamique de l'angoisse. Kierkegaard soutient l'idée que « *le possible correspond tout à fait à l'avenir. Pour la liberté il est l'avenir, et pour le temps l'avenir c'est le possible. Et à l'un comme à l'autre, dans la vie individuelle, correspond l'angoisse. Aussi dans la langue est-il exact et correct de nouer d'habitude l'angoisse et l'avenir.* »⁴¹

Jean Wahl enrichit cette lecture en soulignant que la tension entre le fini et l'infini crée une dualité essentielle à l'expérience humaine en soulignant le fait que l'angoisse est tournée vers l'avenir en étant un dialogue entre ce qui est et ce qui pourrait être, entre le temps fini et l'éternité :

⁴¹ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., p. 72.

« *L'angoisse construit l'individu en détruisant toutes les finitudes. Elle fouille tous ses recoins et fait disparaître les miasmes qui les emplissaient. Elle fait naître en lui le sens des possibilités, des possibilités terribles comme des possibilités agréables, et déploie devant les yeux de son esprit les perspectives de l'infini. L'élève de la possibilité ne pourra rien trouver d'aussi terrible dans la réalité que les possibilités librement créées par lui dans son angoisse.* »⁴² Donc, il s'avère que l'homme est à la fois ancré dans un temps limité et attiré par l'infini de ses possibilités, ce qui engendre une angoisse existentielle profonde.

Dans cet état, l'individu est projeté dans un contexte où il doit non seulement envisager son devenir, mais aussi faire face à la peur de l'inconnu. Cette confrontation révèle que la liberté n'est pas une abstraction, mais une réalité vécue à travers le choix. Dans cette perspective, le temps n'est pas seulement une structure linéaire ; il devient le cadre dans lequel la liberté s'actualise.

3.3.2.2. Le fini : Une condition de limitation

La condition humaine est marquée par la finitude, c'est-à-dire par des limites inhérentes à l'existence : la mortalité, les capacités physiques et les contraintes sociales. Kierkegaard reconnaît que ces limites sont une source d'angoisse, car elles rappellent constamment à l'individu sa vulnérabilité et son incapacité à tout accomplir. Wahl explique que cette finitude agit comme un frein à l'idéal de liberté absolue en soulignant aussi le fait, pour l'homme d'être une synthèse de ces deux côtés opposés mais qui se renforcent mutuellement en les mélangeant avec les autres dualités :

« *L'homme est une synthèse d'âme et de corps, c'est-à-dire d'éternité et de temps, d'infini et de fini, de liberté et de nécessité. Mais le mot : synthèse est-il exact ? C'est une synthèse en lutte avec soi, c'est une contradiction. Cette synthèse qui est en même temps contradiction, elle est portée par l'esprit et en tant que synthèse et en tant que contradiction. L'état d'innocence est un rêve de l'âme. L'esprit intervient alors et il est à la fois la puissance qui unit l'âme et le corps et qui trouble leur repos. Au rêve de l'âme qui était innocence est substitué le rêve de l'esprit, la possibilité de l'esprit ; or, toute possibilité est angoisse, et tout particulièrement la possibilité de*

⁴² Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 246.

l'esprit. L'angoisse est rapport de l'esprit à l'esprit. D'où naît-elle exactement ? De la liberté de l'esprit lorsque l'esprit veut la synthèse et, étant esprit fini, ne peut la réaliser complètement. Et le rapport de l'homme à l'esprit est ambigu ; car il ne peut se détacher complètement de l'esprit, mais il ne peut non plus être complètement déterminé par lui. Et l'esprit lui-même est ambigu, et c'est son ambiguïté qui expliquera celle de l'angoisse : quand l'esprit ne peut ni se fuir ni rentrer en soi, quand il s'aime et se fuit, naît l'angoisse, sentiment ambigu devant l'esprit ambigu. Le fait que l'homme est esprit est senti par lui comme angoisse. »⁴³

Ainsi, l'angoisse face à la finitude pousse l'individu à reconnaître ses limites tout en cherchant à les transcender. En résumé, cette confrontation avec la finitude engendre une angoisse profonde chez l'individu, qui se retrouve alors face à ses propres limites tout en aspirant à les dépasser. De ce fait, il se trouve constamment tiraillé entre acceptation et dépassement.

3.3.2.3. L'infini : Une ouverture vers la possibilité

En opposition à la finitude, Kierkegaard décrit l'infini comme le domaine de la possibilité, où tout semble accessible. Cependant, cette infinité n'est pas sans danger. Elle peut engendrer une forme de paralysie où l'individu demeurait incapable de choisir en raison de la vastitude des options disponibles. Kierkegaard appelle cela « le vertige de la liberté ». Il s'ensuit que l'infini ne doit pas être vu comme une simple abstraction ; il est le moteur de l'action humaine, un champ où la liberté peut être expérimentée. Cette dynamique entre le fini et l'infini offre à l'homme un champ fertile où il peut explorer, créer et se réaliser, au-delà des limites préétablies

L'infini, ce côté qui s'étend bien au-delà de tout ce qui est limité et déterminé, ouvre la porte à la possibilité infinie. Kierkegaard, dans son analyse dichotomique entre l'infini et la finitude, explore le domaine de l'infini comme un terrain où toutes les opportunités semblent accessibles. Cependant, cette infinie multitude n'est pas dépourvue de risques. Elle peut provoquer une paralysie, une immobilité totale où l'individu se trouve incapable de prendre une décision face à l'ampleur déconcertante des possibilités qui s'offrent à lui. Il s'agit ici d'une angoisse qui surgit face à l'infini,

⁴³ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 224.

comparable à une fascination pour un précipice troublant. Cette fascination attire irrésistiblement tout en terrifiant.

En conclusion, la tension entre le fini et l'infini, selon Kierkegaard et Wahl, est au cœur même de l'expérience de la liberté humaine. Elle met en lumière la complexité de l'angoisse, qui agit à la fois comme une force paralysante et en nous rappelant nos limites et nos choix qui définissent notre existence, mais elle peut également servir de moteur puissant à l'action. Elle nous pousse à aller de l'avant et à embrasser notre liberté.

3.3. Le choix comme confrontation avec soi-même

L'angoisse, pour Kierkegaard, pousse l'individu à se confronter à lui-même dans toute sa singularité. Cette confrontation ne se limite pas à un acte intellectuel ; elle est existentielle, car elle implique tout l'être de l'individu. Kierkegaard décrit le choix comme un « saut qualitatif », un acte où l'individu transcende le rationnel pour embrasser la liberté. Selon lui :

*« Toute chose nouvelle arrive par le saut, chaque qualité est posée par un saut ; chaque nouveau péché arrive de cette façon abrupte ; le premier péché, celui qui est par excellence le péché, arrive dans le saut de l'angoisse et pose par ce saut l'individualité ; et c'est par un saut aussi que sera détruit le péché : la réaffirmation. L'entrée dans l'éternité, est séparée du péché, de même que le péché était séparé de tout ce qui le précédait. »*⁴⁴

Le choix n'est pas simplement une délibération ; c'est un saut dans l'inconnu, une affirmation de la liberté qui engage tout l'être.

Cette confrontation avec soi-même, facilitée par l'angoisse, permet à l'individu de transcender les limitations imposées par la société ou par son propre passé. En confrontant l'individu à ses possibilités, l'angoisse agit comme un miroir, reflétant non seulement ce qu'il est, mais aussi ce qu'il pourrait devenir. C'est une expérience transformatrice qui ouvre les portes de l'exploration de soi. Au fur et à mesure que

⁴⁴ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 215.

l'individu se trouve confronté à l'angoisse, il est poussé à remettre en question ses croyances, ses valeurs et ses choix passés. Cela permet un processus d'introspection profonde où chaque aspect de l'individu est examiné et évalué. L'angoisse devient alors un catalyseur pour une prise de conscience de soi plus profonde.

Chaque choix devient une opportunité de se renouveler et de devenir la meilleure version de soi-même. Alors que l'angoisse peut sembler initialement effrayante, elle devient un guide précieux sur le chemin de l'auto-découverte et de la réalisation. Elle est un rappel de notre capacité à être libres et à façonner notre propre destinée et c'est la raison pour laquelle elle est indissociable de l'expérience de la liberté. Elle met en lumière la complexité du choix humain, où chaque possibilité est simultanément une ouverture et une limitation.

Ainsi, l'angoisse, en tant qu'expression de la liberté humaine, place l'individu face à ses possibilités innombrables et à la responsabilité qu'elles impliquent. Cependant, cette confrontation avec la liberté n'est pas dénuée de tension morale. L'angoisse ne se limite pas à la simple reconnaissance des possibilités infinies ; elle devient aussi le théâtre d'un choix fondamental entre le bien et le mal, entre l'ouverture vers une existence éthique et le repli sur soi-même dans une forme de démoniaque. À ce point critique, l'angoisse agit comme une force ambivalente : elle peut soit pousser l'individu à transcender ses limitations et embrasser le bien, soit le précipiter dans un désespoir qui renforce son isolement. C'est cette tension entre le démoniaque et l'éthique, entre le mal et le bien, que Kierkegaard explore dans la dynamique morale de l'angoisse.

3.4. Angoisse face au bien et au mal : le démoniaque et le choix éthique

3.4.1. Le démoniaque : Une fermeture à la transcendance

Selon Kierkegaard, le démoniaque (*det dæmoniske*) est considéré comme une forme d'angoisse qui résulte d'un refus de la liberté et de la possibilité du bien. Cette révolte contre la transcendance se manifeste par un repli sur soi, où l'individu rejette toute ouverture vers l'extérieur et vers les autres. Le démoniaque est donc un auto-

emprisonnement, une condition où l'angoisse devient un obstacle au dépassement de soi. Kierkegaard écrit : « *Le démoniaque est l'angoisse du Bien. Dans l'innocence la liberté n'était pas posée comme telle, son possible était, chez l'individu, de l'angoisse. Dans le démoniaque le rapport est renversé. La liberté ici est posée comme non-liberté, étant en effet perdue, et son possible ici est de nouveau l'angoisse. La différence est absolue ; car le possible de la liberté se révèle ici par rapport à la non-liberté, laquelle est l'exact opposé de l'innocence qui est, elle, une détermination vers la liberté.* »⁴⁵

Jean Wahl élargit cette idée en soulignant que cette forme d'angoisse est souvent accompagnée d'un désespoir profond, où l'individu rejette non seulement le bien, mais aussi la possibilité d'être ouvert à lui-même : « *Le démoniaque, c'est l'esprit qui s'enferme en lui-même, s'enfonce, et se tait ; comme une bête traquée, profondément blessée, il veut qu'on le laisse dans sa misère. Il monologue sans cesse et ne se confesse jamais. Dans son monologue même, il se cache à lui-même certains secrets, — si terribles que les dire à soi-même, ce serait de nouveau commettre le péché. Il se barricade dans ses mensonges. Humilié et offensé, c'est par le refus de la pitié qu'il se révèle d'abord. Il recule devant la lumière.* »⁴⁶

Le démoniaque est donc marqué par une paralysie existentielle où l'individu est totalement incapable de se projeter vers une existence plus authentique et de s'ouvrir à toutes les possibilités que le monde lui offre. Car aux yeux de Jean Wahl, « *tout divertissement est démoniaque.* »⁴⁷ C'est une tristesse incommensurable qui l'engloutit et l'empêche de trouver une rédemption qui pourrait lui apporter un apaisement enfin longtemps recherché. Il est captif dans les barreaux sombres de sa propre création où les murs se resserrent de plus en plus chaque jour. Les ténèbres écrasantes l'étouffent, l'empêchent de respirer et de voir la vraie face de la vie qui l'entoure.

En se faisant, il erre dans un labyrinthe interminable en cherchant désespérément une échappatoire, mais chaque chemin qu'il emprunte ne fait que le ramener à son point de départ, le laisser désespéré et sans espoir. L'angoisse

⁴⁵ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., p. 96.

⁴⁶ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 234.

⁴⁷ Ibid., p. 236.

démoniaque est une prison sans portes ni fenêtres, où la peur et le désespoir règnent en maîtres absous. C'est un tourment constant qui déchire l'âme et consume toute l'étincelle de vie qui reste à l'intérieur. L'individu est condamné à errer dans les ténèbres éternelles, sans aucune chance de retrouver la lumière et la liberté qui lui sont tant refusées.

C'est la raison pour laquelle il s'agit ici d'une solitude profonde où même les cris les plus désespérés restent sans écho, perdus dans l'immensité du néant. Le démoniaque est une tragédie humaine, où l'âme est prise au piège dans les filets invisibles de sa propre autodestruction. Au loin, une lueur d'espoir tente de percer les nuages sombres, mais elle est vite étouffée par les ombres impitoyables qui continuent de le tourmenter. En fin de compte, le démoniaque est une bataille perdue d'avance où les forces invisibles de la désolation triomphent toujours.

3.4.2. L'angoisse éthique : Une ouverture vers la responsabilité

En contraste avec le démoniaque, l'angoisse éthique représente une invitation à se confronter aux responsabilités morales et à choisir le bien. Cette angoisse ne rejette pas la liberté, mais la reconnaît comme une opportunité de transformation. Pour Kierkegaard, ce choix est un « saut qualitatif » (*kvalitativ spring*), une décision existentielle qui transcende la rationalité et implique tout l'être : « L'angoisse éthique est une ouverture vers l'avenir, une acceptation de la responsabilité qui accompagne chaque choix libre ».

Jean Wahl décrit ce processus comme un acte de courage, où l'individu accepte les incertitudes du choix tout en embrassant la possibilité d'être ouvert à lui-même : « *Le “On”⁴⁸ était la région de la négation du choix ; on ne savait qui au juste avait choisi ; maintenant, le “Je” se retire du “On”, il se reprend en soi ; il se prend soi-même sous sa responsabilité ; il choisit le choix.* »⁴⁹

Dans l'angoisse éthique, l'individu ne fuit pas ses responsabilités ; au contraire, il les accueille comme une partie intégrante de son existence. Cette confrontation avec

⁴⁸ Comme nous l'avons déjà souligné dans la section précédente qui aborde l'angoisse chez Heidegger.

⁴⁹ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 461.

l'angoisse éthique permet de transcender l'état de désespoir et de s'élever vers une vie plus authentique.

On pourrait dire que l'angoisse éthique n'est pas seulement un sentiment simple, mais une force qui guide les actions et décisions. Elle nous pousse à réfléchir profondément sur les responsabilités morales et à faire le choix du bien. Cette angoisse ne nous prive pas de notre liberté, elle nous offre plutôt une chance de nous transformer. Ce choix est comme un saut dans l'inconnu, une décision existentielle qui va au-delà de notre rationalité et qui nous engage entièrement.

3.4.3. La dynamique entre le démoniaque et l'éthique : Une force ambivalente

Kierkegaard reconnaît que l'angoisse agit comme une force ambivalente, capable d'entraîner l'individu soit vers le désespoir, soit vers l'authenticité. Cette dualité reflète la nature même de la liberté humaine : chaque choix comporte à la fois un risque et une promesse. Wahl explique que cette tension entre le démoniaque et l'éthique est au cœur de l'expérience humaine :

« Le moment où se produit l'angoisse, le moment du vertige et celui de la conscience de la faute, comme aussi chez le démoniaque le moment du refus universel et de l'angoisse devant le bien, sont des crises, des ruptures dans le temps, et c'est par ces ruptures que l'on peut accéder à l'éternité, à la plénitude du temps où le futur et le passé viennent se fondre dans un présent qui déborde. Par le défilé de l'angoisse, l'homme est parvenu à la hauteur. »⁵⁰

On pourrait en tirer la conséquence selon laquelle l'angoisse est une force double qui peut soit enfermer l'individu dans le démoniaque, soit l'ouvrir à la possibilité d'une transformation éthique, conduisant à un épanouissement complet et profond de son être intérieur.

Ce processus de navigation entre les forces opposées du démoniaque et de l'éthique permet à l'individu de se comprendre et de se construire. Le démoniaque et l'éthique ne sont donc pas des opposés stricts, mais des réponses différentes à une

⁵⁰ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 252.

même expérience fondamentale. L'angoisse, en tant que force motrice, pousse l'individu à naviguer entre ces deux pôles, dans le but ultime de découvrir sa vérité intérieure et de trouver la paix profonde dans l'harmonie de l'être.

Dans cet élan vers l'épanouissement et la profonde compréhension de soi, l'angoisse joue un rôle essentiel. Elle fait émerger telle une véritable tempête intérieure, enveloppant l'individu dans un tourbillon d'émotions contradictoires. Cette puissance à la fois ténébreuse et lumineuse séduit l'âme, l'amenant à s'interroger sur sa propre existence. Est-ce que l'angoisse est un démon redoutable, prêt à l'étouffer dans les abysses du désespoir ? Ou bien est-ce un catalyseur puissant, capable de lui ouvrir les portes de l'authenticité ? La réponse à cette question fondamentale réside dans la dualité inhérente à chaque être humain.

Dans cette quête de soi, l'être humain se dévoile à lui-même, ses aspirations, ses peurs, ses désirs les plus intimes. Il explore les profondeurs inexplorées de son âme en délaissant la surface pour plonger dans l'inconnu. Chaque étape de ce périple intérieur apporte une nouvelle compréhension, un nouveau sens à sa propre existence.

Au final, l'élan vers l'épanouissement et la découverte de soi est nourri par cette dynamique entre le démoniaque et l'éthique. C'est dans cette tension, dans cet équilibre fragile et pourtant vibrant, que l'individu trouve la clé de sa véritable nature. De même, même si la route peut sembler escarpée, elle mène inévitablement à un éveil essentiel, à une connaissance profonde du monde qui nous entoure et de notre place en son sein.

3.4.4. L'impact sur l'individu : Un chemin vers l'authenticité ou le désespoir

L'angoisse, qu'elle prenne la forme du démoniaque ou de l'éthique, laisse une empreinte profonde sur l'individu. Dans le cas du démoniaque, elle conduit irrémédiablement à un isolement spirituel où l'individu se coupe non seulement des autres, mais également de lui-même. Ce sentiment oppressant peut engendrer une souffrance incommensurable en créant une barrière infranchissable entre l'individu anxieux et le monde extérieur.

Cependant, lorsqu'elle est vécue de manière éthique, l'angoisse se transforme en un moyen d'exploration et de développement. Elle devient le catalyseur d'une croissance personnelle profonde, une opportunité d'embrasser pleinement sa liberté et d'assumer ses responsabilités avec lucidité et sagesse. Kierkegaard souligne le rôle essentiel de l'angoisse dans la quête de vérité de l'individu et d'accomplissement personnel en affirmant que :

« En se tournant alors au-dedans de lui-même, il découvre la liberté. Le destin ne lui fait point peur ; car il ne conçoit aucune tâche au-dehors, et la liberté pour lui est sa béatitude, non pas la liberté de faire telle ou telle chose dans le monde, d'être roi ou empereur ou d'avoir les suffrages des goujats de son temps, mais celle de savoir en son for intérieur qu'il est lui-même liberté⁵¹ ».

Donc, c'est dans l'angoisse que l'individu découvre la gravité et l'ampleur de la liberté, et c'est par le choix qu'il s'élève vers une existence plus haute, une existence où il se réalise pleinement et en profondeur.

Jean Wahl ajoute sa propre idée à cette réflexion en affirmant que l'angoisse, bien qu'inconfortable et éprouvante, est indispensable pour mener une vie authentique. Il soutient que :

« A chaque terreur qui survient, l'angoisse souhaite la bienvenue ; et quand il n'y a plus aucune issue, quand il n'y a plus aucun point d'appui, quand tout est perdu, quand l'homme est mort à lui-même et à sa raison, elle devient l'esprit secourable qui conduit l'homme où il veut aller. L'angoisse est le remède à l'angoisse comme le désespoir est le remède au désespoir. Alors naît dans l'âme ce sentiment nouveau, cette angoisse nouvelle que Kierkegaard décrit dans ses Discours Religieux (p. 22) en termes tout proches de ceux d'un Novalis : “Une angoisse qui purifie l'air et rend tout plus doux, plus aimable, plus intérieur, plus surprenant. ” »⁵²

⁵¹ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., pp. 84-85.

⁵² Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 246.

Vivre sans angoisse, c'est vivre sans liberté ; c'est dans la tension de l'angoisse que l'homme trouve son véritable être, ses aspirations les plus profondes, et donne un sens transcendant à son existence. Ainsi, il est indéniable que l'angoisse ne doit pas être perçue uniquement comme un fardeau insupportable, mais également comme une porte propice à l'exploration de soi-même et à une connexion profonde avec la liberté et l'authenticité de notre être.

En somme, l'angoisse se révèle être une force à double tranchant. Si elle peut mener à l'isolement et au désespoir, elle peut aussi être un chemin vers la découverte de soi, permettant à chacun de se réaliser pleinement et d'accéder à une existence plus profonde et significative. Il est donc primordial d'accepter l'angoisse comme un compagnon de route indispensable qui transcende les limites de notre existence ordinaire et qui ouvre la voie vers une réalité plus authentique et épanouissante.

En conclusion, Kierkegaard, en distinguant l'angoisse démoniaque de l'angoisse éthique, met en lumière la nature ambivalente de la liberté humaine. L'angoisse, loin d'être une simple émotion négative, est une expérience existentielle cruciale qui confronte l'individu à ses possibilités les plus profondes. Dans le démoniaque, l'angoisse devient un obstacle à la transcendance, qui emprisonne l'individu dans un désespoir isolant. En revanche, dans l'éthique, l'angoisse agit comme un appel à la responsabilité et à l'authenticité en incitant l'individu à s'engager pleinement dans son existence.

Comme le souligne Jean Wahl, cette dynamique ambivalente de l'angoisse reflète la condition humaine elle-même : un mélange de limitation et de potentialité infinie. L'angoisse est à la fois une menace et une opportunité, une force qui peut soit paralyser, soit propulser l'individu vers une vie plus authentique. Ainsi, l'angoisse devient un moteur essentiel de la liberté humaine, qui ouvre un chemin vers la compréhension de soi et la réalisation de ses responsabilités éthiques.

Néanmoins, alors que l'angoisse éthique pousse l'individu à affronter ses responsabilités et à choisir une existence authentique, cette quête de liberté et de sens ne s'opère pas dans un vide social. Kierkegaard souligne que l'individu doit également se confronter à la pression de la société, incarnée par la « foule ». Cette dernière, en

tant que force uniformisante, tente d'étouffer la singularité de l'individu et de l'éloigner de son chemin vers l'authenticité. Dans ce contexte, l'angoisse ne se limite plus à une lutte intérieure entre le démoniaque et l'éthique, mais qu'elle s'étend à une confrontation avec le collectif. La tension entre « l'individu singulier » et la « foule » devient ainsi un terrain essentiel pour comprendre comment l'angoisse agit comme un moteur de libération ou un facteur d'aliénation.

3.5. « Individu singulier » et la pression de la société : foule et angoisse

3.5.1. La foule comme négation de la singularité

3.5.1.1. La foule : Une entité anonyme et destructrice

Kierkegaard, dans ses écrits, critique la société moderne qu'il considère comme une force uniformisante. La « foule », qu'il décrit comme une masse anonyme, nivelle les différences et empêche l'individu de s'épanouir en tant qu'être singulier. Pour Kierkegaard, la foule agit comme une entité collective qui impose des normes et des attentes. Elle efface ainsi toute trace de responsabilité personnelle. Il écrit : « *La foule est un mensonge, car elle nie la singularité et rend l'individu étranger à lui-même.* »⁵³ Jean Wahl, en comparant cette critique à la notion heideggérienne du *On*, souligne que la foule fonctionne comme une « dictature de la médiocrité » :

« *Nivellement et anonymat où le “On” révèle sa dictature. Nous trouvons notre jouissance et notre plaisir de la même façon que les autres trouvent leur jouissance et leur plaisir. Chacun est un autre et personne n'est soi-même. L'être est partout et nulle part. C'est le domaine de l'oubli, de la facilité, de la distraction, de ce que Pascal appelait le divertissement. Tout devient aussi bien que possible : le “On” est naturellement optimiste. Tout secret perd sa force : toute décision, toute responsabilité disparaît ; chacun se décharge de ses responsabilités sur la foule contemporaine et sur l'histoire universelle. Il n'y a pas ici d'“exception” toute supériorité est étouffée ; l'authentique est aboli. Dans cette dynamique, l'individu perd son authenticité en se conformant à des attentes sociales qui le détournent de son véritable être.* »⁵⁴

⁵³ Søren Kierkegaard, *Journal et papiers*, traduit du danois par Nelly Viallaneix, Paris, Gallimard, Collection Idées, 1963, p. 152.

⁵⁴ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 456.

3.5.1.2. La pression sociale et la perte de la liberté

La foule exerce une pression sociale constante qui pousse l'individu à agir selon des normes extérieures plutôt que selon ses propres convictions. Cette pression conduit à une perte de liberté, car l'individu devient esclave des attentes collectives. Dans la foule, l'individu se cache derrière l'anonymat et renonce à sa liberté et à sa responsabilité. Jean Wahl approfondit cette idée en expliquant que la foule offre à l'individu une illusion de sécurité, mais au prix de l'authenticité :

« Il vit dans l'attente d'un événement extérieur qui le forcera à se révéler ; ou bien il veut se révéler en partie, mais en partie seulement, et comme obliquement ; ou bien encore, et ce sera là le cas du poète, il se manifeste, mais incognito en quelque sorte. Quelquefois aussi, la pression, le refoulement ont été trop forts ; et il se révèle par des actes manqués, des manifestations involontaires, des mots d'esprit. »⁵⁵

Il s'ensuit que l'individu dans la foule se sent protégé, mais cette protection est une prison ; elle empêche l'individu de se confronter à lui-même et à sa véritable liberté.

La pression sociale génère un cadre oppressant dans lequel l'individu se retrouve piégé. En effet, la multitude d'attentes et de normes imposées par la société rend l'individu vulnérable et le pousse à abandonner ses propres convictions. Cette dérive conduit alors à une perte de liberté, l'individu devient un esclave des attentes collectives. Kierkegaard souligne dans son ouvrage « *Le Concept d'Angoisse* » que dans une foule, l'individu se dissimule derrière l'anonymat, volontairement en renonçant à sa liberté et sa responsabilité propres. Une observation partagée par Jean Wahl qui approfondit cette notion en expliquant que la foule offre une fausse impression de sécurité, au détriment de l'authenticité. En effet, l'individu se sent protégé au sein de la foule, mais cette pseudo-protection agit en réalité comme une prison qui l'empêche de se confronter à sa véritable identité et à sa liberté authentique. C'est donc dans cette contradiction entre protection et restriction que réside le paradoxe profond inhérent à la pression sociale et à la perte de la liberté individuelle.

⁵⁵ Ibid., p. 235.

3.5.1.3. L'individu écrasé par la dictature de la médiocrité

Kierkegaard considère la foule comme une « dictature de la médiocrité » où l'originalité et la créativité de l'individu sont étouffées. La foule favorise la conformité et la passivité, transforme l'individu en un simple rouage d'un système impersonnel. Cette uniformisation est, selon Kierkegaard, l'une des plus grandes menaces pour l'existence humaine authentique : « *La foule nivelle tout ; elle détruit non seulement les différences entre les individus, mais aussi leur capacité à agir de manière responsable.* »⁵⁶ C'est la raison pour laquelle on pourrait dire qu'en effet la foule détruit la responsabilité individuelle et nivelle les différences en transformant chaque individu en simple membre anonyme d'une masse.

En outre, cette critique de la foule est également une critique de la modernité qui, par la massification et la standardisation, efface les distinctions personnelles et morales : La foule, dans sa quête de neutralité, devient une force oppressive qui remplace la liberté individuelle par une conformité. L'impact de cette dictature de la médiocrité est profond et s'étend bien au-delà des simples limites de l'individu. Elle façonne la société dans son ensemble. Elle crée un environnement oppressant où la pensée indépendante est étouffée et où la créativité est muselée. La foule, dépourvue de tout sens critique, fonctionne comme un organisme collectif, veillant à ce que tout le monde se conforme à ses normes et à ses attentes préétablies.

La massification et la standardisation qui caractérisent la modernité renforcent cette dictature de la médiocrité. La culture de la masse, avec son obsession pour la neutralité et sa recherche de conformité, érode les différences entre les individus et efface les singularités qui font de chaque être humain une entité unique. L'individu se retrouve donc réduit à un simple pion dans un système, privé de sa propre volonté et de sa capacité à agir de manière responsable.

Cette uniformisation de la foule et de la société contribue à la déshumanisation de l'individu. L'homme, en tant qu'être pensant et créatif, est réduit à un simple rouage dans une machine impersonnelle, sans pouvoir ni influence réelle sur son propre destin.

⁵⁶ Søren Kierkegaard, *Journal et papiers*, op. cit., pp. 152-153.

La liberté individuelle est sacrifiée sur l'autel de la conformité, et les valeurs personnelles et morales sont balayées par la dictature de la médiocrité.

Ainsi, pour Kierkegaard, la foule représente l'antithèse de l'authenticité. En imposant des normes collectives, elle prive l'individu de sa singularité et de sa responsabilité. Jean Wahl résume cette critique en affirmant que « *ce n'est pas moi qui suis quand je pense ; c'est un autre, c'est autrui, c'est la foule anonyme qui existe en moi. C'est la lutte de Kierkegaard qui prend conscience de la solitude nécessaire de l'individu qui veut être lui-même.* »⁵⁷ Donc, se perdre dans la foule, c'est se perdre soi-même ; c'est renoncer à être un individu singulier et à vivre en pleine conscience de sa liberté. Il apparaît donc que l'immersion totale dans la foule représente une renonciation à la souveraineté personnelle et à l'épanouissement authentique. Elle limite la pleine réalisation de l'existence individuelle.

3.5.2. L'angoisse et la mort comme voie de libération

Pour Kierkegaard, c'est précisément dans l'angoisse que l'individu peut se détacher de l'influence oppressante de la foule. L'angoisse, en confrontant l'individu à sa propre finitude et à ses possibilités, lui permet de se retirer de la pression collective et de renouer avec sa subjectivité. Selon Wahl, Kierkegaard décrit ce processus comme une forme de solitude existentielle où l'individu redécouvre sa propre singularité en le liant à l'idée de la mort par sa propre finitude :

« *Une fois que l'individu pénètre dans ce défilé de l'angoisse, que ce soit l'angoisse du péché ou celle de la mort, qui viennent d'ailleurs s'unir dans l'angoisse du néant, personne ne peut le remplacer. C'est le domaine où je suis insubstituable ; chaque être humain doit prendre sur soi sa mort ; la mort, en tant qu'elle est, est toujours ma mort. La mort est le domaine de ce que Kierkegaard appelait l'unique. L'unique s'isole, s'individualise, s'unicise dans la pensée de la mort.* »⁵⁸

De même, la solitude que révèle l'angoisse n'est pas un simple isolement ; c'est une reconnexion avec soi-même, un retour à l'individu singulier. Dans cet état,

⁵⁷ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 466.

⁵⁸ Ibid., p. 460.

l'individu prend conscience du fait que son existence n'est pas définie par les autres, mais par ses propres choix et engagements. L'angoisse et la mort lui permettent donc de se libérer de toute contrainte sociale et d'affirmer sa propre autonomie, sa propre liberté intérieure. Par conséquent, l'angoisse avec la voie vers la mort deviennent deux outils vers la libération, deux moyens d'échapper aux limites imposées par la société et de découvrir sa véritable essence en tant qu'individu unique et authentique.

3.5.3. La tension entre solitude et appartenance

Toutefois, Kierkegaard ne prône pas une rupture totale avec la société. Il reconnaît que l'individu doit vivre dans le monde tout en évitant de se perdre dans la foule. L'angoisse agit ici comme un équilibre subtil entre la solitude nécessaire à la découverte de soi et l'appartenance sociale qui permet de donner un sens à son existence. L'idée principale ici, c'est que la solitude que révèle l'angoisse n'est pas un rejet des autres, mais une réinterprétation de ses relations avec le monde et avec soi-même.

Au sein de cette tension, l'individu apprend à vivre de manière authentique en réconciliant sa singularité avec sa participation à la vie collective. Il donne naissance à un épanouissement véritable. Dans cette approche, il devient impératif de garder à l'esprit que la solitude n'est pas synonyme d'isolation complète. Au contraire, c'est un état qui permet d'explorer le moi intérieur et de comprendre nos propres désirs et aspirations. En trouvant un équilibre entre solitude et appartenance, on est capable de créer des connexions authentiques avec les autres et de nous engager activement dans la société sans perdre notre individualité. Cette tension intrinsèque entre solitude et appartenance nous pousse à repenser nos relations et à les apprêhender d'une manière nouvelle et profonde.

Sous cet angle, l'angoisse est également un acteur clé dans cette dynamique. Elle nous pousse à remettre en question les normes sociales et les attentes de la société, ce qui nous permet de redéfinir nos relations avec le monde qui nous entoure. En embrassant notre solitude, on est en mesure de se libérer des pressions extérieures et de découvrir notre être véritable. Cet état de solitude profonde nous offre une

opportunité précieuse de nous reconnecter avec nous-mêmes et de trouver un sens plus profond à notre existence.

3.5.4. La foule et la fuite devant l'angoisse

Kierkegaard critique également la manière dont la foule fonctionne comme un mécanisme de fuite devant l'angoisse. En s'intégrant à la masse, l'individu évite de se confronter à sa propre liberté et responsabilité : « *Le secret de l'individuel est précisément sa conduite négative envers le général, sa fuite du général.* »⁵⁹ Cependant, cette fuite n'offre qu'une illusion de sécurité, car elle masque la vérité existentielle de l'individu. En effet dans la foule, l'homme se cache derrière la multitude et espère échapper à l'angoisse, mais il ne trouve que davantage de confusion et de désespoir. Jean Wahl souligne que cette dynamique est une forme d'inauthenticité :

« *Précisément ce souci profond qui, pour Heidegger comme pour Kierkegaard, caractérise l'existence. Cette fuite devant moi et devant le temps va me permettre de saisir ma nature et la nature du temps. Existentiellement, l'authenticité de l'être personnel est dissimulée, est étouffée, dans l'état de déchéance ; mais cette dissimulation n'est que la privation d'une découverte qui se révèle phénoménalement dans ce fait que la fuite de l'être humain est une fuite devant lui-même.* »⁶⁰

Il s'avère qu'aux yeux de Kierkegaard, se perdre dans la foule, c'est fuir l'angoisse, mais c'est aussi renoncer à être soi-même.

La vision de Kierkegaard sur la foule et son impact sur l'individu est d'une pertinence frappante dans les sociétés contemporaines. Alors que la peur et l'angoisse sont omniprésentes, de nombreux individus cherchent refuge dans la multitude en espérant échapper à leurs propres tourments intérieurs. Cependant, cette dépendance à la foule ne fait que les égarer davantage. Elle les entraîne dans un abîme de confusion et de désespoir plus profond, les éloigne ainsi de leur véritable essence. Dans leur quête de sécurité illusoire, ils sacrifient leur capacité à se réaliser pleinement et à embrasser leur véritable identité.

⁵⁹ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., p. 62.

⁶⁰ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 458.

Dans ce qui suit, l'individu est manipulé par les forces sociales qui cherchent à l'enfermer dans les normes et les attentes imposées par la société. Cette pression sociale est si puissante qu'elle paralyse la liberté et la responsabilité individuelles. Elle les condamne à une existence superficielle et trompeuse. La foule devient alors un refuge temporaire, un moyen de se dissimuler derrière les autres, mais sans jamais vraiment se connecter à soi-même.

Cette fuite vers la foule est en réalité une forme tragique de l'inauthenticité, comme le souligne Jean Wahl. En se perdant dans la masse, l'individu abandonne sa capacité à être véritablement lui-même. Il se contente de marcher sans but précis et sans espoir de se reconnecter avec son être ultime. Il devient un simple pion dans un jeu social. Il obéit aveuglément aux normes et aux croyances qui lui sont imposées, sans jamais remettre en question son potentiel véritable et sa propre vérité intérieure.

Il est important de reconnaître cette illusion trompeuse de sécurité offerte par la foule et de se libérer de son emprise. Chaque individu a le pouvoir et la responsabilité de se confronter à sa propre liberté et de rechercher sa pleine réalisation de soi. En embrassant son angoisse et en faisant face à ses peurs les plus profondes, il peut enfin se reconnecter avec son être véritable pour trouver la véritable sécurité et la plénitude intérieure qu'il recherche désespérément.

3.5.5. Le retour à l'individu singulier

Pour Kierkegaard, la véritable libération réside dans le retour à l'individu singulier, une existence où l'angoisse est acceptée comme une condition nécessaire de la liberté. Ce retour nécessite un courage existentiel, car il implique une rupture avec la sécurité trompeuse de la foule pour embrasser les incertitudes de la singularité. Comme nous l'avons déjà souligné, Kierkegaard appelle la tendance du moi à se perdre dans l'incertitude « le désespoir de l'infini ». L'infini dont il est question dans ce désespoir est l'absence de limites et de détermination plutôt que la perfection. Selon lui, le fait de vouloir un moi infini est égal avec le fait de vouloir être soi-même :

« *Le désespoir, où l'on veut être soi-même, exige la conscience d'un moi infini, qui n'est au fond que la plus abstraite des formes du moi, le plus abstrait de ses possibles. C'est là le moi que le désespéré veut être en le détachant de tout rapport à un pouvoir qui l'a posé, en l'arrachant à l'idée de l'existence d'un tel pouvoir. À l'aide de cette forme infinie le moi veut désespérément disposer de lui-même, ou, créateur de lui-même, faire de son moi le moi qu'il veut devenir.* »⁶¹

En sens inverse, il existe un désespoir créé par la finitude. Ce désespoir est lié au « manque d'infini ». Il s'agit ici de « *la perte du moi, perdu non parce qu'il s'évapore dans l'infini mais s'enferme à fond dans le fini, et parce qu'au lieu d'un moi, il ne devient qu'un chiffre, qu'un être humain de plus, qu'une répétition de plus d'un éternel zéro.* »⁶² En l'absence d'infini, la personne qui ne peut être elle-même oublie son individualité et rejoint la foule. Cette perte de soi est le désespoir explicité comme l'état de ne pas être soi-même. Cette perte signifie perdre la compréhension que l'on est un individu singulier et se perdre dans la foule. Selon les mots de Kierkegaard :

« *À voir tant de foules autour de lui, à se mettre sur les bras tant d'affaires humaines, en tâchant de saisir comment va le train du monde, ce désespéré-ci s'oublie lui-même, oublie son nom divin, n'ose croire en lui-même et trouve trop hardi de l'être et bien plus simple et sûr de ressembler aux autres, d'être une singerie, un numéro, confondu dans le troupeau.* »⁶³

Néanmoins, « *le moi est formé d'infini et de fini. Mais sa synthèse est un rapport, qui, quoique dérivé, se rapporte à lui-même, ce qui est la liberté. Le moi est liberté. Mais la liberté est la dialectique des deux catégories du possible et du nécessaire.* »⁶⁴ On ne peut se débarrasser de ces deux formes de désespoir, que l'on ressent face à la finitude et à l'infini, que si l'on se rapporte à soi-même comme à un moi qui possède les deux caractéristiques.

⁶¹ Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1948, pp. 60-61.

⁶² Ibid., p. 28.

⁶³ Ibid., p. 29.

⁶⁴ Ibid., p. 24.

Ce processus peut être décrit comme une « victoire de l'authenticité » où l'individu singulier est celui qui accepte l'angoisse comme un guide, qui transforme la solitude en force créatrice et la responsabilité en action éthique. En vérité, la résurgence de l'individu singulier se présente comme une véritable opportunité de liberté et d'accomplissement personnel selon Kierkegaard. Cette perspective nous invite à repenser la notion même de liberté en acceptant pleinement le poids de l'angoisse qui l'accompagne. Exploration audacieuse de l'existence, cet enchevêtrement existentiel requiert une bravoure sans pareille qui exige de nous de rompre avec le confort illusoire que procure la masse anonyme, pour mieux accueillir les incertitudes inhérentes à notre unicité.

Encore une fois, il s'agit ici d'un processus qui nous amène à la « victoire de l'authenticité », d'une conquête vers un épanouissement véritable et profond. L'individu singulier se distingue par sa capacité à embrasser l'angoisse comme un guide, à métamorphoser la solitude en une source de créativité et la responsabilité en une action éthique fondamentale. En réconciliant ces dimensions, notre singularité devient le catalyseur de notre propre épanouissement.

Ainsi, par cet acte de courage existentiel, nous sommes appelés à transcender les limites de la société de masse pour sculpter notre propre destinée. Ce périple vers l'individu singulier révèle les trésors enfouis de notre être. Il offre une voie alternative vers une vie authentique et épanouissante. En embrassant pleinement notre singularité, nous pénétrons dans une dimension nouvelle de liberté où les frontières de l'existence s'estompent et où on découvre une harmonie profonde avec nous-mêmes et avec le monde qui nous entoure.

3.6. Conclusion : L'angoisse comme chemin vers l'authenticité

En résumé, l'angoisse, chez Kierkegaard, est à la fois une menace et une opportunité. Elle expose l'individu à ses limitations tout en révélant ses possibilités infinies. À travers ses formes éthiques et sociales, l'angoisse agit comme un guide vers la liberté et l'authenticité. Wahl résume cette dynamique en affirmant :

« *On voit de mieux en mieux le rôle de l'angoisse. Se mettre à l'école de l'angoisse, c'est se mettre à l'école des possibilités les plus terribles et apprendre la plus haute sagesse. Nous anticipons sur ce qu'il pourra y avoir de plus terrible dans notre destin, et par là même notre destin ne nous est plus rien. Alors nous apprenons qu'il n'est aucune indignité dont nous ne puissions être coupables, dont nous ne soyons coupables. Nous sommes complètement perdus. Nous avions dit que nous ne pourrions atteindre le point le plus profond, que nous pouvons toujours tomber plus bas. Un jour pourtant nous nous verrons nous-mêmes comme étant réellement au point le plus bas. Nous aurons “sombré absolument”. “L'angoisse corrode toutes les choses du monde fini et met à nu les illusions”, “extirpe les pettesses”. Elle est le défilé qui nous mène vers la hauteur ; la porte étroite du Paradis. “Per anguata ad augusta.” “Pour se connaître au plus haut point, il faut avoir été angoissé au plus haut point jusqu'à la mort et à l'anéantissement” (Pfahl ira Fleiftch, p. 56). »⁶⁵*

De plus, la critique de Kierkegaard envers la masse anonyme de la foule ne se limite nullement à une dénonciation sociale superficielle ; elle est une réflexion profonde sur la nature de la liberté et de l'authenticité. L'angoisse, loin d'être un simple malaise, devient un moyen pour l'individu de se libérer des contraintes collectives et de renouer avec son véritable être. En acceptant cette angoisse et en affrontant la solitude, l'individu peut transcender la médiocrité imposée par la foule et accéder à une existence pleinement authentique où chaque élément du temps présent est vécu avec une intensité saisissante et où chaque acte devient une affirmation perpétuelle de sa liberté inaliénable et de sa grandeur transcendante. Ainsi, dans le noir absolu de l'angoisse, la lumière brille de manière éclatante, et c'est dans cet éclat que l'individu s'élève, libre et authentique, vers des sommets inaccessibles, embrassant les infinies possibilités de son existence avec une détermination inflexible et une volonté incommensurable.

⁶⁵ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 246.

4. LA PERSPECTIVE PSYCHANALYTIQUE SUR L'ANGOISSE CHEZ FREUD

4.1. Les fondements psychanalytiques de l'angoisse

4.1.1. L'angoisse : Une réponse à un danger perçu

« *L'angoisse est donc en premier lieu quelque chose de ressenti. Nous l'appelons état d'affect, bien que nous ne sachions pas non plus ce qu'est un affect. Elle a en tant que sensation le caractère de déplaisir le plus manifeste.* »⁶⁶

Freud décrit l'angoisse comme une réaction émotionnelle essentielle face à un danger, qu'il soit externe ou interne. Initialement liée à des menaces extérieures, comme une situation réelle de peur, l'angoisse devient progressivement un phénomène intérieurisé dans la dynamique psychique de l'individu qui implique le moi (*ego*), le surmoi (*super ego*) et les pulsions de l'inconscient. Dans *Inhibition, symptôme et angoisse*, Freud écrit : « *L'angoisse est un état qu'on peut caractériser comme un état d'attente de danger, de préparation au danger, connu ou inconnu ; la peur suppose un objet déterminé en présence duquel on éprouve ce sentiment.* »⁶⁷

Cette définition, en explicitant la différence entre l'angoisse et la peur d'une façon similaire avec Heidegger, place l'angoisse au cœur du fonctionnement mental. Elle la considère comme un signal d'alarme qui mobilise l'individu face à une menace. Cependant, Freud distingue l'angoisse réelle (*Realangst*) qui résulte d'un danger

⁶⁶ Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, traduit de l'allemand par Joël Doron et Ronald Doron, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 45.

⁶⁷ Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, édition réalisée par Gemma Paquet, Les Classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 1920, p. 13.

objectif, de l'angoisse névrotique (*neurotische Angst*) qui naît de conflits internes au sein de l'appareil psychique.

4.1.2. Deux types d'angoisse : réelle et névrotique

Freud souligne que l'angoisse réelle est une réponse rationnelle et adaptative face à un danger concret, tel qu'une menace physique ou sociale. Par exemple, un enfant ressent une peur réelle lorsqu'il est séparé de sa figure d'attachement. Cependant, l'angoisse névrotique, plus complexe, émerge des conflits inconscients entre les pulsions du *ça* (*id*), les exigences morales du surmoi (*surmoi*) et les contraintes de la réalité (*moi*).

Freud décrit l'angoisse et son processus de reproduction en contraste avec la peur d'une manière suivante :

« *Si telles sont la structure et la provenance de l'angoisse, la question suivante sera : quelle est sa fonction ? A quelles occasions est-elle reproduite ? La réponse semble tomber sous le sens et être contraignante. L'angoisse fit son apparition comme réaction à un état de danger, elle est maintenant régulièrement reproduite quand un tel état s'installe de nouveau.* »⁶⁸

« *L'angoisse a avec l'attente une relation non méconnaissable ; elle est angoisse devant quelque chose. Il s'y attache un caractère d'indétermination et d'absence d'objet ; l'usage de la langue correct change même son nom lorsqu'elle a trouvé un objet et le remplace alors par peur.* »⁶⁹

Dans cette dynamique, l'angoisse agit comme une réaction disproportionnée ou déplacée, car elle ne se rapporte pas toujours directement à une menace réelle identifiable, mais à des conflits psychiques profondément enracinés dans l'inconscient.

Dans le contexte de l'angoisse névrotique, il est important de souligner que cette manifestation psycho-émotionnelle peut également se manifester à travers des symptômes physiques. Par exemple, une personne souffrant d'angoisse névrotique peut

⁶⁸ Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, op. cit., p. 47.

⁶⁹ Ibid., p. 77.

ressentir une accélération du rythme cardiaque, des difficultés respiratoires, des maux de tête ou même des douleurs corporelles diffuses. Ces symptômes sont des manifestations tangibles de la lutte interne que mènent les différentes instances psychiques.

De plus, il convient de noter que l'angoisse névrotique peut être déclenchée par des situations qui n'ont pas de lien direct avec les conflits inconscients. Par exemple, une personne peut ressentir une angoisse névrotique intense lorsqu'elle est confrontée à une situation de prise de décision, même si cette situation ne remet pas en cause directement ses pulsions ou ses conflits moraux. Cela s'explique par le fait que l'angoisse névrotique est profondément enracinée dans l'inconscient et peut se manifester de manière disproportionnée dans différentes situations.

4.1.3. L'angoisse comme signal et mécanisme de défense

Freud introduit l'idée que l'angoisse est un signal précieux émis par le moi dans le but vital de prévenir un potentiel danger psychique. En effet, elle mobilise les mécanismes de défense profondément enracinés au sein de la psyché, tels que le refoulement (*Verdrängung*), dans le but ultime de protéger l'individu des pulsions vives ou des souvenirs inconscients susceptibles de provoquer une détresse émotionnelle insurmontable et dévastatrice.

Toutefois, il importe de noter que ces mécanismes de défense, malgré leur efficacité initiale, peuvent également prendre une tournure pathologique en engendrant des symptômes névrotiques qui n'ont rien à envier aux phobies ou obsessions les plus déroutantes et envahissantes. À propos de ces circonstances troublantes, Freud nous éclaire :

« L'angoisse est la réaction à la situation de danger ; on se l'épargne en ce que le moi fait quelque chose pour éviter la situation ou se soustraire à elle. On pourrait dire alors que les symptômes sont créés pour éviter le développement d'angoisse, mais cela ne nous permet pas d'y voir en profondeur. Il est plus exact de dire que les symptômes

sont créés pour éviter la situation de danger qui est signalée par le développement d'angoisse. »⁷⁰

4.1.4. Une perspective évolutive de l'angoisse

Freud considère également l'angoisse comme une expérience évolutive et profondément liée au processus de développement de chaque individu. Selon lui, cette angoisse puise ses racines dans les premiers stades de croissance et se manifeste de différentes manières tout au long de la vie.

Prenons par exemple l'angoisse de séparation, un aspect fondamental de l'expérience anxieuse qui se manifeste chez les nourrissons lorsqu'ils sont éloignés de leur mère. Freud la considère comme un prototype des formes ultérieures d'angoisse. Il souligne que cette angoisse de séparation, vécue dès le plus jeune âge, reste un modèle pour toutes les situations anxiogènes qui suivront au fil du temps :

« L'angoisse apparaît donc comme une réaction à l'absence éprouvée de l'objet et il s'impose à nous comme analogies que l'angoisse de castration a aussi pour contenu la séparation d'avec un objet hautement estimé et que l'angoisse la plus (l'“angoisse originale” de la naissance) fit son apparition lors de la séparation d'avec la mère. »⁷¹

En outre, il compare la condition de cet enfant avec celle des personnes dans la foule en affirmant que « *l'individu se sent “incomplet”, lorsqu'il est seul. Déjà l'angoisse du jeune enfant est une manifestation de cet instinct gréginaire. L'opposition au troupeau équivaut à la séparation de lui et est, pour cette raison, anxieusement évitée.* »⁷²

En intégrant cette perspective évolutive de l'angoisse, Freud met en évidence son caractère à la fois « universel et spécifique » à chaque individu. Il démontre que l'angoisse est une réaction naturelle et inévitable, mais qui se transforme et évolue en

⁷⁰ Ibid., p. 43.

⁷¹ Ibid., p. 50.

⁷² Sigmund Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, traduit par S. Jankélévitch, édition réalisée par Gemma Paquet. Les Classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 1921, p. 49.

fonction des expériences et des contextes auxquels chacun est confronté. Son impact sur la santé mentale et émotionnelle d'un individu est donc profond et complexe.

En outre, Freud souligne ainsi l'importance de prendre en compte ces aspects évolutifs dans la compréhension de l'angoisse humaine. En examinant attentivement les différentes manifestations de l'angoisse tout au long de la vie d'une personne, il devient possible de mieux appréhender ce phénomène complexe et de guider les individus vers des stratégies de gestion de l'angoisse plus efficaces et adaptées à leur parcours individuel. Cela permet également de reconnaître que chaque individu a une histoire unique qui influence la manière dont il perçoit, vit et gère son angoisse. Par conséquent, une approche personnalisée et holistique de l'angoisse est essentielle pour accompagner les personnes dans leur cheminement vers le bien-être émotionnel et mental.

En résumé, Freud place l'angoisse au centre de sa compréhension de la vie psychique en la considérant comme un phénomène complexe, à la fois réaction adaptative et symptôme de conflits internes. En distinguant entre l'angoisse réelle et l'angoisse névrotique, il met en lumière la manière dont les expériences conscientes et inconscientes interagissent pour façonner la réponse émotionnelle de l'individu face à des menaces perçues.

Ainsi, l'angoisse, en tant que signal psychique, ne se limite pas à une réaction émotionnelle superficielle face à des dangers extérieurs. Dans la théorie freudienne, elle prend une dimension plus complexe en étant enracinée dans les mécanismes de l'inconscient. Les conflits internes, qui impliquent le ça, le moi et le surmoi, jouent un rôle déterminant dans la genèse de l'angoisse névrotique. Ces tensions, souvent invisibles au niveau conscient, façonnent la dynamique psychique et donnent à l'angoisse une profondeur existentielle. Pour mieux comprendre cette interaction, il est essentiel d'examiner les origines inconscientes de l'angoisse et la manière dont le surmoi contribue à son émergence.

4.2. L'inconscient, le surmoi et les origines de l'angoisse

4.2.1. Le Surmoi : Une autorité intérieure implacable

Selon Freud, l'angoisse n'est pas seulement une réaction à des dangers externes, mais un phénomène profondément enraciné dans la dynamique psychique interne. Le surmoi, formé par l'intériorisation des figures parentales et des normes sociales, agit comme une autorité intérieure exigeante et parfois oppressante. Cette instance impose au moi une conformité stricte aux idéaux moraux. Elle génère des sentiments de culpabilité et une peur constante d'échec ou de punition. Freud décrit cette tension en ces termes :

« Un grand changement intervient dès le moment où l'autorité est intériorisée, en vertu de l'instauration d'un Surmoi. Alors les phénomènes de conscience (morale) se trouvent élevés à un autre niveau, et l'on ne devrait parler de conscience et de sentiment de culpabilité qu'une fois ce changement opéré. Dès lors l'angoisse d'être découvert tombe aussi, et la différence entre faire le mal et vouloir le mal s'efface totalement, car rien ne peut rester caché au Surmoi, pas même des pensées. »⁷³

Le surmoi, bien qu'il joue un rôle essentiel dans la régulation morale, peut également devenir une source de conflits intenses. Lorsqu'il impose des attentes irréalistes ou punitives, il plonge l'individu dans une angoisse qui dépasse souvent la capacité du moi à y faire face.

Selon Freud, le surmoi ne se contente pas de réguler le comportement conformément aux normes sociales et aux attentes parentales, il agit également comme une force intérieure implacable qui exige du moi une obéissance totale. Cette autorité intransigeante engendre non seulement une angoisse persistante, mais elle imprègne également tous les aspects de la vie psychique. La pression constante exercée par le surmoi entraîne des sentiments de culpabilité et une peur constante de décevoir ou d'être puni.

⁷³ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduit de l'allemand par Ch. et J. Odier, *Revue française de psychanalyse*, édition réalisée par Gemma Paquet, Les Classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 1934, pp. 70-71.

Le surmoi, en tant que gardien de la moralité, joue un rôle crucial dans le développement et le maintien de l'ordre social. Cependant, il peut aussi devenir une source de conflits internes intenses. Lorsque ses attentes deviennent irréalistes ou punitives, l'individu se retrouve plongé dans une angoisse qui dépasse souvent sa capacité à y faire face. Les conflits entre les désirs du moi et les exigences rigides du surmoi peuvent entraîner des dilemmes moraux insupportables et des crises personnelles.

Pour comprendre pleinement l'impact du surmoi sur la psyché humaine, il est important de prendre en compte sa formation. Il est le résultat de l'internalisation des figures parentales et des normes culturelles, ce qui signifie qu'il représente « la voix » de l'autorité externe de notre enfance. Cette voix intérieure critique et exigeante peut influencer nos actions et nos choix, mais elle peut aussi créer des conflits intenses et nous éloigner de nos propres désirs et besoins « authentiques ».

En fin de compte, le surmoi est à la fois une force régulatrice essentielle et une source potentielle de souffrance psychique. Sa puissance et son impact sur notre vie intérieure sont indéniables, toutefois il vaut mieux rechercher un équilibre entre ses exigences et nos aspirations individuelles. En reconnaissant et en affirmant notre propre identité et en nous engageant dans un dialogue constant avec notre surmoi, on peut espérer trouver une harmonie interne et une plus grande liberté psychique.

4.2.2. Les conflits entre le Ça, le Moi et le Surmoi

Les conflits entre le ça, le moi et le surmoi prennent une place primordiale dans la compréhension de l'angoisse. En effet, lorsque les exigences contradictoires du ça, du surmoi et de la réalité se font ressentir simultanément et intensément sur le moi, l'angoisse atteint un niveau particulièrement aigu et profond. Le ça, représentant les pulsions inconscientes puissantes, cherche une gratification immédiate et intense, ce qui entre en conflit direct avec les interdits stricts du surmoi. L'individu se retrouve ainsi pris dans un étoufement redoutable et oppressant où le moi doit sans cesse chercher un équilibre précaire et fragile. Le fonctionnement de ce trio s'explique de la manière suivante :

« En se plaçant au point de vue de la restriction des instincts, de la moralité, on peut dire : le Ça est tout à fait amoral, le Moi s'efforce d'être moral, le Sur-Moi peut devenir hypermoral et, en même temps, aussi cruel que le Ça. C'est un fait remarquable que moins l'homme devient agressif par rapport à l'extérieur, plus il devient sévère, c'est-à-dire agressif dans son Moi idéal... Ce Moi nous apparaît comme une pauvre créature soumise à une triple servitude et vivant, de ce fait, sous la menace d'un triple danger : le monde extérieur, la libido du Ça et la sévérité du Sur-Moi. Trois variétés d'angoisse correspondent à ces trois dangers, car l'angoisse est l'expression d'un recul devant un danger. »⁷⁴

Toutefois, ce processus de recherche constante génère bien souvent une tension psychique insoutenable, voire insurmontable, qui pèse lourdement sur l'individu. L'angoisse, dans cette configuration interne alarmante, se manifeste alors comme un signal inévitable et urgent. Elle indique un danger psychique imminent et redoutable lorsque le moi se retrouve incapable de satisfaire simultanément et harmonieusement les exigences colossales et inconciliables du ça et du surmoi, comme l'explique Freud dans le paragraphe précédent.

Cette dynamique interne complexe et passionnante révèle et démontre que l'angoisse ne peut être réduite à une simple réponse passagère à des événements extérieurs. Au contraire, elle est surtout un produit déconcertant, profond et intriqué des conflits fondamentaux et cruciaux qui agitent l'appareil psychique de chaque individu. Ainsi, il est essentiel de comprendre et d'explorer ces conflits entre le ça, le moi et le surmoi afin de mieux appréhender l'angoisse et d'accompagner les individus dans leur quête d'un équilibre psychique plus stable et harmonieux.

4.2.3. Les origines traumatiques de l'angoisse

Freud relie également l'angoisse aux premières expériences traumatiques de l'enfance, en particulier celles qui impliquent des sentiments d'impuissance ou de séparation. Il considère la naissance comme le premier événement traumatique, une transition brutale d'un état de sécurité intra-utérine à un monde extérieur incertain :

⁷⁴ Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, édition réalisée par Gemma Paquet, Les Classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 1923, pp. 42-44.

« Nous sommes enclins à voir dans l'état d'angoisse une reproduction du trauma de la naissance. »⁷⁵ Donc, la naissance est un prototype de toutes les situations d'angoisse ultérieures. Cette expérience originelle, marquée par la terreur de l'inconnu et la vulnérabilité extrême, devient une matrice profondément enracinée dans l'âme humaine et nourrit les formes futures d'angoisse. Par exemple, la peur intense de perdre une figure d'attachement qui nous est chère, ou le sentiment d'être subitement abandonné sans recours, réactivent ce modèle primitif d'angoisse en transportant l'individu dans un abîme d'effroi et d'incertitude. Freud affirme que ces souvenirs, enfouis profondément dans les tréfonds de notre inconscient, exercent une influence insidieuse sur la trame de nos réactions émotionnelles à l'âge adulte et mettent en branle une spirale infernale de peurs et d'appréhensions face à des situations similaires, complexes et déconcertantes.

Freud décrit comment ces expériences traumatisantes de l'enfance, s'étendant au-delà de la simple dimension temporelle de l'événement incriminé, laissent une empreinte profonde et durable dans le psychisme de l'individu. Les conséquences de ces traumatismes originels se manifestent de différentes manières dans la vie adulte, infiltrent les moindres recoins de notre psyché et influencent subtilement nos comportements et nos réactions. Les sentiments d'impuissance et de séparation, en particulier, deviennent des fils conducteurs invisibles qui forment une chaîne inextricable de détresse émotionnelle en reliant les moments traumatiques passés aux angoisses présentes.

La terreur ressentie lors de la naissance, avec la brutale interruption de la sécurité intra-utérine et l'entrée dans un monde inconnu et effrayant, laisse une marque indélébile sur l'âme humaine. Cet épisode inaugural, chargé d'incertitude et de vulnérabilité extrême, crée un modèle d'archétype d'angoisse qui se déploie tout au long de notre existence. Les craintes profondes de perdre un être cher ou d'être abandonné sans espoir de retour ravivent cette angoisse primordiale en plongeant l'individu dans un abîme de peur et d'incertitude.

Sur ce point, Freud souligne que ces souvenirs, profondément enfouis dans les tréfonds de notre inconscient, exercent une influence insidieuse sur la trame de nos

⁷⁵ Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, op. cit., p. 46.

réactions émotionnelles à l'âge adulte. Ils deviennent les racines de l'arbre de nos peurs et de nos appréhensions en générant une spirale infernale de stress face à des situations similaires, complexes et déconcertantes. Cette « spirale vicieuse » tend à se renforcer au fil du temps et est alimentée par les expériences traumatisantes qui échoient à chacun.

On peut conclure que les origines traumatisques de l'angoisse ne se limitent pas à un simple souvenir du passé, mais se transforment en une force profondément enracinée dans notre être qui influence notre perception du monde et notre manière de nous y adapter. La prise de conscience de cette réalité peut servir de tremplin pour entamer un processus de guérison afin de briser les chaînes de l'angoisse et de retrouver un équilibre émotionnel. Freud nous invite à explorer ces origines traumatisques avec une introspection sincère. Il ouvre ainsi la voie à une meilleure compréhension de nous-mêmes et de nos réactions face à l'inconnu.

4.2.4. L'angoisse comme mécanisme de survie psychique

Dans cette perspective, Freud considère l'angoisse comme une réponse essentielle qui signale au moi la nécessité de protéger l'individu contre un danger, qu'il soit interne ou externe. Elle fonctionne comme un mécanisme d'alerte, un indicateur précieux pour la préservation de l'intégrité psychique. Cependant, lorsque les conflits psychiques deviennent trop intenses ou récurrents, l'angoisse, retirant au moi sa capacité d'adaptation, peut progressivement perdre son rôle protecteur vital et se transformer en un état pathologique qui peut être extrêmement perturbant. Freud écrit à ce sujet en parlant en même temps du passage de l'angoisse originelle à l'angoisse sociale :

« Nous avons suivi sa transformation de la perte de l'objet maternel jusqu'à la castration et nous voyons que le pas suivant est causé par la puissance du sur-moi. Avec l'impersonnalisation de l'instance parentale, de qui l'on redoutait la castration se développe en angoisse de conscience, en angoisse sociale. Il n'est maintenant plus aussi facile d'indiquer ce que l'angoisse redoute. La formule : ‘séparation, exclusion de la horde’ ne touche que cette part plus tardive du sur-moi qui s'est développée en étagage sur des modèles sociaux, non pas le noyau du sur-moi qui correspond à

*l'instance parentale introjectée. Exprimé de façon plus générale, c'est à la colère, à la punition du sur-moi, à la perte d'amour de sa part, que le moi donne valeur de danger et à quoi il répond par le signal d'angoisse. »*⁷⁶

Cet extrait met en lumière le processus par lequel l'angoisse primitive décrite par Freud évolue en angoisse sociale, sous l'influence du surmoi. Freud montre comment l'angoisse, initialement liée à une menace concrète – la perte de l'objet maternel –, se transforme progressivement en une structure psychique complexe régulée par des interdits sociaux et moraux intériorisés par l'individu.

Dans un premier temps, l'angoisse originelle est une réponse instinctive à la séparation, notamment celle du nourrisson vis-à-vis de sa mère. Cette expérience de perte constitue l'un des premiers schémas d'angoisse chez l'individu. Avec le développement psychique, cette peur de la séparation prend une nouvelle forme sous l'effet du complexe d'Œdipe : elle devient l'angoisse de castration, qui traduit la crainte d'une punition par la figure paternelle pour avoir transgressé les restrictions au profit des désirs inconscients.

Freud montre ensuite que cette dynamique évolue encore lorsque l'autorité parentale n'est plus seulement perçue comme extérieure, mais devient une instance intériorisée sous la forme du surmoi. Celui-ci joue un rôle central dans la structuration des interdits moraux et sociaux. Ce passage d'une menace concrète à une menace abstraite constitue une transition cruciale : l'enfant, puis l'adulte, ne craint plus uniquement une punition externe, mais une sanction intérieure sous la forme de la culpabilité. L'angoisse prend alors une dimension plus diffuse et plus complexe : elle devient angoisse de conscience et angoisse sociale. Freud explique que cette évolution est due à la transformation du surmoi sous l'effet des modèles sociaux. Au lieu de redouter une sanction physique (comme la castration), l'individu commence à craindre l'exclusion sociale et la perte de l'amour de ceux qui incarnent l'autorité.

Ce mécanisme rejoint l'idée d'un contrôle social intériorisé : l'individu ne se conforme pas aux normes uniquement par peur d'une répression extérieure, mais parce que son propre psychisme intègre ces interdits comme des valeurs morales qu'il doit

⁷⁶ Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, op. cit., p. 53.

respecter. Freud souligne ainsi que le danger redouté par l'angoisse devient de plus en plus abstrait, qu'il se déplace du niveau physique (punition corporelle) au niveau psychique (culpabilité, rejet social). Ce processus explique pourquoi l'angoisse sociale peut devenir écrasante et pathologique lorsque le surmoi est trop sévère. L'individu peut alors vivre dans un état permanent de crainte vis-à-vis du jugement d'autrui. Il cherche constamment à répondre aux attentes sociales au détriment de son propre désir. L'angoisse, qui avait au départ une fonction protectrice pour signaler un danger réel, peut ainsi perdre son rôle adaptatif et conduire à des troubles anxieux profonds.

Freud illustre ici une transition fondamentale dans la construction du psychisme humain : l'angoisse, d'abord une réaction biologique immédiate, devient progressivement un phénomène social et moral régulé par des structures intériorisées. Ce passage est essentiel pour comprendre comment l'individu s'adapte à son environnement tout en développant une forme d'autocensure psychique, parfois au prix d'une souffrance existentielle intense.

En conclusion, Freud nous montre que l'angoisse est le produit d'une interaction complexe entre les forces inconscientes et les normes intériorisées du surmoi. Elle reflète non seulement les conflits internes, mais aussi les expériences traumatisques qui façonnent la vie émotionnelle de l'individu dès les premiers stades du développement. Ainsi, l'angoisse devient à la fois une alarme psychique et un rappel constant des tensions qui structurent l'existence humaine.

Si Freud explore l'angoisse comme un phénomène profondément enraciné dans la dynamique psychique entre le ça, le moi et le surmoi, il ne néglige pas pour autant l'impact des forces sociales et collectives sur cette expérience émotionnelle. En effet, l'angoisse ne se limite pas à des conflits internes ; elle est également façonnée par l'environnement social, les normes culturelles et les interactions au sein des groupes, notamment dans la foule. Cette dimension collective, étudiée par Freud, dans ses travaux sur la psychologie des masses, ouvre une perspective élargie sur les mécanismes de l'angoisse et souligne comment l'individu, pris dans les pressions du groupe, peut ressentir un sentiment d'étouffement ou de perte de singularité. Le chapitre suivant explore cette facette de l'angoisse, en mettant en lumière les

influences sociales et collectives qui complètent et enrichissent la perspective psychanalytique.

4.3. Les influences sociales et collectives sur l'angoisse : une perspective freudienne et au-delà

4.3.1. L'individu face à la foule : Freud et la dynamique collective

Freud, dans ses écrits sur la psychologie des masses, explore d'une manière détaillée comment les diverses pressions collectives et sociales influencent non seulement l'individu tout seul, mais également ses émotions complexes et souvent contradictoires, y compris l'angoisse qui l'habite. Dans son ouvrage décisif, *Psychologie collective et analyse du moi*, il s'attarde à décrire la foule comme une entité fascinante où l'individu, même le plus pensant, perd effectivement son autonomie psychique, se laisse ainsi submerger et déstabiliser par des émotions collectives intenses et parfois incontrôlables. Il précise que « *la foule est un troupeau docile, incapable de vivre sans un maître. Elle a une telle soif d'obéir qu'elle se soumet instinctivement à celui qui s'érige en son chef.* »⁷⁷ On peut en tirer la conséquence selon laquelle l'individu en foule n'est plus tout à fait lui-même ; il est guidé par des forces inconscientes partagées avec le groupe, ce qui exacerbé ses pulsions et ses peurs. Cette dynamique complexe et intrigante met en lumière le fait que la foule fonctionne alors comme une entité qui amplifie significativement l'angoisse latente de chaque individu, en dissolvant tant sa capacité critique que sa singularité intrinsèque.

D'autre part, Gustave Le Bon, qui examine également ce phénomène, renforce cette analyse en affirmant que l'individu, une fois immergé dans une foule vibrante d'énergie, agit souvent de manière irrationnelle et impulsive, répond davantage à des stimuli inconscients et des émotions brutes qu'à une réflexion personnelle ou raisonnée :

« [...] *Donc, évanouissement de la personnalité consciente, prédominance de la personnalité inconsciente, orientation par voie de suggestion et de contagion des sentiments et des idées dans le même sens, tendance à transformer immédiatement en actes les idées suggérées, tels sont les principaux caractères de l'individu en foule. Il*

⁷⁷ Sigmund Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, op. cit., p. 15.

n'est plus lui-même, mais un automate que la volonté est devenue impuissante à guider. »⁷⁸

Ainsi, cette observation met en évidence l'importance vitale d'examiner les comportements des individus dans le cadre collectif par l'exploration en profondeur de leurs motivations et de l'impact des dynamiques sociales sur leur santé mentale et leur état émotionnel global, ce qui nous amènerait à réfléchir sur la nature même de la conscience individuelle au sein des masses.

4.3.2. L'angoisse collective : entre menace et exaltation

Freud et Le Bon partagent l'idée que la foule est ambivalente dans ses effets sur l'individu. Elle peut être à la fois source d'angoisse et d'exaltation. Dans une foule, les sentiments de peur et de menace sont souvent exacerbés par des phénomènes de contagion émotionnelle, mais elle peut aussi susciter un sentiment de sécurité dans la fusion avec le collectif.

Il est important de constater qu'elle peut se manifester comme une source d'angoisse profonde et effrayante tout en étant également capable de générer une exaltation considérable en provoquant des émotions extrêmes chez chacun de ses membres, qu'ils soient conscients ou non de cette dynamique. En effet, au sein d'une foule, les sentiments de peur, d'angoisse et de menace latente sont souvent exacerbés par des phénomènes de contagion émotionnelle intense où les émotions peuvent s'intensifier et se propager comme une onde impétueuse en entraînant élégamment chacun dans un tourbillon d'anxiété collective et de frissons partagés. Paradoxalement, au sein de cette même multitude, il est possible de susciter un puissant sentiment de sécurité, une sécurité délicate qui émerge grâce à la fusion et l'union avec le collectif, ce qui offre ainsi aux individus un sens d'appartenance fort, même dans les moments les plus troublés et perturbateurs de la société. Freud exprime cette dichotomie entre le danger de la foule et le sentiment d'être soi-disant en sécurité engendrée par l'appartenance à cette foule par cette vision nuancée et profonde :

⁷⁸ Ibid., pp. 11-12.

« *La foule donne à l'individu l'impression d'une puissance illimitée et d'un danger invincible. Elle prend momentanément la place de l'ensemble de la société humaine, incarnation de l'autorité dont on craint les châtiments et pour laquelle on s'impose tant d'entraves et de restrictions. Il est évidemment dangereux de se mettre en opposition avec elle, et pour assurer sa sécurité, chacun n'a qu'à suivre l'exemple qu'il voit autour de lui, à ‘hurler avec les loups’.* Dans l'obéissance à la nouvelle autorité, on doit faire taire sa ‘voix de conscience’ dont les interdictions et les commandements seraient de nature à empêcher l'individu de jouir de tous les avantages hédoniques dont il jouit dans la foule.

Les comportements héroïques ou destructeurs qui émergent de cette dynamique collective sont souvent le résultat d'une régression psychique complexe et paradoxale dans laquelle le surmoi collectif, cet édifice puissant de la morale de groupe, remplace avec aisance les normes individuelles, si précieuses à l'identité de chacun. Cette transformation crée ainsi un terrain fertile, souvent tumultueux et instable, pour l'angoisse, car l'individu est profondément tiraillé entre ses propres désirs intérieurs confus et parfois contradictoires, et les attentes imposées par le groupe qui l'entoure, ce qui provoque ainsi une lutte interne dont les répercussions peuvent s'avérer dévastatrices et alarmantes sur sa santé mentale et son bien-être.

4.3.3. Le lien entre angoisse sociale et isolement

Freud et Nietzsche abordent également les conséquences néfastes de l'isolement social une condition qui peut être envisagée comme une forme exacerbée d'angoisse, particulièrement intense et troublante. Nietzsche, dans *le Gai Savoir*, critique la manière dont les individus, en quête de validation sociale, se perdent dans les attentes de la masse, un concept qu'il relie à la notion de *On* que le philosophe Heidegger développe également. Il écrit :

« *Le reproche de la conscience, même chez les plus consciencieux, est faible à côté du sentiment : ‘Telle et telle chose est contraire aux bonnes mœurs de ta société.’ Un regard froid, une bouche crispée, chez ceux parmi lesquels et pour lesquels on a été élevé, inspirera la crainte même au plus fort. Que craint-on là en somme ? L'isolement !*

⁷⁹ Ibid., p. 20.

Car c'est là un argument qui détruit même les meilleurs arguments en faveur d'une personne ou d'une chose ! - C'est ainsi que l'instinct du troupeau parle en nous. »⁸⁰

Freud partage cette observation tout en soulignant que l'angoisse sociale découle souvent de la peur d'être exclu ou rejeté par le groupe. Cette peur, profondément enracinée dans l'enfance, est amplifiée dans des situations collectives où l'individu se sent vulnérable à la critique ou au rejet dévastateur. Ainsi, l'isolement devient non seulement une conséquence directe de cette angoisse, mais également bien une source du malaise émotionnel crucial qui peut affecter gravement la santé mentale et le bien-être psychologique de l'individu.

4.3.4. Vers une compréhension intégrée de l'angoisse sociale

En combinant les perspectives freudiennes et les réflexions de penseurs comme Le Bon et Nietzsche, il devient de plus en plus clair que l'angoisse sociale est un phénomène d'une complexité remarquable qui transcende les simples dynamiques psychiques et individuelles que l'on pourrait initialement supposer. Elle est façonnée par une interaction entre les attentes collectives, les normes qui sont intériorisées par les membres de la société, et les conflits internes qui se développent en réponse à ces pressions extérieures. Freud et ses contemporains, à travers leurs analyses, montrent que l'angoisse, loin d'être un phénomène purement individuel et isolé, est profondément influencée par les structures sociales sous-jacentes et les dynamiques collectives qui l'entourent. En ce sens, elle agit véritablement comme un miroir des tensions qui existent entre l'individu et la société. Elle oscille constamment entre la quête d'appartenance à un groupe et le besoin, tout aussi vital, de préserver sa propre singularité et son identité unique.

En définitive, ce sous-chapitre met en lumière une dimension moins souvent explorée de la pensée freudienne : l'impact profond et omniprésent des forces sociales et collectives sur l'expérience de l'angoisse au quotidien. En intégrant les réflexions de Freud, Nietzsche et Le Bon, il devient possible de comprendre l'angoisse non seulement comme un phénomène psychique à l'échelle individuelle, mais aussi

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, traduit de l'allemand par Henri Albert, Paris, Gallimard, Collection Folio Essais, 1954, p. 78.

comme une réponse dynamique et complexe aux pressions sociales et aux attentes collectives qui pèsent sur chacun d'entre nous dans notre vie sociale. Ainsi, l'angoisse sociale ne peut être dissociée des contextes culturels et historiques dans lesquels elle se manifeste.

En conclusion, nous avons vu que l'analyse freudienne des influences sociales et collectives sur l'angoisse met en évidence la manière dont les normes culturelles, les dynamiques de groupe et les pressions sociétales façonnent l'expérience émotionnelle de l'individu. Cependant, pour les penseurs comme Kierkegaard et Heidegger, l'angoisse ne se limite pas à une réponse aux structures sociales ou aux dynamiques interpersonnelles. Elle est perçue comme une expérience fondamentale de l'existence humaine, une confrontation directe avec la liberté, le néant et la finitude. Afin de mieux comprendre ces approches complémentaires, une comparaison entre les perspectives psychanalytiques et existentialistes de l'angoisse s'impose en vue de dégager les points de convergence et de divergence entre ces cadres théoriques.

4.4. Une comparaison entre l'angoisse psychanalytique et existentielle

4.4.1. Deux approches distinctes de l'angoisse

Freud et les penseurs « dits » existentialistes, tels que Kierkegaard et Heidegger, explorent tous deux l'angoisse, mais dans des perspectives différentes. Freud, en tant que fondateur de la psychanalyse, considère l'angoisse comme une réponse psychique à des conflits internes complexes et à des menaces perçues de l'environnement, tout en y intégrant également des éléments de l'inconscient. En revanche, les deux philosophes envisagent l'angoisse comme une expérience fondamentale et inévitable, intrinsèquement liée à la condition humaine. Comme on l'avait déjà vu, Kierkegaard la décrit comme une confrontation avec l'infinité des possibilités de la liberté, tandis que Heidegger la relie à la finitude de l'être et à l'angoisse face au néant.

Bien que les perspectives diffèrent largement, il est important de noter qu'il existe un point de convergence intéressant : pour les deux courants, l'angoisse agit comme un pont entre deux types d'existence. Chez Freud, cette angoisse conduit à une

meilleure compréhension des mécanismes de l'inconscient, ce qui permet de constituer un parcours vers la guérison des troubles psychologiques, tandis que chez Kierkegaard et Heidegger, elle ouvre la voie à la possibilité d'une existence véritablement authentique et fait de l'angoisse un passage nécessaire entre l'existence inauthentique et l'existence authentique.

4.4.2. L'angoisse comme un pont

Malgré les différences marquées entre les diverses approches psychologiques et philosophiques, les deux perspectives que nous avons abordées convergent sur un point fondamental et essentiel : l'angoisse est perçue comme une force motrice puissante. Chez Freud, l'angoisse, bien qu'inconfortable, est une opportunité d'explorer l'inconscient et de résoudre les conflits refoulés. En prenant conscience des origines de son angoisse et en les comprenant, l'individu peut atteindre une plus grande autonomie psychique et un meilleur équilibre émotionnel.

Dans le cadre de la pensée de Heidegger et de Kierkegaard, l'angoisse joue un rôle similaire en incitant l'individu à se confronter à ses choix et à sa liberté. Heidegger considère l'angoisse comme une ouverture privilégiée éclairante vers une existence authentique où le *Dasein* est capable de comprendre qu'il appartient au *On*, c'est-à-dire qu'il est échu sur ce *On* où il se détourne de lui-même et fuit devant lui-même, en d'autres termes au mode d'existence où l'on se conforme aux attentes sociales et d'accepter sa responsabilité existentielle. Selon ses mots :

*« L'angoisse ôte ainsi au Dasein la possibilité de se comprendre de manière échante 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 Dasein vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités » et « la fuite devant l'étranger est qui la plupart du temps demeure recouverte avec l'angoisse latente parce que la publicité du On réprime toute non-familiarité. »*⁸¹

⁸¹ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., pp. 225-229.

Kierkegaard, quant à lui, voit l'angoisse comme un moment décisif où l'individu peut s'élever au-dessus de la foule, autrement dit de la masse anonyme pour devenir un « individu singulier ». Cette vision rejoue la perspective de Freud dans l'idée que l'angoisse, bien qu'effrayante et parfois paralysante, constitue une étape essentielle et incontournable dans le parcours vers une profonde transformation intérieure et personnelle.

4.4.3. Les divergences fondamentales

Néanmoins, les divergences entre ces approches demeurent extrêmement significatives. Pour Freud, l'angoisse est avant tout liée aux structures psychiques individuelles, ainsi qu'aux tensions inconscientes qui en résultent. Elle constitue en effet une réaction complexe à des forces internes, souvent enracinée dans des expériences précoces, des souvenirs enfouis ou des traumatismes non résolus, qui continuent de teinter et d'influencer le psychisme au fil du temps.

En revanche, Kierkegaard et Heidegger placent l'angoisse au centre de l'existence. Elle ne se limite pas à des conflits psychiques internes, mais émerge de la confrontation avec des réalités existentielles fondamentales, telles que la liberté, la responsabilité et la mort. Cette différence souligne une distinction majeure entre la psychanalyse et l'« existentialisme » : tandis que Freud se concentre sur les mécanismes psychiques, les « existentialistes » explorent les dimensions ontologiques de l'existence.

4.4.4. Isolement, angoisse sociale et l'individu face à la foule

4.4.4.1. L'isolement comme source et réponse à l'angoisse sociale

Freud, dans ses analyses sur la psychologie des masses, identifie l'isolement comme une réponse ambivalente à l'angoisse sociale. Être isolé peut à la fois exacerber l'angoisse — par la peur de la solitude et du rejet — et la soulager en libérant l'individu des pressions normatives du groupe et en l'a aidant à trouver le bonheur par ses sources propres à lui-même. Pour le premier cas, il affirme que l'attachement de l'individu au chef au sein d'un groupe ou d'une communauté se produit en même temps qu'il est

amené à renoncer à toute son individualité en ayant peur de perdre l'amour de ce chef et des autres. Les individus s'identifient au chef et sont donc liés par leur identité « commune » parce qu'ils veulent être égaux et être dirigés par une seule personne. Il note que dans ce groupe, presque toutes les sources de bonheur sont définies, précisées et fixées à l'avance contre le bonheur individuel :

*« Souvent, le mal ne consiste nullement en ce qui est nuisible et dangereux pour le Moi, mais au contraire en ce qui lui est souhaitable et lui procure un plaisir. Là donc se manifeste une influence étrangère, qui décrète ce qu'on doit appeler le bien et le mal. Comme l'homme n'a pas été orienté vers cette discrimination par son propre sentiment, il lui faut, pour se soumettre à cette influence étrangère, une raison. Elle est facile à découvrir dans sa détresse et sa dépendance absolue d'autrui, et l'on ne saurait mieux la définir qu'angoisse devant le retrait d'amour. S'il lui arrive de perdre l'amour de la personne dont il dépend, il perd du même coup sa protection contre toutes sortes de dangers. »*⁸²

Dans ce qui suit, il note que :

« Au cours du développement de l'homme isolé, le programme du principe du plaisir, soit la recherche du bonheur, est maintenu comme but principal, tandis que l'agrégation ou l'adaptation à une communauté humaine apparaît comme une condition presque inévitable et qu'il nous faut remplir au titre même de notre poursuite du bonheur. Si cette condition était absente, peut-être cela vaudrait-il mieux. En d'autres termes, le développement individuel apparaît comme le produit de l'interférence de deux tendances : l'aspiration au bonheur que nous appelons généralement “égoïsme” et l'aspiration à l'union avec les autres membres de la communauté que nous qualifions d'“altruisme”. Ces deux désignations restent d'ailleurs assez superficielles. Dans le développement individuel, nous l'avons déjà dit, l'accent principal est porté le plus souvent sur la tendance égoïste ou aspiration au bonheur ; l'autre tendance, qu'on pourrait appeler civilisatrice, se contente en règle générale d'un rôle restrictif. Dans l'évolution culturelle, les choses se passent autrement. Ici, l'agrégation des individus isolés en unité collective est de beaucoup le

⁸² Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*. Traduit de l'allemand par Ch. et J. Odier. In *Revue française de psychanalyse*, édition réalisée par Gemma Paquet, Les Classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 1934, pp. 69-70.

*principal ; le propos de les rendre heureux existe certes encore, mais il est relégué à l'arrière-plan. On a presque l'impression que la création d'une grande communauté humaine réussirait au mieux si l'on n'avait pas à se soucier du bonheur de l'individu. »*⁸³

Kierkegaard, dans sa critique de la « foule » (*mængden*), rejoint cette perspective en soulignant que l'angoisse peut être amplifiée par la perte de singularité dans un contexte collectif. Il considère l'isolement comme une condition nécessaire pour que l'individu devienne un « individu singulier ». Il écrit :

*« Par contre, assez souvent un besoin de solitude le prend, aussi vital pour lui parfois que de respirer ou à d'autres fois de dormir. Qu'il ait ce besoin vital plus que le commun des gens, c'est un autre signe chez lui d'une nature plus profonde. Le besoin de solitude prouve toujours en nous de la spiritualité et sert à la mesurer. “Cette gent écervelée d'hommes qui n'en sont pas, ce troupeau d'inséparables” l'éprouvent eux, si peu que, comme des perruches, ils meurent dès qu'ils sont seuls ; comme le petit enfant qui ne s'endort que si on lui chante, il leur faut le fredon rassurant de la sociabilité pour manger, boire, dormir, prier et tomber amoureux, etc. »*⁸⁴

Ainsi, bien que Freud et Kierkegaard opèrent dans des cadres théoriques différents, ils partagent néanmoins l'idée que l'isolement constitue une double expérience marquée d'une part par la souffrance d'une peur profonde, ressentie intimement, mais aussi par une occasion précieuse de réappropriation de soi. Cela permet en fin de compte une authentique introspection, et un retour à soi, nécessaire pour se retrouver dans ce monde souvent déstabilisant.

4.4.4.2. Heidegger et le *On* : La dissolution de l'individu dans la collectivité

Heidegger, dans *Être et Temps*, développe une critique similaire du collectif, en se concentrant spécifiquement sur le concept du *On*. Il décrit le *On* comme une forme d'existence inauthentique où le *Dasein*, au lieu de se forger son propre chemin,

⁸³ Ibid., p. 85.

⁸⁴ Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1948, p. 57.

se conforme aveuglément aux attentes et aux normes sociales qui l'entourent. Cela entraîne une perte majeure de son autonomie ainsi qu'une diminution considérable de sa capacité à faire des choix qui soient véritablement authentiques. Heidegger affirme que dans le règne du *On* :

« *Toute primauté est silencieusement empêchée. Tout ce qui est original est aussitôt aplati en passant pour bien connu depuis longtemps. Tout ce qui a été conquis de haute lutte devient objet d'échange. Tout secret perd sa force. Le souci pour la médiocrité dévoile à nouveau une tendance essentielle du Dasein, que nous appelons le nivelingement de toutes les possibilités d'être. Distancement, médiocrité, nivelingement constituent, en tant que guises d'être du On, ce que nous connaissons au titre "la publicité". Elle ne va pas "au fond des choses" et elle est insensible à l'égard de toutes les différences de niveau et d'authenticité. La publicité obscurcit tout, et elle fait passer ce qu'elle a ainsi recouvert pour ce qui est bien connu et accessible à tous.* »⁸⁵

Ce concept fondamental du *On* résonne de manière significative avec les idées freudiennes sur la psychologie des masses, où l'ensemble de la foule devient un mécanisme insidieux de dissolution de la singularité et de l'individualité. Freud et Heidegger s'accordent sur un point crucial : l'angoisse sociale, bien que souvent perçue comme inconfortable et dérangeante, peut en réalité servir de signal d'alarme essentiel qui incite l'individu à retrouver sa propre authenticité et à renouer avec ce qui fait de lui une personne singulière.

4.4.4.3. Convergence avec Freud : L'individu entre pression sociale et autonomie

Freud, Kierkegaard et Heidegger, bien que leurs travaux émergent de contextes et de traditions philosophiques radicalement distincts, convergent sur un point fondamental : l'angoisse est amplifiée dans un environnement social où l'individu ressent une tension permanente entre la nécessité de conformité et le désir d'autonomie personnelle. D'une part, Freud met en lumière les mécanismes psychiques inconscients qui incitent l'individu à chercher l'approbation et la reconnaissance du groupe social. Cette quête peut devenir si envahissante qu'elle finit par nuire à la santé

⁸⁵ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., pp. 158-159.

mentale de l'individu. D'autre part, Kierkegaard et Heidegger insistent sur l'idée que cette recherche de validation peut étouffer et écraser la possibilité d'une existence vraiment authentique, celle qui se caractérise par une réalisation personnelle et une vraie compréhension de soi.

Pour ces trois penseurs qui, chacun à leur manière, explorent la dynamique interne de l'individu face aux attentes extérieures, l'isolement ne devrait pas seulement être perçu comme une condition négative. Au contraire, ils en suggèrent une interprétation bien plus profonde : l'isolement peut être vu comme une opportunité précieuse pour l'introspection, la réflexion personnelle et la transformation intérieure. En se retirant des exigences collectives qui pèsent lourdement sur leur imaginaire, les individus peuvent ainsi réévaluer et redéfinir leur relation non seulement avec eux-mêmes, mais également avec le monde qui les entoure. Cette démarche, que Freud associe à une prise de conscience accrue de ses propres processus inconscients, éveille chez l'individu une compréhension renforcée de son être. En parallèle, Heidegger lie cette introspection à ce qu'il appelle la « *résolution anticipante* », une notion qui implique la capacité de se projeter au-delà des contraintes sociales immédiates pour embrasser une existence authentique et originale.

Pour conclure, on peut souligner encore une fois l'idée selon laquelle l'isolement, bien qu'effrayant, peut être une réponse à l'angoisse sociale, qui offre à l'individu un espace pour échapper à la foule et renouer avec sa singularité. Freud, Heidegger et Kierkegaard, chacun à sa manière, reconnaissent l'ambivalence de cette expérience. Loin d'être un simple refuge, l'isolement devient un espace potentiel de liberté, où l'individu peut transcender les contraintes sociales et embrasser une existence plus authentique.

L'exploration de l'isolement et de l'angoisse sociale met en lumière les tensions fondamentales entre l'individu et le collectif en soulignant à la fois les dangers de la conformité et les opportunités de transformation qu'offre la solitude. Cependant, pour mieux comprendre la complexité de l'angoisse, il est essentiel d'aller au-delà de ces oppositions et de rechercher une synthèse qui intègre les perspectives psychanalytiques et existentialistes. En combinant ces approches, il devient possible d'envisager l'angoisse non seulement comme un conflit interne ou une réaction

sociale, mais comme une expérience multidimensionnelle qui transcende les frontières disciplinaires.

4.5. Vers une compréhension intégrée de l'angoisse dans un cadre plus général

Malgré ces différences notables et marquées qui se manifestent entre les différentes approches théoriques qui se dessinent dans le paysage complexe et diversifié de l'étude de l'angoisse, il devient tout à fait possible, en réalité, d'établir un dialogue constructif, enrichissant, profondément stimulant et même transformatif entre les deux perspectives qui se présentent. La psychanalyse freudienne, tout en proposant une compréhension d'une richesse, d'une complexité et d'une nuance infinies des mécanismes intérieurs et souvent obscurs de l'angoisse, révèle également les forces inconscientes, souvent profondément enracinées dans l'esprit humain, qui façonnent de manière significative et parfois déconcertante la vie émotionnelle de l'individu tout au long de son existence en influençant ses comportements et ses perceptions.

De leur côté, Kierkegaard et Heidegger, par leurs réflexions pertinentes, pénétrantes et éclairantes, élargissent considérablement le cadre habituel en inscrivant l'angoisse dans un contexte existentiel beaucoup plus vaste et riche, un cadre qui se révèle être d'une grande profondeur, où elle devient ainsi une condition fondamentale, essentielle, inévitable et parfois même révélatrice de la liberté humaine. En combinant habilement ces approches qui semblent à première vue distinctes, dissociées et séparées, on peut considérer l'angoisse, non plus seulement comme une simple perturbation psychique, mais comme un phénomène occupant une place à la fois psychique et existentielle, une réalité multifaciale qui ne peut être réduite à un seul aspect. Cela constitue un véritable pont entre les dimensions intérieures de l'individu et sa confrontation inéluctable avec les réalités universelles, parfois difficile à appréhender et à accepter, de l'existence tout entière. Afin de parvenir au mode de l'être-soi-même authentique, il faut que l'on passe du mode de l'être-soi-même inauthentique par le pont de l'angoisse. Jean Wahl illustre cette idée chez Kierkegaard en déclarant que : « *Par la lutte et la détresse de la conscience angoissée, on parvient au repos de l'esprit. Tout perdre, c'est tout gagner. Pour s'approcher de Dieu, il faut*

d'abord s'éloigner de lui infiniment. »⁸⁶ Ce point de vue enrichit notamment notre compréhension et ouvre des perspectives fascinantes sur la nature même de l'angoisse.

En fin de compte, Freud et les philosophes « dits » existentialistes offrent des perspectives complémentaires sur l'angoisse. Alors que Freud met en lumière les conflits inconscients et les mécanismes psychiques, Kierkegaard et Heidegger explorent la profondeur existentielle de cette expérience. Ces deux visions, bien que distinctes, soulignent l'importance de l'angoisse comme un pont et comme un miroir des défis fondamentaux de l'existence.

On avait souligné que la comparaison entre les approches freudiennes et celles de deux philosophes de l'angoisse a permis de mettre en évidence les différences fondamentales dans leur compréhension de cette expérience universelle. Cependant, lorsqu'on s'intéresse aux idées de Kierkegaard et Heidegger, il devient essentiel d'explorer leurs convergences et divergences internes. Ces deux figures majeures de la philosophie, bien qu'unies par leur mise en avant de l'angoisse comme une condition existentielle centrale, adoptent des perspectives distinctes sur sa signification, son rôle et son impact sur l'individu. Le chapitre suivant se consacrera à une analyse approfondie de leurs idées afin de dégager une synthèse entre leurs visions de l'angoisse et de l'authenticité.

⁸⁶ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 248.

5. COMPARAISON ET SYNTHESE ENTRE KIERKEGAARD ET HEIDEGGER

5.1. L'angoisse comme dévoilement de la vérité de l'existence

Pour Kierkegaard et Heidegger, l'angoisse constitue en réalité un moment de dévoilement fondamental et profond, un moment critique où l'individu est confronté à la vérité existentielle qui lui est propre, une réalité souvent déroutante et intrinsèquement complexe. Chez Kierkegaard, l'angoisse émerge du vertige abysmal de la liberté : cette possibilité infinie qui s'ouvre devant l'individu, mais qui, en même temps, révèle également la lourdeur pesante et la profondeur accablante de sa responsabilité face aux choix difficiles et parfois déstabilisants qu'il doit effectuer tout au long de sa vie. Dans son œuvre *Le Concept d'Angoisse*, il développe cette idée d'être entre deux pôles d'une part de l'infini et de la finitude en écrivant :

« *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.* »⁸⁷

Jean Wahl, en tant que penseur influent sur cette question, commente cette réflexion en soulignant qu'en effet, l'angoisse représente une expérience complexe et intense, où la liberté acquiert un véritable caractère et se transforme en une prise de risque existentielle majeure :

⁸⁷ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., p. 48.

« *D'où naît-elle exactement ? Elle est la liberté entravée par la liberté, elle est la liberté sous le charme, — sous le charme d'elle-même, l'idée prise en elle-même, captive d'elle-même. La possibilité de quelque chose qui à la fois est et n'est pas est sentie en même temps comme ce qui attire et ce qui repousse. L'angoisse est sympathie antipathique et antipathie sympathique. Elle est essentiellement ambivalente et dialectique.* »⁸⁸

Ce passage propose une réflexion profondément dialectique sur la nature de l'angoisse en la présentant comme une tension interne à la liberté elle-même. L'idée principale qui se dégage est celle d'un paradoxe constitutif : l'angoisse naît non pas d'une contrainte extérieure, mais d'une contradiction interne à la liberté. L'expression « la liberté entravée par la liberté » souligne que l'angoisse surgit lorsque la liberté se retourne sur elle-même et se contemple au point de devenir prisonnière d'elle-même. C'est une situation où l'individu, confronté à ses propres possibilités infinies, est à la fois fasciné et paralysé. Ce phénomène rappelle les analyses de Kierkegaard pour qui l'angoisse est « le vertige de la liberté », un sentiment qui apparaît devant l'abîme des choix possibles.

L'angoisse est ici décrite comme un état d'oscillation entre deux pôles opposés, ce que traduit magnifiquement la formule « sympathie antipathique et antipathie sympathique ». Cette tension exprime la nature ambivalente de l'angoisse : elle attire autant qu'elle repousse, elle révèle une possibilité tout en la rendant insoutenable. Enfin, la dernière phrase « elle est essentiellement ambivalente et dialectique » insiste sur le fait que l'angoisse ne peut être comprise de manière univoque. Elle ne se réduit ni à une peur pure ni à une simple excitation, mais incarne une confrontation dynamique entre l'ouverture et la fermeture, entre l'affirmation et la négation. Cette perspective rappelle également certaines analyses psychanalytiques, notamment chez Freud qui voit dans l'angoisse un conflit entre le désir et l'interdit, entre le principe de plaisir et celui de réalité.

Heidegger, quant à lui, place l'angoisse au centre de sa réflexion existentielle sur le *Dasein*. L'angoisse heideggérienne ne se limite pas à un choix spécifique de la vie parmi d'autres, mais elle s'enracine profondément dans la confrontation avec le

⁸⁸ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 221.

néant, qui est cette absence radicale, ainsi qu'à la finitude inhérente et inexorable du *Dasein* en acceptant de faire face à la mortalité inéluctable. Dans son œuvre *Être et Temps*, Heidegger écrit : « *Dans l'angoisse, ce qui se dévoile n'est rien d'autre que l'être du Dasein lui-même, dans son ouverture au néant.* »⁸⁹

Hubert Dreyfus, un spécialiste renommé de la philosophie heideggérienne, compare de manière éclairante ces deux approches de l'angoisse en soulignant que, si Kierkegaard voit l'angoisse comme une ouverture vers une forme de liberté éthique ou religieuse, Heidegger, en revanche, l'envisage comme une révélation purement ontologique, détachée de toute transcendance ou de toute considération spirituelle en liant au phénomène de la mort :

« *La mort nous montre dans un cas spécifique que le Dasein ne peut avoir aucune possibilité qui le définit, lui et son monde. La mort, en tant que possibilité, ne donne au Dasein rien à “réaliser”, rien que le Dasein, en tant qu'actuel, puisse être lui-même. Ainsi, l'angoisse au moment de mourir, lorsque je n'ai plus de possibilités, que le monde recule et que tout est perçu comme dénué de sens, peut être un analogon pour vivre lucidément de telle sorte que le monde soit constamment perçu comme dénué de sens et que je sois constamment conscient du fait que le Dasein n'est pas seulement une base nulle comme le révèle l'angoisse de la conscience, mais qu'il est aussi une nullité en ce qu'il ne peut s'approprier aucune possibilité.* »⁹⁰

Ce débat philosophique dense et nuancé sur la nature et la signification de l'angoisse met en lumière les dimensions de l'être humain, en suscitant des interrogations profondes qui transcendent les époques et continuent d'alimenter de façon significative la réflexion contemporaine sur l'existence.

5.2. La critique de la foule : le *On* et la masse anonyme

La critique de la « société » chez Kierkegaard et Heidegger représente une convergence centrale, illustrant de manière profonde et nuancée leurs idées qui sont à la fois profondément enracinées et parfois opposées, particulièrement en ce qui

⁸⁹ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 186.

⁹⁰ Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, op. cit., p. 632.

concerne la dynamique complexe et souvent troublante entre l'individu et le collectif. Kierkegaard, par exemple, condamne la foule, qu'il perçoit comme une force puissamment nivelaute et homogène qui annihile totalement la singularité et l'unicité de chaque individu en effaçant les distinctions essentielles qui définissent chaque être humain. Il soutient avec force que la « masse » constitue un mensonge fondamental et insidieux, car elle efface en réalité la responsabilité personnelle en offrant, de manière illusoire, une sécurité faussement rassurante. Dans un passage marquant et révélateur de ses écrits, il déclare :

« Ainsi vivent peut-être des foules de gens ; ils travaillent, comme insensiblement, à obscurcir leur jugement éthique et éthico-religieux, qui les pousse vers des décisions et des suites que réprouve la partie inférieure d'eux-mêmes ; à la place ils développent en eux une connaissance esthétique et métaphysique, qui pour l'éthique n'est que divertissement. »⁹¹

Ce passage met en évidence une forme d'aliénation existentielle dans laquelle les individus, au lieu de cultiver une conscience éthique profonde, s'engagent inconsciemment dans un processus d'auto-aveuglement. L'idée principale ici est que ces personnes travaillent « à obscurcir leur jugement éthique et éthico-religieux ». Cela signifie qu'elles se détournent progressivement des exigences morales et spirituelles qui devraient guider leurs actions. Ce phénomène peut être interprété comme une forme de mauvaise foi, où l'individu préfère éviter la confrontation avec les responsabilités qu'implique une véritable prise de décision morale. Il y a ici un écho aux analyses de Kierkegaard sur « le désespoir inconscient », c'est-à-dire un état où l'on vit dans l'illusion sans même s'en rendre compte.

Par ailleurs, le texte souligne une opposition entre les différentes dimensions de l'être humain : « la partie inférieure d'eux-mêmes » semble désigner les instincts, les désirs immédiats ou les tendances à fuir la vérité existentielle. Ces individus, au lieu d'écouter leur conscience éthique, préfèrent développer « une connaissance esthétique et métaphysique ». Autrement dit, ils cherchent refuge dans des abstractions intellectuelles ou dans une forme de contemplation esthétique qui, bien que légitime en soi, peut devenir une échappatoire à la responsabilité morale. Enfin, le texte insiste

⁹¹ Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, op. cit., p. 85.

sur le fait que cette connaissance est un « divertissement » du point de vue de l'éthique. On peut y voir une critique du risque de l'intellectualisme : au lieu d'engager réellement son existence dans une quête authentique, l'individu peut se réfugier dans un savoir qui reste détaché du vécu. C'est une posture que Kierkegaard critique dans *La Maladie à la mort*, où il oppose la simple spéulation au véritable engagement existentiel. En somme, ce passage décrit un mécanisme de fuite où l'individu, au lieu d'affronter l'exigence de vérité intérieure, se réfugie dans des formes de connaissance qui ne font que masquer son malaise profond.

Jean Wahl commente cette idée en soulignant que Kierkegaard voit dans la foule une sorte de fuite désespérée et maladroite devant l'angoisse inhérente et indissociable à la liberté. Il précise que les caractères de la foule et de la presse nous rendent distraits « *de nous-mêmes en portant notre attention sur une multitude de choses qui nous sont étrangères et de nous rendre l'histoire de la Chine plus familière que les problèmes qui touchent à notre propre destinée individuelle. C'est une remarque de même genre que l'on trouve dès le début de l'ouvrage de Heidegger sur l'être et le temps.* » — *La tradition annihile à tel point l'historicité de l'être que, dans son intérêt pour la multiplicité des lignes, des directions, des points de vue philosophiques possibles, elle se meut dans l'étude des cultures les plus éloignées et les plus étranges, et tente, par cet intérêt même, de dissimuler à quel degré elle manque de base substantielle* » (p. 21). — Kierkegaard disait : *On comprend tout ; seulement on ne se comprend pas soi-même. Heidegger parle de cette aliénation de l'homme par rapport à soi, liée à sa compréhension des cultures les plus diverses* (p. 178). »⁹² Ainsi, cette dynamique entre la peur de l'indépendance et le désir de conformité se met intensément sous les feux de la rampe et devient centrale dans la pensée de Kierkegaard en révélant les tensions existentielles qui tourmentent l'individu moderne.

Chez Heidegger, cette critique profonde trouve un écho saisissant dans le concept du *On*, une structure impersonnelle et abstraite qui régit l'existence quotidienne et éloigne tragiquement le *Dasein* de son être propre et authentique. Heidegger affirme :

⁹² Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 456.

« *Dasein, en tant qu'etre-l'un-avec-l'autre quotidien, se tient sous l'emprise d'autrui. Ce n'est pas lui-même qui est, les autres lui ont ôté l'être. La discréption des autres dispose des possibilités quotidiennes d'être du Dasein. Ces autres ne sont pas alors des autres déterminés. Au contraire, tout autre peut les représenter. L'essentiel, c'est seulement cette domination d'autrui, qui, sans s'imposer a toujours déjà été secrètement acquise par le Dasein comme être-avec. L'on appartient soi-même aux autres, et l'on consolide leur puissance.* »⁹³

On voit que ce passage illustre la thèse heideggérienne selon laquelle le Dasein, en tant qu'etre-avec (*Mitsein*), est fondamentalement immergé dans un monde social qui façonne son existence. Loin d'être un sujet totalement autonome, le Dasein est, dans son quotidien, sous l'influence du "On", cette force anonyme et impersonnelle qui régit les comportements et les normes sociales. L'idée centrale est que l'individu ne se possède pas pleinement lui-même : son être lui est, d'une certaine manière, "retiré" par les autres. Ce phénomène ne repose pas sur une domination explicite, mais sur une influence diffuse et insidieuse. Les autres n'ont pas besoin d'être des personnes précises ; ils incarnent cette force anonyme du "On" qui prescrit des manières de penser et d'agir sans qu'aucune autorité identifiable n'impose ces règles. Dans cette structure, le Dasein lui-même contribue à renforcer cette emprise : en adoptant les codes établis et en se conformant aux attentes sociales, il participe à la perpétuation de cette domination. L'être humain appartient au monde du "On", et cette appartenance détermine largement ses choix et ses possibilités d'existence. Ce passage souligne donc le paradoxe fondamental du *Mitsein* chez Heidegger : bien que le *Dasein* soit un être-relationnel, cette coexistence avec autrui entraîne souvent une aliénation de soi.

Hypolite, dans le passage suivant, met en évidence le rapport conflictuel de Kierkegaard avec la société et les structures collectives. Loin d'être simplement un penseur isolé par accident, Kierkegaard semble avoir délibérément refusé l'engagement social et politique en considérant ces sphères comme foncièrement inauthentiques.

« *Mais Kierkegaard n'a pas seulement échoué dans la communication de personne à personne, il a refusé aussi la communication avec une réalité collective (son désintérêt*

⁹³ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 158.

*pour la politique). C'est surtout son refus d'être pasteur et sa rupture avec L'Eglise officielle qui manifestent le mieux cet éloignement de Kierkegaard à l'égard du social tout entier. Il en dénonce l'inauthenticité - ce que les philosophes nommeront plus tard la banalité du *On*. Il caractérise son époque comme l'époque du social dans toute sa banalité, en face de l'exceptionnel : Cette époque hait l'isolement ; et comment pourrait-elle souffrir qu'un homme conçoive l'idée désespérée d'aller seul à travers la vie, cette époque où tous, la main dans la main, bras dessus, bras dessous, vivent pour l'idée de communauté. »⁹⁴*

On se rend compte que l'auteur rapproche cette critique de ce que Heidegger appellera plus tard « la banalité du *On* », c'est-à-dire la manière dont les individus se dissolvent dans une existence collective impersonnelle, où ils adoptent des croyances et des comportements dictés par la majorité plutôt que par une véritable réflexion personnelle. Pour Kierkegaard, son époque incarne cette domination du social sur l'individuel, où l'exceptionnel – c'est-à-dire l'individu authentique – est marginalisé. Tout cela met également en lumière l'opposition entre l'isolement de l'individu authentique et l'idéologie de la communauté, qui selon Kierkegaard, étouffe la singularité et empêche l'homme d'assumer pleinement sa propre existence. Il y a ici une critique anticipée de la société de masse et du conformisme, où l'appartenance collective devient une fin en soi, annihilant la possibilité d'une véritable intériorité en illustrant comment Kierkegaard considère la solitude existentielle comme un choix radical et nécessaire face à une société qui cherche à abolir toute singularité en privilégiant l'uniformité.

5.3. Liberté et responsabilité : le saut qualitatif versus l'authenticité

5.3.1. Le saut qualitatif chez Kierkegaard : une réponse existentielle à l'angoisse

Pour Kierkegaard, l'angoisse constitue un phénomène intrinsèquement et indissociablement lié à la liberté humaine, car elle surgit inévitablement de la confrontation avec les innombrables possibilités infinies que la vie offre à chaque individu. Cette liberté incommensurable, souvent écrasante et source de douleur, place

⁹⁴ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, tome premier, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 202-203.

l'homme face à un choix fondamental, de profondeur inestimable et crucial : il doit choisir entre demeurer dans une existence superficielle, confortable, et généralement inauthentique, ou bien s'élever vers une existence véritable, éthique, ou religieuse, d'une grande portée et de signification orale et spirituelle profonde. Ce passage indispensable et radical nécessite ce qu'il appelle un "saut qualitatif", qui se révèle être cette décision existentielle que transcende la rationalité conventionnelle et banale.

Le saut qualitatif implique un engagement total, radical et absolu, un engagement qui mobilise toute la personne dans un acte libre et conscient, une démarche par laquelle l'individu prend véritablement possession de sa vie et de son destin. Kierkegaard décrit ce processus crucial comme une confrontation personnelle, directe et authentique avec Dieu, surtout dans le cadre exigeant de la « foi » chrétienne, un rapport où l'individu se doit d'affronter, une fois de plus, le vide et l'angoisse manifeste de l'existence. Cette foi, si elle est véritable et authentique, n'est en aucun cas un refuge dogmatique et immuable, mais au contraire, elle se révèle être une appropriation subjective et profondément personnelle de la vérité existentielle. C'est ce qu'il résume de manière précise et poignante : « *L'angoisse est le possible de la liberté, seule cette angoisse-là forme par la foi l'homme absolument, en dévorant toutes les finitudes, en dénudant toutes leurs déceptions.* »⁹⁵

En affirmant que « *l'angoisse est le possible de la liberté* », Kierkegaard nous fait penser qu'elle n'est pas un obstacle, mais bien une ouverture vers l'existence authentique. Elle met l'homme face à son pouvoir de choisir et à la responsabilité qui en découle. Donc, en faisant face à l'absence de déterminations extérieures contraignantes, l'individu prend conscience qu'il doit se déterminer lui-même.

Cependant, cette confrontation avec l'abîme du possible peut être écrasante. C'est pourquoi le passage affirme que seule la foi permet d'intégrer pleinement cette expérience et de façonner l'homme de manière absolue. Sans la foi, l'angoisse risque de conduire au désespoir ou au repli sur soi. Par la foi, au contraire, l'angoisse devient un processus de purification existentielle : d'une part, elle dissout les illusions et les attachements superficiels ; d'autre part, elle révèle la vanité des sécurités illusoires et pousse l'individu à s'ancrer dans une vérité plus profonde.

⁹⁵ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., p. 121.

Ainsi, chez Kierkegaard, la liberté ne se limite pas seulement à une notion abstraite, théorique, et déconnectée de la réalité, mais elle est profondément liée à la responsabilité éthique que chaque personne doit porter. La prise de conscience de cette dimension essentielle conduira inéluctablement l'individu à comprendre qu'il ne peut pas échapper à l'angoisse existentielle, à ses répercussions, mais qu'il peut, au contraire, l'accepter comme une condition nécessaire et enrichissante. En effet, cette acceptation est la clé pour accéder à la vérité subjective et à la réconciliation authentique avec Dieu. Elle favorise ainsi une vie pleine de sens, de profondeur, et de richesse spirituelle qui éclaire réellement le parcours existentiel de chaque individu.

5.3.2. L'authenticité chez Heidegger : une liberté orientée vers la finitude par la « résolution anticipante »

Heidegger propose une conception fondamentalement distincte et nuancée de la liberté, ainsi que de la responsabilité dans le cadre de l'analytique existentielle. Contrairement à l'approche de Kierkegaard, qui recourt à un cadre religieux pour examiner ces concepts, Heidegger plonge profondément dans une compréhension ontologique et philosophique. Dans sa pensée complexe, Heidegger affirme que la liberté véritable et authentique ne peut véritablement se manifester que lorsque le *Dasein*, dans sa propre existence, accepte et embrasse pleinement sa condition d'*être-pour-la-mort*. En adoptant cette perspective existentielle, il réussit à transcender les illusions enchevêtrées et les contraintes souvent imposées par le *On*, autrement dit le monde impersonnel et uniformisant qui tend à homogénéiser et standardiser les expériences humaines individuelles et qui, par là même, anéantit la singularité de ces dernières. Dans *Être et Temps*, Heidegger développe l'idée selon laquelle l'angoisse fait office de révélateur essentiel pour le *Dasein* en lui permettant d'acquérir une conscience aiguisée de sa "possibilité la plus propre" et authentique : celle d'opter pour une existence qui est véritablement sienne, tout en étant pleinement conscient de la finitude inéluctable de sa propre existence. Il précise :

« Sa possibilité la plus propre, absolue et indépassable, le Dasein ne se la procure cependant pas après coup et occasionnellement au cours de son être. Au contraire, si le Dasein existe, il est aussi et déjà jeté dans cette possibilité. Qu'il soit

remis à sa mort, que celle-ci appartienne donc à l'être- au-monde, c'est là quelque chose dont le Dasein, de prime abord et le plus souvent, n'a nul savoir exprès, ni même théorique. 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 indépassable. Le devant-quoi de cette angoisse est l'être-au-monde lui-même. Le pour-quoi [en-vue-de-quoi] de cette angoisse est le pouvoir-être du Dasein en tant que tel. »⁹⁶

Il en résulte que ce passage illustre la conception heideggérienne de *l'être-pour-la-mort*⁹⁷ (*Sein-zum-Tode*) et son lien fondamental avec l'angoisse. Heidegger insiste sur le fait que la mort n'est pas simplement un événement futur qui surviendra à un moment donné, mais une possibilité constitutive du *Dasein* en soulignant que le *Dasein* ne « se procure » pas la possibilité de la mort au cours de son existence, comme un élément accidentel ou secondaire. Au contraire, il est toujours déjà jeté dans cette possibilité. Cela signifie que la mort fait intrinsèquement partie de l'être du *Dasein* dès son existence même.

Dans ce qui suit, Heidegger parle de « l'être jeté dans la mort », ce qui renvoie au phénomène plus large d'être-jeté (*Geworfenheit*) : le *Dasein* n'a pas choisi d'exister, pas plus qu'il ne choisit d'être destiné à mourir. Cette mortalité n'est pas un savoir explicite et constant pour l'individu : « *de prime abord et le plus souvent, [le Dasein] n'a nul savoir exprès* ». En d'autres termes, dans le quotidien, on évite de penser à notre propre finitude en étant absorbé par nos occupations et les distractions du monde.

Toutefois, il existe une expérience dans laquelle cette réalité se révèle avec une intensité inédite : l'angoisse. D'un côté, l'angoisse « *dévoile plus originellement et instamment* » l'être-jeté dans la mort : Contrairement à la peur, qui est dirigée vers un objet déterminé dans le monde, l'angoisse surgit face à l'absence de repères et à la confrontation avec notre propre finitude. De l'autre côté, ce devant-quoi de l'angoisse

⁹⁶ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 291.

⁹⁷ « *De même que le Dasein, aussi longtemps qu'il est, est au contraire constamment déjà son ne-pas-encore, de même il est aussi déjà sa fin. Le finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin du Dasein, mais un être pour la fin de cet étant. La mort est une guise d'être que le Dasein assume dès qu'il est. "Dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir" »*. Ibid, p. 285.

est l'être-au-monde lui-même : le *Dasein* ne ressent pas une angoisse face à un danger extérieur, mais devant son propre pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire la certitude de sa mort.

L'angoisse est ainsi une modalité existentielle qui révèle la vérité la plus profonde du *Dasein* : son existence est toujours en tension avec sa finitude, et c'est en assumant lucidement cette mortalité qu'il peut dévoiler une existence authentique, un pouvoir-être authentique qui s'enracine dans sa constitution ontologique. Ce passage met donc en lumière le rôle central de l'angoisse chez Heidegger : elle n'est pas un obstacle ou un trouble, mais une expérience fondamentale qui dévoile la vérité de l'existence.

En outre, l'authenticité, telle que la conçoit Heidegger, ne repose pas sur un saut qualitatif vers une transcendance de nature divine ou transcendante comme chez Kierkegaard, mais plutôt sur une "*réolution anticipante*"⁹⁸ (*Vorlaufende Entschlossenheit*), dans laquelle l'individu prend pleinement la mesure de sa mort en tant qu'horizon ultime de son existence. Dans *Être et Temps*, Heidegger développe le concept de résolution anticipante comme un mode d'être proprement authentique du *Dasein*. Cette notion repose sur l'expérience de l'angoisse, qui joue un rôle central dans la transition de l'existence inauthentique vers une appropriation véritable de son être :

« *Mais à proprement parler, l'angoisse ne peut monter que dans un Dasein résolu. Celui qui est résolu ne connaît aucune peur, mais il comprend justement la possibilité de l'angoisse comme de cette tonalité qui ne l'inhibe ni ne l'égare. Elle libère de possibilités "nulles" et laisse devenir libre pour des possibilités authentiques*⁹⁹ ».

⁹⁸ « *La résolution est un mode privilégié de l'ouverture du Dasein. Or l'ouverture a été plus haut existentialement interprétée comme la vérité originale. Celle-ci n'est primairement ni une qualité du "jugement" ni en général une qualité d'un comportement déterminé, mais un constituant essentiel de l'être-au-monde comme tel. La vérité doit être conçue comme un existential fondamental. La clarification ontologique de la proposition : "Le Dasein est dans la vérité" a manifesté l'ouverture originale de cet étant comme vérité de l'existence et renvoyé, pour sa détermination plus précise, à l'analyse de l'authenticité du Dasein. Désormais, ce qui est conquis avec la résolution, c'est la vérité la plus originale, parce qu'authentique du Dasein* ». Ibid., p. 340.

⁹⁹ Ibid., p. 387.

Contrairement à la peur, qui se rapporte toujours à un objet déterminé, l'angoisse n'a pas de contenu spécifique : elle surgit précisément lorsque le *Dasein* prend conscience de l'indétermination radicale de son être et de l'abîme de possibilités qui s'ouvrent devant lui. Elle ne paralyse pas, mais au contraire, révèle la nécessité d'un choix existentiel.

Celui qui est résolu ne se laisse pas dominer par la peur, mais accepte l'angoisse comme une tonalité fondamentale qui le libère des illusions du quotidien. L'angoisse ne l'égare ni ne l'inhibe, car elle lui permet de voir clairement que beaucoup de ses « possibilités » sont en réalité des illusions dictées par le *On*. Dans la vie ordinaire, quotidienne et médiocre, le *Dasein* est souvent plongé dans l'inauthenticité, absorbé dans les préoccupations du monde et guidé par des choix qui ne sont pas véritablement les siens. C'est à travers l'angoisse qu'il peut reconnaître l'inauthenticité dans cette existence et accéder à une liberté véritable. Heidegger parle alors de la libération à l'égard des possibilités nulles, ces modes d'être qui ne sont pas réellement choisis mais adoptés par conformisme.

« *Cette ouverture authentique insigne, attestée dans le Dasein lui-même par sa conscience – le se-projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette¹⁰⁰ le plus propre – nous l'appelons la résolution.* »¹⁰¹

Il s'avère qu'au cœur de cette résolution, on trouve la confrontation du *Dasein* avec sa propre finitude. La conscience morale (*Gewissen*) joue ici un rôle fondamental : elle n'est pas une simple voix morale dictant des principes de conduite, mais un appel intérieur qui pousse l'individu à se reconnaître comme seul responsable de son existence. Cette responsabilité est décrite en termes de « l'être-en-dette¹⁰² »

¹⁰⁰ « Non seulement l'étant dont l'être est le souci peut se charger d'une dette factice, mais encore il est en-dette au fond de son être, et cet être-en-dette donne pour la première fois la condition ontologique permettant que le *Dasein*, existant factiquement, devienne "endetté". Cet être-en-dette essentiel est cooriginairement la condition existentielle de possibilité du bien et du mal "moraux", autrement dit de la moralité en général et de ses modifications factiquement possibles. Si l'être-en-dette originaire ne peut être déterminé par la moralité, c'est que celle-ci le présuppose déjà pour elle-même ». Ibid., p. 328.

¹⁰¹ Ibid., p. 340.

¹⁰² « Dans la structure de l'être-jeté aussi bien que dans celle du projet est essentiellement contenue une nullité, et c'est elle qui est le fondement de la possibilité de la nullité du *Dasein* inauthentique dans l'échéance où il se trouve à chaque fois et toujours factiquement. En son essence, le souci lui-même est transi de part en part de nullité. Le souci – l'être du *Dasein* – signifie ainsi, en tant que projet jeté : l'être-fondement (nul) d'une nullité. Autrement dit : le *Dasein* est comme tel en-dette, si tant est que

(*Schuldigsein*), non pas au sens d'une culpabilité morale, mais d'une exigence d'authenticité : le *Dasein* est « en dette » vis-à-vis de son propre être, car il doit le prendre en charge activement et ne peut déléguer cette tâche à une autorité extérieure.

Ce mouvement de retour à soi se manifeste dans une anticipation de la mort. La résolution anticipante signifie que le *Dasein* ne perçoit pas la mort comme un événement futur qui surviendra un jour, mais comme une possibilité essentielle qui structure son existence présente. Loin d'être une fatalité externe, la mort est l'unique possibilité absolument propre du *Dasein*, celle que personne ne peut accomplir à sa place. En l'intégrant pleinement dans son existence, il transforme la conscience de sa finitude en une source de liberté. Il ne s'agit pas ici d'un simple constat passif, mais d'un engagement actif à l'existence en tenant compte de cette donnée irréductible.

La résolution anticipante permet ainsi au *Dasein* d'accéder à une existence pleinement appropriée, libérée des illusions du « *On* » et de la dispersion dans la quotidenneté. Ce mode d'être ne repose pas sur une construction intellectuelle ou un idéal abstrait, mais sur une disposition existentielle où l'angoisse est reconnue comme une ouverture vers la vérité de l'être. En acceptant la mortalité comme une dimension constitutive de son être, le *Dasein* devient véritablement libre, non en dépit de la mort, mais à partir d'elle. La mort, loin d'être un terme limitatif, devient alors le fondement même de l'authenticité, car elle oblige l'individu à exister en assumant pleinement son propre destin. La résolution anticipante est ainsi une affirmation de soi qui ne repose pas sur une volonté arbitraire, mais sur l'acceptation lucide de la finitude et l'engagement à exister de manière propre.

demeure la détermination existentielle formelle de la dette comme être-fondement d'une nullité » Ibid., p. 327. « Dès lors, l'entendre correct de l'appel équivaut à un se-comprendre en son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire au se-projeter vers le pouvoir- devenir-en-dette authentique le plus propre. Le se-laisser-pro-voquer compréhensif à cette possibilité inclut en soi le devenir-libre du Dasein pour l'appel : la disposition au pouvoir-être-ad-voqué. Le Dasein, comprenant l'appel, est obéissant à sa possibilité la plus propre d'existence. Il s'est lui-même choisi.

Avec ce choix, le Dasein se rend possible son être-en-dette le plus propre, qui demeure refermé au On-même. L'entente du On ne connaît que la suffisance ou l'insuffisance par rapport à la règle courante et à la norme publique. Le On décompte des infractions contre elles, et il cherche des compromis. Il s'est dérobé à l'être-en-dette le plus propre, afin de commenter d'autant plus bruyamment les fautes commises. Mais dans l'ad-vocation, le On-même est ad-voqué à l'être-en-dette le plus propre du Soi-même. La compréhension de l'appel est le choisir – non pas cependant de la conscience qui, comme telle, ne peut être choisie. Ce qui est choisi, c'est l'avoir-conscience en tant qu'être-libre pour l'être-en-dette le plus propre. Comprendre l'ad-vocation signifie : vouloir-avoir-conscience » Ibid, p. 330.

De même, Heidegger insiste avec une grande détermination et une clarté poignante sur le fait que l'authenticité ne doit pas être perçue comme un état statique ou immobile, mais plutôt comme un processus dynamique et fluide. Dans cette analyse éclairante, le *Dasein* est appelé à faire un choix délibéré de manière continue afin d'assumer réellement son existence face aux pressions, aux conformismes et aux attentes du *On* qui l'entoure et influence inéluctablement son quotidien. Dès lors, l'authenticité se dessine non seulement comme une réalisation personnelle et individuelle, mais également comme un acte de courage authentique et vrai face à la pluralité complexe et parfois accablante des expériences humaines, qui peuvent fréquemment obscurcir notre perception de soi et éclipser notre véritable « essence ».

5.3.3. Différences fondamentales : transcendance religieuse et liberté ontologique

La différence principale entre Kierkegaard et Heidegger réside dans la finalité profonde et unique de l'angoisse ainsi que de la liberté que chacun d'eux s'efforce de transmettre au travers de leurs réflexions philosophiques inimitables. Chez Kierkegaard, la liberté atteint son plein accomplissement dans une transcendance religieuse authentique et véritablement profonde où le fameux saut qualitatif unique, tel qu'il le définit avec précision, conduit chaque individu vers une relation « personnelle » et intime avec Dieu, souvent perçue comme le but ultime et véritable de son existence. Cette relation spirituelle et précieuse, intensément marquée par une spiritualité qui transcende les préoccupations purement mondaines et limitées, incite ainsi l'individu à s'engager dans une exploration riche et nuancée des multiples dimensions de l'existence humaine. Selon Kierkegaard, seule une connexion directe avec le divin et l'expérience de cette transcendence peuvent véritablement révéler ces aspects fondamentaux de la vie humaine et de l'être, ce qui transforme radicalement la compréhension qu'un individu a de sa propre existence.

En revanche, chez Heidegger, la notion de liberté véritable et authentique est profondément enracinée dans une confrontation directe, sans détour, avec la finitude de l'être et l'angoisse qui l'accompagne. Cette confrontation exige que le *Dasein* accepte pleinement et sans réserve sa condition « mondaine », limitée, tout en maintenant une distance critique constante avec ce qui pourrait s'apparenter à une transcendence divine ou à des entités supérieures, lesquelles pourraient offrir un refuge

illusoire ou une échappatoire spirituelle. Même si Jean Wahl, dans ses analyses, souligne et éclaire cette divergence entre les deux penseurs, il formule aussi un point commun fondamental entre eux : « *On voit qu'il y a une grande différence entre l'usage que Kierkegaard fait de l'idée d'angoisse et celui qu'en fera Heidegger. Pour Kierkegaard, il s'agit d'une angoisse psychologique et d'un rien qui est dans l'esprit. Pour Heidegger, l'angoisse est liée à un fait cosmique, au néant absolu sur lequel se détache l'existence. De là, l'originalité de Heidegger, même dans sa théorie de l'angoisse, qui, au premier abord, paraît tout inspirée de Kierkegaard.* »¹⁰³ Aux yeux de Wahl, l'angoisse, pour Heidegger comme pour Kierkegaard, est la possibilité du passage de l'erreur à la vérité.

Cela implique que, pour Kierkegaard, l'angoisse agit comme un levier puissant qui pousse l'individu avec force vers une compréhension spirituelle et religieuse en le dirigeant résolument vers une foi authentique et éclairée où l'individu s'immerge totalement dans la quête de sens. Néanmoins, pour Heidegger, il s'agit d'un pas nécessaire et incontournable qui oblige le *Dasein* à se confronter à sa propre réalité existentielle, sans fioritures ni échappatoires et à examiner avec intensité les vérités inévitables.

De l'autre côté, le saut qualitatif chez Kierkegaard représente une rupture radicale et définitive, un véritable tournant, avec le monde environnant, une sorte de départ vers le divin, poursuivant la quête d'une connexion authentique et significative avec l'ultime vérité transcendante. En revanche, l'authenticité heideggérienne reste fermement ancrée dans l'expérience tangible du monde ambiant et dans le temps qui passe. Elle cherche une compréhension de notre place et de notre rôle dans un univers en mouvement constant. Cette différence demeure d'une importance capitale et essentielle pour saisir toute la richesse des pensées respectives de Kierkegaard et Heidegger ainsi que les multiples implications qu'elles engendrent sur la notion de liberté de l'individu, une notion qui balise son rapport complexe avec l'angoisse existentielle.

¹⁰³ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 221.

En résumé, malgré leurs nombreuses divergences philosophiques et méthodologiques, Kierkegaard et Heidegger s'accordent sur un point fondamental et essentiel qui transcende leurs différences : l'idée que la liberté est indissociable de la responsabilité qui l'accompagne. En effet, pour ces deux philosophes, l'angoisse joue un rôle majeur et déterminant. Elle émerge comme un « signal » qui met en lumière la nécessité pressante et inéluctable pour chaque individu de choisir son propre chemin dans une existence souvent incertaine et instable. Que ce soit à travers la foi, avec la conviction passionnée de Kierkegaard, ou en acceptant la finitude de notre existence, comme l'explique Heidegger, cette angoisse est porteuse d'une richesse émotionnelle et d'une profondeur existentielle saisissantes.

5.4. L'isolement et la solitude existentielle

5.4.1. L'angoisse comme condition de l'isolement chez Kierkegaard

Pour Kierkegaard, l'angoisse se présente sous la forme d'une expérience intérieure et complexe qui, en plongeant l'individu directement dans la confrontation avec sa propre liberté individuelle, a le pouvoir d'extraire ce dernier du confort douillet et rassurant que peut offrir la vie sociale ordinaire et superficielle. Cette confrontation, inévitable, se révèle souvent douloureuse et entraîne une sorte de la solitude. Cependant, cette solitude ne doit pas être interprétée de manière unidimensionnelle, simplement comme un retrait maladif et défaillant à l'égard de la société. Au contraire, Kierkegaard se donne pour mission de percevoir cette solitude comme une nécessité spirituelle profondément positive ; elle se configue comme une condition indispensable et même essentielle pour que l'individu parvienne à se découvrir pleinement lui-même et, de cette façon, accède à la vérité subjective qui lui est propre et unique, cette vérité que chacun porte en lui comme une étoile merveilleuse. Il s'exprime en ces termes : « *Oser à fond être soi-même, oser réaliser un individu, non tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul dans l'immensité de son effort et de sa responsabilité.* »¹⁰⁴

De même, la solitude, selon la perspective kierkegaardienne, est donc vécue comme un véritable "retour" à soi-même, un moment décisif et dangereux où

¹⁰⁴ Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, op. cit., p. 3.

l'individu se confronte à cette responsabilité ultime, non seulement devant Dieu, mais aussi devant sa propre existence singulière et authentique. C'est précisément dans cet isolement choisi et volontaire, souvent perçu comme difficile, que se dessine la possibilité d'un "saut qualitatif" vers une vie authentique, riche et significative.

Sous cet angle, l'angoisse kierkegaardienne n'est donc pas envisagée comme une fin en soi, mais plutôt comme un chemin spirituel réfléchi et éclairé, qui s'ouvre et mène à la découverte précieuse et révélatrice de la vérité « intérieure » et authentique que chacun porte en lui depuis toujours comme une lumière que l'on cherche à redécouvrir.

5.4.2. La solitude chez Heidegger : le retrait du *On*

Pour Heidegger, l'angoisse occupe une place centrale et joue un rôle similaire et fondamental, mais qu'elle s'inscrit dans un cadre ontologique. Loin d'être ressentie comme une simple expérience qui serait uniquement psychologique ou spirituelle, cette tonalité fondamentale sert à révéler au *Dasein* sa propre finitude. Que le *Dasein* ait la possibilité de comprendre sa finitude réside dans sa constitution ontologique fondamentale qui lui permet aussi de se libérer de la dispersion et de la désorientation imposées par le *On*. Ce phénomène est ce que Heidegger désigne sous le terme de *On*. En ce sens précis, l'angoisse peut être comprise comme le signe d'une solitude existentielle qui retire le *Dasein* des préoccupations quotidiennes, souvent superficielles et insignifiantes, pour le ramener à un engagement, d'une manière plus authentique, à son être véritable.

Dans *Être et Temps*, Heidegger écrit que « *la fuite devant l'étrang(èr)eté qui la plupart du temps demeure recouverte avec l'angoisse latente parce que la publicité du On réprime toute non-familiarité.* »¹⁰⁵ Ce passage illustre comment le *Dasein*, dans son existence quotidienne, fuit l'étrangeté de l'être en se réfugiant dans le conformisme du *On*.

Bien que l'angoisse confronte le *Dasein* à l'absence de tout fondement stable dans son être, dans la quotidienneté, cette angoisse demeure latente et n'est

¹⁰⁵ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 229.

généralement pas reconnue de manière explicite. Cela s'explique par le fait que le *Dasein* se préoccupe d'un monde ambiant où tout semble familier, où les repères et les normes collectives offrent une illusion de sécurité. Heidegger affirme que cette étrangeté fondamentale de l'existence est recouverte et réprimée par le *On*. Dans ce cadre, toute forme de non-familiarité est perçue comme une menace et immédiatement neutralisée.

La « publicité du *On* », c'est-à-dire la manière dont le discours dominant impose une compréhension uniforme du monde, joue un rôle central dans cette répression. Le *Dasein*, au lieu d'affronter l'étrangeté radicale de son être et l'incertitude qui l'accompagne, adopte les conventions du « *On* » et évite ainsi toute confrontation avec l'angoisse existentielle. Cette fuite se montre le plus souvent comme un évitement par lequel l'existence inauthentique tente de dissimuler la possibilité de l'existence authentique. Il s'ensuit que cet extrait illustre la tension entre l'angoisse, qui révèle la vérité de l'être, et le besoin de se raccrocher à une fausse familiarité entretenue par le conformisme social. L'authenticité, chez Heidegger, implique aucune rupture avec l'inauthenticité. Le *Dasein* existe simultanément de manière authentique et de manière inauthentique. L'existence authentique n'est pas le résultat que le *Dasein* ne peut obtenir que grâce à la transformation, la conversion, la confrontation, la confession etc. Heidegger se contente de décrire phénoménologiquement comment l'existence authentique – le pouvoir-être authentique – est dissimulée par l'existence inauthentique et comment le *Dasein* comprend en effet toujours déjà authentiquement l'être et la dissimulation du pouvoir-être authentique. C'est en sens que Le *Dasein* de Heidegger diffère radicalement du Zarathoustra de Nietzsche et du croyant de Kierkegaard.

Si l'on passe à la solitude chez Heidegger, on se rend compte qu'elle n'est pas simplement un isolement extérieur et social, mais elle se manifeste comme « détachement » « intérieur » et personnel. Ce détachement permet au *Dasein* de faire face à son être-pour-la-mort d'une manière plus authentique et plus consciente. Ce processus de « désencombrement » du monde quotidien et des distractions environnantes s'avère être non seulement nécessaire, mais crucial pour que le *Dasein* puisse, enfin, retrouver son authenticité qui lui échappait.

« *Le Dasein est authentiquement lui-même dans l'isolement origininaire de cette résolution réticente qui s'intime à elle-même l'angoisse.* »¹⁰⁶

Sous cet angle, l'expérience de l'angoisse conduit à une rupture avec l'existence inauthentique et place le Dasein face à lui-même dans un isolement origininaire. Ce terme ne désigne pas un simple repli sur soi, mais une forme de solitude existentielle où l'individu cesse de s'identifier aux structures extérieures et prend conscience de sa propre responsabilité. L'authenticité ne peut être une expérience collective, car elle suppose un retour radical à soi où l'être humain cesse d'être défini par des normes externes et assume pleinement sa propre condition. Cette transformation ne se manifeste pas par une révolte spectaculaire contre la société, mais par une réorientation silencieuse et intérieure que Heidegger qualifie de « réticente ». La résolution n'est pas un choix arbitraire ou une affirmation bruyante de soi, mais un mouvement profond de réappropriation de son être. Le *Dasein*, qu'il soit individuel ou collectif, est toujours déjà seul, réticent et résolu. Le *Dasein* les dissimule à lui-même dans son pouvoir-être inauthentique. Le Dasein est toujours déjà seul bien qu'il ne puisse jamais s'isoler du Dasein d'autrui.

En outre, Hubert Dreyfus rapproche cette idée de la position de Kierkegaard liée à l'acte de pécher, en soulignant que :

« *Selon Kierkegaard, les êtres humains pèchent lorsqu'ils succombent à la tentation de fuir l'angoisse en choisissant des sphères d'existence "sûres". Dans le récit de Heidegger, pécher devient choisir l'inauthenticité, c'est-à-dire renier le soi. Après avoir grandi dans la dissimulation sociale, le Dasein peut succomber à la tentation d'embrasser activement les pratiques sociales distrayantes du public afin de fuir l'angoisse.* »¹⁰⁷

Ce passage met en parallèle la conception kierkegaardienne du péché et l'analyse heideggérienne de l'inauthenticité, en soulignant le rôle central de l'angoisse dans ces deux « récits ».

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 364.

¹⁰⁷ Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, op. cit., pp. 638-639.

Chez Kierkegaard, l'angoisse est une condition essentielle de la liberté : elle est le signe que l'individu se tient face à l'infinité de ses possibles. Cependant, cette liberté est vertigineuse et l'homme a tendance à chercher des refuges pour échapper à cette angoisse. Pécher, selon Kierkegaard, ne signifie pas seulement enfreindre des règles morales, mais choisir d'étouffer son angoisse en s'enfermant dans des modes d'existence illusoires et sécurisants. Il distingue ainsi plusieurs sphères d'existence où l'individu peut se réfugier : la sphère esthétique où l'on fuit l'angoisse à travers le plaisir et la distraction ; la sphère éthique où l'on tente d'échapper à l'angoisse en adoptant des principes rigides sans réelle intériorité ; et enfin la sphère religieuse qui seule permet d'affronter pleinement l'angoisse en s'abandonnant à Dieu.

Dans le cadre heideggérien, cette fuite devant l'angoisse prend la forme de l'inauthenticité. L'angoisse, en révélant au *Dasein* la contingence de son existence et sa finitude, lui ouvre la possibilité d'être lui-même. Mais, au lieu de l'accepter, le *Dasein* est souvent tenté de se détourner de lui-même et de se dissoudre dans le *On*.

Là où Kierkegaard parle de tentation, Heidegger évoque la manière dont le *Dasein*, après avoir grandi dans une société où tout favorise l'oubli de l'angoisse, peut activement choisir d'entretenir cette fuite. Il se perd alors dans des pratiques sociales qui le distraient de sa propre condition d'être-pour-la-mort en adoptant ainsi un mode d'existence où il n'est plus véritablement lui-même. Dans ces deux perspectives, l'angoisse est donc une épreuve existentielle déterminante : elle confronte l'individu à sa liberté et à son être propre, mais elle s'accompagne aussi d'une tentation constante d'y échapper. Le péché, chez Kierkegaard, et l'inauthenticité, chez Heidegger, apparaissent alors comme deux faces d'un même phénomène : le refus d'assumer pleinement son existence en préférant se dissoudre dans des structures de sécurité artificielles.

Cependant, il est essentiel de noter qu'il existe une distinction pertinente entre les visions de ces deux penseurs : contrairement à Kierkegaard, qui envisage cette solitude comme une relation ouverte avec une transcendance divine et spirituelle, Heidegger ne considère pas cette solitude existentielle comme une connexion avec quelque chose d'autre que l'« être ». Au contraire, cette solitude demeure purement

immanente et constitue une confrontation directe et sans détour avec l'être qui permet de l'appréhender de façon plus authentique.

5.4.3. La différence entre solitude spirituelle et solitude ontologique

La distinction fondamentale et essentielle entre les pensées de Kierkegaard et celles de Heidegger repose essentiellement sur la finalité de la solitude que chacun d'eux envisage avec soin dans ses réflexions philosophiques. Pour Kierkegaard, l'isolement est avant tout perçu comme un cheminement spirituel. Cette forme de solitude permet à l'individu de s'échapper des distractions omniprésentes et dérangeantes du monde contemporain afin de se tourner résolument vers Dieu ainsi que vers une vérité qui est considérée par lui comme étant à la fois éternelle et absolue. En outre, Kierkegaard insiste sur l'importance d'une « re-naissance », qu'il voit comme étant la condition *sine qua non* d'une vie authentique : « *La subjectivité est la vérité, et la vérité est la subjectivité. L'individu isolé découvre ainsi sa relation essentielle avec l'infini*¹⁰⁸ ».

Ce passage explore la notion de re-naissance comme un changement fondamental de l'individu à travers l'appropriation existentielle de la vérité. Kierkegaard, dans sa critique de la pensée spéculative hégélienne, insiste sur le fait que la vérité n'est pas une connaissance objective mais une transformation intérieure de l'individu. L'idée principale ici repose sur une opposition entre l'existence factuelle et l'accession à la vérité. L'être humain, tel qu'il est immédiatement dans le monde, vit dans la non-vérité, une condition où il est aliéné, séparé de son être authentique. Lorsque cet individu entre en relation avec la vérité, un passage radical s'opère en lui : c'est une rupture existentielle comparable à une naissance. Toutefois, il est déjà dans le monde, il existe déjà biologiquement, ce qui signifie que cette naissance ne peut être qu'une re-naissance, une seconde venue au monde sur un plan spirituel et existentiel.

Enfin, Kierkegaard souligne que cette renaissance implique une rupture avec toute dette envers les hommes : l'individu qui accède à la vérité ne doit rien à personne d'autre qu'à Dieu lui-même. Il doit, à l'image de celui qui oublie tout pour rechercher la vérité, s'oublier lui-même en pensant à son maître. Cette idée illustre la notion de «

¹⁰⁸ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, op. cit., p. 42.

saut de la foi » (*Sprung*) où l'individu ne peut pas simplement progresser rationnellement vers la vérité, mais doit se jeter dans un rapport absolu avec Dieu, en abandonnant les sécurités du monde. Cet extrait exprime ainsi la tension fondamentale entre l'existence immédiate, collective et inauthentique, et l'appropriation individuelle de la vérité, qui passe par une transformation existentielle radicale et solitaire. La foi, selon Kierkegaard, ne peut pas être un état passif ou une simple adhésion intellectuelle : elle est un bouleversement de l'être, une naissance intérieure qui ne peut être vécue que dans une relation directe avec le divin :

« « *Au fond, il ne parvient pas à une communication réelle dans sa vie, il sacrifie le réel pour être sûr de l'authentique. Mais que peut signifier l'authentique sans le réel ?* » « *Des trois stades de la vie, stade esthétique, stade éthique, stade religieux, il a sacrifié le deuxième, il s'est refusé à prendre place parmi les réalités sociales et légales pour devenir de plus en plus le religieux, l'extraordinaire, l'unique.* » ... « *Mais Kierkegaard n'a pas seulement échoué dans la communication de personne à personne, il a refusé aussi la communication avec une réalité collective (son désintérêt pour la politique). C'est surtout son refus d'être pasteur et sa rupture avec l'Eglise officielle qui manifestent le mieux cet éloignement de Kierkegaard à l'égard du social tout entier. Il en dénonce l'inauthenticité - ce que les philosophes nommeront plus tard la banalité du on. Il caractérise son époque comme l'époque du social dans toute sa banalité, en face de l'exceptionnel... Dans tous ces domaines, Kierkegaard a lutté, et il semble que pour préserver la pureté, l'authenticité, le secret de son être, il ait rendu impossible toute communication concrète et effective.... On serait conduit à dire que Kierkegaard a tenté, dans la rupture de toutes les relations humaines, de parvenir à un dialogue authentique, existentiel, avec Dieu. C'est la relation à la transcendance, la relation verticale qui est le sommet de sa pensée et de son existence.* »¹⁰⁹

Ce passage nous montre la tension fondamentale dans la pensée et la vie de Søren Kierkegaard entre l'authenticité existentielle et la communication avec autrui et la société. Dès le début, il est souligné que Kierkegaard privilégie l'authentique au détriment du réel. Ce choix radical pose une question essentielle : peut-il y avoir une authenticité véritable sans engagement dans la réalité concrète ? Dans sa vision des

¹⁰⁹ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, op. cit., pp. 202-204.

trois stades de l'existence – esthétique, éthique et religieux –, Kierkegaard sacrifie le stade éthique, qui correspond à l'engagement moral et social dans le monde. Il refuse de prendre part aux institutions et aux valeurs collectives en préférant une quête absolue du religieux. Son désintérêt pour la politique et son refus d'être pasteur témoignent de cette rupture volontaire avec le social. Il rejette non seulement la communication interpersonnelle, mais aussi la communication collective, perçue comme une compromission avec l'inauthenticité. Dans cette optique, l'Église officielle apparaît à ses yeux comme une institution qui déforme et trahit la foi véritable en la réduisant à des formes sociales et à des conventions.

Le passage évoque ici un concept qui sera développé plus tard par Heidegger sous le nom de « banalité du *On* ». Pour Kierkegaard, son époque est dominée par une uniformisation des existences, où l'individu est absorbé par la masse et incapable de suivre une voie réellement personnelle dans une forme d'aliénation douce où toute singularité est dissoute. Face à cette réalité sociale qui l'opresse, Kierkegaard choisit la rupture. Il semble même que pour préserver la pureté et l'authenticité de son être, il se soit interdit toute communication réelle et directe avec le monde. Ce choix extrême conduit à une hypothèse forte : et si cette solitude absolue était la seule voie vers un dialogue authentique avec Dieu ?

C'est ici que se manifeste le cœur de la pensée kierkegaardienne : la relation existentielle à Dieu est une relation verticale, qui ne passe pas par les structures humaines mais par une intériorité radicale. Ce retrait du monde ne relève pas d'un simple isolement psychologique mais d'un choix spirituel par lequel l'homme se confronte seul à l'Absolu. Dans cette optique, Kierkegaard ne fuit pas seulement l'inauthenticité sociale, il cherche à atteindre une communication d'un autre ordre, une relation directe avec la transcendance. Ainsi, son existence et sa pensée sont marquées par une tension entre l'impossibilité d'un lien humain authentique et la quête d'un dialogue absolu avec Dieu. Ce choix, bien que porteur d'une profondeur existentielle inédite, pose la question du prix à payer : l'authenticité peut-elle être atteinte sans aucun lien avec le monde ? En refusant la communication horizontale, Kierkegaard n'a-t-il pas condamné son existence à une solitude totale où seul demeure le silence de Dieu ?

« Pour Heidegger, la transformation vers l'authenticité signale une transformation de la forme de mon activité quotidienne, laissant le contenu inchangé. Je mets en œuvre mon authenticité dans toutes mes activités absorbées et impliquées. »¹¹⁰

À l'inverse, Heidegger ancre la solitude dans une dimension ontologique qui diffère de manière considérable et profonde. Dans sa vision, il ne s'agit pas d'une quête de relation avec une transcendance divine, mais plutôt d'une prise de conscience aiguë et lucide de la finitude de l'existence humaine ainsi que de l'*être-pour-la-mort* qui est intrinsèquement associé à cette condition humaine, parfois tragique en exposant une tension essentielle dans sa pensée concernant l'angoisse et l'authenticité. Loin d'être un simple état psychologique, l'angoisse est une révélation existentielle qui confronte le *Dasein* à la contingence de son monde et à l'absence de fondement ultime pour ses engagements :

« L'alternative à la fuite de l'anxiété est de s'y accrocher. Le *Dasein* se laisse paralyser par la révélation que tout ce qu'il considérait comme sérieux n'a aucune importance. Le *Dasein* est alors ramené jusqu'à son étrangeté nue et en devient étourdi » (394) [344]. « On s'accroche à l'angoisse quand on se ramène à sa propre étrangeté » (394) [344]. Mais le fait d'affronter l'angoisse ne permet pas au *Dasein* d'agir. « L'anxiété ne fait que nous mettre dans l'état d'esprit d'une résolution possible » (394) [344]. Pour être un soi, le *Dasein* doit d'une manière ou d'une autre revenir dans le monde public, non pas en fuyant dans la distraction ou dans un choix pseudo-sérieux, mais d'une autre manière. »¹¹¹

Il s'ensuit que l'une des réactions possibles à cette révélation est la fuite : face à l'angoisse, le *Dasein* peut choisir de se réfugier dans le « On ». Mais il existe une autre possibilité : tenir bon face à l'angoisse. Cette attitude consiste à accepter l'étrangeté fondamentale de son être sans chercher immédiatement à la dissiper. Dans ce cas, le *Dasein* se retrouve ramené à son propre être-jeté, dépossédé de toutes les significations qu'il tenait pour acquises. Cependant, Heidegger souligne que cette confrontation directe ne suffit pas en soi pour permettre au *Dasein* d'agir. L'angoisse

¹¹⁰ Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, op. cit., p. 653.

¹¹¹ Ibid., p. 640.

ne donne pas immédiatement une orientation à l'existence, mais elle place le *Dasein* dans une disposition où une résolution authentique devient possible.

L'authenticité, selon Heidegger, n'implique pas un changement du contenu des actions quotidiennes, mais une transformation de leur mode d'être. Car être authentique ne signifie pas abandonner la vie ordinaire ou renoncer à ses occupations. La transformation concerne plutôt la manière dont ces activités sont vécues. Loin d'une fuite dans des décisions arbitraires ou une rupture spectaculaire avec le monde, l'authenticité s'incarne dans la réappropriation de l'existence ordinaire sous une forme nouvelle.

Ainsi, le *Dasein* authentique ne se retire pas du monde public, mais il y revient avec une compréhension plus lucide de son être. Il ne se laisse plus absorber par les impératifs du "On" de manière inconsciente, mais assume ses engagements en toute clarté. Cette perspective heideggérienne s'oppose aux conceptions existentialistes ultérieures qui associeront souvent l'authenticité à un choix radical ou à une rupture totale avec le monde social. Pour Heidegger, il ne s'agit pas tant de changer ce que l'on fait, mais de changer la manière dont on l'accomplit, en intégrant pleinement la conscience de sa propre finitude et en s'appropriant son existence avec lucidité.

Sous cet angle, Dreyfus souligne une différence fondamentale entre Kierkegaard et Heidegger concernant la relation entre le soi et le monde. Cette divergence est également liée à leur manière respective de répondre aux penseurs qui les ont précédés : Kierkegaard s'oppose à Hegel, tandis que Heidegger prend ses distances avec Husserl.

Kierkegaard, au nom du christianisme, cherche à contrer l'accent excessif mis par Hegel sur l'Esprit du monde (*Weltgeist*) en insistant sur l'individu. Selon lui, le processus d'appropriation de soi exige que le sujet se détache progressivement de la sphère publique pour acquérir un monde propre, un univers singulier marqué par un engagement personnel qui lui confère un sens authentique. Autrement dit, le sujet

commence dans la dispersion du monde social, mais il doit parvenir à une individualité différenciée et autonome.¹¹²

Heidegger adopte une position diamétralement opposée. Il rejette l'approche husserlienne de la subjectivité qui, selon lui, accorde trop d'importance à l'individu comme source de signification. À l'inverse, Heidegger insiste sur l'« être-avec » (*Mitsein*), en d'autres termes être-au-monde partagé, soulignant que l'homme n'existe jamais en dehors d'un contexte social et culturel. Pour lui, il n'existe pas de sujet autonome qui donnerait ultérieurement un sens au monde, comme le suggère Husserl avec sa « sphère du propre » (*Eigenheit*), un domaine de subjectivité indépendante.¹¹³

Dans cette perspective, le *Dasein* ne peut pas inventer des significations et motivations totalement uniques. Chaque *Dasein*, en tant que « là » spécifique, n'est qu'une variation ou une sélection des projets, des interprétations et des états d'âme rendus disponibles par sa culture. Il n'y a donc pas de monde strictement individuel ; le monde est toujours partagé et structuré par un ensemble de références collectives. De plus, Heidegger rejette toute conception du sujet comme entité autonome, que ce soit la subjectivité transcendante de Husserl ou le projet kierkegaardien d'un individu s'arrachant au monde public pour constituer un univers propre. Pour Heidegger, l'individu ne peut jamais totalement s'extraire du monde commun, car il est toujours déjà immergé dans une trame de significations collectives.

En résumé, cette différence fondamentale, passionnante, souligne non seulement l'orientation spirituelle et intérieure de Kierkegaard, avec une profondeur touchante, mais aussi l'orientation existentialiste et temporelle de Heidegger en mettant en lumière les nombreuses nuances qui façonnent et enrichissent leurs réflexions respectives sur la solitude.

5.4.4. Isolement et libération de la fausseté collective

Malgré leurs nombreuses divergences philosophiques et leurs approches respectives, Kierkegaard et Heidegger s'accordent tous deux sur un point essentiel

¹¹² Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, op. cit., pp. 611-612.

¹¹³ Ibid., p. 612.

d'une importance capitale dans le domaine de la réflexion existentielle : c'est à travers l'angoisse et l'expérience de la solitude, des émotions et des réflexions souvent négligées que l'individu est en mesure de se libérer des séductions trompeuses et des illusions souvent véhiculées par le collectif qui l'entoure. Chez Kierkegaard, la notion de la foule représente une forme d'inauthenticité qui peut piéger l'individu dans une existence banale et peu profonde, éloignée de toute profondeur d'âme. De l'autre côté, Heidegger met en avant le concept du *On*, qui illustre comment les conventions sociales, les attentes et les opinions des autres peuvent également enchaîner le *Dasein* en l'empêchant d'atteindre une véritable profondeur existentielle nécessaire à un épanouissement « individuel ». Cette angoisse existentielle isole le *Dasein* de ces influences extérieures trompeuses, et l'invite à se retourner vers lui-même, lui permettant de retrouver sa propre vérité.

Jean Wahl résume cette idée complexe de manière frappante : « *L'angoisse, pour Heidegger comme pour Kierkegaard, est la possibilité même du passage de l'erreur à la vérité.* »¹¹⁴ Cette affirmation met en évidence le rôle fondamental de l'angoisse dans la pensée de Kierkegaard et de Heidegger en tant qu'expérience de rupture existentielle permettant à l'individu d'accéder à une forme de vérité plus profonde.

Chez Kierkegaard, l'angoisse surgit lorsque l'individu prend conscience de son infinité de possibilités et de l'absence d'un fondement absolu sur lequel il pourrait s'appuyer pour orienter son existence. L'angoisse est donc un moment critique où le sujet est confronté à un choix existentiel : rester dans l'erreur, c'est-à-dire dans une existence dispersée et aliénée par le « *On* », ou assumer la vérité de son individualité en s'engageant pleinement dans un rapport personnel avec Dieu. Cette conversion existentielle passe par un « saut de la foi », qui ne repose pas sur une certitude rationnelle mais sur un engagement absolu.

Chez Heidegger, l'angoisse joue un rôle similaire mais s'inscrit dans une analyse ontologique. Elle est une expérience fondamentale qui confronte le *Dasein* à l'absence de structure fixe dans son existence et à la révélation de sa propre finitude. Contrairement à la peur, qui porte sur un objet spécifique, l'angoisse est dirigée vers

¹¹⁴ Jean Wahl, *Études Kierkegaardgiennes*, op. cit., p. 461.

le néant, c'est-à-dire vers le fait que le monde familier auprès duquel évolue le *Dasein* n'a en réalité pas de fondement ultime. Cette angoisse peut conduire à la fuite dans l'inauthenticité (se cacher dans les conventions du « *On* »), mais elle peut aussi ouvrir la voie à une appropriation authentique de l'existence, où le *Dasein* assume pleinement son être-pour-la-mort et sa responsabilité de donner un sens à sa vie.

Ainsi, pour ces deux penseurs, l'angoisse est une expérience-limite qui met l'individu face à une alternative : soit il se détourne de cette vérité et se replie dans une existence inauthentique, soit il accepte cette révélation et s'engage dans une quête de sens plus profonde. Chez Kierkegaard, ce passage de l'erreur à la vérité se fait par la foi ; chez Heidegger, il passe par la résolution anticipante où le *Dasein* cesse de fuir sa finitude et intègre pleinement la condition humaine comme étant structurée par la temporalité et la mortalité. L'angoisse devient ainsi un seuil, un moment de basculement où le *Dasein* est appelé à se réapproprier son existence. Dans les deux cas, elle n'est pas une simple émotion négative à surmonter, mais une ouverture vers une vérité plus fondamentale qui engage le *Dasein* dans un rapport authentique avec lui-même.

5.5. Vers une compréhension intégrée de l'angoisse

Il est important de souligner que bien que les philosophies si richement développées de Kierkegaard et de Heidegger semblent présenter des approches distinctes et parfois même opposées, il faut noter qu'ils convergent tous deux vers une idée fondamentale et puissamment significative qui mérite d'être explorée en profondeur. En effet, ils s'accordent sur le fait que l'angoisse joue un rôle absolument décisif comme un pont entre l'existence inauthentique et l'existence authentique.

D'une part, selon Kierkegaard, par exemple, l'angoisse n'est pas simplement un sentiment négatif à éviter, mais plutôt un catalyseur essentiel qui pousse l'individu vers une nécessaire réconciliation avec des aspects transcendants et souvent déroutants de l'existence qui peuvent perturber notre compréhension de la réalité. Cela signifie que cette angoisse peut servir de tremplin pour une élévation spirituelle ou existentielle indispensable.

D'autre part, chez Heidegger, l'angoisse prend une dimension tout aussi importante, car elle sert de révélateur en mettant particulièrement en lumière la finitude ainsi qu'une liberté qui est de nature purement et indéniablement humaine. Ce qu'il est essentiel de reconnaître, c'est que l'angoisse nous force à nous confronter à la réalité qui nous entoure en nous incitant à réfléchir profondément sur notre existence et notre place dans le monde. L'angoisse est donc la voie royale vers l'authenticité, qu'elle passe par la foi chez Kierkegaard ou par la résolution chez Heidegger. Cette phrase illustre l'idée que cette tonalité fondamentale, souvent déplaisante, peut en réalité ouvrir la voie vers des révélations intérieures profondes et enrichissantes. Cette perspective met véritablement en avant l'importance de reconnaître et d'engager activement avec l'angoisse, car elle peut effectivement ouvrir la voie à une compréhension plus profonde et enrichissante de soi-même, ainsi que de notre place dans le vaste monde qui nous entoure.

CONCLUSION

En guise de conclusion, l'angoisse, telle qu'elle est explorée dans le cadre de cette étude détaillée, émerge sans équivoque comme un phénomène central et fondamental à la condition humaine, qui transcende les frontières traditionnelles entre la psychologie, la philosophie et l'ontologie. À travers une analyse approfondie des différentes perspectives élaborées par des penseurs marquants tels que Kierkegaard, Heidegger et Freud, il est apparu clairement que l'angoisse ne se limite pas à un état émotionnel ou psychique. Elle est également envisagée comme un moteur essentiel de transformation, d'épanouissement personnel, de liberté et d'authenticité qui s'inscrit au cœur de l'expérience humaine.

Chez Kierkegaard, l'angoisse est conceptualisée comme le vertige de la liberté, une confrontation inévitable avec l'infinité des possibles qui pousse chaque individu à faire des choix déterminants concernant son existence et sa trajectoire. Ce choix, comme Kierkegaard le souligne, n'est pas simplement une décision rationnelle et calculée, mais se manifeste plutôt comme un saut qualitatif audacieux, comparable à un acte de foi, une affirmation de soi ou une résolution éthique profonde et réfléchie. À travers le mythe d'Adam et Ève, Kierkegaard démontre que l'angoisse est profondément enracinée dans la condition humaine elle-même : elle représente en quelque sorte le prix à payer pour conquérir sa propre liberté. Cependant, cette liberté, loin d'être une simple notion abstraite et éloignée, se présente aussi comme une invitation pressante à transcender la superficialité et la conformité de la foule ambiante afin de devenir un "individu singulier", distinct et authentique dans son être unique. La pensée kierkegaardienne, à cet égard, place l'angoisse au cœur même de la quête existentielle et spirituelle que chaque individu semble mener au cours de sa vie véritable.

Pour Heidegger, l'angoisse prend une portée encore plus ontologique et révélatrice. Elle ne se présente pas comme une réponse à une situation spécifique ou à un choix particulier, mais qu'elle se manifeste plutôt comme une confrontation radicale et bouleversante avec le néant, cet abîme incommensurable. En révélant au *Dasein* sa propre finitude ainsi que son *être-pour-la-mort*, l'angoisse libère alors le *Dasein* des illusions entretenues par le *On* et lui permet de se réapproprier son existence dans toute sa complexité et sa profondeur. Contrairement à Kierkegaard, Heidegger ne relie pas l'angoisse à une transcendance divine ou à une spiritualité révélatrice. Au contraire, il propose une compréhension plus authentique et profonde de l'être et de son rapport au monde. Cette approche de la pensée heideggérienne souligne que l'angoisse est une expérience universelle qui dépasse largement les contextes culturels ou religieux et qui s'inscrit ainsi dans une réflexion intemporelle et globale sur la condition humaine.

La perspective de Freud enrichit considérablement cette analyse en introduisant la dimension inconsciente de l'angoisse. Selon lui, l'angoisse est perçue comme un signal d'alarme émis par le moi, confronté aux tumultueux conflits internes qui surgissent entre le ça, le moi et le surmoi. Ces conflits, souvent profondément enracinés dans des expériences traumatisques, des désirs refoulés ou des pulsions refoulées, montrent que l'angoisse peut être à la fois une réaction défensive contre des menaces perçues et une opportunité unique de croissance personnelle et d'évolution. Bien que Freud ne partage pas les préoccupations métaphysiques telles que celles évoquées par Kierkegaard et Heidegger, son analyse psychanalytique révèle une dynamique tout aussi significative : l'angoisse, bien qu'inconfortable et dérangeante, se révèle être un puissant moteur de transformation qui permet à l'individu de mieux comprendre et d'intégrer ses tensions internes complexes dans un processus d'évolution personnelle enrichissante et continue.

6.1. Une convergence dans la diversité

Malgré les divergences profondes et variées que l'on peut parfois observer entre les trois perspectives philosophiques évoquées, ces dernières semblent néanmoins converger sur un point essentiel et fondamental qui mérite véritablement d'être

souligné : l'angoisse apparaît à la fois comme une épreuve difficile à endurer, mais aussi comme une précieuse opportunité à saisir avec une attention particulière. En effet, l'angoisse révèle de manière poignante les tensions profondes et fondamentales qui caractérisent l'existence humaine — tensions qui se manifestent de façon marquée entre la liberté et la responsabilité, cette dichotomie visible qui existe entre la finitude de notre condition humaine, souvent mise à l'épreuve par diverses circonstances, et la transcendance qui peut éventuellement, dans certains cas, nous éléver au-delà de nos limitations.

De plus, cette tension se perçoit également et se manifeste entre le collectif qui est un aspect qui nous lie inextricablement aux autres individus et qui insiste sur notre nature sociale, et l'individualité, ce principe unique, ce fil conducteur qui nous définit personnellement et nous rend distincts dans notre propre expérience. Cette convergence, qui est non seulement profonde mais aussi effectivement éclairante, souligne que l'angoisse, loin d'être une simple pathologie que l'on doit éviter à tout prix dans le cours de notre vie quotidienne et ordinaire, est en réalité une expérience humaine intrinsèquement fondatrice et significative dans notre « aventure » existentielle. Elle ouvre ainsi des horizons de compréhension, d'empathie, et de transformation personnelle, tout en invitant chacun d'entre nous à réfléchir de manière approfondie et sérieuse sur sa propre existence et son parcours unique.

L'angoisse, bien qu'elle puisse être interprétée d'une manière différente et parfois contradictoire par les trois penseurs éminents mentionnés dans les discussions précédentes, partage en réalité une fonction commune et universelle. Elle force chaque individu, à travers ses luttes internes souvent tumultueuses et déstabilisantes, à se confronter à lui-même, à ses nombreuses possibilités inexploitées, tout en remettant en question, avec audace et courage, les illusions confortables du quotidien qui nous entourent dans notre vie de tous les jours et que l'on a parfois tendance à considérer comme acquises, voire inévitables.

6.2. Implications pratiques : L'angoisse face aux défis modernes

Au-delà des analyses philosophiques enrichissantes et approfondies qui ont été menées par divers penseurs au fil des essais et des siècles, cette étude invite

véritablement à une réflexion encore plus approfondie et inclusive sur les implications contemporaines et significatives de l'angoisse dans la société d'aujourd'hui. Dans une époque caractérisée par un climat d'incertitude omniprésente, d'individualisme croissant et de pressions sociales de plus en plus accrues, l'angoisse demeure une expérience existentielle et universelle qui touche, d'une manière très profonde et souvent déstabilisante, chacun d'entre nous, sans exception. Les réflexions éclairantes de Kierkegaard, Heidegger et Freud, ces trois figures majeures et influentes de la pensée philosophique et psychanalytique, nous offrent des outils extrêmement précieux et riches pour naviguer sereinement et intelligemment dans ces complexités modernes et déroutantes qui semblent parfois totalement insurmontables et inévitables.

- **Kierkegaard** rappelle avec conviction l'importance essentielle de préserver notre singularité et notre individualité face aux forces uniformisantes, souvent impitoyables et écrasantes, de la société contemporaine qui nous entoure et nous influence. Son appel vibrant à l'individu singulier résonne particulièrement et de manière frappante dans un monde où la masse, influencée par les réseaux sociaux puissants et la culture de la performance continue omniprésente, semble tout engloutir, réduire, et étouffer systématiquement la diversité ainsi que les différences indispensables qui nourrissent nos vies et notre humanité.
- **Heidegger**, de son côté, nous invite, avec une approche à la fois lucide, intime et « résolument honnête », à une confrontation profonde et essentielle avec la finitude. Il souligne l'importance d'un dépassement nécessaire et inéluctable des distractions incessantes qui nous sont imposées par le *On*. Cette figure impersonnelle, froide et indifférente, domine en effet tant de sphères essentielles et fondamentales de nos vies actuelles et quotidiennes, nous éloignant ainsi d'une compréhension véritable de notre existence. Dans une société souvent dominée par le consumérisme effréné et l'immédiateté du quotidien, cette précieuse et profonde réflexion sur l'authenticité se révèle d'une importance capitale et fondamentalement essentielle pour chacun d'entre nous. Elle nous invite à une prise de conscience, nous rappelle ce que signifie vraiment exister de manière authentique et responsable.
- **Freud**, enfin, nous montre avec sagesse que l'angoisse, loin d'être une faiblesse inacceptable ou un fléau à fuir ou à ignorer, se révèle en réalité être un guide éclairant

et révélateur vers une meilleure compréhension de soi-même et de nos propres émotions ainsi qu'un stimulant pour une évolution personnelle. Ses diverses analyses, théories et approches soulignent l'importance de reconnaître et d'intégrer les conflits internes qui peuvent nous ronger, nous miner et nous éroder au plus profond afin de grandir psychiquement et émotionnellement en tant qu'individus responsables, conscients et épanouis dans un monde complexe et partagé.

6.3. Vers une nouvelle compréhension de l'angoisse

Cette étude, bien qu'elle ne prétende pas offrir une solution définitive à la question complexe et intrigante de l'angoisse, ouvre un dialogue enrichissant et profondément significatif entre des perspectives complémentaires et variées qui méritent indéniablement d'être explorées plus en profondeur. En confrontant avec minutie et un soin tout particulier les pensées des grands penseurs tels que Kierkegaard, Heidegger et Freud, elle met en lumière avec une clarté exceptionnelle la richesse incommensurable et la complexité intrinsèque de ce concept fondamental, qui est trop souvent mal compris dans de nombreux contextes et par de nombreuses personnes. L'angoisse, plutôt que d'être simplement redoutée et balayée sous le tapis ou évitée, peut en réalité être accueillie avec un esprit ouvert comme une opportunité précieuse et significative de transformation intérieure et de quête de vérité à la fois personnelle et collective.

C'est pourquoi, cette étude, en effectuant une telle exploration, contribue ainsi non seulement à une meilleure et plus complète compréhension théorique et philosophique de l'angoisse, mais elle incite aussi à une réflexion pratique et sincère sur son rôle crucial et souvent sous-estimé dans notre quête perpétuelle d'authenticité, de vérité et de sens dans notre existence quotidienne moderne qui est parfois tumultueuse et déroutante. Elle nous rappelle que l'angoisse, bien qu'inconfortable, pesante et parfois accablante, est un guide indispensable et éclairant pour embrasser pleinement notre humanité tout en naviguant avec courage à travers les défis, les incertitudes et les complexités de la vie moderne que l'on rencontre tous quotidiennement. C'est à travers cette approche enrichie et cette exploration approfondie que l'on peut réellement commencer à redécouvrir et comprendre les véritables dimensions de l'angoisse qui ne devrait pas être simplement ignorée ou

rejetée, mais plutôt soigneusement examinée et apprivoisée, pour mettre en lumière la possibilité d'une évolution personnelle et collective qui enrichira notre expérience humaine.



BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, tr. fr. Richard Bodéüs, Paris, Librairie Générale Française, 1992.
- Biemel, Walter, *Le Concept de Monde chez Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques : Objections et réponses suivies de quatre lettres*, Paris, Flammarion, 2011.
- Dreyfus, Hubert, *Being-in-the-World : A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, MA : The MIT Press, 1991.
- Freud, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, édition réalisée par Gemma Paquet, Les Classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 1920.
- Freud, Sigmund, *Inhibition, symptôme et angoisse*, traduit de l'allemand par Joël Doron et Ronald Doron, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- Freud, Sigmund, *Le moi et le ça*, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, édition réalisée par Gemma Paquet, Les Classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 1923.
- Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*. Traduit de l'allemand par Ch. et J. Odier. In *Revue française de psychanalyse*, édition réalisée par Gemma Paquet, Les Classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 1934.
- Freud, Sigmund, *Psychologie collective et analyse du moi*. Traduit par S. Jankélévitch, édition réalisée par Gemma Paquet. Les Classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 1921.
- Han-Pile, Béatrice, "Freedom and the 'Choice to Choose Oneself' in *Being and Time*", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, edited

by Mark A. Wrathall, Cambridge : Cambridge University Press, 2013, pp. 291-319.

- Heidegger, Martin, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, Édition Numérique Hors-Commerce, 1985.
http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf
- Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique*, tome premier, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- Kierkegaard, Søren, *Le concept de l'angoisse*, traduit du danois par Paul-Henri Tisseau, Paris, Gallimard, 1935,
- Kierkegaard, Søren, *Kaygı Kavramı*, traduit du danois par M. .Türker Armaner, İstanbul, İş Bankası Yayınları, Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi, 2002.
- Kierkegaard, Søren, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, traduit par Paul Petit, Les Classiques des sciences sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 1943.
- Kierkegaard, Søren, *Journal et papiers*, traduit du danois par Nelly Viallaneix, Paris, Gallimard, Collection Idées, 1963.
- Kierkegaard, Søren, *Traité du désespoir*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1948.
- Nietzsche, Friedrich, *Le gai savoir*, traduit de l'allemand par Henri Albert. Paris, Gallimard, Collection Folio Essais, 1954.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, Flammarion, 2015.
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- Taminiaux, Jacques, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.
- Wahl, Jean, *Études Kierkegaardgiennes*, Paris, Éditions Montaigne, 1938.

TEZ ONAY SAYFASI

- Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Melis Sare DERE
Tez Başlığı : Angoisse et Authenticité chez Heidegger, Kierkegaard et Freud
Savunma Tarihi : 02 / 09 / 2025
Danışman : Doç. Dr. Umut ÖKSÜZAN

JÜRİ ÜYELERİ:

Prof. Dr. M. Türker ARMANER

Prof. Dr. M. Ertan KARDEŞ

Doç. Dr. Umut ÖKSÜZAN

Prof. Dr. Ulun AKTURAN

Enstitü Müdürü