

UNIVERSITE PARIS-X NANTERRE

Département de philosophie

MEMOIRE DE MAITRISE

*Variations et déclinaisons multiples de l'angoisse*

Présenté par  
Nicolas Floury

Sous la direction de  
Madame Baldine Saint-Girons

Juin 2005



*SOMMAIRE :*

INTRODUCTION

## **I. Aperçu historique sur l'angoisse dans la tradition occidentale**

1. Dans l'antiquité grecque
2. Dans le monde latin
3. A la Renaissance
4. Kierkegaard et Heidegger
5. Freud et Lacan

## **II. L'angoisse existentielle et l'angoisse clinique**

### *1. Kierkegaard introduit le concept d'angoisse en philosophie*

- a. Situation de l'œuvre de Kierkegaard
- b. Le concept d'angoisse fait son entrée en philosophie

### *2. L'angoisse chez Heidegger dans *Etre et temps**

### *3. Les existentialistes et l'angoisse : Camus et Sartre*

- a. Sur *La nausée* et la conception sartrienne de l'angoisse et de la mauvaise foi
- b. L'angoisse chez les existentialistes
- c. La fuite devant l'angoisse : la mauvaise foi

### *4. Aperçu de la notion d'angoisse chez Jacques Lacan*

## **III. Les remaniements conceptuels au sujet de l'angoisse dans l'œuvre de Freud et de Lacan**

### *1. Préalable : analyse de l'Unheimlichkeit.*

- a. L'inquiétante étrangeté selon la perspective analytique freudienne
- b. Analyse sémantique de l'*Unheimliche*
- c. Interprétation psychanalytique de l'*Unheimlichkeit*

2. *Les changements de perspectives freudiens quant à l'angoisse.*

3. *Quelques changements de perspectives de Lacan quant à l'angoisse.*

#### **IV. Analyse de l'angoisse selon Lacan à travers la lecture du *Séminaire de L'angoisse***

1. *Le sujet barré*

- Construction du sujet barré

2. *L'objet a*

- La séparation d'avec l'objet - Angoisse et jouissance
- Langage et objet a

3. *A propos du fantasme chez Lacan*

- a. Le mathème du fantasme
- b. L'angoisse en son rapport avec le fantasme

4. *La pulsion (Trieb)*

5. *Lecture du Séminaire de L'angoisse*

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

## Introduction

Lorsque nous évoquons la notion d'angoisse, nous songeons aussitôt à sa phénoménologie, à sa manifestation comme affect que nous ressentons. Nous sommes alors au plus mal, sans même savoir pourquoi. Si nous y songeons un peu plus, nous pensons alors à une angoisse plus existentielle, qui a trait au sens à donner à l'existence, mais aussi à l'ensemble de nos possibles, c'est-à-dire à notre liberté.

Il s'agira donc pour nous de bien distinguer les deux occurrences qui dès l'abord nous viennent quant à l'angoisse, l'angoisse que nous dirons clinique – celle qui occupe le champ de la psychanalyse ; et l'angoisse existentielle – qui est bien plus l'apanage des philosophes de l'existence. Nous verrons donc si l'angoisse peut être considérée comme ayant un sens univoque, ou si bien plutôt, ce signifiant n'a pas une pluralité de signifiés selon le champ où l'on se place. Qu'a de commun, en effet, l'angoisse clinique de dépersonnalisation telle que ressentie par Antonin Artaud, et l'angoisse existentielle telle que définie par Sartre par exemple, nous aurons à en rendre compte.

Pour cela, nous nous attarderons déjà sur le versant de l'angoisse que nous dirons existentielle. Nous traiterons donc de la philosophie de Sören Kierkegaard, puisque, nous le verrons, il est celui qui introduit l'angoisse en philosophie. Il tente, en effet le premier, d'en faire un concept. Nous nous demanderons donc s'il y est parvenu, si cela se peut réellement. Nous montrerons aussi que Kierkegaard, dans la lignée de Pascal, tente de mettre en défaut le système hégélien ; il prône, en effet, une philosophie de l'existence et n'opère guère par l'élaboration d'un système.

Toujours afin de présenter l'angoisse que nous disons existentielle, nous présenterons alors ce qu'il en est de l'angoisse chez Heidegger. L'angoisse, en effet, est l'affect fondamental pour Heidegger, il révèle – au sens de retirer le voile - l'être. Nous nous attarderons donc longuement sur son ouvrage inaugural *Etre et temps* où il traite d'une manière devenue classique, de l'angoisse. L'angoisse, classiquement, et Heidegger n'y déroge pas, est définie comme différant essentiellement de la peur : la peur aurait un objet à l'inverse de l'angoisse qui en serait dépourvue. Notre travail consistera à reconstruire cette vue heideggérienne en nous demandant si l'angoisse n'a pas au final tout de même un objet dans sa philosophie – le monde en tant que monde.

Il s'agira alors de voir la place qu'occupa l'angoisse, à la suite de Heidegger, pour les existentialistes français, Camus et Sartre en particulier.

Une fois l'angoisse existentielle présentée, nous considérerons l'angoisse clinique. Il s'agira donc de nous tourner vers le champ de la psychanalyse, ce qui nous conduira à exposer très brièvement la conception lacanienne de l'angoisse.

Une fois ce travail effectué, nous aurons alors distingué pleinement deux occurrences hétérogènes de l'angoisse : l'angoisse existentielle et l'angoisse clinique. Il s'agira alors pour la suite de notre recherche de voir qu'au sein de l'angoisse clinique, tant chez Freud que chez Lacan, il y eu des remaniements conceptuels importants, et nous tâcherons d'en percer la cause tout en les exposant.

Pour montrer les changements de perspectives chez Freud, nous montrerons déjà, au préalable, l'exposition de son interprétation du sentiment d'inquiétante étrangeté. Nous pensons, en effet, que ce sentiment d'inquiétante étrangeté est la condition de possibilité du surgissement de l'angoisse. Ainsi, une fois ce préalable effectué, nous montrerons, à travers la lecture de *Inhibition, symptôme, angoisse* de Freud, comment et pourquoi celui-ci remania totalement sa conception de l'angoisse – passant en effet d'une conception de celle-ci comme causée par le refoulement, à une angoisse moteur du refoulement.

Il s'agira alors de voir que chez Lacan tout autant, la place de l'angoisse a changé – elle est tout d'abord comme chez Freud, sans objet, pour au final n'être pas sans objet. Une lecture en parallèle du *Séminaire IV, La relation d'objet*, et du *Séminaire X, L'angoisse*, nous permettra d'établir ce changement de perspective et d'en trouver les causes.

Une fois tout ce travail effectué, nous aurons distingué diverses occurrences de l'angoisse, et montré les remaniements internes à la psychanalyse de celle-ci. Nous pourrons alors entamer une lecture du *Séminaire de l'angoisse*.

Pour tenter cette lecture, nous exposerons déjà quelques concepts de Jacques Lacan qui nous semblent indispensables à celle-ci. Il s'agira d'explicitier sa notion de sujet barré, d'objet a, son mathème du fantasme, ainsi que ce qu'il en est de la pulsion.

Nous nous apercevons alors que, pour Lacan, l'angoisse est l'affect fondamental, tout autant que pour Heidegger, puisqu'il est à ses yeux, le seul qui, de n'être pas déplacé, ne trompe pas. Lacan affirme aussi à partir du *Séminaire de l'angoisse*, et contre la vision psychologisante classique, qu'elle n'est pas sans objet. Nous montrerons quel peut bien être cet objet de l'angoisse, quel statut lui donner, et ce que cela peut apporter philosophiquement. Nous savons, en effet, que l'invention conceptuelle majeure de Lacan est l'objet a, objet qui est tant concret qu'abstrait, à la fois non spécularisable et *insignificantisable*. Une part importante de notre travail sera de mettre à jour la manière dont Lacan élabore cet objet a. Nous analyserons pour cela, comme nous l'avons déjà annoncé, son concept de sujet barré ainsi que son mathème du fantasme, ce qui nous mènera à expliciter comment Lacan construit son objet a.

Nous allons, dès l'abord, présenter un bref aperçu historique de ce que fut l'angoisse pour la tradition occidentale, nous commencerons donc notre esquisse par l'antiquité grecque.

\*

\*\*\*

## I. Aperçu historique sur l'angoisse dans la tradition occidentale

### 1. Dans l'antiquité grecque

Nous pouvons dire que l'angoisse, même si elle ne se nomme pas encore telle, est présente chez Homère. Dans l'*Illiade*<sup>1</sup>, par exemple, nous avons des descriptions cliniques de l'angoisse : les battements du cœur d'Hector, la pâleur et la chair de poule de Pâris, les frissonnements d'Andromaque. L'angoisse est alors considérée comme une épreuve, c'est un dieu qui l'a provoquée et le héros doit s'en délivrer par son seul courage.

Chez Eschyle, nous pouvons nous souvenir comme description de l'angoisse des épouvantes d'Io qui sombre dans la démence ou encore de celles de Cassandre qui plonge dans le délire, ou bien celles de Clytemnestre qui s'éveille brutalement d'un rêve où elle se voyait enfanter d'un serpent. L'angoisse est alors nommée par des substantifs divers : *phobos*, *déos*, *deima*, *tarbos*, *phrontis* et *merimna* (le souci, que l'on retrouvera sous la plume de Heidegger). L'angoisse, dans ce contexte, se fait jour lorsqu'une faute a été commise, et les dieux n'ont plus rien à voir avec ce surgissement. Nous pouvons songer là à Io qui a suscité la jalousie d'Héra ou bien à Oreste qui n'a pourtant fauté qu'en écoutant l'injonction des dieux.

Aristote, quant à lui, écrit dans sa *Poétique*<sup>2</sup>, que « La tragédie est l'imitation qui est faite par des personnages en action qui, suscitant pitié et crainte (*phobou*), opèrent la purgation (*Karhasin*) à pareilles émotions ». L'angoisse devient donc une affection dont on peut être délivré. Néanmoins dans la *Rhétorique*<sup>3</sup>, Aristote fait de l'angoisse un trouble pur et simple de la pensée et de ce fait même elle doit être traitée par la pensée. Le sage aura des exercices à faire pour atteindre la sérénité, l'ataraxie.

---

<sup>1</sup> Homère, *Illiade*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>2</sup> Aristote, *La Poétique*, Paris, Tel Gallimard, 1996, 1449b25.

<sup>3</sup> Aristote, *La Rhétorique*, Paris, Tel Gallimard, 1998.

## 2. Dans le monde latin

Nous pouvons songer à Lucrèce, qui avec la notion de *clinamen* (indétermination irréductible des choses), montre que l'homme est dans un monde dépourvu de toute prédétermination où la dérélition est son lot : détresse du nouveau-né, leurre de l'amour, crainte (*cura*) de la mort, etc. Pour Lucrèce c'est encore l'exercice approprié de la raison qui peut permettre de guérir de ses situations d'angoisse.

Cicéron, nous nous en souvenons, décrit dans les *Tusculanes* (livre auquel renvoyait souvent Lacan quant à la dépression qu'il voyait comme une lâcheté morale), les deux formes de la crainte (*metus*) : l'angor, l'oppression passagère, et l'*anxietas*, l'inquiétude permanente. Leur traitement reposerait sur la prise de conscience de « l'insignifiance des objets qui la provoquent »<sup>4</sup>. Il s'agit donc dans cette perspective cicéronienne d'un trouble de la raison qui cause l'angoisse. Cela signifie que pour Cicéron nous pouvons traiter l'angoisse par un usage adéquat de la raison.

Augustin, lui, comme les sceptiques, doute que la raison puisse quoi que ce soit pour se délivrer de l'angoisse. Il associe l'expérience de l'angoisse à la limitation de notre savoir, aux limites de notre entendement. Il faut alors se tourner vers le texte révélé : s'éloigner de Dieu accroît l'angoisse, s'en rapprocher la dissipe. « Si donc l'âme a trop peu d'envergure pour se saisir elle-même, où se tient ce qui de son être lui échappe ? Voici du coup matière à être étonné que je me sente frappé de stupeur (*stupor*) »<sup>5</sup>

## 3. A la Renaissance

Nous centrerons ici nos remarques sur le courant humaniste qui émerge alors.

Nous avons Erasme, l'auteur de l'*Eloge de la folie*<sup>6</sup>, mais aussi du *De praeparatione ad mortem*<sup>7</sup>. Il s'agit d'une réflexion sur les limites des pouvoirs de la raison afin de conjurer l'angoisse de la mort.

---

<sup>4</sup> Cicéron, *Tusculane*, Paris, Belles lettres, 2000, (IV, xxx).

<sup>5</sup> Saint Augustin, *Les Confession*, Paris, Gallimard, 1993, (X, 15).

<sup>6</sup> Erasme, *Eloge de la folie*, Paris, Mille et une nuit, 1988.

<sup>7</sup> Erasme, *De praeparatione ad mortem*, Paris, Mille et une nuit, 1988.

Nous pouvons aussi évoquer Rabelais, l'auteur épicurien du *Gargantua*<sup>8</sup> et du *Pantagruel*<sup>9</sup>, mais aussi du *Tiers Livre*<sup>10</sup>. Panurge, rongé par l'angoisse, part en quête de la vérité sur la femme, le mariage, la fidélité et le désir, sans trouver une réponse qui apaiserait ses tourments. Pantagruel, averti de l'impossibilité d'arrêter un sens qui serait donné : « Soyez vous-même, dit-il, l'interprète de votre entreprise. »

Montaigne, quant à lui, a donné de longues méditations sur la peur et la force de l'imagination : « Je ne suis pas bon naturaliste et ne sais guère par quels ressorts la peur agit en nous. Mais tant y a que c'est une étrange passion et disent les médecins qu'il n'en est aucune qui emporte plutôt notre jugement hors de sa due assiette. »<sup>11</sup>. C'est là dire que la raison humaine « qui a toujours son contraire »<sup>12</sup> est impuissante à traiter l'angoisse, à permettre de s'en affranchir. La raison reste « une touche pleine de fausseté, d'erreur, de faiblesse et défaillance »<sup>13</sup>.

Nous voyons donc qu'à la Renaissance, le versant humaniste ne suit pas tant les Stoïciens et les Epicuriens qui donnent foi à la toute puissance de la raison, que Pyrrhon et les Sceptiques. La raison ne peut là rien, en sa faiblesse, contre l'angoisse.

#### 4. Kierkegaard et Heidegger

L'angoisse revient sur la scène de la philosophie avec Kierkegaard. « Je me suis proposé, écrit ce dernier, de traiter le concept d'« angoisse » au point de vue psychologique ayant dans l'esprit et devant les yeux le dogme du péché originare »<sup>14</sup>. L'angoisse est « la réalité de la liberté comme possibilité offerte à la possibilité », c'est-à-dire que nous sommes angoissés par nature parce que Dieu nous a fait libre, y compris de pécher. (Nous retrouvons là la plainte de Saint Paul qui lie le désir à la loi, ce dont Freud se souviendra).

---

<sup>8</sup> Rabelais, *Gargantua*, Paris, Gallimard, 1965.

<sup>9</sup> Rabelais, *Pantagruel*, Paris, Gallimard, 1964.

<sup>10</sup> Rabelais, *Tiers livre*, Paris, Gallimard, 1964.

<sup>11</sup> Montaigne Michel, *Les Essais*, Paris, GF, 1972, (I, 18).

<sup>12</sup> *Ibid.*, (II, 15).

<sup>13</sup> *Ibid.*, (II, 12).

<sup>14</sup> Kierkegaard, Sören, *Le concept de l'angoisse*, Tel Gallimard, 1990

Heidegger reprend la thèse de Kierkegaard : « L'être-libre pour le pouvoir-être le plus propre se manifeste dans l'angoisse ». L'angoisse gît donc au cœur de l'expérience humaine comme sa condition de possibilité.

C'est, notons le, par la Rédemption, pour Kierkegaard, et par le Souci de l'être pour Heidegger, que nous nous délivrons, en quelque sorte, de l'angoisse. Nous aurons l'occasion au fil de notre travail de nous attarder longuement sur ces deux philosophes de l'existence.

## 5. Freud et Lacan

Freud, quant à lui, considéra l'angoisse à travers les seuls propos tenus sur elle par ses patients. Il en vient ainsi, après de longues hésitations et changement de perspective théorique, à la considérer comme le résultat d'un manque d'objet, plus précisément comme un défaut de symbolisation de l'attente de l'Autre. Nous reviendrons en détail sur la conception de Freud quant à l'angoisse.

Pour Lacan, l'angoisse est le manque du manque, il s'agit d'un affect qui surgit lorsque que nous sommes pris comme objet pour le désir de l'Autre. Pour Lacan, nous y reviendrons longuement, l'angoisse est un affect qui vient à la place d'un concept, et qui surgit lorsqu'on se demande, sans pouvoir le nommer, ce que l'Autre nous veut.

Après avoir fait ce bref historique sur la notion d'angoisse dans la tradition occidentale, depuis l'antiquité grecque, jusqu'à l'avènement de la psychanalyse, nous voudrions nous interroger sur les diverses occurrences que cette notion recouvre. Nous nous apercevons, en effet, que selon le champ où l'on se place, et selon les auteurs, le signifiant « angoisse » est à même de prendre des sens qui parfois divergent totalement. Nous allons donc, dans la suite de notre travail, tenter de dégager au moins deux occurrences différentes de l'angoisse, l'angoisse que nous dirons existentielle, et l'angoisse clinique.

## II. L'angoisse existentielle et l'angoisse clinique

L'angoisse, selon le champ où l'on se place, acquiert des significations totalement différentes. Qu'a à voir, en effet, l'angoisse existentielle que nous rencontrons tous un jour, par le truchement de questions concernant le sens même de la vie, l'absurdité de l'existence dénuée de sens, etc., et l'angoisse que nous appelons clinique, telle que pouvait en être assailli Antonin Artaud, par exemple, dans ses angoisses de dépersonnalisation ou de fin du monde imminente ?<sup>15</sup> Nous développerons donc ici cette première schize entre deux occurrences différentes, qui peut-être parfois se recourent, du signifiant « angoisse ». Il s'agira d'abord de voir le sens de l'angoisse existentielle, que Kierkegaard mit le premier, dans la philosophie occidentale, sur le devant de la scène.

### 1. Kierkegaard introduit le concept d'angoisse en philosophie

#### a. Situation de l'œuvre de Kierkegaard

Septième d'une famille bourgeoise, son enfance est profondément marquée par le luthéranisme austère et angoissé de son père. Homme de la Bible, hanté par le remords de fautes passées, celui-ci pousse Sören à se croire choisi par Dieu pour expier le péché paternel. Ce n'est qu'à sa mort, en 1838, que Sören se libérera de cette idée fixe et y verra un signe de pardon divin de son père et en même temps, à son égard, une sommation à s'engager résolument dans la vie. C'est que, jusque là, il avait mené la vie insouciant de l'étudiant bien nanti, peu préoccupé de faire quelque chose de sa vie. Il termine donc rapidement ses études et décide de se marier. Mais après plus d'une année passée aux côtés de Régine Olsen, les fiançailles sont rompues : Kierkegaard, bien qu'amoureux (il lui reste fidèle toute sa vie et la nomme même légataire universelle dans son testament), ne peut se résoudre à s'engager dans le mariage.

---

<sup>15</sup> Nous pouvons en trouver les descriptions dans *Artaud le Môme*, Paris, Gallimard, 1979.

C'est que Kierkegaard se sent appelé à une autre tâche, du type de celles qui exigent le don total de soi, le sacrifice : le service de la vérité, la quête religieuse. De 1841 à sa mort, Kierkegaard se consacre à l'écriture avec ce seul but en tête : fonder le christianisme en humanité. Il s'y emploie de différentes façons : des œuvres littéraires et philosophiques, publiées sous des noms d'emprunt (par exemple, *Le journal d'un séducteur*, *l'Alternative*; *Crainte et tremblement*; *Les stades sur le chemin de la vie*; etc.), des textes spécifiquement religieux, publiés sous son propre nom (*Discours édifiants*; *Les œuvres de l'amour*;) et, dans la dernière période de sa vie (1850-1855) des textes de combat contre l'Église établie (*École du christianisme*; revue *l'Instant*).

Bien que l'histoire privée de l'auteur soit la source et la ressource de son œuvre, il importe aussi de camper le contexte philosophique général de son époque.

Le XIX<sup>e</sup> siècle connaît, grâce au progrès technique, une amélioration sans précédent de la condition de vie des hommes. La connaissance, la science, l'objectivité, en somme la raison, deviennent les mots-clés de tout discours qui se veut éclairé. Pour Kierkegaard, c'est le philosophe allemand Hegel, mort en 1831, qui représente le mieux ce point de vue : celui-ci n'a-t-il pas montré définitivement l'accord profond entre raison et réalité? Sa dialectique ne prouve-t-elle pas que la diversité n'est jamais que provisoire, l'opposition relative, le conflit qu'apparent? Et qu'au fond, l'immobile et l'homogène triomphent du fluent et du divers, l'universel de l'individuel et l'Un du multiple? Et qu'ainsi la raison humaine peut saisir le sens de l'histoire humaine et entrevoir où nous sommes peu à peu conduits.

Mais pour Kierkegaard, la dialectique de la vie est justement à l'opposé de celle du concept : la vie est contradictoire, ambiguë; sa dialectique est passage du même à l'autre, polémique et conflit en même temps que contact et saut. Si le philosophe n'est qu'un technicien de la réduction du monde et de l'homme en un ensemble de concepts abstraits choisis soigneusement pour permettre de résoudre sur le papier toutes les difficultés imaginables, alors il n'a plus de rapport vrai avec la réalité. Comment ne pas voir l'erreur des rationalistes : pour penser l'existence, ils doivent l'abolir, la figer; la clore, alors qu'elle est essentiellement ouverte, en mouvement. Comment enfermer la vie dans un " système ", aussi brillant soit-il? Et comment parler de la vie en général, alors que tout ce qu'il m'est donné de connaître c'est *ma* vie d'existant particulier?

Mon existence n'est-elle pas la seule certitude possible? Je postule celle des autres, ils postulent la mienne; mais seule l'expérience, la conscience spontanée et directe de mon identité au travers la disparité de mes comportements s'impose comme certitude. Je ne peux me fier à mes sens : les sens sont trompeurs. Ni au savoir historique : il n'est qu'approximation et interprétation. Ni à la spéculation : nous l'avons vu, elle fige la vie. Non, voilà bien la seule donnée sur laquelle il m'importe de travailler : je suis tel homme, particulier, existant. Pas l'abstraction « homme », pas seulement un être de connaissance, mais aussi d'action et de spiritualité. Et je n'ai qu'une tâche : *me* comprendre dans l'existence, donner un sens à ma propre vie, trouver ma propre vérité.

Qu'est-ce en effet que la vérité, sinon la subjectivité? La prétention à l'objectivité est vide, nous l'avons montré ci-dessus. Si la philosophie a une tâche, c'est bien celle de m'apporter une vérité à laquelle mon être le plus personnel puisse communier. Ce qui m'importe, c'est non pas de *savoir* la vérité, mais *d'être* dans la vérité. Il n'y a de vérité pour l'individu qu'en tant qu'il la produit lui-même en *agissant*. Ce ne peut être une vérité de raisonnement mais la vérité d'une vie, d'un chemin de vie : la vérité de chaque vie ne peut être manifestée que selon le cheminement irremplaçable de l'individualité. Et la philosophie pour chacun, doit être une méditation de la vie, une élucidation de son existence humaine. Et c'est précisément là qu'échouent tous les systèmes rationalistes : ils dissuadent l'individu de se centrer sur lui-même et d'obéir à sa vocation originale d'être *un existant*, un individu.

C'est sur la base de considérations de ce type, nées de son propre cheminement personnel, que Kierkegaard entreprend d'écrire. Or, de cette conception de la vérité, on ne peut parler que par allusions, que donner des indications : de là la diversité des styles et des moyens qu'il emploiera pour la suggérer. Et c'est bien pour avoir posé le primat de l'intériorité, le primat de l'existence, par opposition à la réflexion abstraite, et pour en avoir fait le point d'attache de la vérité humaine que Kierkegaard est reconnu comme le fondateur de l'existentialisme.

D'autres avant lui avaient questionné les privilèges traditionnels de la raison (par exemple : Augustin, Pascal, Dostoïevski), mais aucun ne l'avait fait de manière si vigoureuse.

Voyons désormais quelques concepts kierkegaardien fondamentaux :

### *Être et exister*

Être, c'est rester identique à soi; c'est rester le même. Compris de cette façon, seul Dieu *est*, toujours le même. L'homme lui, n'est pas; il évolue, il devient, il *existe*. Exister, c'est devenir, changer, se transformer, se chercher. L'homme existe; Dieu n'existe pas, Dieu est. L'homme cherche son être : il est le non-être en devenir vers l'être, ou l'être en devenir vers l'Être, ou le moi en devenir vers le moi absolu... l'individu va du moins au plus, en prenant toujours davantage conscience de lui-même.

C'est le moi qui distingue l'individu de l'espèce; du point de vue de l'espèce, l'homme n'exprime que la génération, n'est qu'un " exemplaire " semblable aux autres; mais du point de vue de l'individu, il est unique et chacun a comme tâche de recommencer à zéro, pour son propre compte, la quête de son identité. Il est " placé dans l'existence ", dans le devenir, pour *être* plus. C'est pour cela que l'homme est esprit; ou mieux : dépositaire d'esprit; conditionné à *devenir* esprit, il est en chemin pour passer de l'existence à l'Être.

### *Angoisse et désespoir*

Mais ce passage est pénible. N'étant jamais pleinement ou bien ceci ou bien cela, étant confondu en son milieu et en porte à faux par rapport à lui-même, il est déchirure et séparation du premier jour au dernier jour de son existence. Synthèse douloureuse de deux principes opposés, le temporel et l'éternel, de ce qui passe et de ce qui dure, lui-même volonté de durée, volonté d'absolu, désireux de perfection, - ce qui manifeste justement son imperfection, - l'homme " éveillé " souffre et connaît le désespoir. Le désespoir c'est toujours en quelque sorte l'expérience de la limite : ce que je peux être, je ne le suis pas et ce que je suis, je ne le veux pas. Je cherche le plus-être et je n'en connais pas concrètement le chemin; plusieurs voies s'offrent à moi et je ne sais laquelle choisir. Vertige de l'individu auquel s'offrent plusieurs possibilités contradictoires : angoisse de la condition humaine.

Mais qu'on ne s'y trompe pas : pour Kierkegaard, angoisse et désespoir ne comportent pas d'abord des aspects négatifs. Ainsi « désespérer en vérité » est utile et souhaitable puisque cela éveille l'homme à la conscience de sa valeur éternelle. Même

dans sa forme la plus basse, c'est-à-dire, au sujet des revers de fortune, le désespoir manifeste en filigrane la volonté d'éternité. Et s'il évite l'écueil de se transformer en « conception » de vie désabusée et sceptique mais au contraire le projette passionnément dans la recherche de ce qui dure, il conduira l'homme aux portes de lui-même : voulant « désespérément » son moi absolu et pourtant incapable d'y accéder par ses propres forces, il sera sauvé par la foi.

Car, pour Kierkegaard, c'est seulement là que l'individu peut devenir vraiment individu, pure subjectivité, moi absolu. Seule l'attitude religieuse devant la vie, devant *ma* vie, peut, au-delà du désespoir, espérant contre toute espérance, déboucher sur le salut personnel. Contre la raison, malgré la raison, je crois; je cède à la passion de l'éternité...

Qu'attendre en effet des étapes précédentes? Du stade esthétique où l'homme recherche la jouissance et le plaisir, charnel ou intellectuel, dans la passion momentanée. Un grand désir, jamais satisfait, changeant sans cesse d'objet : absolu farouche du désir, individualisme romantique. Amour, musique et fantaisie, sur fond de mélancolie désespérée : Don Juan pourra-t-il jamais trouver son bonheur? Et alors, à moins de sombrer dans l'apathie et le suicide, l'homme *peut* passer à une autre manière d'exister, basculer vers une autre sphère d'existence.

Dans le stade éthique, l'homme recherche un principe d'unité pour donner sens et valeur à l'existence. À l'irrésolution fantasque de l'esthétisme succède la décision, la volonté d'accomplir son *devoir*. L'homme éthique est celui du choix, de l'engagement; du *sérieux* du choix et de l'engagement. Aux yeux de Kierkegaard, le mariage en constitue la forme la plus représentative : chacun ne s'est-il pas choisi lui-même dans le choix de l'autre époux et chacun ne peut-il espérer, en obéissant à l'absolu du devoir, *réaliser* son existence, accomplir à la fois son bonheur et son honneur?

Malheureusement, même ce stade plus noble débouche sur la dérision et le désespoir : quel est l'homme qui peut toujours se maintenir dans le devoir? Que s'en aille le bonheur, le devoir subsiste-t-il? Et de plus, si la morale applique des principes généraux à des cas particuliers, ne peut-elle faire oublier l'exigence de l'Individualité, de l'intériorité? Ne peut-on se cacher, se perdre dans la foule? Et devant la *faute*, l'homme ne se contredit-il pas puisque son repentir est à la fois affirmation de soi en

tant que responsable de l'acte, et négation de soi en tant que coupable? Ainsi donc même l'éthique ne me permet pas d'être vraiment ce que je voudrais être; il me reste alors à me jeter passionnément dans la sphère religieuse pour tenter de me trouver.

Là, renonçant aux exigences générales de la loi morale (comme Abraham dans le sacrifice d'Isaac), à toutes les certitudes intellectuelles et morales, persuadé qu'à l'égard de Dieu de toute façon nous avons toujours tort, j'entre dans une résignation infinie. Cette existence religieuse est alors souffrance car elle signifie défaite de la raison et de ses évidences naturelles, espérance passionnée dans le vide des raisons d'espérer, conflit avec le monde. Le religieux, c'est l'appel à la subjectivité profonde, la dévotion au Dieu caché et le silence qui en procède : le tourment religieux, homologue supérieur de l'ironie socratique ou du doute méthodique, nous introduit à la foi ... où l'on accepte de tout perdre pour se trouver.

D'ailleurs chaque sphère d'existence contient quelque chose de précieux, qui la justifie : l'esthétique, l'éthique et le religieux sont chacun un aspect de la vie et en tant que tel chacun est porteur d'une vérité de l'homme. Et si le stade religieux occupe pour Kierkegaard le sommet, c'est non pas parce qu'il nie totalement les autres sphères, mais parce qu'il *accomplit* ce qu'elles ont de meilleur, en les transformant, en les transfigurant : où le Désir de l'esthétique et le Sérieux de l'éthique pourraient-ils s'accomplir sinon dans l'instant éternel? C'est donc le religieux qui permet de retracer, à partir de lui, la finalité des deux autres, finalité qui ne peut aboutir, être comblée, qu'en lui : là seulement l'homme touche sa valeur éternelle que pourtant il cherche confusément déjà dans les autres sphères.

Entre chacune de ces trois manières de se placer dans l'existence, il n'y a pas de passage automatique nécessaire. Bien sûr, elles ont entre elles un rapport positif en tant qu'elles sont les paliers successifs vers une vie plus parfaite et plus riche. Mais cette évolution positive ne se produit pas *nécessairement* : elle dépend de la liberté de chacun. Chaque homme porte la responsabilité de sa destinée propre; il lui appartient de se choisir lui-même et au besoin de se transformer. Je choisis ce que je deviens. Je choisis en agissant. J'agis en esthète, en éthicien ou en homme religieux. Et ce choix n'est pas donné par la réflexion, il est *acte de volonté* : la pensée pense le choix, elle le précède ou le suit, le précipite ou le retarde, elle n'est pas le choix. Le désespoir peut, lui, me pousser au *choix*, au « *saut* » d'une sphère à l'autre.

Par exemple, l'esthète prenant conscience que choisir une multitude de choses, - choisir pour l'immédiat, pour l'instant qui passe et, dans l'instant qui suit, choisir autre chose, - ce n'est pas vraiment choisir, cet homme se *décidera* peut-être à choisir « une seule chose », absolument. Il vient, par décision volontaire, de passer à la sphère éthique, celle de l'engagement. À son tour, l'éthicien, acculé au constat de l'impossibilité de la vie vertueuse heureuse se jettera peut-être dans les mains d'un plus fort en espérant de celui-ci son salut.

En quelque sorte, on peut dire que ces choix de sphères d'existence sont libres puisqu'ils ne sont pas posés nécessairement : bien des esthètes ne resteront que des esthètes toute leur vie. Mais d'une autre façon, plus kierkegaardienne, liberté et nécessité sont pourtant liées : la liberté de choisir culmine dans la nécessité de choisir. Plutôt que de voir la liberté, la faculté du choix, dans un sens *quantitatif et extensif*, comme si elle impliquait l'incertitude du terme à choisir ou consistait à laisser du temps ou des délais pour le choix, - il faut la voir dans un sens *qualitatif et intensif* : elle s'exerce dans l'instant et consiste à opter pour ce qu'il est nécessaire de choisir. L'objet à choisir c'est moi, ce que je deviens. Je dois me vouloir *intensément* : l'important c'est le « comment » du choix, de l'énergie, du sérieux et de la passion avec lesquels on choisit. Pourvu que je veuille passionnément, que je m'enfonce dans le choix de tout mon être et m'y accule pour ainsi dire sans esprit de retour, je choisirai juste et serai conduit pas à pas vers mon être véritable.

Au terme de ce parcours il nous faut maintenant dire un mot du christianisme de Kierkegaard; et nous voudrions le faire en citant explicitement cette fois le commentateur qui fut notre guide principal jusqu'ici :

Pour Kierkegaard, il ne s'agit pas de créer une nouvelle doctrine philosophique, en opposant à la mode actuelle une nouvelle mode; il s'agit de restaurer dans son authenticité l'enseignement du Christ. Toutes les analyses kierkegaardiennes doivent être lues dans cet éclairage. Lorsqu'il est question de l'existence, il ne faut jamais oublier que la plénitude de l'existence se trouve dans la foi et ne se trouve que là. Autrement dit, la plus haute existence est celle de Dieu, et la réalité humaine ne rencontre l'existence que dans la mesure où elle rencontre Dieu. L'analyse réflexive se meut dans l'ordre de la possibilité, qui jamais ne s'élève jusqu'à la réalité. Au contraire, « une existence de chrétien est en contact avec l'être » parce qu'elle est affrontement de

Dieu. Kierkegaard ne cesse de répéter : « le christianisme n'est pas une doctrine, mais un message existentiel »<sup>16</sup>.

La fonction du christianisme est donc d'affirmer la valeur infinie de la destinée humaine. Pour Kierkegaard, seule la foi en l'incarnation de Dieu dans le Christ donne un fondement inébranlable à la réalité humaine : si Dieu devient l'un d'entre nous, c'est donc que l'individu humain a vraiment une valeur sacrée et qu'en lui se conjuguent le temps et l'éternité.

Mais cette foi, c'est dans le secret de la subjectivité qu'elle se voit et montre sa vérité. Elle est à la fois incommensurable et incommunicable; injustifiable aux yeux d'autrui, elle revêt pour celui-là même qui la vit les apparences du paradoxe et de l'absurde. Il est impossible d'en fournir une preuve rationnelle; bien plus, la foi, de son propre aveu, est une folie : folie et scandale d'un dieu mort et ressuscité, qui donne vie; folie de préceptes si contraires à l'expérience humaine commune que jamais aucun existant n'arrive à s'y conformer complètement. Folie telle qu'un seul jour de christianisme véritable ferait éclater le monde.

Et pourtant sa vérité s'éprouve subjectivement dans une *adhésion passionnée*. Ce que Kierkegaard demande à la raison c'est de reconnaître que, approximative par essence, il n'est pas en elle de saisir la totalité de l'expérience humaine. Si l'humain est sentiment et passion et pas seulement raison, alors la perfection humaine consistera dans la possession de la plus grande énergie de passion possible. La passion est le sommet de la subjectivité et par conséquent l'expression la plus parfaite de l'existence. Mise au service de Dieu, valeur absolue, elle conduit l'individu à son être ... au-delà de la raison.

Kierkegaard ne nie pas que celle-ci ait son rôle à jouer. De quoi se sert-il donc lorsqu'il réfléchit à ces sujets et qu'il nous communique ses pensées? Mais on doit s'en servir avec « crainte et tremblement », c'est-à-dire en étant bien conscient de son incapacité à tout comprendre de l'existence, par la raison. C'est pourquoi dans la dernière partie de sa vie, Kierkegaard mènera une lutte farouche contre l'église officielle du Danemark : bourgeoise, installée, raisonnable, qu'a-t-elle fait de la folie de

---

<sup>16</sup> Gusdorf Georges, *Kierkegaard (Philosophes de tous les temps)*, traduit par Tisseau, Paris, Seghers, 1963, p 215.

la croix? En voulant rendre la foi si raisonnable aux yeux d'un siècle enivré par les progrès de sa science, ne comprend-elle pas qu'elle dénature le message chrétien?

Homme de souffrance et de combat, homme de raison et de foi, déchiré entre les deux, incapable de vraiment les réconcilier mais n'en abandonnant aucune, homme du choix fidèle de la quête de soi et du don total, Kierkegaard meurt en 1855 épuisé par cette lutte pour la vérité. Jusqu'au bout il est demeuré fidèle à sa ligne de vie, à la question de sa vie. N'avait-il pas écrit le 1<sup>er</sup> août 1835, à l'âge de vingt-deux ans :

« Il s'agit de comprendre ma destinée, de voir ce que Dieu veut proprement que je fasse; il s'agit de trouver une vérité qui soit une vérité pour moi, de trouver l'idée pour laquelle je veux vivre et mourir. »<sup>17,18</sup>

#### b. Le concept d'angoisse fait son entrée en philosophie

Avec Kierkegaard retentit donc dans le ciel serein de la métaphysique un coup de tonnerre : l'angoisse introduit une césure dans l'histoire de la pensée philosophique qui n'avait guère laissé de place à l'affect, ou du moins accordé de dignité à celui-ci face à la toute puissance du Concept et de la pensée abstraite. La métaphysique, qui se déploie depuis l'avènement de la subjectivité cartésienne ne cessait de multiplier ses conquêtes, mais avec Kierkegaard c'est la pensée philosophique tout entière qui est ébranlée et tout l'édifice hégélien qui se met à vaciller. Car, comme nous le rappelle soudain Kierkegaard, il est interdit à un homme d'oublier qu'il existe.

En faisant de l'angoisse un concept, Kierkegaard va défier toute philosophie issue du cogito (coup d'envoi de l'existentialisme, certes, mais aussi prémisses de l'avènement d'une pensée phénoménologique animée elle aussi d'un ardent désir : celui du retour aux choses mêmes, selon l'injonction husserlienne : « *Zu den Sachen selbst* »), et

---

<sup>17</sup> Kierkegaard Sören, *Journal d'un séducteur*, Paris, Gallimard, 1990, (I, A, 75).

<sup>18</sup> Nous avons aussi consulté :

Mesnard Pierre, *Kierkegaard (coll. Philosophes)*, Paris, P.U.F.  
Jolivet Régis, *Aux sources de l'existentialisme chrétien, Kierkegaard*, Paris, Fayard.  
Malaquet Jean, *Soren Kierkegaard : Foi et paradoxe (10-18)*, Paris.

redonner place au « rien » qui nous angoisse, montrer qu'avec lui – ce rien pour lequel on s'angoisse – apparaît l'angoissante possibilité de pouvoir. Cette condition fondamentale de l'homme face à ses possibles, c'est précisément sa liberté, liberté vertigineuse à laquelle chacun dans sa finitude et sa singularité est voué.

« Je me suis proposé, écrit Kierkegaard, de traiter le concept d'angoisse au point de vue psychologique ayant dans l'esprit et devant les yeux le dogme du péché originel »<sup>19</sup>. L'angoisse selon la fameuse formule est « la réalité de la liberté comme possibilité offerte à la possibilité », ce qui veut dire que nous sommes angoissés par nature parce que Dieu nous a fait libre, y compris de pécher.

C'est Kierkegaard qui le premier a pris en considération la réalité de l'angoisse, et qui l'introduit en philosophie dans son ouvrage qui suit ses *Miettes philosophiques*, intitulé *Le concept de l'angoisse* avec comme sous-titre *Simple éclaircissement psychologique au problème du péché originel*.

Le dogme du péché originel va servir de cadre à la pensée du surgissement, si mystérieux en apparence, de l'angoisse. Le rapport de l'homme à l'angoisse qui préoccupe Kierkegaard tout au long du *Concept de l'angoisse*, l'amène à quitter le terrain de la psychologie – une fois une description faite de l'angoisse en terme psychologique d'*antipathie asympathisante* ou de *sympathie antipathisante*<sup>20</sup> – pour celui de la métaphysique. Kierkegaard, en effet, prend en compte les notions d'innocence et de culpabilité qui sont moins du ressort de la psychologie que de la dogmatique.

Kierkegaard, le premier, va définir l'angoisse négativement comme ce qui n'est ni la peur ni la crainte. L'angoisse contrairement à la peur serait sans objet. Il y a une différence d'essence entre la peur et l'angoisse. Kierkegaard s'appuie sur la position d'Adam juste avant le péché originel pour tenter de nous faire saisir cette différence essentielle :

*Ainsi quand, dans la Genèse, Dieu dit à Adam : « Mais tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre du bien et du mal », il est clair qu'au fond Adam ne comprenait pas ce mot ;*

---

<sup>19</sup> Kierkegaard Sören, *Le concept de l'angoisse*, Tel Gallimard, 1990, p200.

<sup>20</sup> *Ibid.* p201-213

*car comment comprendrait-il la différence du bien et du mal, puisque la distinction ne se fit qu'avec la jouissance ? (...) Après les termes de la défense suivent ceux du jugement : « Tu mourras certainement ». Ce que veut dire mourir, Adam naturellement ne le comprend point, tandis que rien n'empêche, si l'on admet que ces paroles s'adressaient à lui, qu'il se soit fait une idée de leur horreur. (...) L'épouvante ici ne peut devenir que de l'angoisse ; car ce qui a été prononcé, Adam ne l'a pas compris, et ici encore nous n'avons donc que l'équivoque de l'angoisse.<sup>21</sup>*

On passe donc du couple psychologique, sympathie-antipathie, insuffisant, à celui métaphysique de culpabilité-innocence, lui-même recoupé par le couple ignorance-savoir. L'innocent n'étant autre que celui qui fait le mal sans le savoir, cela nous fait apparaître un lien essentiel entre le savoir et la culpabilité. Nous voyons néanmoins qu'avant même la loi, la transgression est possible, et fait naître l'angoisse. Il y aurait pour Kierkegaard une « ignorance que détermine l'esprit, mais qui est justement de l'angoisse parce que son ignorance porte sur du néant »<sup>22</sup>. Aussi, contrairement à la peur qui a trait à une loi édictée, l'angoisse serait liée à une loi encore à venir, encore inédite, enfreinte avant même d'être posée, et qui pourtant trouve dans le fait même d'être enfreinte, sa condition paradoxale.

Le concept d'angoisse nous apparaît comme le fondement de la philosophie existentialiste de Sartre tout comme de la phénoménologie de Heidegger. La différence d'essence entre la peur et l'angoisse, le sentiment d'*Unheimlichkeit*, le rapport de l'angoisse au néant sont déjà présents chez Kierkegaard. Néanmoins chez Heidegger l'accent sera mis sur l'existence et non plus sur le primat de la subjectivité que Kierkegaard définit – dans le post-scriptum aux *Miettes philosophiques* notamment – comme équivalence entre la subjectivité et la vérité.

Kierkegaard définit l'angoisse comme ce qui divise, clive le sujet : ce dernier tantôt recherchant l'angoisse, tantôt la repoussant, tantôt reconnaissant dans l'angoisse quelque chose d'étranger, tantôt au contraire la reconnaissant comme pleinement sienne. « Est-il pire ambiguïté au monde ? » s'interroge Kierkegaard. L'angoisse écrivait aussi Kierkegaard « est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible ».

---

<sup>21</sup> Kierkegaard Sören, *Le concept de l'angoisse*, op. cit., pp. 201-213.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p213

Ce que suppose l'interdit et qui trouble Adam, c'est donc « l'angoissante possibilité de pouvoir ».

« L'angoisse, lit-on dans *Le concept de l'angoisse*, n'est pas une catégorie de la nécessité, mais pas d'avantage de la liberté, c'est une liberté entravée, où la liberté n'est pas libre en elle-même, mais dont l'entrave est non dans la nécessité mais en elle-même. » Nous voyons donc, précision importante, que pour Kierkegaard, la liberté que l'angoisse découvre n'est pas l'opposé dialectique de la nécessité.

Nous pouvons donc désormais voir que l'angoisse, faisant son entrée pleinement dans la sphère de la philosophie, est une angoisse qui a à voir avec notre liberté, elle est définie comme « la réalité de la liberté comme possibilité offerte à la possibilité ». Il s'agit là d'une angoisse existentielle, qui nous rappelle à nos possibles, à notre liberté la plus propre, et tout homme, un jour ou l'autre, y est confronté.

Heidegger, puis par son biais, Sartre et son existentialisme, considère que l'angoisse est l'affect fondamental. L'analyse existentielle de Heidegger fait une place centrale à l'angoisse. Nous allons donc nous attarder quelque peu sur la manière dont Heidegger définit celle-ci, cela nous permettra de montrer que l'angoisse comme affect pour Heidegger est toujours une angoisse existentielle, néanmoins plus proche d'une angoisse phénoménologique – ressentie – que celle que nous amène Kierkegaard.

## 2. L'angoisse chez Heidegger dans *Etre et temps*

Heidegger distingue<sup>23</sup> un existencial (Les existenciaux de Heidegger sont des noms généraux d'attitude, où nous sommes invités à reconnaître les patrons des attitudes plus singulières que nous prenons de fait, à des échelles temporelles variées) privilégié parmi tous, celui qui permet d'opérer une révélation radicale de l'essence de l'existence : l'existencial de l'angoisse.

Pour rendre compte de cet existencial, il nous faut tout d'abord décrire ce qui constitue la philosophie du premier Heidegger : l'existence. Tout consiste dans la différence entre la réalité (qui a ses propres catégories) et l'existence (dont il faut à Heidegger inventer les nouvelles catégories qui ne sont plus des propriétés typiques à l'existence mais un recensement d'attitudes typiques).

Pour cerner en quoi nous pouvons dire que pour Heidegger l'affect fondamental est l'angoisse, nous devons retracer tout le cheminement de *Etre et Temps*, c'est précisément ce que nous envisageons de faire désormais. Après ce développement, nous devrions cerner la place qu'occupe l'angoisse chez le « premier » Heidegger, c'est du moins là notre ambition.

La sortie du *Dasein* hors de la quotidienneté déchéante nécessite pour Heidegger un véritable arrachement et un forçage afin qu'il puisse retrouver son véritable être, ses véritables possibilités. D'après Heidegger, il n'existe que deux événements majeurs qui puissent contraindre le *Dasein* à se soustraire au mouvement affairé de l'aliénation rassurante : l'angoisse et l'anticipation de la mort.

Cet arrachement forcé fait intervenir une temporalité très particulière. D'une certaine manière, on pourrait assurément dire que le *Dasein* est « dans » le temps. Sa vie se déroule entre la naissance et la mort. La première appartient à un passé bien déterminé et la deuxième à un avenir indéterminé. C'est dans une telle approche que consiste maintenant, d'après Heidegger, une méprise qui traverse l'ensemble de la philosophie

---

<sup>23</sup> Heidegger Martin, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986, paragraphe 40.

occidentale. La conception traditionnelle du temps qui situe le sujet entre un passé révolu et un avenir, interprète faussement le temps en tant qu'être-sous-la-main, en le faisant reposer sur la primauté de la présence.

Le *Dasein* par contre se détermine essentiellement par l'historialité<sup>24</sup> (*Geschichtlichkeit*). Le « Dasein » ne se rapporte pas à la naissance et la mort en général, mais toujours déjà à sa mort et à sa naissance. La temporalité qui s'étend entre la naissance et la mort relève de la structure existentielle du *Dasein*. La mort constitue une possibilité indépassable.

Même en faisant passer sa mort dans le silence de l'oubli, le *Dasein* reste toujours un être mortel. La mort, en tant qu'existential a une structure paradoxale. Comme possibilité avenante, la mort comme telle ne constitue pas une expérience. Je ne peux pas vivre ma propre mort.<sup>25</sup>

Dans la vie quotidienne la mort se présente tout d'abord comme celle des autres ; la mort concerne l'être-avec du *Dasein*. Dans la mort, l'autre *Dasein* se transforme, en apparence, en un simple être-sous-la-main. Le *Dasein* quitte son monde pour devenir un simple cadavre sous-la-main.<sup>26</sup> Mais l'interprétation de la mort comme passage vers l'être-sous-la-main ou l'être-à-portée-de-main, tout comme l'interprétation du mort comme « défunt » qui subsiste dans le monde, ne font que voiler le caractère existentiel de la mort. Comme existentiel, la mort est toujours déjà mienne.

L'« être-avec » dans le monde inclut la représentativité (*Vertretbarkeit*) d'un *Dasein* par un autre. Dans la préoccupation quotidienne un *Dasein* peut toujours, et essentiellement<sup>27</sup> se faire remplacer par un autre. Nous retrouvons ici la généralité du « on ». Dans le « on », un *Dasein* est équivalent à l'autre. À ce niveau chaque *Dasein*

---

<sup>24</sup> Heidegger Martin, *Etre et temps, op. cit.*, §42, p.197.

<sup>25</sup> Cf. Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, p84 : « 6.431 De même qu'à la mort le monde ne change pas mais cesse. » et 6.4311 « La mort n'est pas un événement de la vie. La mort ne peut pas être vécue. »

<sup>26</sup> Il nous faut ici nous expliquer davantage. Tout d'abord, le mort n'échappe pas simplement au monde, pour ne rester que comme étant sous-la-main. Le *Dasein* ne devient pas une simple chose corporelle (*Körperding*) dans la mort. Le *Dasein* mort est un « défunt » qui reste l'objet de soins à travers les rites funéraires. L'être auprès du mort des survivants ne peut pas non plus être conçu comme « l'être préoccupé auprès d'un étant à-portée-de-la-main ». Le rapport au mort reste toujours dans le mode de l'être-avec de l'être-l'un-avec-l'autre dans le même monde.

<sup>27</sup> Heidegger Martin, *Etre et temps, op. cit.*, §47, p.239.

peut et doit en même temps « être » son autre. C'est le lieu de la « sollicitation », où un *Dasein* se met à la place de l'autre dans la préoccupation.

Mais tel n'est évidemment plus le cas pour ce qu'il en est de la mort. Un autre peut bien mourir à ma place : mais sa mort sera tout au plus une mort en tant que sacrifice « dans une affaire déterminée ». Il meurt à ma place, pour une cause. Cela ne veut pas pour autant dire que je sois aussitôt dispensé de ma propre mort. La mort que je dois mourir est toujours déjà la mienne. Elle me concerne toujours déjà comme une possibilité indépassable de mon être. Ma mort ne peut donc pas être représentée.

Aussi longtemps que le *Dasein* est, la mort est un « pas-encore ». Comme possibilité, la mort reste de l'ordre de l'avenir. Mais dès que le *Dasein* atteint ce pas-encore il se transforme en « ne-plus-être-là ». La mort est la fin du *Dasein*, et en tant qu'existential, la mort comme fin fait partie de l'être même du *Dasein*.

De même que le *Dasein*, aussi longtemps qu'il est, est au contraire constamment 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.<sup>28</sup>

En tant que telle, la mort se manifeste dans l'angoisse. L'angoisse, à l'inverse de la peur, ne se rapporte pas à un étant intramondain. Le devant-quoi de l'angoisse n'est autre que l'être-au-monde comme tel.<sup>29</sup> Dans l'angoisse de la mort, le monde comme tel disparaît et s'enfonce dans le néant. Ainsi, elle arrache le *Dasein* à son identification déchéante au monde et à l'assurance du sentiment de l'être-chez-soi de la quotidienneté. Elle fait apparaître le *Dasein* comme hors-de-chez-lui (*Un-zuhause*). À ce moment se manifeste la « perte quotidienne dans le on » au « *Dasein* ». <sup>30</sup> En isolant le *Dasein*, elle lui donne à voir l'authenticité et l'inauthenticité comme possibilités d'être. C'est à travers l'angoisse que le *Dasein* comme être-avant-soi (*Sich-vorweg-sein*) factuel peut choisir la possibilité de l'être-pour-la-mort authentique.

---

<sup>28</sup> Heidegger Martin, *Etre et temps*, op. cit., §48, p.245.

<sup>29</sup> « Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel. [...] La totalité de tournure de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main découverte de manière intramondaine est comme telle absolument sans importance. Elle s'effondre. Le monde a un caractère de non-significativité complète. [...] Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le « rien et nulle part ». La saturation [*Aufsässigkeit*] du rien et nulle part intramondain signifie phénoménalement ceci : le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel. » Heidegger Martin, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986, §40, pp.186-187.

<sup>30</sup> Heidegger Martin, *Etre et temps*, op. cit., §40, p.189.

L'être-pour-la-mort n'est pas un simple penser à la mort ou une simple prise de conscience de la finitude de la vie humaine. Comme possibilité authentique, la mort doit d'abord être conçue en tant que possibilité. Il faut se soutenir dans l'écart ouvert par l'attente. Mais cette attente ne doit pas se rapporter à une possible réalité qui finit par advenir. La mort n'est pas quelque chose qu'il y aurait à réaliser. Elle ne donne pas au « Dasein » une possibilité d'être qu'il devrait être lui-même. Comme telle, la mort n'indique que l'impossibilité de toute existence. Dans l'être pour la mort, la mort doit être une possibilité existentielle authentique du *Dasein*. Il ne pourra donc pas s'agir d'anticiper une possibilité d'être dans la mort, mais il s'agit de s'approcher de manière compréhensive de la mort comme possibilité. Le devancement dans la possibilité de la mort, en tant qu'impossibilité de l'existence, fait apparaître la possibilité comme telle. Elle fait apparaître le néant qui rend le *Dasein* capable de se mettre « devant » son être le plus propre. C'est face à la perte du monde et de l'être-au-monde rassurant de la quotidienneté, que le *Dasein* s'arrache au « on » et se singularise en tant qu'authentique. Le sans-fond du bavardage, de l'affairement de la curiosité et de l'autorité du oui-dire se dévoile dans l'angoisse de la mort.

Seule la possibilité de la mort met le *Dasein* devant les possibilités jetées comme étant des possibilités qu'il peut choisir à partir de son être propre. Ces possibilités se présentent comme possibilités finies que le *Dasein* comprend à partir de sa propre finitude.

La mort confronte le *Dasein* au néant. C'est devant cette impossibilité d'exister que le *Dasein* peut percevoir ses possibilités écloses comme étant les siennes. Il sait alors se rapporter à son être propre à partir d'une résolution. Cette résolution ne retire pas le *Dasein* dans l'intériorité d'une authenticité intime. Elle lui ouvre cependant un être-au-monde authentique, affranchi de la précipitation dans le « on ». Ce n'est que la résolution qui découvre la possibilité factuelle, de manière à ce que le *Dasein* puisse se rapporter authentiquement à son être, selon les possibilités du pouvoir-être dans le « on ». La résolution est compréhension et projet.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> « La résolution n'« existe » que comme décision qui se comprend et se projette. » Heidegger Martin, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986, §60, p.298. « La résolution veut dire : se laisser convoquer hors de la perte dans le On. [...] La décision ne se soustrait pas à l'« effectivité », mais découvre pour la première fois le possible factice, et cela en s'emparant de la manière dont elle le peut en tant que pouvoir-être le plus propre dans le On. » *Ibid.*, § 60, p.299.

Le *Dasein* est jeté dans son « là », mais il ne s'est pas donné son « là ». C'est ce que Heidegger appelle : la facticité de l'être-jeté. Le *Dasein* ne peut jamais revenir en-avant, ou en-deçà de son être jeté. Il est toujours déjà remis à cette facticité qui constitue son fondement. Ce fondement n'est cependant pas une chose du passé, révolue comme un sous-la-main. En tant que remis à son fondement, le *Dasein* est, et a à être ce fondement. L'être authentique doit nécessairement reposer sur ce fondement que le *Dasein* n'a pas posé lui-même. Le *Dasein* est son fondement, en tant qu'il se projette dans ses possibilités jetées. Le fondement précède ainsi toujours déjà le *Dasein*. Comme tard venu, le « Dasein » ne peut que se rapporter à son fondement jeté. Il ne peut jamais être authentique par lui-même, mais seulement en s'abandonnant « lui-même » à son propre fondement jeté. L'authenticité qui se détermine comme projet et décision à partir du fondement ne repose que sur l'être propre du fondement.

Inversement, le fondement n'est tel que par le *Dasein*, dont il est fondement. La seule liberté du *Dasein* consiste dans l'ouverture à ses possibilités et dans le choix de certaines possibilités déterminées. En d'autres termes : la seule liberté du « Dasein » consiste dans la découverte de sa propre « nullité » (*Nichtigkeit*), de sa remise à un fondement jeté qu'il peut être dans l'authenticité ou qu'il peut refuser dans la déchéance. C'est la découverte du rien qui rend possible la décision de l'authenticité et de l'échéance. C'est par sa seule « nullité » que le *Dasein* est remis à un fondement qu'il n'a pas posé, mais dans lequel il a été jeté.

Le *Dasein* a dès lors la possibilité d'assumer (*übernehmen*) son être-jeté, c'est-à-dire d'« être ... tel qu'il était à chaque fois déjà »<sup>32</sup>. Le fondement précède le *Dasein* et celui-ci a le choix d'être son fondement de manière authentique. Il était à chaque fois déjà ce fondement, mais en même temps, il se précipitait dans le mouvement échéant du « on », dans la quotidienneté, dans le bavardage et dans la curiosité. La manifestation de sa propre « nullité » éclôt originairement les possibilités jetées. C'est à partir de celles-ci que le *Dasein* peut choisir d'être ce qu'il a déjà été. Il peut ainsi être son « été » (*Gewesen*).

---

<sup>32</sup> Heidegger Martin, *Etre et temps*, op. cit., §65, p. 229.

Comme nous l'avons vu plus haut, la « nullité » ne se révèle que dans le devancement dans la mort. Dans le devancement, le *Dasein* peut revenir sur son « été » authentique. La temporalité que Heidegger nous révèle ainsi semble radicalement opposée à la compréhension « quotidienne » (mais aussi traditionnel) du temps :

Authentiquement avenant, le *Dasein* est authentiquement été. Le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le re-venir compréhensif vers l' « été » le plus propre. D'une certaine manière, l'être-été jaillit de l'avenir.<sup>33</sup>

Le *Dasein* ne peut être son été qu'en le devenant. Avenant, le «*Dasein* revient sur lui-même en présentifiant son été avenant ». Ce phénomène de l'« avenir étant-été-présentifiant » (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*) constitue, d'après Heidegger, la structure fondamentale de la temporalité du *Dasein*.

L'avenir étant-été-présentifiant explique la formule paradoxale d'avoir à être son propre être. Le fondement comme devancement du *Dasein* ne précède pas simplement celui-ci comme un passé mort et révolu. Le passé comme étant-été donne le sens le plus authentique au *Dasein* en tant qu'avenant. En d'autres termes, le projet issu de la résolution devance le *Dasein* dans son étant-été, qui doit advenir depuis le futur.

Le *Dasein* ne vit pas simplement dans le présent, dans l'ici et maintenant d'un vécu présent, en tant que présent à soi-même, mais il vit hors de lui, dans un projet qui présentifie l'avenir de son fondement « été ». Ainsi, la temporalité ne peut plus être comprise à partir du présent comme un passage permanent de moments présents. Le présent lui-même ne peut être compris qu'à partir de l'étant-été avenant comme présentification extatique. Le *Dasein* est toujours déjà en-avant-de-soi, dans l'être jeté depuis un se-projeter fondé dans l'avenir.

Le temps, à proprement parler, n'« est » pas. Comme étant, le « temps » est interprété comme un sous-la-main qui est, qui a été et qui n'est plus, ou qui sera et qui n'est pas encore. La temporalité « temporalise ». Comme temporalisante, la temporalité rend possible le choix du *Dasein*. Dans la temporalisation, le *Dasein* s'extasie. Il ne peut

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, §65, p.229.

jamais être chez soi dans un ici et maintenant. Le *Dasein* ex-iste – au sens de se tenir hors de - authentiquement dans l'extase de la temporalité.

L'avenir est le temps propre de l'authenticité. Mais dans le devancement dans la mort se révèle aussi la finitude du *Dasein*. La temporalité n'est plus une temporalité infinie qui s'ouvre sur une infinité de possibilités, mais elle est une temporalité finie. La finitude arrache le *Dasein* de l'infinité des possibilités confortables et faciles pour le remettre à la simplicité de son destin. Le *Dasein* peut alors reprendre son être jeté comme héritage.

D'autre part l'héritage n'est pas pour autant un héritage singulier qui isole le *Dasein* dans une solitude de la remise. Le *Dasein* reste essentiellement être-avec, même dans l'authenticité. Cet héritage partagé fait s'éclorre le co-destin (*Geschick*). Le co-destin ouvre le « Dasein » à l'historicité. Mais cette historicité est d'abord l'historicité existentielle du « Dasein » lui-même. L'histoire comme telle ne peut se fonder que dans l'historicité originelle du « Dasein » :

Seul un étant qui est essentiellement avenant en son être, de telle manière que libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son Là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps étant-été, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être instantané pour « son temps ». Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historialité authentique.<sup>34</sup>

La temporalité authentique devient ainsi répétition d'une tradition (*Überlieferung*). Cette répétition ne constitue cependant pas un simple dédoublement, ou une reprise inaltérée d'un déjà-là passé. Le passé comme héritage, issu de l'être jeté du « Dasein », n'advient que depuis l'avenir du projet. C'est dans le projet que s'ouvre l'héritage comme possibilité étant-été avenante. L'héritage est toujours déjà à venir.

---

<sup>34</sup> Heidegger Martin, *Etre et temps*, op. cit., §74, p.265.

C'est en ce sens qu'il est possible de parler d'un envoi (*Geschick*) du *Dasein*. Dans l'envoi, l'événement comme provenir, peut avoir lieu. La possibilité de l'histoire comme reprise de l'héritage repose cependant sur la temporalité du *Dasein*. Parce que le *Dasein* est temporel dans le sens indiqué, il peut être historique de façon authentique.

Nous avons donc retracé en ses grandes lignes tout le cheminement de *Etre et temps*, ce qui nous a permis de voir la conception heideggérienne de l'angoisse. Nous avons vu qu'en quelque sorte l'angoisse pour Heidegger est le coup d'envoi du Souci de l'être, qui nous mène à vivre authentiquement en fuyant le dévalément de la quotidienneté moyenne. Nous nous sommes attardés aussi sur la vision du temps de Heidegger, puisqu'il ne s'agit plus chez lui du temps classique entendu comme succession de maintenant, mais d'un temps où le passé vient de l'avenir. En quelque sorte le passé attend l'avenir pour prendre sens. D'autre part pour Heidegger la possibilité la plus propre est notre mort, et l'ensemble de nos possibles tient à cette possibilité la plus propre. Le détour par la notion heideggérienne du temps s'imposait donc pour saisir pleinement la place de l'angoisse chez Heidegger, puisque ce n'est que par cet affect que nous atteignons à l'être-pour-la-mort.

Nous avons donc vu la place fondamentale qu'occupe l'angoisse chez le Heidegger de *Etre et temps*. Il s'agit du seul affect qui nous permet d'atteindre la position subjective, le mode d'être dit Heidegger, du souci, qui seul permet de vivre authentiquement, en permettant de s'arracher à la quotidienneté moyenne du on, ou tout n'est qu'équivoque bavarde, et oubli de ma mort comme possibilité la plus propre. Nous voyons donc que Heidegger se sert d'un affect pour en quelque sorte nous permettre d'atteindre à la position subjective de l'être-pour-la-mort. Il s'agit donc, en en passant par l'angoisse, de parvenir à dégager l'être de l'étant, et l'ontologie de Heidegger est fondée toute entière par la traversée de cet affect qu'est l'angoisse.

D'autre part Heidegger distingue une différence d'essence entre la peur et l'angoisse, il reprend par là les thèses de Kierkegaard, et la vision psychologisante classique sur l'angoisse, qui la fait au contraire de la peur, sans objet :

« L'angoisse est foncièrement différente de la crainte. (...) Certes, l'angoisse est toujours « angoisse devant... », mais non point devant ceci ou cela. L'angoisse

« devant... » est toujours angoisse « pour », mais non point pour ceci ou pour cela. Pourtant, l'indétermination de ce devant quoi et pour quoi nous nous angoissons n'est pas un manque pur et simple de détermination, c'est l'impossibilité essentielle de recevoir une détermination quelconque. »<sup>35</sup>

« Mais « nulle part » ne signifie point rien : il implique la contrée en général, l'ouverture d'un monde en général pour l'être-à essentiellement spatial. Par suite, le menaçant ne peut pas non plus faire approche à l'intérieur de la proximité à partir d'une direction déterminée, il est déjà « là » - et pourtant nulle part, il est si proche qu'il oppresse et coupe le souffle – et pourtant il n'est nulle part »<sup>36</sup>

Nous reconnaissons là le flottement caractéristique de l'angoisse. Etre angoissé, en effet, signifie ne jamais pouvoir se fixer dans l'habitation tranquille d'un fragment de vie, d'une promenade, d'un repas, d'une conversation, être constamment renvoyé de toutes ces habitations qui se proposent à ce que nous appelons alors « nous-mêmes », mais qui n'est en fait pas du tout nous dans la richesse de notre détermination subjective : plutôt simplement la *velléité-de-s'impliquer-dans* que nous sommes.

Nous voudrions citer ici Jean-Michel Salanskis, qui montre à notre sens très justement ce qu'est l'angoisse pour Heidegger :

*« Très exactement, l'expérience de l'angoisse est celle d'un tunnel au long duquel notre faculté d'opter pour un préférable, un pis-aller, en tout cas un remplissement du temps, se manifeste à nous dans sa nudité, dans une étrange lumière crue, et obsède nos heures à tel point qu'elle pourrait par avance tout ce dont elle devrait être la faculté précisément. Nous exprimons cela volontiers, et l'existentialisme français, par la voix de Sartre, de Camus ou de Levinas, insistera sur ce vocabulaire et cet angle de vue, en disant que nous rencontrons la charge de nous-mêmes qu'est l'existence comme irrécusablement absurde. Absurde, cela veut dire privé de sens. Quelque chose a du sens lorsque cela renvoie à autre chose. L'angoisse nous plonge dans l'absurde parce qu'elle nous enferme dans un renvoi qui est*

---

<sup>35</sup> Heidegger Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. H. Corbin, Paris, Nathan, 1985.

<sup>36</sup> Heidegger Martin, *Etre et temps*, op. cit., p 144.

*renvoi à rien, au rien et au nulle part du renvoyer lui-même. »<sup>37</sup>*

Heidegger se sert donc de son analytique existentielle de l'angoisse pour montrer ce que doit être une vie authentique dans le Souci, et c'est l'angoisse qui permettra sa construction du concept de l'*être-au-monde*. Retenons donc, pour ce qui nous questionne ici, que l'angoisse au sens de Heidegger est une angoisse qui nous dévoile le monde en tant que monde, qui nous révèle que notre propre est d'être en vue de la mort. Il s'agit donc là d'une angoisse inéluctable, qui est de structure si l'on peut dire, et qui est probablement due au fait que pour nous les choses ont une structure artificieuse de signe.

Nous voudrions désormais donner ici l'analyse de Heidegger du sentiment d'inquiétante étrangeté, cela nous semble opportun car ce sentiment nous apparaît être la condition de possibilité du surgissement de l'angoisse, et de plus, tant Heidegger que Freud s'accordent sur ce point. Voyons donc l'analyse heideggérienne :

Le terme d'*Unheimlichkeit* a pour traduction « étrangeté » pour Martineau, nous préférons néanmoins ici celle de Pierre Kaufman : « infamiliarité », qui nous semble mieux rendre compte du retournement de la familiarité dont il s'agit. Il y est fait allusion pour la première fois par Heidegger lorsqu'il explicite<sup>38</sup> la *Grundbefindlichkeit* (l'être-disposé fondamental) que constitue l'angoisse ; « *Befindlichkeit... macht offenbar « wie einem ist »*. *In der Angst ist einem « unheimlich »*. Ce « *wie einem ist* » exprime le sentiment, la façon dont le Dasein est affecté ; c'est dire que dans l'angoisse on se sent « étranger ». Le sentiment d'étrangeté est donc signalé avant même l'*Unheimlichkeit* qui serait l'étrangeté elle-même si l'on veut bien distinguer le sentiment d'étrangeté de l'étrangeté elle-même.

Heidegger poursuit : « *Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein* ». En explicitant l'étrangeté sous la forme d'un pas-chez-soi, Heidegger montre en

---

<sup>37</sup> Salanskis Jean-Michel, *Heidegger*, Belles lettres, 1997.

<sup>38</sup> Heidegger Martin, *Etre et temps*, op. cit., §40.

quoi elle est aux antipodes de la familiarité constitutive de l'Être-au (*In-sein*) du *Dasein*<sup>39</sup>. Dans l'angoisse est donc éprouvée l'étrangeté, l'infamiliarité : le *Dasein* ne se sent plus « chez soi » dans la mesure où il n'est plus en familiarité avec.

Ce sentiment d'étrangeté résulte de l'esseulement du *Dasein* qui advient dans l'angoisse, « solipsisme » existentiel qui certes coupe le *Dasein* du monde avec lequel il s'identifie dans la préoccupation mais ne le coupe pas du monde en tant qu'existentiel puisque bien au contraire le *Dasein* est mis en face du monde comme monde dans l'angoisse. Le *devant-quoi* (*das Wovor*) de l'angoisse est l'*être-au-monde* en tant que tel (*das In-der-Welt-Sein als solches*), le monde en tant que tel (*die Welt als solche*), monde comme monde éprouvé justement dans toute son étrangeté. Ce « solipsisme » existentiel coupe également le *Dasein* de lui-même en tant que *Dasein* ontique et le place en face de lui-même en tant qu'existentiel. Le *Dasein* se saisit, s'éprouve alors dans toute son étrangeté, dans toute son infamiliarité.

Est-ce néanmoins là dire que le *Dasein*, sur le mode de l'Être-au familier, ou de l'Être-auprès préoccupé, n'entendait d'aucune manière l'*Unheimlichkeit* ? Tout au contraire, comme le souligne Heidegger : « La manière qu'a quotidiennement le *Dasein* d'entendre l'étrangeté est le divertissement qui, en dévalant, « masque » le pas-chez-soi »<sup>40</sup>. Mais dans ce cas le *Dasein* n'éprouve pas l'étrangeté de son Être-au-monde bien qu'il l'« entende », puisqu'il la « fuit ». Il « fuit » devant l'*Unheimlichkeit* (au lieu de l'éprouver) de son Être-au-monde, et il fuit précisément vers le monde de la préoccupation auquel « il se voue » : cette « fuite » constitue la *Verfallenheit* (le « dévalement ») qu'il faut entendre comme, non pas une chute ou une déchéance – la dimension de la verticalité est ici absente (malgré le sens courant du radical du verbe allemand qui signifie « chuter ») – mais comme *Verfallenheit an die « Welt »*<sup>41</sup> au sens d'être pris au piège du monde, d'en être captif.

Ce mouvement de fuite du *Dasein* dans le dévalement s'effectue vers le monde, à la différence de la fuite observée dans la peur où je fuis n'importe où. Notons aussi une autre différence : la « fuite » observée dans le « dévalement » s'effectue devant le monde comme monde (non éprouvé dans son étrangeté) alors que la fuite observée dans

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, §12.

<sup>40</sup> *Ibid.*, §40, pp. 238, 239.

<sup>41</sup> *Ibid.*, §38.

la peur s'effectue devant un étant intramondain. Sous une forme imagée, on pourrait dire que dans le « dévalement » nous fuyons en regardant vers le monde alors que dans la peur nous fuyons « à reculons ». Dans le « dévalement », nous courrons si vite vers le monde que nous ne pouvons qu'«entendre» l'*Unheimlichkeit* à laquelle nous nous dérobons sans le savoir :

C'est le monde qui m'absorbe pour me disperser, plutôt que je ne m'y précipite, et si je fuis, ce devant et en avant de quoi je fuis, je l'ignore. Dans le « dévalement » c'est la familiarité du monde qui constitue le pôle attractif et moteur de ma « fuite » et non l'étrangeté du monde qui agirait comme un pôle répulsif. Dans l'angoisse, par contre, c'est le monde en tant que monde, donc éprouvé dans toute son étrangeté, qui constitue le pôle répulsif de mon mouvement qui n'est plus une fuite mais un « recul devant », voire « un repos sous une fascination » ainsi que le formulera Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*<sup>42</sup>.

Mais revenons au paragraphe 40 de *Etre et temps* : c'est l'angoisse qui arrache le *Dasein* de son immersion dans le « monde » pour l'«étran-jeter» (si l'on veut bien nous accorder ce néologisme) dans le Pas-chez-soi (*unzuhause*). Alors la familiarité quotidienne « tombe en miettes », le monde perd toute significativité.

Ce *Dasein* « étran-jeté » est un *Dasein* esseulé, immergé dans l'étrangeté et l'insignifiance (ou la non-significativité). « L'Etre—au prend le « mode » existentiel du pas-chez-soi »<sup>43</sup> mais il n'en demeure pas moins, souligne Heidegger, que le «Pas-chez-soi doit se concevoir sur le plan ontologique existentiel comme phénomène plus originel »<sup>44</sup>, car en effet, comme nous venons de le voir, le *Dasein* dans la quotidienneté « entend » l'*Unheimlichkeit* puisque le divertissement, en « dévalant », occulte l'*Unzuhause* ; l'*Unheimlichkeit* est donc entendue de façon privative ; ainsi donc « l'Etre-au-monde en tranquille familiarité est un mode de l'étrangeté du *Dasein*, non l'inverse »<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Heidegger Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Nathan, 1985.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 239.

Nous voyons donc que l'angoisse a en quelque sorte un objet chez Heidegger, le monde en tant que monde. C'est, en effet, par l'angoisse qu'à l'être le *Dasein* pour la première fois fait face : « l'angoisse est angoisse devant l'être-au-monde comme tel ». D'autre part le sentiment d'inquiétante étrangeté, sert à Heidegger à construire son concept d'angoisse. De toute notre analyse il ressort donc que l'angoisse chez Heidegger est une angoisse existentielle, plus proche de celle de Kierkegaard, que de l'angoisse clinique. Nous savons, en effet, que Heidegger ne voulait rien entendre de Freud et de la psychanalyse – et encore moins de Lacan.

Voyons désormais ce qu'il en est de l'angoisse chez les existentialistes français, plus particulièrement Camus et Sartre

### 3. Les existentialistes et l'angoisse : Camus et Sartre

#### a. Sur *La nausée* et la conception sartrienne de l'angoisse et de la mauvaise foi

*La Nausée*<sup>46</sup> est un objet assez rare dans le monde de la littérature française du 20ème siècle : il s'agit d'un roman philosophique, où Sartre met en œuvre son talent de romancier pour incarner les concepts philosophiques qu'il théoriserait dans *L'Être et le Néant*<sup>47</sup>. Pour faire simple, on peut considérer que Sartre-Roquentin met en évidence les deux notions antagonistes que sont, d'une part l'en-soi qui est la contingence, ce qui peut ne pas être et qui s'oppose au nécessaire Et d'autre part, le pour-soi, la conscience, qui en permettant à l'homme de prendre de la distance par rapport à l'en-soi, aboutit à sa néantisation. Ainsi les actes d'un homme libre sont toujours contingents.

Simone de Beauvoir qui a participé à l'écriture de ce roman qui a duré quatre ans, écrira que *La Nausée*<sup>48</sup> est le roman de la contingence.

Sartre a identifié l'expérience du néant à celle de la liberté par laquelle nous refusons notre état et décidons de « ne plus être ce que nous sommes ». Le néant serait éprouvé

---

<sup>46</sup> Sartre Jean-Paul, *La nausée*, Gallimard, 1938.

<sup>47</sup> Sartre Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Tel Gallimard, 1943.

<sup>48</sup> Sartre Jean-Paul, *La nausée*, op. cit.

dans l'expérience de l'angoisse où le monde devient totalement fluide, où le sujet s'anéantit dans une impression de doute et de vertige infini.

C'est dans la scène du jardin public, que Roquentin est frappé, comme par un coup de tonnerre, par l'évidence de cette contingence en examinant la racine d'un marronnier, qui se trouve devant lui, qui existe en soi et non à travers sa fonction de pompe à nourriture pour l'arbre. Cette révélation lui fournit l'explication de son malaise, de la nausée qu'il éprouve depuis qu'il séjourne à Bouville.

Sartre applique tout au long du livre le qualificatif de « salauds » à ceux qui refusent cette contingence, pour se réfugier dans des humanismes de toutes sortes, religieux ou moraliste, comme cet « Autodidacte » qui constitue sa culture en lisant par ordre alphabétique tous les livres de la bibliothèque, ou les habitants de Bouville qui se promènent le dimanche.

C'est que Sartre pourfend avec un humour féroce tous les humanismes, qui ont le tort de prendre l'homme pour fin alors qu'il n'est qu'en projet, toujours à réaliser. L'homme ne peut exister qu'en dépassement de lui-même. Le culte de l'humanité, comme chez Auguste Comte par exemple, peut conduire au fascisme. Il nie toute intériorité, l'inconscient, la réalité du moi. Cette position de Sartre lui sera vivement reprochée et il s'en expliquera dans sa conférence, *L'existentialisme est un humanisme*<sup>49</sup>.

## b. L'angoisse chez les existentialistes

L'angoisse, chez les existentialistes, ne désigne pas un simple sentiment subjectif et ne se confond pas avec l'anxiété ou la peur. L'angoisse est angoisse du néant, angoisse de la liberté, c'est à dire révélation de l'essence de la subjectivité. L'angoisse est dès lors la passion première pour toute philosophie de l'existence. L'angoisse désigne l'expérience radicale de l'existence humaine. Elle est l'épreuve de cette existence comme différente de la simple vie par exemple animale.

---

<sup>49</sup> Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, 1996.

Chez Sartre, l'angoisse est un indice pour réveiller la conscience de la liberté. Ce n'est pas l'anxiété car elle demande du courage et même de l'audace. La conscience de la mort, par exemple, permet d'affronter, délivré des illusions, le présent dans sa contingence et sa nécessité. C'est peut-être une passion mais une passion qui fonde toute action possible.

Chez Kierkegaard, l'angoisse surgit devant la possibilité, elle-même émergence de la liberté humaine. Je peux pécher et c'est parce que je le peux librement que je m'angoisse. L'angoisse me découvre une liberté qui, tout en n'étant rien, est investie d'un pouvoir infini.

Chez Heidegger, l'angoisse est l'essence même de l'homme, disposition fondamentale de l'existence. L'angoisse révèle le fond de l'existence. La peur est peur de quelque chose, l'angoisse est angoisse de rien : c'est la conscience de la mort, c'est à dire du néant. La plupart du temps, nous nous la cachons. La plupart du temps, nous ne vivons pas authentiquement.

L'angoisse peut nous délivrer de cette déchéance. Chez Sartre, il y a conjugaison de ces deux angoisses. La conscience est le lieu primordial de l'angoisse mais il s'agit d'une conscience ontologique qui est elle-même son propre néant. L'angoisse est à la fois angoisse devant la liberté et devant le néant de la mort.

L'angoisse n'est pas la peur. On a peur des êtres et du monde mais on s'angoisse devant soi comme le montre l'expérience du vertige : je suis au bord d'un précipice. D'abord vient la peur, peur de glisser et donc peur de la mort. Mais je suis alors encore passif. Je fais alors attention et j'échappe à la peur par mes possibilités d'échapper au danger. Mais alors je m'angoisse car ce ne sont que possibilités. Rien ne me contraint à sauver ma vie en faisant attention. Le suicide est aussi une conduite possible. C'est de là que naît l'angoisse : j'ai peur de ce que je peux faire. Mais là encore ce n'est seulement qu'un possible, d'où une contre angoisse et je m'éloigne du précipice.

### c. La fuite devant l'angoisse : la mauvaise foi

La mauvaise foi est d'abord fuite devant la liberté. Si notre conscience est d'abord un fait (sans ce fait, elle disparaît, dans le sommeil par exemple), c'est un fait certifié avant que son essence ne le soit - l'existence précède l'essence. La conscience n'a pas de fondement déterminé dans le monde. Elle devra constamment justifier cette place sans fondement qu'elle occupe dans le monde. Mais toute justification ne peut qu'être arbitraire : une conscience ne pourra justifier sa situation dans le monde qu'en étant de mauvaise foi. Se prendre pour objet, telle est la conscience qui est de mauvaise foi. Faire de la conscience un en-soi, telle est la mauvaise foi, conséquence nécessaire de notre contingence.

Par exemple, il est contingent de naître fils de bourgeois ou d'ouvrier. Nous ne l'avons pas choisi. La mauvaise foi consistera à jouer le bourgeois ou le garçon de café, à en faire mon être. Je joue à être alors que ce n'est pas un être. Je joue à être bourgeois comme le cendrier est un cendrier. Mais le cendrier est en-soi. C'est une chose, ce que n'est pas la conscience.

Les existentialistes français donnent donc, dans le droit fil de Heidegger, une conception de l'angoisse comme liée à nos possibles, à notre liberté, mais aussi à l'absurde, au non sens de l'existence. Il s'agit donc là encore d'une angoisse que nous qualifierons d'existentielle, une angoisse à laquelle tout un chacun a à se confronter s'il veut atteindre la liberté.

Tournons-nous désormais vers la psychanalyse, et la conception lacanienne de l'angoisse – nous traiterons, en effet, de la conception de Freud quant à l'angoisse dans le fil de notre réflexion sur Lacan et ne consacrerons pas spécifiquement de chapitre à celui-ci. Nous parlerons, avec Lacan, d'une angoisse clinique, pour la distinguer de l'angoisse existentielle dont nous venons de voir qu'elle est l'apanage de Kierkegaard et de Heidegger, ainsi que des existentialistes français.

#### 4. Aperçu de la notion d'angoisse chez Jacques Lacan

L'angoisse, pour Lacan, met en jeu un objet autour de quoi tourne la question du désir pour le sujet, objet que le sujet pourrait être pour l'Autre. Et c'est précisément ce type d'angoisse que nous appellerons angoisse clinique.

Est-elle toujours, comme elle est classiquement définie, une crainte sans objet ? Elle n'est pas sans objet, dira Lacan. Elle introduit, en effet, à la fonction du manque, car elle est liée « au caractère de cession du moment constitutif de l'objet », mais il ne s'agit pas tant de l'objet que viserait le désir que de celui qui le cause, objet fondamentalement perdu à l'origine. L'angoisse n'est pas la perte du sein maternel, mais ce que le sujet pourrait ressentir de l'imminence de son retour, quand quelque chose vient à la place de cet objet fondamentalement manquant qui cause le désir.

Elle est manque du manque qui constitue l'appui du désir pour le sujet. Lacan pourra dire que l'angoisse est ce qui ne trompe pas, elle est certitude qui se fonde du réel. Les autres affects, en effet, sont toujours déplacés, c'est-à-dire qu'ils sont dépendants de nos représentations, et du fait du langage, n'ont pas la pureté de ceux des animaux par exemple.

Ainsi l'angoisse est une sorte de marqueur de l'émergence pour le sujet d'une relation à l'Autre<sup>50</sup> ; dans sa dimension réelle, elle marque la dépendance de l'Autre de toute constitution de sujet.

Cliniquement, l'état d'angoisse pure est celui dont on peut dire seulement : « Je ne sais pas ce que j'ai ». Il ne correspond pas à une représentation, c'est un affect. La crise d'angoisse, c'est donc être au plus mal, en souffrant sans savoir de quoi. L'angoisse se traduit par des sensations physiques, allant de la simple constriction épigastrique à la paralysie totale, et elle est souvent accompagnée d'une intense détresse psychique.

Ce qui fait surgir cette angoisse clinique, c'est la confrontation à l'énigme du désir de la mère que Lacan appelle désir de l'Autre. La peur de l'objet phobique qui se substitue

---

<sup>50</sup> L'Autre majuscule est noté ainsi par Lacan pour le distinguer de l'autre minuscule qui est le semblable, le partenaire imaginaire. L'Autre, à l'extrême, se confond avec l'ordre du langage, il est le réservoir des signifiants.

à l'angoisse vient, quant à elle, protéger le sujet de ce désir. Car il est désarmé du fait de sa dépendance absolue au désir de l'Autre. La phobie permet de fixer la peur à la place du flottement d'angoisse. Le désir de l'Autre apparaît toujours pour le sujet comme énigmatique : Que veut-il ? Que me veut-il ? *Ché voi* ? L'angoisse surgit quand le sujet rencontre le désir de l'Autre, rencontre de ce manque dans l'Autre qui génère son désir, où le sujet ne sait pas quel objet il est pour l'Autre et son désir.

Nous voyons donc que ce type d'angoisse, que nous pouvons définir comme manque du manque, n'a que peu à voir, même si phénoménologiquement sa description peut avoir plus que des similitudes, avec l'angoisse existentielle dont nous parlions. L'angoisse clinique n'est pas de structure, certains sujets y sont plus sensibles que d'autres, et cette angoisse surgit dans certains moments très particuliers de notre existence, elle n'est donc pas, répétons le, le lot de chacun.

Précisons aussi que pour Lacan, comme pour Freud, l'angoisse n'est pas l'apanage propre aux êtres parlants, mais que les animaux l'éprouvent tout autant. Cela nous est utile pour bien voir que l'angoisse clinique n'a rien à voir avec l'angoisse existentielle. L'angoisse existentielle est vue par Kierkegaard et Heidegger comme étant utile, ils prônent tous deux la nécessité de l'expérience de l'angoisse et son passage obligé pour qui veut trouver l'essence de lui-même et comprendre le rôle de son existence dans le plan de la création. Tout comme Saint-Pierre estimait que l'écume avait été conçue par le Dieu d'Adam et Eve afin que les matelots aperçussent les rochers, l'angoisse est retenue par les philosophes de l'existence pour l'exquise qualité de ses affres qui livrerait le propre de la condition humaine. Nous voyons bien qu'il ne s'agit nullement de cela pour l'angoisse clinique, qui est une angoisse-signal avant tout, c'est-à-dire une fonction. Une fonction qui avertit de quelque chose – chez les animaux nous pouvons songer aux rats qui quittent le navire : nous savons que cela est un signe annonciateur que quelque chose va se produire, et qu'il vaut mieux en tenir compte.

Heidegger, quant à lui, fait de l'angoisse quelque chose d'authentique, ou du moins qui mène vers la vie authentique une fois traversée. Alors que Lacan, à l'opposé, fait de l'angoisse une certitude, et montre par là même qu'elle n'est pas nécessairement authentique. Il s'agit, en effet, d'un affect, qui tient de la certitude, mais dont il nous faut mettre précisément cette certitude à l'épreuve de la vérité. L'angoisse clinique est

donc opposée à l'angoisse existentielle dans le sens où pour Kierkegaard et Heidegger, il s'agit de concevoir l'angoisse comme la vérité d'une question qu'il faut façonner en certitude, ce qui la rend authentique ; alors que la psychanalyse montre plutôt que l'angoisse n'est pas authentique, mais qu'elle est certaine, car, si elle était authentique, elle n'emprunterait pas ses allures à la théâtralisation qui lui est consubstantielle et constante, et par laquelle le sujet angoissé s'évertue à la contenir sur la scène où elle se manifeste, comme s'il voulait éviter que la menace ne s'étende sur le monde.

L'angoisse signal que met à jour Freud n'est donc pas la possibilité de la possibilité de la liberté, mais bien plutôt d'un déplaisir insupportable. En quelque sorte le sujet fait d'un événement le signal d'une tourmente – d'un nuage le signe d'un ouragan à venir par exemple – ce qui veut dire qu'il fait d'une différence d'intensité, le réel d'une fonction à laquelle il répond comme sujet, en en prenant la mesure, soit en la traitant comme la possibilité d'une possibilité d'un déplaisir.

Pour conclure sur ce qu'il en est des divergences entre l'angoisse existentielle et l'angoisse clinique, nous pouvons aussi songer au fait que la certitude et l'attente du danger, pour la psychanalyse, sont dans l'angoisse une seule et même chose. La menace dans l'angoisse, en effet, c'est l'angoisse, l'angoisse qui place le sujet dans l'urgence d'avoir à s'en forger une thématization représentable. Lacan disait que l'angoissé attend bien moins qu'il n'est attendu : ce qui le menace, en effet, est que ça ne cesse pas. Lacan y voyait le drame d'un sujet attendu par un Autre dont il désespère car il est en passe de ne plus y croire. Ainsi la douleur de l'angoisse devient cette croyance blessée au cœur, devenue incapable de décompléter la certitude. Cela nous explique les tentatives, en un renversement, de faire de l'angoisse l'assomption du sentiment tragique de la vie, ou bien d'en faire une épreuve de non-savoir qui, au titre d'une mystique athée, l'enrôlerait comme propédeutique de la connaissance immédiate et directe des choses que Georges Bataille obtenait dans l'extase de son *expérience intérieure*. L'angoisse telle que perçue par la psychanalyse récuse donc ces renversements.

Nous avons donc distingué au moins deux occurrences de l'angoisse, l'angoisse existentielle et l'angoisse clinique. Nous avons vu que ces deux types d'angoisses sont totalement hétérogènes, et même qu'elles se récussent l'une l'autre. Nous verrons, de

plus, dans le fil de notre cheminement, qu'au sein même de l'angoisse propre aux philosophes de l'existence, il y a encore des significations diverses (La conception, nous l'avons évoqué, de Bataille, par exemple, n'est pas celle de Heidegger.). Quant à l'angoisse propre à la psychanalyse, nous allons voir que Freud et Lacan changèrent leurs conceptions à son sujet au fil même de leurs enseignements. Nous nous attacherons donc à montrer que même si nous pouvons dégager au sein de l'angoisse, une conception propre aux philosophes et une autre propre à la psychanalyse, cette notion reste des plus complexes. Nous allons désormais tenter de saisir cette complexité au sein de l'angoisse que nous avons dite clinique.

### III. Les remaniements conceptuels au sujet de l'angoisse dans l'œuvre de Freud et de Lacan

#### 1. Préalable : étude de l'*Unheimlichkeit*.

Lorsque le sujet se trouve dans une configuration précise, alors, le sentiment d'inquiétante étrangeté – Pierre Kaufman traduisait lui par *infamiliarité*, pour souligner le retournement du familier que cela désigne – l'envahit, un phénomène de dépersonnalisation le prend, et l'angoisse surgit. Nous allons donc nous arrêter sur ce phénomène d'*Unheimlichkeit*, et nous verrons les analyses que Freud en fait dans *L'inquiétante étrangeté*<sup>51</sup>.

#### a. L'inquiétante étrangeté selon la perspective analytique freudienne

Il n'est pas sans intérêt d'évoquer, en contrepoint de l'analyse heideggérienne de l'angoisse et de l'*Unheimlichkeit* – telles que traitées dans le chapitre précédent –, l'interprétation psychanalytique du sentiment d'inquiétante étrangeté, telle que nous la livre Freud dans un article de 1919 intitulé : *Das Unheimliche*<sup>52</sup>. Bien qu'il existe des « points de résonance » évidents, les démarches des deux penseurs n'en demeurent pas moins radicalement différentes.

L'inquiétante étrangeté ressortit pour Freud « à ce qui suscite l'angoisse et l'épouvante »<sup>53</sup> et constitue une catégorie au sein de l'angoissant, catégorie dont il convient de déterminer le dénominateur commun : « on est... en droit d'attendre qu'il recèle un noyau spécifique qui justifie l'usage d'un terme conceptuel spécifique. On aimerait savoir quel est ce noyau commun susceptible d'autoriser, au sein de l'angoissant, la distinction d'un « étrangement inquiétant » »<sup>54</sup>.

Freud envisage deux voies de recherche possibles : L'une sémantique : « [...] rechercher quelle signification l'évolution de la langue a déposé dans le mot

---

<sup>51</sup> Freud Sigmund, *L'inquiétante étrangeté*, Folio Ed. Gallimard, 1985

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, p213.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p214.

*Unheimlich* »<sup>55</sup>. L'autre analytique : « ou compiler tout ce qui, dans les personnes et les choses, dans les impressions sensorielles, les expériences vécues et les situations éveillent en nous le sentiment de l'inquiétante étrangeté et inférer le caractère voilé de celui-ci à partir d'un élément commun à tous les cas »<sup>56</sup>.

D'entrée de jeu, Freud annonce que les deux voies conduisent au même résultat, « à savoir que l'inquiétante étrangeté est cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier ».<sup>57</sup>

Il va s'agir pour Freud « d'aller au-delà de l'équation : étrangement inquiétant = non familier »<sup>58</sup>. Mais le rapport insigne entre familiarité et inquiétante étrangeté est d'ores et déjà affirmé, ainsi que leur relation génétique puisque la question de Freud est : « à quelles conditions le familier peut devenir étrangement inquiétant ? »<sup>59</sup>.

#### b. Analyse sémantique de l'*Unheimliche*

Freud rappelle que le « mot allemand *Unheimlich* est manifestement l'antonyme de *Heimlich*, *heimisch* (du pays), *vertraut* (familier) »<sup>60</sup> et remarque que dans beaucoup de langues la traduction d'*Unheimlich* ne donne pas la nuance particulière de l'effrayant ou qu'encore elle recourt à des périphrases.

L'adjectif « *heimlich* » (que Freud substantive dans le titre de son article), signifie « qui fait partie de la maison, non étranger, familier »<sup>61</sup> – Freud se réfère au *Wörterbuch der Deutschen Sprache* de Sanders de 1860 – mais peut vouloir dire aussi « caché, dissimulé », voire « secret » : *geheim*.

L'antonyme *Un Heimlich* signifie : « qui met mal à l'aise, qui suscite une épouvante angoissée ». Parmi les multiples nuances de signification, il en est une où *heimlich*

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p215.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p215.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p215.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p216.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p215.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p215.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p217.

coïncide avec *unheimlich* (l'exemple donné est : « C'est ce que nous appelons « *Unheimlich* » ; vous, vous l'appellez *Heimlich* » ; *Gutzkow*).

C'est ce qui fait dire à Freud que : « ce terme de *heimlich* n'est pas univoque, mais qu'il appartient à deux ensembles de représentation qui, sans être opposés, n'en sont pas moins fortement étrangers, celui du familier, du confortable, et celui du caché, du dissimulé »<sup>62</sup>, *Unheimlich* étant l'antonyme de la première signification. Freud émet l'hypothèse d'une possible relation génétique entre les deux significations - celle du familier et celle du secret.

Par ailleurs, Freud est intrigué par une remarque de Schelling pour qui « serait *unheimlich* tout ce qui devait rester un secret, dans l'ombre, et qui en est sorti »<sup>63</sup> ; nous verrons plus loin comment il éclaire cette remarque.

Freud conclut que « *Heimlich* est donc un mot dont la signification évolue en direction d'une ambivalence, jusqu'à ce qu'il finisse par coïncider avec son contraire *Unheimlich*. *Unheimlich* est en quelque sorte une espèce de *heimlich* »<sup>64</sup>.

L'évolution de l'ambivalence du mot *heimlich* (familier/secret) vers la coïncidence avec son antonyme est bien illustrée par l'exemple suivant cité par Freud : « j'ai par moments la même impression qu'un homme qui chemine dans la nuit et croit à des fantômes, chaque recoin est pour lui *heimlich* et le fait frissonner »<sup>65</sup>

Nous retiendrons donc de cette analyse que « *Unheimlich* » est sémantiquement dérivé de « *heimlich* » qui constitue pour ainsi dire un mot originaire (Freud a d'ailleurs écrit dès 1910 un article intitulé : « *Über den Gegensinn der Urworte* »).

### c. Interprétation psychanalytique de l'*Unheimlichkeit*

A partir de plusieurs exemples - que nous ne détaillerons néanmoins pas ici - tirés de la littérature, de la vie courante ou de la clinique, Freud met en évidence un certain nombre de facteurs propres à l'étrangement inquiétant en tant qu'il est une catégorie

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p221.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p222.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p223.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p223.

particulière de l'angoissant : « ... avec l'animisme, la magie et la sorcellerie, la toute-puissance des pensées, la relation à la mort, la répétition non intentionnelle et le complexe de castration, nous avons à peu près fait le tour des facteurs qui transforment l'angoissant en étrangeté inquiétante »<sup>66</sup>

L'interprétation psychanalytique de l'étrangeté inquiétante - quels que soient les facteurs qui viennent d'être mentionnés - est qu'il est le retour (angoissant) d'un refoulé familial : en effet « si la théorie psychanalytique a raison quand elle affirme qu'un affect qui s'attache à un mouvement émotionnel, de quelque nature qu'il soit, est transformé par le refoulement en angoisse, alors, il faut que se détache parmi les cas de l'angoissant un groupe dont on puisse démontrer que cet angoissant-là est quelque chose de refoulé qui fait retour. Cette espèce de l'angoissant serait justement l'étrangeté inquiétante, et dans ce cas, il doit être indifférent qu'il ait été lui-même angoissant à l'origine ou qu'il ait été porté par un autre affect »<sup>67</sup>.

Cette interprétation éclaire du même coup l'analyse sémantique du mot « *heimlich* » : « si là est réellement la nature secrète (*geheim*) de l'étrangeté inquiétante, nous comprenons que l'usage linguistique fasse passer le *Heimlich* en son contraire, le *Unheimlich*, puisque ce *Unheimlich* n'est en réalité rien de nouveau ou d'étranger, mais quelque chose qui est pour la vie psychique familiale de tout temps, et qui ne lui est devenu étranger que par le processus du refoulement »<sup>68</sup>

Freud peut alors interpréter la remarque de Schelling : « La mise en relation avec le refoulement éclaire aussi maintenant pour nous la définition de Schelling selon laquelle l'étrangeté inquiétante serait quelque chose qui aurait dû rester dans l'ombre et qui en est sorti »<sup>69</sup>

Evoquons pour illustrer ce mécanisme du retour du familial refoulé sous l'aspect de l'étrangeté inquiétante un exemple que Freud emprunte à la clinique : « il advient souvent que des hommes névrosés déclarent que le sexe féminin est pour eux quelque chose d'étrangeté inquiétante. Mais il se trouve que cet étrangeté inquiétante est l'entrée de l'antique terre natale (*Heimat*) du petit homme, du lieu dans lequel chacun a

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p248.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p245-246.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p246.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p246.

séjourné une fois et d'abord [...] L'étrangement inquiétant est donc aussi dans ce cas le chez-soi (*das Heimische*), l'antiquement familier d'autrefois. Mais le préfixe *un* par lequel commence ce mot est la marque du refoulement. »<sup>70</sup>

Pour conclure, remarquons ceci : selon l'interprétation freudienne l'inquiétante étrangeté est psychogénétiquement dérivée de la familiarité. « L'inquiétante étrangeté est le *Heimlich-Heimisch* qui a subi un refoulement et qui a fait retour à partir de là. »<sup>71</sup>

Nous pouvons donc constater que Freud lorsqu'il veut rendre compte de l'imaginaire dans sa dimension spéculaire – phénomène du double, dépersonnalisation, etc. –, le fait comme linguiste, c'est la méthode qu'il retient tout au long de son livre *L'inquiétante étrangeté*.

Nous voyons donc que l'angoisse, c'est quand apparaît ce qui était déjà là, au plus proche, à la maison, *Heim*. Et que c'est le surgissement de l'*heimlich* qui est le phénomène de l'angoisse. Il est donc permis de dire que l'angoisse n'est pas sans objet, puisque c'est cet *heimlich*, en apparaissant, qui la provoque – nous pouvons songer là à l'hôte qui surgit dans l'encadrement d'une fenêtre sans que l'on s'y attende, qu'évoque Lacan, et qui est l'un des ressorts du fantastique, puisqu'il provoque l'angoisse. Lacan précise, en effet, que l'angoisse est toujours encadrée – comme le fantasme, nous le verrons – et que l'angoisse surgit lorsque se profile dans le cadre l'*Unheimlich*.

Nous pouvons dire aussi que l'angoisse que provoque l'*Unheimlichkeit* est la seule comptable du phénomène. C'est lorsque le phénomène d'*infamiliarité* se présente que peut se produire l'angoisse – nous serions même tentés de dire que la condition de possibilité du surgissement de l'angoisse est l'atmosphère particulière de l'*Unheimlichkeit* –, et c'est pour cela que nous avons étudié celui-ci, tant avec Freud qu'avec Lacan. Voyons désormais, une fois posé ce préalable que fut l'étude du sentiment d'infamiliarité, les changements de perspectives quant à l'angoisse dans l'œuvre de Freud.

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p252.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p252.

## 2. Les changements de perspectives freudiens quant à l'angoisse

Freud remania tout au long de son œuvre sa conception de l'angoisse, il exposa ses vues définitives dans son ouvrage *Inhibition, symptôme, angoisse*<sup>72</sup>. Nous voudrions ici tenter de resituer les changements de perspectives de Freud au sujet de l'angoisse. Nous allons pour cela partir de la distinction, que maintient dès le début de son œuvre Freud, entre l'angoisse et la peur.

Pour tenter de circonscrire de manière très globale la notion d'angoisse, en effet, nous sommes tentés de voir déjà ce qu'elle n'est pas. C'est la voie que suit Freud. L'angoisse n'est pas la peur dit-il. Dans la peur, il y a un objet identifiable, réel et éventuellement prévisible. La peur serait une émotion qui tendrait à mobiliser les ressources du sujet devant ce danger. L'angoisse n'est pas l'effroi, que Freud décrit dans *Au delà du principe de plaisir*<sup>73</sup>. Elle est la conséquence de l'irruption d'un danger, sans préparation préalable.

Plusieurs éléments se détachent de cette rapide comparaison, notamment dans le rapport de l'angoisse à l'objet :

L'angoisse apparaît, à l'inverse de la peur, non liée à une représentation : dans l'angoisse, il n'y a pas d'objet identifié. L'angoisse est libre, flottante, aux yeux de Freud. C'est d'ailleurs ce qui permet de lier angoisse et phobie chez le petit Hans<sup>74</sup> : à partir du moment où la phobie entre en jeu dans l'existence de Hans, ce n'est plus de l'angoisse qu'il éprouve, mais de la peur.

Comment l'angoisse permettrait-elle finalement de mobiliser le sujet ? Quel est son rapport à l'effroi ? Quel est son lien à l'objet ? La théorie freudienne sur l'angoisse est complexe et l'étude de son évolution nous permettra de répondre à ces questions.

---

<sup>72</sup> Freud Sigmund, *Inhibition, symptôme, angoisse*, Paris, PUF, 1993.

<sup>73</sup> Freud Sigmund, *Essais de psychanalyse*, « Au delà du principe de plaisir » (1920), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 56.

<sup>74</sup> Nous nous appuyons là sur le livre de Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954.

En 1895 Freud publie « Du bien fondé à séparer de la neurasthénie un complexe de symptôme déterminé, en tant que névrose d'angoisse »<sup>75</sup> qui constitue sa première théorie de l'angoisse, dans laquelle celle-ci est étudiée d'un point de vue strictement économique, quasi biologique, et qui semble uniquement liée aux troubles sexuels. Leur origine n'est pas à chercher dans les conflits infantiles mais dans le présent. Les symptômes n'y sont pas encore une expression symbolique, mais résultent directement de l'absence ou de l'inadéquation de la satisfaction sexuelle. L'angoisse est due à une excitation sexuelle déchargée de manière insatisfaisante. Le lien avec le psychisme est alors inexistant. Cette théorie, très vite, ne satisfait plus Freud.

En 1923, il publie sa seconde topique et la nouvelle configuration psychique ça-moi-surmoi le conduit à remanier sa théorie sur l'angoisse. Freud la reprend donc en 1926 dans *Inhibition, symptôme, angoisse*<sup>76</sup>.

L'analyse de Hans se situe entre ces deux théories et constitue presque le pivot entre ces deux théories sur l'angoisse. Dans *Inhibition, symptôme, angoisse*<sup>77</sup>, en effet, plusieurs chapitres sont consacrés aux phobies infantiles (celle du petit Hans et de l'Homme aux Loups).

Nous allons donc nous attarder déjà sur la vision freudienne de l'angoisse dans l'analyse du petit Hans, plus précisément sur ce qu'elle doit à la première théorie de l'angoisse, et en quoi elle annonce, par ses apories, la seconde théorie. Puis, nous verrons la reprise de l'analyse du petit Hans dans *Inhibition, symptôme, angoisse*<sup>78</sup>, avec l'introduction de nouveaux concepts et la seconde théorie de l'angoisse.

### *L'angoisse chez le petit Hans*

On peut remarquer tout d'abord que toutes les conditions sont réunies chez le petit Hans pour que naisse l'angoisse : « Ce sont les enfants dont la pulsion sexuelle est

---

<sup>75</sup> Freud Sigmund, *La première théorie des névroses*, « Du bien-fondé à séparer de la neurasthénie un complexe de symptômes déterminé, en tant que "névrose d'angoisse" », (1895), Paris, PUF, coll. Quadrige, 1989, p. 29 à 58.

<sup>75</sup> Freud Sigmund, *op. cit.*

<sup>76</sup> Freud Sigmund, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1993.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

précoce, ou devenue excessive et exigeante, qui montrent une prédisposition à l'angoisse. L'enfant se comporte dans ce cas comme un adulte : sa libido se change en angoisse dès le moment qu'elle ne peut atteindre à une satisfaction »<sup>79</sup>. L'angoisse a donc une source libidinale.

Retenons pour l'instant la première partie de la phrase pour rappeler à quel point la curiosité de Hans sur les questions de la sexualité est grande. Il a une attirance générale pour les « fait-pipi », que ce soit celui de ses parents, des grands animaux ou le sien. A trois ans et demi, il est surpris par sa mère en train de se masturber. La naissance d'Anna, alors qu'il a trois ans et demi intensifie ses incessantes questions sur l'origine (les cigognes) et la différence sexuelle ; lors d'un bain d'Anna, il se rassure : « Mais elle grandira et il deviendra plus grand ». Des choix d'objet, enfants fille ou garçon se font jour, et il tente de séduire sa maman. Cependant sa curiosité évolue, des changements commencent à intervenir : « L'année passée il lui était agréable d'être regardé, ce faisant, par les petites filles, mais il n'en est plus ainsi. » : « L'exhibitionnisme a maintenant succombé au refoulement ». Pour la première fois, il remarque la différence entre les organes génitaux, se moque du sexe de sa sœur pendant un bain.

C'est dans ces circonstances que va éclore l'angoisse :

Hans se lève un matin en larmes car il vient de faire un rêve d'angoisse ; un rêve de séparation d'avec sa mère : il ne peut plus « faire câlin » avec elle. Nous savons par ailleurs que l'été précédent, sa mère le prenait dans son lit pour « faire câlin » quand il en manifestait le désir ; il tente de séduire sa mère dans le lit et lui répète les mots de la tante à propos de son pénis : « gentil petit machin » ; dans le parc avec sa bonne, il veut rentrer pour faire câlin avec sa maman. Mais quand sa mère elle-même l'emmène se promener, il veut rentrer : « J'avais peur qu'un cheval ne me morde ». Il avoue sa masturbation.

L'angoisse naît en même temps que la phobie. La mère est omniprésente, ainsi que la pensée de la séparation, qui entraîne un surcroît de tendresse, lié sans doute aussi à la naissance de la petite sœur.

---

<sup>79</sup> Freud Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, (1905), Paris, Idées Gallimard, 1962, p. 135.

Freud avance d'emblée une hypothèse, qu'on pourra rapprocher de son article de 1895 : « C'est cette tendresse accrue pour sa mère qui se mue en angoisse, laquelle succombe, dirons-nous, au refoulement. Nous ne savons pas encore d'où provient l'impulsion au refoulement »<sup>80</sup>. La question est bien en effet celle-ci : comment la tendresse se mue en angoisse, ou encore : comment un affect érotique, avec objet, la mère, se mue en affect morbide, pulsion qui se retourne contre Hans ?

Freud écrit : « Cette angoisse, correspondant à une aspiration érotique refoulée, est d'abord, comme toute angoisse infantile, sans objet : simple angoisse et pas encore peur (...) Il dit tout ce qu'il sait : que sa maman lui manque dans la rue, sa maman avec qui il veut faire câlin, il ne veut pas être loin d'elle. Il trahit là en toute sincérité le premier sens de son aversion contre la rue. »<sup>81</sup>. Tout se passe comme si l'on pouvait distinguer deux angoisses : la première, quasi existentielle et philosophique, celle de l'expérience de la désolation de l'enfant face à la séparation et l'abandon. Freud n'en parle cependant pas en ces termes. La seconde est celle sur laquelle insiste Freud, en lien avec son article de 1895 : « l'angoisse naît de la libido refoulée »<sup>82</sup>. L'angoisse est une conséquence de la transformation de la libido. Quand un sujet est empêché par un facteur extérieur de décharger son excitation sexuelle, sa libido se transforme en angoisse.

L'explication de l'angoisse de Hans, à la lumière de la théorie de 1895, est liée à l'accumulation de tension sexuelle, mais aussi et surtout à l'absence ou l'insuffisance d'élaboration psychique de l'excitation sexuelle somatique. Quand l'excitation sexuelle ne peut être maîtrisée grâce à la liaison avec des représentations, elle semble directement déviée sur le plan somatique (mais non génital), sous forme d'angoisse. C'est donc bien la déliaison du refoulement qui est la cause de cette angoisse. Mais Freud, en 1895, n'explique pas encore l'importance du refoulement dans l'angoisse. Il le fait en revanche pour Hans. Le lien entre pulsion /refoulement/angoisse est net et l'angoisse est une conséquence du refoulement.

---

<sup>80</sup> Freud Sigmund, *Cinq psychanalyses*, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le petit Hans) », Paris, PUF, 1954, p. 107.

<sup>81</sup> Op. cit., p 108.

<sup>82</sup> Op. cit., p 108.

L'angoisse au départ est presque sans lien avec la rue et les chevaux. C'est une angoisse de séparation d'avec sa mère, d'autant plus que ces accès d'angoisse surviennent le soir, avant de se coucher : « Hans devient la proie d'une libido renforcée, dont l'objet est sa mère, et dont le but pourrait bien être de coucher avec elle. »<sup>83</sup> Mais l'important est qu'elle se fixe immédiatement sur les chevaux, objets élus de la phobie, qui permettent à Hans de passer de l'angoisse flottante, libre, donc insupportable (contre le principe de plaisir), au danger clairement identifié, le cheval.

On comprend mieux alors le lien de l'angoisse à la phobie : le processus de refoulement a détaché la libido de son objet d'investissement (c'est la déliaison : le contenu, la représentation, insupportable à l'enfant, est refoulée.). Mais il demeure une quantité d'énergie libidinale, désormais libre, qui n'est plus fixée sur aucun objet, et qui, suivant le principe de plaisir, doit être réinvestie. L'objet phobique permet ce réinvestissement ; c'est le cheval qui mord. C'est pourquoi Freud propose l'expression « hystérie d'angoisse » (en écho avec l'hystérie de conversion, dans laquelle la libido réinvestit des fonctions ou segments corporels) pour désigner la structure névrotique d'élection pour le surgissement des phobies. Il faut insister sur le fait que cette organisation est secondaire par rapport à la survenue de l'angoisse. Ce choix d'un objet phobique constitue une mesure défensive qui limite le danger, en raison des mesures d'évitement et d'inhibition qu'elle permet, soit pour Hans, demeurer auprès de sa maman en évitant la rue.

La phobie, à l'inverse de l'angoisse qui semble persécutante, apparaît donc comme structurante : elle permet à l'enfant, par projection et déplacement sur le cheval, de savoir de quoi il a peur et de donner une matérialité à son angoisse, même si c'est un faux savoir, puisque c'est un savoir par déplacement.

Par rapport à 1895, la théorie de l'angoisse est donc enrichie d'un second volet, le refoulement, processus psychique mis au premier plan par la phobie. Nous allons maintenant tenter de comprendre le moteur du refoulement. Le choix de l'animal phobique va nous éclairer sur l'origine du refoulement. Il est lié à plusieurs éléments : les investigations avec le père sur les grands animaux et les grands « fait-pipi »<sup>84</sup>,

---

<sup>83</sup> Op. cit., p 108.

<sup>84</sup> Op. cit., p. 06.

l'apparition du pénis réel avec la masturbation, la remarque de la tante « un si petit machin »<sup>85</sup> qui ne pourra pas satisfaire la mère, comme le fait le père, et la reconnaissance que les femmes n'ont pas de « machin ». De plus, la remarque de Hans sur l'enracinement de son « fait pipi » (« Et tout le monde a un fait-pipi, et mon fait-pipi grandira avec moi, quand je grandirai, car il est enraciné »<sup>86</sup> ) montre sa peur d'en être privé. « Si cette pensée « car il est enraciné » est une consolation et un défi, elle rappelle la vieille menace faite par sa mère à Hans, lorsque celle-ci lui avait dit qu'elle lui ferait couper son fait-pipi s'il continuait à jouer avec ». La menace avait alors été sans effet. « Il serait tout à fait classique que la menace de castration fût son effet maintenant après-coup, et qu'actuellement, un an et trois mois plus tard, Hans fut en proie à l'angoisse de perdre cette précieuse partie de son moi ». On peut observer, dans d'autres cas morbides, de tels effets, après coup, de commandements et de menaces faits dans l'enfance, alors que l'intervalle entre l'ordre ou la menace et son effet s'étend sur tout autant de dizaines d'années ou davantage. (...) Les éclaircissements fournis récemment à Hans relativement à l'absence de fait-pipi chez les femmes ne peuvent qu'avoir ébranlé sa confiance en soi et avoir réveillé son complexe de castration »<sup>87</sup>.

Décentré de sa position initiale du fait de la naissance d'Anna, l'attention de Hans s'est donc fixée sur le lieu où apparaît la différence, différence que l'enfant veut d'abord méconnaître. Son pénis est l'objet premier de son monde, mais il est menacé. Il est intéressant de noter ici l'importance de l'après-coup. Le traumatisme qu'a constitué la menace de la mère a ressurgi des années après. Mais pas telle quelle, car dans l'après-coup, le sujet remanie, remodèle les événements passés, et c'est ce remaniement qui leur confère un sens dans l'analyse. De plus, le remaniement après-coup est précipité par la survenue d'événements ou de situations qui vont faire ressurgir les traumas passés, dans une signification nouvelle. Chez Hans, on peut avancer l'hypothèse que c'est l'importance croissante des interrogations sur son fait-pipi et son désir pour sa mère qui ont précipité le retour de cette menace.

C'est le complexe d'Œdipe dans sa globalité qui expose au complexe de castration, et donc au surmoi. En ce sens, ne peut-on pas dire que l'angoisse est normative au sens où

---

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 114.

<sup>86</sup> *Op. cit.*, p. 115.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p. 115

elle est le signe de l'identification au père ? Si les représentations sont refoulées, l'angoisse naît. L'angoisse serait alors une conséquence. Mais lorsque l'on referme les pages du livre sur Hans, tout se passe comme si le principe même de l'angoisse continuait à échapper, car rien n'est dit sur la transformation de la libido en angoisse. Par quelle chimie cette transformation s'opère-t-elle ? Freud nous montre bien que l'angoisse est une conséquence névrotique, mais d'où vient cet affect. ? Où se situe-t-il ? Freud semble bien voir les limites de son analyse, et la métaphore « l'angoisse est à la libido ce que le vinaigre est au vin »<sup>88</sup> ne suffit pas.

Après l'analyse de Hans, plusieurs étapes fondamentales sont franchies dans la progression de la théorie freudienne :

En 1917, dans l'*Introduction à la psychanalyse*<sup>89</sup>, Freud reprend sa première théorie mais en y introduisant de nouveaux éléments fondamentaux. Il compare l'angoisse névrotique à l'angoisse devant un danger réel : dans l'angoisse devant un danger réel, le sujet se prépare, par l'angoisse, à affronter ce danger et à mobiliser toutes les ressources pour le fuir ; la peur serait-elle l'angoisse ? Ne pourrait-on pas analyser selon le même principe l'angoisse névrotique ? Le moi cherche à échapper aux exigences de la libido et traite ces exigences comme s'il s'agissait d'un danger extérieur, ce qui permettrait la préparation du moi contre les dangers de la libido. Il est en effet plus facile d'identifier le danger comme extérieur que comme intérieur. On pourrait alors réinterpréter ainsi la phobie : le cheval est la substitution extérieure des aspirations libidinales de Hans, qui constituent le vrai danger, un danger intérieur. Il y a alors une substitution entre intérieur et extérieur et l'apparition d'une notion fondamentale, celle de préparation par l'angoisse.

Un autre grand bouleversement dans la théorie freudienne, apparaît en 1923, dans *Le moi et le ça*<sup>90</sup>, « seconde topique », qui va permettre à Freud d'opérer un rééquilibrage des fonctions topiques en introduisant un véritable dynamisme entre le moi, le ça et le surmoi.

---

<sup>88</sup> Freud Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, op. cit., p68.

<sup>89</sup> Freud Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, (1917), Paris, Payot, 1982, p. 372.

<sup>90</sup> Freud Sigmund, *Essais de psychanalyse*, op. cit., « Le ça et le moi » (1923), p243 à 305.

Fort de ces nouveaux éléments, Freud reprend sa première théorie dans *Inhibition, symptôme, angoisse* en 1926, et consacre plusieurs chapitres aux phobies infantiles animales.

*Inhibition, symptôme, angoisse*

Deux éléments apportent un nouvel éclairage à la compréhension de l'angoisse : le moi est le lieu de l'angoisse, et celle-ci semble naître d'un conflit entre le moi et aspirations libidinales. Cette angoisse semble assumer la préparation du moi contre les assauts de la libido. Lorsqu'il reprend le cas de Hans, Freud insiste à nouveau sur le conflit d'ambivalence auquel mène l'Œdipe, mais surtout, il revient sur le moteur du refoulement : « Nous croyons connaître le moteur du refoulement dans les deux cas (Hans et l'homme aux loups) : il est dans les deux cas le même, l'angoisse devant une castration menaçante. C'est par l'angoisse de castration que le petit Hans abandonne l'agression contre le père ; son angoisse que le cheval ne le morde peut, sans contrainte, être complété ainsi : que le cheval ne lui arrache en mordant l'organe génital, ne le castrer. »<sup>91</sup>.

Voici maintenant le résultat inattendu de cette affirmation : dans les deux cas, le moteur du refoulement est l'angoisse de castration ; « les contenus d'angoisse, “être mordu par le cheval” et “être dévoré par le loup”, sont un substitut par déformation du contenu “être castré par le père”. A proprement parler, c'est ce contenu lui-même qui a subi le refoulement. Mais l'affect d'angoisse de la phobie, qui constitue son essence, n'est pas issu du processus de refoulement, ni des investissements libidinaux des motions refoulées, mais du refoulant lui-même ; l'angoisse de la phobie d'animal est l'angoisse de castration non transformée, donc une angoisse de réel, angoisse devant un danger effectivement menaçant ou jugé réel. Ici c'est l'angoisse qui fait le refoulement, et non pas, comme je l'ai estimé jadis, le refoulement qui fait l'angoisse. »<sup>92</sup>

Il y a donc un renversement total de la théorie. L'angoisse passe de conséquence à cause de la phobie, et c'est l'angoisse de castration qui est à l'origine des névroses, la castration étant ressentie comme un danger réel. Freud poursuit : « L'angoisse des

---

<sup>91</sup> Freud Sigmund, *Inhibition, symptôme et angoisse*, op. cit., p23.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p24.

phobies d'animal est l'angoisse de castration du moi (...) la plupart des phobies remontent (...) à une telle angoisse du moi devant les revendications de la libido. La position d'angoisse du moi est toujours là l'élément primaire et l'impulsion au refoulement. Jamais l'angoisse ne procède de la libido refoulée. Si je m'étais contenté jadis de dire qu'après le refoulement apparaît, à la place de la manifestation de libido qu'on devait attendre, une certaine dose d'angoisse, je n'aurais aujourd'hui rien à retirer»<sup>93</sup>. Mais il semble impossible de ne pas considérer que sous l'impulsion du refoulement, la libido des processus du ça subit une perturbation. D'ailleurs Freud se refuse à supprimer totalement une telle interprétation, proposée dans sa première théorie de l'angoisse. « Il peut donc continuer à être exact que, dans le refoulement, de l'angoisse se forme à partir de l'investissement libidinal des motions pulsionnelles. »<sup>94</sup> Mais comment mettre ce résultat en relation avec cet autre, selon lequel l'angoisse des phobies est une angoisse du moi, apparaît dans le moi, ne procède pas du refoulement mais au contraire le provoque ? Il y aurait deux sources de l'angoisse : le moi et le ça. Comment résoudre cette contradiction ? Il faut pousser encore plus loin l'idée de préparation du moi contre le ça. C'est ce que Freud appelle « le signal d'angoisse ».

On peut reconstituer le parcours de naissance de l'angoisse telle qu'elle est présentée dans cette seconde théorie ainsi : tout d'abord, l'apparition de la situation de danger et pulsion du ça : ce sont toutes les motions de l'Œdipe de Hans. Puis, la réaction d'angoisse du moi, qui déclenche un signal d'angoisse. L'angoisse semble alors prévenir, anticiper un danger potentiel, cet événement passé vécu comme un traumatisme : c'est l'après-coup chez Hans et l'angoisse de castration. Le moi revit la réaction d'angoisse d'origine, atténuée, et le signal d'angoisse permet au moi de mobiliser ses défenses. Nous avons alors, en un second temps, la mesure défensive du moi qui n'est autre que le refoulement. Le refoulement devient résultat de l'angoisse et non plus sa cause. Et enfin, la tentative d'échappement du moi devant ce qu'il croit être dangereux conduit à la formation du symptôme. Le symptôme se forme car il reste une trace d'angoisse, libre, qu'il faut fixer. Par le biais de l'objet phobique, il y a donc une inversion entre intériorité et extériorité : le danger pulsionnel intérieur est projeté de manière symbolique sur l'objet phobique, extérieur. On peut alors reconstituer une «

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p25.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p25.

chaîne phobique » : le cheval qui mord est le père qui castré, le cheval qui tombe est la mère qui accouche, etc.

Il y a donc bien deux angoisses : une pulsion du ça qui provoque une réaction de défense, dans le moi, et une angoisse qui provient de l'énergie désexualisée (à cause du refoulement) dans le moi et qui va pouvoir se fixer sur le symptôme.

Mais il peut y avoir des cas où ces mécanismes de défense du moi échouent. Les crises d'angoisse sont inévitables si les processus défensifs du moi échouent. C'est l'angoisse « automatique », réaction incontrôlable où le moi est submergé par un excès d'excitations qu'il n'a pu maîtriser. C'est sur la controverse avec Rank sur le trauma originaire de la naissance que Freud « clôt » son ouvrage *Inhibition, symptôme, angoisse*. Il réfute la théorie de Rank selon laquelle il y aurait un trauma originaire. En revanche, il reconnaît qu'on peut considérer la naissance comme le prototype de l'affect d'angoisse en ce sens que c'est la première fois qu'une tension maximale, un déplaisir maximal est ressenti par l'enfant.

Une synthèse est finalement réalisée entre première et seconde théorie, la première n'étant jamais véritablement abandonnée par Freud. Une question se pose alors. Ne peut-on pas relier l'angoisse à la compulsion de répétition ? Cette angoisse ne semblerait pas alors antinomique avec le principe de plaisir : rester dans l'état selon un principe de conservation, puisque le signal d'angoisse ferait revivre quelque chose de déjà vécu. Grâce à ce mode d'entrée, on pourrait alors donner à la théorie de l'angoisse freudienne une approche plus philosophique. L'angoisse serait alors un signe, une marque de notre être au monde (cf. Heidegger). Elle serait alors le matériau brut à utiliser et non à supprimer dans l'analyse.

Nous voyons donc que pour Freud il y a dès le début de son œuvre un paradoxe de l'affect : quelque chose d'un signal éprouvé par le moi d'un côté, une charge d'énergie sexuelle de l'autre. La mise en avant dans *Inhibition, symptôme, angoisse* de l'angoisse de séparation (ou de perte d'amour) et de l'angoisse devant le surmoi (ou angoisse sociale), qui font pièce à l'angoisse de castration, marque bien ce déplacement de la problématique chez Freud. Ce terme même de séparation servira à Lacan pour aller

justement au-delà de cette angoisse de castration dans la cure, nous verrons cela dans notre lecture du *Séminaire de L'angoisse*.

Voyons désormais que pour Lacan, la place de l'angoisse a changé au fur et à mesure de son enseignement tout autant que chez Freud. Nous allons pour cela voir que le changement de conception de Lacan quant à l'angoisse est intimement lié au changement de perspective qu'il introduit quant à l'objet dans le *Séminaire de L'angoisse*.

### 3. Quelques changements de perspectives de Lacan quant à l'angoisse.

Dans le séminaire *La relation d'objet*<sup>95</sup> Lacan nous dit : « L'angoisse – là, je ne fais que répéter Freud, qui l'a parfaitement articulé – est quelque chose qui est sans objet. ». Alors que tout le séminaire de *L'angoisse* est fait pour expliquer, pour construire que l'angoisse n'est pas sans objet. Sur ce point il y a donc une contradiction, pour sortir de cette contradiction, il nous faut garder en mémoire qu'en effet l'angoisse est sans objet, contrairement à la peur, mais c'est que le concept, la notion de l'objet a changé. Lacan dans le *Séminaire de L'angoisse*<sup>96</sup> a réélaboré la notion d'objet. Avant cette nouvelle conception lacanienne de la notion d'objet, l'objet de l'angoisse, en effet, reste invisible, insaisissable, et on pouvait ainsi aisément la dire sans objet.

Dans le *Séminaire La relation d'objet*<sup>97</sup>, Lacan corrige le petit Hans lorsqu'il parle à Freud des chevaux d'angoisse, *Angstpferde* : « Non, pas du tout, ce ne sont pas des chevaux d'angoisse. Ce qu'il éprouve devant les chevaux, c'est de la peur ». La peur, à la différence de l'angoisse qui n'a pas d'objet, a un objet et concerne quelque chose d'articulable, de nommable, de réel. Dans le *Séminaire La relation d'objet*<sup>98</sup>, d'autre part, le réel est encore pour Lacan de l'articulable et du nommable. Le petit Hans, avec sa phobie, dans la conception de Lacan – qui s'appuie sur Freud et sur les dits de Hans -

---

<sup>95</sup> Lacan Jacques, Le Séminaire, Livre IV, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, p. 245.

<sup>96</sup> Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, Paris, Seuil, 2005.

<sup>97</sup> Lacan Jacques, Le Séminaire, Livre IV, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, p. 245.

<sup>98</sup> *Ibid.*

, c'est la phobie qui désangoisse, parce qu'elle accomplirait une restructuration signifiante du monde. C'est ce qui intéresse Lacan et là-dessus que porte tout l'accent. L'angoisse n'a pas d'objet, mais la phobie, elle, délivre un certain nombre d'objets. Nous pouvons alors nous demander quels sont ces objets ? Ce sont des objets qui donnent des ponctuations, fonctionnent comme des signaux : ils dessinent des limites, des seuils, un intérieur et un extérieur. Dans le *Séminaire La relation d'objet*, Lacan manie l'objet exactement comme des signifiants. L'objet dont il s'agit est *signifiantisé*.

Quand on relit cela à partir du *Séminaire de l'angoisse*<sup>99</sup>, on s'aperçoit que l'*Aufhebung* de l'angoisse par la phobie n'abolit pas entièrement celle-ci. Lacan le signale : il y a un reste. Pour Lacan, à partir du *Séminaire de l'angoisse*, toute angoisse sans objet n'est pas abolie par la phobie et la création signifiante. Il y a un reste : « un résidu tout à fait singulier ». Ceux qui ont en mémoire ce séminaire savent qu'il vise un moment fugitif où le petit Hans signale que, devant la bouche du cheval, devant le chanfrein, il y a comme une tache noire – Lacan fait d'ailleurs allusion à un tableau où la tache figure<sup>100 101</sup>.

---

<sup>99</sup> Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, op. cit.

<sup>100</sup> *La relation d'objet*, op. cit., p. 244. Il s'agit du tableau de Paolo Véronèse, Mars et Venus.

<sup>101</sup> Nous nous sommes appuyé sur les dires suivants de Lacan, dans le *Séminaire La relation d'objet*, page 199 et suivante :

« *Que se passe-t-il à partir du moment où entre en jeu dans son existence, la phobie ? Une chose en tout cas est certaine, c'est que devant les chevaux, l'angoisse, ce n'est pas de l'angoisse qu'il éprouve, c'est de la peur. Il a peur qu'il arrive quelque chose de réel, deux choses nous dit-il : que les chevaux mordent, que les chevaux tombent. La différence qu'il y a entre l'angoisse qui littéralement est quelque chose de sans objet, et là je ne fais que répéter Freud parce qu'il l'a parfaitement articulé, et la phobie, c'est que pour la phobie ce dont il s'agit, ce n'est pas du tout d'angoisse, malgré le ton qu'il donne ici aux chevaux : les chevaux portent de l'angoisse, mais ce qu'ils portent, c'est la peur, et la peur d'une certaine façon concerne toujours quelque chose d'articulable, de nommable, de réel. Ces chevaux peuvent mordre, ces chevaux peuvent tomber. Ils ont bien d'autres propriétés qu'ils peuvent garder en eux-mêmes ...la trace de l'angoisse dont il s'agit, et peut-être en effet y a-t-il quelque rapport.* »

« *Nous verrons par la suite les rapports qu'il y a entre ce flou, cette espèce de tâche noire, car les chevaux recouvrent quelque chose, et il y a quand même quelque chose par en-dessous qui apparaît, qui fait lumière derrière ce qui commence à flotter, c'est ce noir. Mais dans le vécu comme tel de l'angoisse, ce qu'il y a chez le petit Hans, c'est la peur. La peur de quoi ? Pas la peur du cheval, la peur des chevaux, de sorte qu'à partir de ce moment-là, le monde apparaît ponctué de toute une série de points dangereux, de points d'alarme si on peut dire, qui est quelque chose qui d'une certaine façon, le restructure.* »

« *Là arrêtons-nous, apprenons à scander. Je dirais que devant cette peur de l'absence du père, ce qui est véritablement dans la peur c'est quelque chose qui est en somme une petite cristallisation de l'angoisse. L'angoisse n'est pas la peur d'un objet, l'angoisse c'est la confrontation du sujet à cette absence d'objet où il est happé, où il se perd et à quoi tout est préférable, jusqu'à y compris de forger le plus étrange, le moins objectal des objets, celui d'une phobie. La peur dont il s'agit là, son caractère irréel est justement manifesté si nous savons le voir, par sa forme, à savoir que c'est la peur d'une absence, je veux dire de cet objet qu'on vient de lui désigner. Le petit Hans vient dire qu'il a peur de son*

Dans le *Séminaire de L'angoisse*, ce n'est plus la construction de la phobie qui intéresse Lacan, ce n'est pas le désangoissement par la phobie, mais la reprise de cette tâche, de ce résidu tout à fait singulier, qui est aussi un flou – pour en faire un objet, pour en faire l'objet petit a. Dans ce que Lacan a construit, a édifié, sur la logique de la relation d'objet, il n'a pas du tout caché qu'il s'agissait d'objets signifiants, puisqu'il qualifie le cheval d'angoisse comme signifiant à tout faire de la phobie. Toute sa démonstration tend alors à montrer la polyvalence sémantique du cheval. Toute cette analyse repose sur l'autonomie du signifiant par rapport au signifié, sur la césure saussurienne donc.

Le chemin du *Séminaire de l'angoisse* est donc celui d'une désymbolisation de l'objet, nous pouvons même dire d'une *désignifiantisation* de l'objet corrélatrice aussi d'une *désimaginarisation* de celui-ci. Cela ne peut pas s'accomplir sans toucher à ce qui est un des piliers de ce que Lacan a établi comme enseignement, cela touche à la notion qu'il a léguée du phallus comme signifiant. C'est précisément ce qui est remis en cause par le *Séminaire de l'angoisse*.

C'est d'ailleurs la signifiante du phallus, et aussi bien celle du manque d'objet, qui est la clef que Lacan choisit au début du *Séminaire La relation d'objet*, et qui nous vaut sa construction de la privation, de la frustration, et de la castration. Dans toute sa diversité, dans toutes ses modalités, le manque d'objet est toujours réductible à un manque de signifiant, et l'effort de Lacan dans le *Séminaire de L'angoisse* est précisément l'élaboration d'un manque cette fois-ci irréductible au signifiant. L'angoisse résonne à cet égard comme un « fini de jouer » avec le signifiant, parce qu'il y a une affinité entre le jeu et le signifiant, quand le signifiant est partout et toujours substituable au manque. Nous assistons dans le *Séminaire de L'angoisse*, au contraire, à l'élaboration d'une nouvelle structure du manque, une structure non signifiante du manque, qui passe par la topologie, et qui libère un statut inédit du corps.

Nous connaissions avant, de Lacan, essentiellement le corps du stade du miroir, un corps susceptible d'être *signifiantisé*, alors que, dans le *Séminaire de L'angoisse*, est

---

*absence, entendez-le comme quand je vous dis qu'il s'agit d'entendre l'anorexie mentale par, non pas que l'enfant ne mange pas, mais qu'il mange rien. C'est là que l'angoisse est à analyser, que l'angoisse est aussi bien de l'entraînement du mouvement que son envers, à savoir le fantasme d'être laissé en arrière, d'être laissé tomber. »*

restitué le corps dans ce qu'il appelle toutes ses particularités anatomiques. Ce n'est pas un corps hors-signifiant et, précise Lacan, l'anatomie comporte la fonction de la coupure. La notion de coupure est d'ailleurs centrale dans le *Séminaire de L'angoisse*.

La notion de coupure, en effet, est à opposer à celle de trait. Ce qui préside dans la fonction signifiante, c'est l'opération du trait, en particulier dans l'*Aufhebung*, qui a pour effet d'annuler et d'élever. La fonction du trait s'inscrit dans le contexte de l'*Aufhebung*, elle transforme en signifiant le signifiable, alors que la fonction de la coupure, a à voir avec la séparation, la séparation d'un reste qui précisément n'est pas signifiable. Il y a donc là encore pour Lacan un changement de perspective, nous pourrions dire qu'il déplace l'accent du trait à la coupure.

Nous voyons donc que le *Séminaire de L'angoisse* constitue un tournant dans l'enseignement de Lacan. Nous constatons, en effet, qu'à partir de ce Séminaire, il y a un abandon de la prévalence du signifiant et du corps imaginaire du stade du miroir, pour une orientation plus tournée vers le réel. Aussi l'anatomie et l'angoisse comme signal du réel prennent dans ce *Séminaire de L'angoisse* une place prépondérante.

Dans le *Séminaire de L'angoisse* nous assistons aussi à un changement de statut de la notion d'objet. Il en vient à ne plus pouvoir être soumis à l'*Aufhebung*, à ne plus pouvoir être *signifiantisé*. Il devient un objet cause, cause du désir, il devient par là même chargé d'affect. Lacan, le premier, fait de l'objet quelque chose de contaminé par l'affect, et inversement l'affect en devient à n'être pas sans lien avec l'objet. Il s'agit donc là d'un nouveau statut inédit de l'objet que Lacan fait émerger dans ce *Séminaire de L'angoisse*.

Dans ce chapitre, nous avons donc vu que tant pour Freud que pour Lacan, la complexité de l'angoisse, ainsi que ce avec quoi elle a lien, la rend difficile à cerner une fois pour toute. Nous avons vu, en effet, les liens qu'elle entretient tant avec le langage, qu'avec le fantasme et la pulsion. Nous avons vu que Freud changeait totalement de point de vue sur l'angoisse, puisqu'il la pose au début de son enseignement comme étant causé par le refoulement, par la névrose donc, pour au final affirmer qu'elle est la cause du refoulement, et que les névroses, en quelque sorte, naissent pour contrer celle-ci. De même pour Lacan, l'angoisse au début est sans objet tout comme chez Freud, pour

n'être pas sans objet à partir du *Séminaire de L'angoisse*, livre à partir du quel le statut de l'objet change radicalement. Nous avons, en effet, montré que le changement de perspective de Lacan quant à l'angoisse était lié à sa nouvelle conception de l'objet.

Nous aimerions désormais rendre compte de notre lecture du *Séminaire de L'angoisse*, pour tenter de voir l'usage que fait Lacan de l'angoisse, et la place qu'il lui donne alors. C'est ce que nous nous proposons de faire dans notre quatrième chapitre.

#### IV. Analyse de l'angoisse selon Lacan à travers la lecture du *Séminaire de L'angoisse*

Lacan consacra une année de son séminaire à l'angoisse, l'année 1962-63. A la suite de Freud il tente de donner une articulation aussi précise que possible de la notion d'angoisse. Il ne s'agit pas pour Lacan de donner une phénoménologie de l'angoisse, ni même de tenter de la comprendre, mais de la repérer dans sa position structurale et dans ses éléments signifiants. Nous allons donc présenter ce *Séminaire de L'angoisse*<sup>102</sup> de Lacan, afin de montrer que pour Lacan, l'angoisse est un affect qui saisit un sujet, dans une vacillation, quand il est confronté au désir de l'Autre, et que le manque vient à manquer, mais aussi un signal qui émerge du réel et qui est du domaine de la certitude.

Nous allons déjà, avant de rentrer plus avant dans le *Séminaire de L'angoisse*, présenter quelques concepts de Lacan qui nous semblent préalables pour poursuivre notre recherche. Nous commencerons par voir en quoi consiste le concept de sujet de Lacan – soulignons que le sujet de la psychanalyse, de l'inconscient, n'a jamais été traité comme tel par la tradition philosophique, et que ce concept de sujet est spécifique au champ de la psychanalyse.

##### 1. Le sujet barré

###### *Construction du sujet barré (S)*

C'est en se référant aux travaux de Bertrand Russell que Lacan construit son sujet barré. S s'inscrit en effet, dans la perspective de l'ensemble inclassifiable mis au point par Bertrand Russell pour « logifier » et manier le sujet transcendantal kantien à partir des travaux de Gottlob Frege. Cette écriture permet à Lacan de situer l'inconscient freudien comme catalogue des énoncés du sujet qui, comme ceux du rêve, ne se contiennent pas eux-mêmes. Dans le rêve, le rêveur est non assignable à une place. Le

---

<sup>102</sup> Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse, op. cit.*

sujet y occupe toutes les places ; de là, il les excède toutes. Autrement dit, le sujet ne se réduit pas à l'ensemble des places qu'il occupe dans son récit : son énonciation excède ses énoncés. Il ne se contient pas lui-même. C'est ce paradoxe qui est contenu dans l'écriture  $\exists$  comme ensemble vide.

Nous pouvons en déduire que le signifiant, qui représente le sujet, en même temps le manque, il ne le contient pas comme tel. Le sujet lacanien est ainsi un *manque-à-être*.

Le sujet, pour la psychanalyse est le sujet du désir que Freud a découvert dans l'inconscient. Ce sujet du désir est le résultat de notre immersion dans le langage. Il est à distinguer de l'individu biologique et du sujet de la compréhension – il est disjoint de la connaissance. Nous l'avons vu, ce sujet de l'inconscient, effet du langage, n'en est pourtant pas un élément, il ne s'auto-appartient pas à lui-même : il *ex-siste* (se tient hors de), et provoque la division subjective - la castration symbolique.

Le sujet *ex-siste* donc au langage, il est divisé et soumis à l'aliénation. Le langage, en effet, fonctionne avec une batterie de signifiants aptes à se combiner ou à se substituer pour produire des effets de significations. Lacan définit donc le sujet comme « ce qu'un signifiant représente pour un autre signifiant ».

Le sujet n'a donc pas d'être, il *ex-siste* au langage, il n'y est représenté que par l'intervention d'un signifiant, un signifiant marqué du caractère de l'unité, du comptable. Le trait *unaire* qui découpe un signifiant particulier de l'ensemble connexe des autres signifiants, est le trait, la marque phallique. Quant à la coupure, c'est le sujet lui-même. Cette condition est à l'origine de ce phénomène paradoxal : un sujet ne vient à être identifié à un signifiant quelconque (étudiant, professeur, prolétaire, etc.) qu'à disparaître comme sujet sous ce signifiant et à tomber dans le non-sens. De même, sur un autre versant, la vérité, sitôt venue au jour, se perd dans le savoir. Elle ne peut être dite qu'à moitié – Lacan disait : « Je dis toujours la vérité, pas toute » ou encore « on ne peut que mi-dire la vérité », puisque l'objet – le petit a – cause véritable du désir du sujet, est, lui, inarticulable dans la parole. Le dévoilement de cet objet, nous le verrons plus précisément dans la suite de ce chapitre, menace la réalité, produit l'angoisse, prouvant ainsi que le sujet ne se soutient que de la soustraction de cet objet – il doit rester manquant. Cet objet perdu constitue en quelque sorte le cadre inaperçu mais

nécessaire de la réalité – nous comprendrons mieux cela lorsque nous aurons traité du fantasme.

Avant d'en venir au fantasme, à travers lequel, telle par une lucarne, la réalité nous est donnée, voyons précisément ce qu'est l'objet a de Lacan, qui disait de lui qu'il était l'un de ses concepts majeurs.

## 2. L'objet a

L'objet a, à lire « objet petit a », n'est pas un objet du monde, ce n'est pas l'objet classique de la métaphysique. Il est non représentable comme tel, il est non spécularisable, et ne peut être identifié que sous l'aspect d'éclats partiels du corps. Nous pouvons en nommer quatre principaux, l'objet de la succion, le sein, l'objet de l'excrétion, les fèces, ainsi que la voix et le regard (il faudrait aussi ajouter le rien, mais il pourrait s'agir aussi du placenta, etc.).

L'objet a se crée dans l'espace, ou plutôt dans la marge, que la demande – c'est-à-dire le langage – ouvre au-delà du besoin qui la motive – aucune nourriture ne peut réellement satisfaire la demande du sein par exemple. La demande devient paradoxalement plus précieuse au sujet que la satisfaction même de son besoin car elle est la condition de possibilité de notre existence en tant que sujet désirant – nous nous souvenons, en effet, que Lacan définissait le désir comme le reste de la soustraction entre demande et besoin. L'objet a, pièce détachée si l'on peut dire, du corps représentable, se constitue et opère comme manque à être. Ce manque en vient à se substituer comme cause inconsciente du désir à un tout autre manque : celui d'une cause à la castration. Lacan ne disait-il pas que la castration entendue comme symbolisation de l'absence de pénis chez la mère comme manque, n'a pas de cause, sinon mythique. La castration relève d'une structure purement logique, il s'agit d'une présentation sous forme imaginaire du manque dans l'Autre – définie comme lieu des signifiants, Lacan disait « trésor des signifiants » – d'un signifiant qui réponde de la valeur de cet Autre, qui en garantisse la vérité.

D'autre part l'affect est pour Lacan l'épreuve même du dévoilement de l'objet a. Ainsi, dans le deuil, il se présentifie en tant que nous perdons celui pour qui nous étions cet objet. Dans la honte en tant que nous supportons de le présentifier au regard de l'autre. Et dans l'angoisse en ce qu'elle est en quelque sorte la perception même du désir inconscient. Ces remarques nous éclaireront lorsque nous verrons le lien entre l'objet a et l'angoisse.

Voyons désormais l'opération que Lacan a nommé séparation et qui avec l'aliénation, est le mode de constitution du sujet de l'inconscient. Nous pourrions ainsi établir le lien qui unit angoisse et jouissance.

### *La séparation d'avec l'objet - Angoisse et jouissance*

Pour Lacan, il y a deux opérations à la causation du sujet, sujet clivé, rappelons-le, non seulement par le signifiant (aliénation) mais aussi par l'objet (séparation). Dans le procès de séparation, le corps est en première ligne, tout comme l'objet a.

Dans la construction du sujet, en effet, parallèlement au processus de refoulement qui met en place les deux ordres du discours – inconscient et conscient - il se fait un travail d'effacement du corps. Le corps biologique, héritier du capital génétique, ne reste pas pur réel d'un corps-viande, il s'ouvre au monde à travers ses orifices qui sont d'emblée lieux de médiation avec l'Autre : la bouche, lieu de satisfaction du besoin oral, l'orifice anal, lieu de soins maternels, la fente des paupières avec l'objet regard, la voix enfin.

D'autres objets peuvent avoir cette fonction : l'enveloppe peau par exemple, le tractus digestif. Les objets « a », essentiellement le sein, les fèces, le regard, la voix, sont des morceaux de corps qui entrent en résonance avec l'Autre maternant. Ils sont objets de plaisir partagés par l'enfant et la mère. Ces objets perdent, dès le premier instant de la vie, leur caractère purement biologique pour s'inscrire dans un réseau relationnel. Ce réseau est constitué de multiples éléments ; il y a association, par exemple, d'un objet à un autre, de l'objet au discours. L'enfant sait très vite qu'il n'est pas la mère et qu'il ne la mange pas. L'objet oral avec la satisfaction qu'il apporte est

d'emblée relié à l'image du visage maternel que l'enfant ne quitte pas des yeux pendant la tétée, à l'odeur, au timbre de la voix, aux mots prononcés, au bien-être du portage, etc. Regard et voix sont des objets plus « subtils » qui conduisent plus directement aux structures symboliques. L'enfant construit son corps dans ce réseau relationnel, car ce corps qui nous est donné, nous avons à le construire dans l'imaginaire et dans le symbolique, nous devons l'habiter, et cela dans le bien-être. La plainte commune ne se situe-t-elle pas toujours autour du « je suis mal dans ma peau » ? On « a » un corps, on ne « l'est » pas, nous rappelle Lacan. Le nourrisson (celui qu'on nourrit) « est » un corps ; objet « a » livré au bon vouloir et à la jouissance de l'Autre, il doit à partir de cette situation passive construire son être jusqu'au moment où il en assumera aussi la forme et l'image devant le miroir, c'est d'ailleurs là la source du narcissisme (cf. *Le stade du miroir*<sup>103</sup>).

Avoir un corps, c'est en avoir une représentation imaginaire et symbolique, mais c'est aussi en jouir, c'est avoir construit un corps libidinal. Cela n'advient que lorsque le travail d'effacement du réel s'est accompli, travail d'effacement qui équivaut au refoulement du signifiant. Les objets « a » ont perdu leur caractère de réel (opération de séparation qui ne se réalisera pas dans la psychose par exemple) pour se glisser dans des constructions où ils restent voilés, tels le fantasme, la pulsion, le désir. Pour que le sujet devienne sujet désirant à la recherche de l'objet agalmique sur le corps de l'autre, pour que son propre corps puisse devenir corps de jouissance, il doit sortir de sa chrysalide, rompre le lien de passivité qui l'enchaîne à l'Autre, tout en gardant à son service les éléments engrangés dans sa relation avec lui, en particulier les signifiants maîtres<sup>104</sup> et les objets privilégiés de cet Autre.

L'objet « a » est toujours là, tel le « furet », dit Lacan, qui court dans les organisations libidinales du sujet. Rappelons que la pulsion en fait le tour ; dans le fantasme, il fait partie du scénario. Dans l'exemple freudien « un enfant est battu », le sujet trouve sa jouissance dans son identification à toutes les places : il est le regard qui voit cette scène, il est dans la souffrance masochiste de l'enfant, il est dans la jouissance

---

<sup>103</sup> Cf. Lacan Jacques, « Le stade du miroir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

<sup>104</sup> Cf. Lacan Jacques, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », pp. 531-83, *Écrits*, Seuil 1966 : « Le "signifiant maître" est figuré par "S1" qui représente ce par quoi un sujet de pure intention entendrait la demande de "l'Autre" et s'efforcerait d'y répondre adéquatement pour s'y identifier en totalité. Ce "S1" fait l'objet du refoulement originaire. »

sadique de l'exécuteur, etc. Nous pourrions évoquer le fantasme banal « un enfant est mangé ». Il pourrait l'être à toutes les sauces comme dans les contes ; cela irait de la trop grande proximité avec le réel, avec la crainte de la dévoration, à la problématique orale prise dans le désir de dévorer sa (ou son) partenaire de baisers, par exemple.

Il y a loin parfois de l'objet de la pulsion à l'objet cause du désir, et le trajet qui va de l'un à l'autre n'est pas toujours facile à saisir. L'objet oral, le sein par exemple, pris dans le besoin et la demande chez le nourrisson, va devenir cet objet érotique, identifié comme cause du désir sexuel. Cet objet « a » peut être là sans y être, manifester sa présence par son absence même. L'objet de la pulsion orale peut ainsi aussi bien être au centre des conduites anorexiques (manger du « rien ») que des conduites boulimiques.

C'est cette caractéristique de l'objet « a », toujours là mais voilé, caché, dissimulé, sous différents habillages, qui a fait dire à Freud que l'inconscient ne connaît pas la contradiction. A l'inverse du langage, où le vrai et le faux ne peuvent coexister, l'objet échappe à ce principe de contradiction, avec lui les contraires se recouvrent. Aussi, la dénégation est uniquement affaire de discours, l'objet ne peut être négativé.

Des accidents de parcours dans la construction de ce corps imaginaire et libidinal vont provoquer des troubles aussi divers que l'angoisse de morcellement et de dépersonnalisation, les maladies psychosomatiques, des troubles instrumentaux (trouble de l'orientation dans l'espace et le temps), mais aussi bien des signes de débilité.

C'est ce qu'avance Lacan, lorsqu'il dit : « Si l'être parlant se démontre voué à la débilité mentale, c'est le fait de l'imaginaire. Cette notion, en effet, n'a pas d'autre départ que la référence au corps, et la moindre supposition qu'implique ce corps est celle-ci – ce qui pour l'être parlant se représente n'est que le reflet de son organisme. »

Pour marquer la différence avec le symptôme névrotique, Lacan parlait du « sinthome » psychotique<sup>105</sup>. Dans la psychose, nous n'avons pas affaire au retour du refoulé, le sinthome n'est pas une métaphore, il représente la structure même du sujet ; par exemple, les hallucinations, les angoisses de morcellement, de dépersonnalisation

---

<sup>105</sup> Cf. Lacan Jacques, Le Séminaire, livre XXIII, *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005.

rendent compte de la faille du sujet. L'instance tierce de séparation ne fonctionne pas ; de ce fait, la naissance même du sujet est mise en péril. Il y a une coalescence des deux ordres, conscient et inconscient, le corps garde un poids de réel angoissant, et il émane du monde une inquiétante étrangeté. L'instance séparatrice que la psychanalyse nomme métaphore paternelle est forclose, elle fait défaut<sup>106</sup>.

Nous avons donc souligné les liens entre la jouissance et l'angoisse, en en passant par l'opération de séparation de l'objet. Nous avons plus particulièrement vu en quoi nous avons à nous approprier (en l'intégrant dans le champ de l'imaginaire et du symbolique) le corps qui nous est donné pour qu'il devienne pleinement notre, sans plus nous angoisser. Voyons maintenant le lien entre le symbolique et l'objet a, c'est-à-dire demandons-nous en quoi l'objet a participe tout de même du langage.

### *Langage et objet a*

Le petit enfant est plongé dès sa naissance dans un bain de langage, il fait très vite la différence entre les phonèmes émis par la voix maternelle et ceux que porte la voix du père. Les mots entendus sont associés aux personnes, aux situations. Reliés entre eux, puis isolés, associés à nouveau dans une autre chaîne, ils acquièrent peu à peu un sens, puis une signification précise. Prenons comme exemple de polysémie le signifiant « VER ». Ce mot prendra pour l'enfant peu à peu le sens de verre, de la couleur verte, du aller « vers », etc., selon le contexte dans lequel il apparaît. L'enfant pourra, après le travail d'isolement du signifiant dans différents contextes, en saisir la signification dans la phrase où il sera employé. Les mots d'enfant qui font sourire ont trait aux premières confusions dans l'usage qui en est fait. Bien avant qu'il parle, l'enfant a accompli un travail sur la langue qu'il cherche à s'approprier non seulement pour se faire entendre, mais aussi pour construire ses fantasmes, et par là même son identité. Le langage n'est pas seulement parole, *il est constitutif de la structure même du sujet.*

Il est facile de comprendre que le langage ne peut pas être neutre, il n'est jamais ce stock de mots engrangés à la manière d'un programme d'ordinateur, il est d'emblée chargé d'affects de par la situation même où se trouvent le nouveau-né et le tout petit

---

<sup>106</sup> Cf. Lacan Jacques, Le séminaire, livre III, *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.

enfant. On oublie trop à quel point il y a disproportion entre son incapacité motrice totale qui le maintient dans une dépendance vitale absolue à l'Autre nourricier, qui fait de lui un objet soumis au bon vouloir et à la jouissance de cet Autre, et l'étonnante performance de ses capacités perceptives, sensibles et cognitives. Nous savons maintenant qu'à 5 jours il reconnaît la voix de sa mère. Sa vision est entière dès la naissance, mais le regard, qui est activité de relation, s'aiguise de jour en jour. Il scrute le visage maternel pendant la tétée, à cent pour cent les premiers jours, puis son attention se fait de plus en plus distraite. Il reconnaît l'odeur de sa mère au sixième jour. Nous savons aussi que sa sensibilité profonde est très développée, d'où une hypersensibilité du tractus digestif, qui s'atténuera par la suite. Ce que nous voulons souligner là, c'est qu'à l'extrême activité sensorielle et perceptive, fait pendant une totale impuissance sur le plan moteur et quant à la satisfaction des besoins vitaux. Il ne peut ni se déplacer ni se nourrir. Manipulé, interpellé, il réalise dans son corps la présence même de l'objet « a », objet pris, nous l'avons vu, dans la pulsion, le fantasme et le désir de l'Autre.

Dans cette dépendance absolue à l'adulte nourricier, il va éprouver avec une acuité considérable toutes les manifestations venant de ce dernier, amour, haine, rejet, indifférence, etc. Cela commence bien avant la naissance et va le marquer de façon indélébile. Cela déterminera sa façon d'appréhender son corps, de regarder le monde et de construire son être de sujet.

Disons donc pour conclure ce paragraphe, que pour exister, c'est-à-dire pour sortir du chaos et se dégager de cet Autre qui le piège dans les rets de son désir, un sujet a à comprendre, c'est-à-dire à trouver l'ordre du monde et la voie de son propre désir.

Nous avons donc montré comment Lacan a construit son objet a, qui est l'objet propre de la psychanalyse, et nous avons vu en quoi l'opération de séparation est primordiale pour la constitution du sujet même de l'inconscient, pour son advenu serions-nous tenté de dire. Nous avons aussi vu que lorsque la séparation se passe mal, l'angoisse clinique n'est pas loin. Nous voudrions désormais cerner d'un peu plus près les rapports de l'angoisse et du réel.

Pour comprendre ce qu'il en est du rapport de l'angoisse et du réel, il nous faut rendre compte de la vision lacanienne du fantasme. Un certain type d'angoisse, en effet, surgit lorsque précisément le fantasme ne fait plus bouchon, et que le réel, qui cesse d'être tamponné par celui-ci, surgit comme immonde. Nous nous expliquerons sur cette vue après avoir donné la construction de Lacan de son « mathème du fantasme ».

### 3. A propos du fantasme chez Lacan

#### a. Le mathème du fantasme

Donnons dès l'abord une définition de ce que Lacan appelait le mathème. Il s'agit d'un ensemble d'écritures de forme algébrique rendant compte de concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le propre du mathème, et ce qui fait toute son importance aux yeux de Lacan, est son caractère d'être totalement, intégralement transmissible – nous nous souvenons en effet qu'une question clef pour Lacan était de trouver comment enseigner ce qui ne s'enseigne pas, ce qui est le propre de la psychanalyse. Le mathème, en effet, doit permettre une transmission portant sur la structure en dehors des variations propres à l'imaginaire et échappant à la nécessité du support de la parole de l'auteur.

Intéressons nous donc désormais au mathème du fantasme tel que l'écrit Lacan.

Lacan, dans son retour à Freud, a insisté sur la structure essentiellement langagière du fantasme. Il en proposa le mathème suivant :  $\exists \bar{a}$ , à lire « S barré poinçon de petit a ». Ce mathème désigne le rapport particulier d'un sujet de l'inconscient, barré et divisé par son accession à l'univers des signifiants, avec l'objet a qui constitue la cause inconsciente de son désir.

Le mathème du fantasme montre que le fantasme se compose d'éléments relevant des univers symbolique et imaginaire du sujet, mais surtout qu'il est en relation d'obturation avec son réel propre. Nous trouvons donc dans  $\exists \bar{a}$  l'univers symbolique sous la forme même de la barre qui figure la naissance et la division du sujet consécutives à son entrée dans le langage. Nous y trouvons tout autant l'objet a en tant qu'irréremédiablement perdu, lieu vide, béance que le sujet va tenter d'obturer par les divers objets a imaginaires qui prévalent spécifiquement pour lui (ce sont en quelque sorte les objets

partiels d'Abraham). Nous lisons dans ce mathème aussi la fonction de nouage (le poinçon) du symbolique ( $\Xi$ ), de l'imaginaire (a), et du réel (a) qu'opère le fantasme (Nous retrouvons bien là que l'objet a est tant réel qu'imaginaire, et qu'il n'est pas sans rapport avec la Chose).

Le fantasme opère une double fonction de protection. Il protège, en effet, le sujet non seulement contre l'horreur du réel – contre une certaine angoisse - , mais aussi contre les effets de sa division, c'est-à-dire contre sa radicale dépendance par rapport aux signifiants (il s'agit de la castration symbolique, nous l'avons vu).

L'objet a du fantasme a une double valeur. En tant qu'objet réel, il est irrémédiablement perdu. En tant que résultat d'une opération logique<sup>107</sup>, il va être un détachement du corps propre. Sur ce versant l'objet va être transposé vers l'imaginaire, il s'agit du regard, de la voix, du sein et des fèces entre autre. Nous n'avons, en effet, jamais accès à notre regard en tant que regardant l'autre, ni non plus à notre voix telle qu'elle est entendue par l'autre. Les fèces, quant à elles, sont des parties du corps détachables, perdues et à perdre. Quant au sein, il n'est pas seulement perdu parce qu'il faut bien un jour en passer par le sevrage, mais parce qu'il est tout d'abord perçu comme faisant partie intégrante de notre propre corps.

Notons néanmoins que les objets a réels sont en nombre limité, alors que les objets a imaginaires sont en nombre infini : tel regard qui attire, tel fouet que l'on redoute, telle forme de sein qui fascine, tel rat exécré, tels objets de collection accumulés, tel œil halluciné, telle voix adorée, etc.

Nous avons donc montré ce qu'était le mathème du fantasme pour Lacan, et la fonction qu'a le fantasme de nous donner notre réalité, en assurant une double protection, tant de l'horreur du réel comme tel, que de la castration symbolique. Nous allons désormais montrer en quoi, lorsque ce fantasme fondamental qui nous soutient vient à défaillir, l'angoisse se profile.

b. L'angoisse en son rapport avec le fantasme

---

<sup>107</sup> cf. Lacan Jacques, Le Séminaire, *La logique du fantasme*, inédit.

Lorsqu'on approche du défaut où le signifiant défaille (de la jouissance, qui signe l'au-delà du principe de plaisir), où il ne peut plus assurer sa fonction (nous pouvons songer là à la définition de la jouissance comme désintégration de la représentation), nous avons, cliniquement, le surgissement du seul affect qui, n'étant pas déplacé, ne trompe pas : l'angoisse. C'est l'angoisse qui signe l'approche de la jouissance en tant qu'opposé au désir. Elle est ce qui s'empare du sujet quand il est amené à s'interroger sur ce que lui veut l'Autre. Hors de ce moment de vacillation, le sujet s'assure un fonctionnement homéostatique grâce au fantasme.

C'est le fantasme inconscient qui détermine pour un sujet sa réalité. Il est ainsi le prisme au travers duquel il appréhende son monde, c'est-à-dire aussi bien son semblable que le partenaire sexuel. Le fantasme est pour le sujet une réponse qu'il s'est constituée pour parer à l'énigme du désir de l'Autre, une réponse préalable que nous pourrions qualifier de réponse à tout faire. Elle assure au sujet une place dans l'Autre et lui donne la signification de cette place. On voit donc la part de bouchon au manque dans l'Autre qu'est le fantasme, ainsi que sa part, qui lui est homogène, de soutien au désir. Il institue un Autre pour lequel le sujet saurait ce qu'il est, moyennant quoi il lui reste à répéter indéfiniment des situations où il réalise à son insu toujours cette même réponse. Pour un sujet, la rencontre de l'Autre, la possibilité de s'affronter à une nouveauté inattendue sont donc, on le voit, singulièrement limitées par le tournage en rond qu'assurent les rails du fantasme.

Quelquefois, l'imprévu fait irruption, le fantasme ne suffit plus à assurer les retrouvailles du sujet avec lui-même et c'est alors l'angoisse et, à l'occasion, le déclenchement clinique de la névrose, l'apparition de symptômes perturbant le sujet lui-même. Ce déclenchement se fait toujours par la rencontre du sujet avec une jouissance inconnue de lui et qui ne se laisse pas réduire à la signification phallique que lui garantit le fantasme, c'est le fait de la rencontre d'une jouissance Autre que celle que croit maîtriser le sujet. Il n'est pas rare que le déclenchement s'accompagne d'un sentiment d'impuissance à faire face à cet imprévu. C'est alors ce que l'on appelle communément la dépression, qui n'est pas une affection en soi, mais qui signe l'ébranlement du fantasme, la défaillance du sujet et son renoncement.

Ainsi tel homme de la quarantaine, après avoir par son labeur obtenu les biens auxquels il pense avoir droit et la position sociale qui lui paraît nécessaire à figurer dans le monde, se trouve, au moment d'obtenir la situation tant attendue, envahi d'un sentiment de vacuité et d'inutilité, de dégoût et d'incapacité. Pour lui, comme pour tant d'autres, au moment où justement tout aurait dû et pu aller bien, c'est incompréhensible, rien ne va plus.

Ou encore, telle femme, qui après avoir vécu des années dans l'attente du même homme, se trouve enfin pouvoir réaliser ce qui était son exigence la plus insistante, l'amener à tout abandonner pour elle, se prend à n'éprouver pour lui plus le moindre désir, et même, au contraire, un agacement doublé de répugnance.

C'est que la vérité du sujet n'est pas la saisie - à partir de ses idéaux - de son image, dont nous savons qu'elle redouble dans le Moi l'aliénation première à l'Autre. D'autant que, en plus d'être trompeuse et de laisser le sujet ignorant quant à ce qui fonde son désir, l'image est impossible à saisir, dans ce qui serait une maîtrise absolue. La vérité du sujet, ce qui le pousse en avant, plutôt que ce derrière quoi il court, est à chercher ailleurs que dans l'idéal, où il se fait aimable aux yeux de l'Autre, ailleurs que dans le glissement infini de la chaîne signifiante où son désir rebondit. Elle est à chercher du côté du non-sens du Nom-du-père<sup>108</sup> et du réel d'une jouissance, qui pour lui insiste à travers ses multiples habillages et remaniements. Si le névrosé dispose de ce fantasme « prêt-à-porter », à offrir à l'Autre pour parer à l'angoisse, c'est à partir de ce point d'angoisse que Lacan distribue les types cliniques des névroses, à savoir la phobie, l'obsession et l'hystérie.

Nous voyons donc en quoi les différentes névroses peuvent se concevoir comme un évitement de l'angoisse, et en quoi le fantasme est impliqué dans son surgissement. Nous allons maintenant montrer la vision psychanalytique de la pulsion, qui pour l'être parlant, n'a rien à voir avec l'instinct (on a pourtant traduit longtemps *Trieb* par instinct, ce que Lacan ne cessa de déplorer).

---

<sup>108</sup> Le Nom-du-père pour Lacan est le produit de la métaphore paternelle qui, désignant d'abord ce que la religion nous a appris à invoquer, attribue la fonction paternelle à l'effet symbolique d'un pur signifiant et qui, dans un second temps, désigne ce qui régit toute la dynamique subjective en inscrivant le désir au registre de la dette symbolique.

#### 4. La pulsion (*Trieb*)

C'est dans son ouvrage *Métapsychologie*<sup>109</sup> que Freud reprend sa conception de la pulsion d'une manière aboutie. L'article « Les pulsions et leurs sorts » présente précisément ce qu'il en est des pulsions. La première partie définit la nature de la pulsion : une force constante, d'origine somatique, qui représente « comme une excitation » pour le psychique. Freud énonce ensuite les caractéristiques de la pulsion : source, poussée, objet et but. La source est corporelle, elle procède de l'excitation d'un organe, qui peut être n'importe lequel. La poussée est l'expression de l'énergie pulsionnelle elle-même. Le but est la satisfaction de la pulsion, autrement dit la possibilité pour l'organisme d'accéder à une décharge pulsionnelle, c'est-à-dire de ramener la tension à son point le plus bas et d'obtenir ainsi l'extinction – certes temporaire – de la pulsion. Quant à l'objet, ce peut être n'importe quoi qui permet la satisfaction pulsionnelle – qui permet au but d'être atteint. De tout cela, il ressort que les objets pulsionnels sont innombrables mais aussi que le but de la pulsion ne peut être atteint que de manière provisoire, que la satisfaction n'est jamais complète puisque la tension renaît très rapidement et que, au final, l'objet est toujours en partie inadéquat et sa fonction jamais définitivement remplie.

La deuxième partie de l'article porte sur les vicissitudes des pulsions. Les sorts des pulsions ne sont guère des sorts heureux pour Freud, ils doivent en effet leurs existences au fait que les pulsions ne peuvent atteindre pleinement leurs buts. Freud en dénombre cinq, qui sont cinq manières, en quelque sorte, pour la pulsion d'organiser le ratage de la satisfaction. Le premier est le processus le plus courant dans le champ des névroses, celui qui est responsable de la formation des symptômes : le refoulement. Le deuxième, propre aux pulsions sexuelles, et qui est exemplaire pour montrer la distance que peut séparer une origine pulsionnelle de son devenir dernier : il s'agit de la sublimation. Les trois autres – le renversement dans le contraire, le retournement sur la personne propre, et le passage de l'activité à la passivité – sont en fait constitutives de la grammaire organisant le champ des perversions et plus particulièrement des bascules qui se produisent d'une position perverse à une autre.

---

<sup>109</sup> Freud Sigmund, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.

Dans *Au-delà du principe du plaisir*<sup>110</sup>, le texte le plus énigmatique de Freud, écrit en 1919, Freud finit par faire l'hypothèse d'une pulsion de mort. Nous ne nous attarderons pas ici sur sa description et sur ce qui amena Freud à postuler cette hypothèse.

Lacan, quant à lui, dans le Séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*<sup>111</sup>, s'emploie à radicaliser les conceptions freudiennes. Lacan souligne que le propre de l'objet pulsionnel est de n'être jamais à la hauteur de l'attente. Ce caractère particulier de l'objet a plusieurs conséquences : d'abord de rendre le but pulsionnel impossible à réaliser directement, et cela pour des motifs non pas contingents mais structuraux ; ensuite de situer la raison de la nature partielle de la pulsion dans cet inachèvement ; puis, de pouvoir décrire le trajet même de la pulsion : en ratant son objet, celle-ci décrit en quelque sorte une boucle autour de l'objet, qui la ramène à son point d'origine et la dispose à réactiver sa source ; enfin, de permettre de rajouter deux autres objets pulsionnels à la liste établie par Freud : la voix et le regard.

Nous avons donc vu les concepts lacaniens qui nous ont semblé indispensables à la lecture du Séminaire de *L'angoisse*. Nous allons donc présenter ce *Séminaire X* de Jacques Lacan.

## 5. Lecture du *Séminaire* de *L'angoisse*

---

<sup>110</sup> Freud Sigmund, « Au-delà du principe du plaisir », Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981.

<sup>111</sup> Lacan Jacques, Le Séminaire, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.

Nous voudrions ici montrer plusieurs résultats que nous pouvons dégager d'une lecture du Séminaire de L'angoisse. Il s'agira déjà de voir que le moment de l'angoisse est à la fois phénoménologique (ressentie comme affect) et construit (temps logique nécessaire pour arriver à la constitution du désir). Puis que, pour Lacan, l'angoisse est avant tout une voie d'accès privilégiée au réel, c'est-à-dire à ce qui n'est pas de l'ordre du signifiant. Nous verrons alors que l'angoisse met en jeu l'objet a et nous mène vers ce qui ne se laisse pas *signifiantiser*. Nous verrons alors que l'angoisse est aussi ce qui nous donne une certitude, et que de plus elle est motrice comme moteur du refoulement. Il s'agira alors de tenter de dégager, pour conclure notre lecture de ce Séminaire X, les deux mouvements qui le compose et qui ont trait au statut du corps que Lacan met en jeu de manière différente.

#### *Moment phénoménologique et moment construit de l'angoisse*

Lacan nous dit dans son *Séminaire de L'angoisse* qu'« en deçà du désir il y a la jouissance et il y a l'angoisse ». Cela fait un ternaire ordonné, et il s'agit là d'une chronologie d'un temps logique en trois moments. Le texte de Freud *Inhibition, symptôme, angoisse*<sup>112</sup> soutient toute l'élaboration du *Séminaire de L'angoisse*<sup>113</sup>. Lacan semble reprendre là à son compte l'angoisse telle que Freud la définit comme étant un affect, probablement parce que nous tombons là sur « la bonne vieille angoisse », celle que nous connaissons, qui est ressentie. C'est là le moment que nous pouvons dire phénoménologique de l'angoisse. L'angoisse apparaît, elle est ressentie, nous en sommes troublés, nous « en perdons les pédales » comme il se dit, nous en sommes désorientés (ou alors c'est d'être désorienté que surgit l'angoisse). Lacan ne conteste pas cette phénoménologie de l'angoisse, il la valide sans néanmoins s'y attarder davantage et la développer.

L'angoisse est donc, et Lacan ne le conteste pas, un affect. Un affect qui est accessible au commun. Néanmoins ce moment de l'angoisse, tel que Lacan en traite, peut tout aussi bien ne pas être accessible, ni même repérable. Lacan nous l'énonce

---

<sup>112</sup> Freud Sigmund, *Inhibition, symptôme, angoisse*, Paris, PUF, 1993.

<sup>113</sup> Lacan Jacques, Le Séminaire, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2005.

clairement : « Le temps de l'angoisse n'est pas absent de la constitution du désir, même si ce temps est éliminé, non repérable dans le concret. »<sup>114</sup>. Lacan s'appuie pour justifier son assertion sur « Un enfant est battu »<sup>115</sup>, le fameux fantasme déconstruit par Freud où il s'agit de la constitution du fantasme en trois temps, le second temps devant être reconstruit.

Aussi il faut garder en mémoire que dans l'élaboration de Lacan, le moment de l'angoisse est logiquement nécessaire, et ceci afin de ne pas céder à la fascination propre à la splendeur, à l'horreur même de la phénoménologie de l'angoisse.

Nous voyons donc que pour Lacan, le moment de l'angoisse est à la fois phénoménologique (elle est ressentie comme affect) et construit (temps logique nécessaire pour arriver à la constitution du désir). Voyons désormais que pour Lacan, l'angoisse est avant tout une voie d'accès privilégiée au réel.

#### *Une voie d'accès au réel*

L'angoisse lacanienne est une voie d'accès à l'objet a. Elle est conçue comme la voie d'accès à ce qui n'est pas signifiant. Il faut dire que l'angoisse comme telle n'est pas signifiante. Comme voie d'accès au reste qui n'est pas signifiant, Lacan choisit une voie équivoque, qui paraît douteuse, et qui est celle d'un affect. En dépit du titre même de Kierkegaard, l'angoisse n'est pas un concept, mais plutôt ce qui vient à la place d'un concept.

L'objet a n'est pas un objet comme les autres et Lacan, dans le *Séminaire de L'angoisse*, s'affaire à le faire surgir. Les objets comme les autres si l'on peut dire sont ceux qui sont modelés sur l'image. Lacan a avancé dans les premiers temps de son séminaire cette notion : que l'image spéculaire est le prototype du monde des objets, que le monde est fait d'objets dont le prototype est notre propre image. L'émergence de

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>115</sup> Freud Sigmund, « Un enfant est battu » (1919), *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 219-243.

l'objet a, non spéculaire, implique donc une décomposition du niveau spéculaire, une critique de l'imaginaire, du stade du miroir.

Nous avons donc là, par l'objet a, un moyen d'atteindre ce qui n'est pas spéculaire, mais qui néanmoins apparaît. D'autre part, l'objet a est précisément un objet que l'on ne peut soumettre à la dialectique pour l'élever au statut du signifiant. Nous allons donc voir maintenant que l'angoisse qui met en jeu cet objet a, est à même de nous mener vers ce qui ne se laisse pas *signifiantiser*.

*De la réalité au réel : l'angoisse comme voie d'accès à ce qui ne se laisse pas signifiantiser*

L'angoisse, aux yeux de Lacan, connote le passage de la réalité au réel, c'est-à-dire qu'elle signale le franchissement de la réalité dans le sens du réel. Elle est corrélative d'une défaillance irréductible du signifiant.

L'angoisse n'est pas pour la psychanalyse considérée, comme nous serions tenter de le croire, comme un trouble, ni même comme un dysfonctionnement. Il ne s'agit donc jamais dans une cure analytique de guérir l'angoisse mais bien plutôt de la franchir, de passer par-delà en s'en servant.

Il ne s'agit donc pour la psychanalyse, non pas tant de traiter l'angoisse, mais de lui donner sa juste place, sa place conceptuelle, comme le fit déjà Kierkegaard. Néanmoins, il est clair que l'angoisse n'est pas à proprement parler un concept, c'est bien plutôt ce qui vient à la place d'un concept.

L'angoisse lacanienne est donc bien une voie d'accès à l'objet petit a, c'est-à-dire une voie d'accès à ce qui n'est précisément pas de l'ordre du signifiant, de la représentation.

Un nouveau détour par Kierkegaard s'impose désormais, *Le concept d'angoisse*<sup>116</sup> a en effet à répondre à un problème bien précis. Il s'agit pour Kierkegaard de critiquer le

---

<sup>116</sup> Kierkegaard Sören, *Le concept de l'angoisse*, Tel Gallimard, 1990.

système hégélien. Il y a là une perspective anti-hégélienne, l'angoisse, en effet, objecte à la dialectique, elle ne s'y prête pas. C'est même précisément un reste qui ne s'y prête pas, et ce reste sera ponctué comme Absolu. C'est dire que l'angoisse est ce devant quoi l'*Aufhebung* se révèle inopérante.

L'angoisse, aux yeux de Lacan, et dans la lignée de Kierkegaard, est donc une voie alternative à l'*Aufhebung*, qui permet justement de tenter de saisir ce qui n'est pas signifiable, ce que nous ne pouvons saisir par les signifiants : ce qui n'appartient pas au champ de la représentation.

D'un autre côté l'angoisse est aussi ce qui nous donne une certitude. Tout ce qui est de l'ordre du signifiant peut rester trompeur, leurrant, il y a toujours une part de semblant dans ce qui a trait au signifiant. L'angoisse, qui connote le Réel, permet d'atteindre à une certitude, c'est ce que nous allons montrer en suivant Lacan dans son séminaire de l'angoisse.

### *Certitude de l'angoisse*

Il y a, nous l'avons vu, une relation entre la jouissance et l'angoisse, nous voudrions reprendre cela plus précisément. Pour cela il nous faut nous appuyer sur Freud, qui nous dit que la première et la plus originaire des conditions déterminant l'angoisse est l'exigence pulsionnelle, constamment croissante, et devant laquelle le moi reste en état de détresse. Il s'agit pour Freud d'une perturbation économique, d'un trop-plein (*der Überschuss*) de libido inutilisée qui est le noyau du danger auquel répond l'angoisse. Dans les termes de Freud, c'est le rapport de la jouissance à l'angoisse qui est mis en symbiose par Lacan et, derrière l'angoisse, la pulsion en tant qu'elle veut se satisfaire, en tant que volonté de jouissance insistant sans trêve. Quand cette insistance pulsionnelle entre en contradiction avec le principe du plaisir, il y a ce déplaisir que l'on appelle l'angoisse. C'est pourquoi Lacan peut dire que l'angoisse est signal du réel et index de la Chose, *das Ding*, et la formule « l'angoisse est signal du réel » l'emporte sur la notion, pourtant restée fameuse, de l'angoisse comme signe du désir de l'Autre.

Il faut d'ailleurs attendre la fin du *Séminaire de L'angoisse* pour que Lacan prenne une distance explicite avec son énoncé qu'il a pourtant posé au début : « l'angoisse est le signe éprouvé du désir de l'Autre ». Il a présenté au début une mante religieuse et un personnage qui porte un masque et qui ignore si la mante religieuse ne va pas trouver son objet en lui. D'où l'angoisse pour Lacan, angoisse d'être ce dont la mante religieuse manque. Ce que fait remarquer Lacan à la fin du séminaire, c'est que son apologue ne vaut qu'à un niveau bien précis, qui est le niveau scopique. C'est le niveau du stade du miroir, le niveau où en quelque sorte nous sommes les mêmes, des semblables. C'est par excellence au niveau scopique qu'est méconnue l'étrangeté de l'objet a et que cet objet reste le plus masqué. C'est pourquoi nous pouvons dire que Lacan effectue là une critique du niveau scopique, qui est pourtant celui où il a élaboré sa théorie du désir depuis *Le stade du miroir* et le schéma optique.

C'est donc aussi cette connexion de l'angoisse avec le réel de la jouissance que Lacan accentue comme certitude de l'angoisse et qui contraste avec le caractère toujours douteux du signifiant. En quelque sorte nous pouvons dire que le signifiant n'est jamais sûr. Lacan fait d'ailleurs une grande place dans le *Séminaire de L'angoisse* à la phénoménologie de l'obsessionnel. L'obsessionnel n'est-il pas le sujet qui triture le signifiant en essayant d'accéder à l'origine, c'est-à-dire à l'objet cause, et qui tout en même temps entretient le doute dans la recherche signifiante, afin de se maintenir à distance de la certitude ?

Dans le *Séminaire de L'angoisse*, alors que le rapport au réel comme angoisse est certitude, le signifiant n'est que possibilité de tromperie symbolique. Cela veut dire que le désir est leurrant, tout autant que l'amour, puisque le signifiant y est engagé. Le signifiant dans ce séminaire perd de son éclat pour Lacan, il ne permet pas d'atteindre la certitude. On trouve donc dans le *Séminaire de L'angoisse* une critique de la science : « Tout ce que conquiert la science devient une immense duperie. Maîtriser le phénomène par la pensée, c'est toujours montrer comment on peut le faire d'une façon trompeuse, c'est pouvoir le reproduire, c'est-à-dire en faire un signifiant »<sup>117</sup>. Lacan évoque cela pour donner plus de poids, en contrepoint, à l'affect qu'est l'angoisse. Il

---

<sup>117</sup> Jacques Lacan, *L'angoisse*, op. cit., p. 93-94.

veut là souligner la certitude de l'angoisse, nous pouvons d'ailleurs songer à ce que Lacan développera plus tard<sup>118</sup> : la notion de signifiant comme semblant.

Pour Freud et pour Lacan, l'angoisse est donc le moteur du refoulement, même s'ils n'expriment pas cela de la même manière. C'est dire que l'angoisse est motrice, et c'est ce que nous allons désormais tenter de voir.

### *L'angoisse est motrice*

Nous trouvons tant chez Freud que dans le *Séminaire de L'angoisse*, que l'angoisse est un signal, un signal dans le moi, cela peut laisser croire que l'angoisse se résumerait à leurs yeux à avertir ou à connoter. L'angoisse ne se réduit néanmoins pas à cela. Freud dans *Inhibition, symptôme, angoisse* révisé ses positions, nous pouvons même dire qu'il écrit ce livre pour nous montrer que finalement, contrairement à ce qu'il avait pensé, l'angoisse est active : « L'angoisse – de castration – est moteur du refoulement » nous dit Freud. Lacan traduit cela en parlant d'objet-cause, il implique la causalité dans l'affaire si l'on peut dire. Aussi nous voyons que pour Lacan l'angoisse est active, c'est-à-dire qu'elle est productive.

Nous voyons donc que ce que Lacan appelle la cause du désir, c'est ce que Freud appelle le moteur du refoulement. L'angoisse serait pour Lacan l'opérateur qui, de l'exigence pulsionnelle, ferait l'objet cause du désir.

D'autre part, nous constatons que Lacan ne met pas l'accent directement sur l'agent de la castration, sur l'Autre, il montre bien plutôt que l'Autre comme agent n'entre pas en jeu d'emblée. Lacan détaille tout au long du séminaire les diverses séparations anatomiques de l'objet, les séparations naturelles de l'objet prélevé sur le corps, et cela sans l'intervention d'un agent extérieur qui serait l'Autre. C'est ce qu'il appelle la séparation, et que nous avons présentée lorsque nous avons montré comment Lacan avait construit son sujet – par les deux opérations de séparation et d'aliénation.

---

<sup>118</sup> Cf. Lacan Jacques, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975.

La séparation à donc à voir avec l'objet petit a, comme nous l'avons vu dans la partie concernant le statut de cet objet. D'autre part, nous voyons que dans le *Séminaire de L'angoisse* ce qui est objet petit a est qualifié comme ce qu'il y a de plus moi-même dans l'extérieur, parce qu'il a été détaché de moi – nous pouvons songer là au paradigme qu'est l'objet anal comme exemple de séparation d'un organe.

Nous allons désormais voir plus précisément en quoi l'angoisse est productrice chez Lacan. Il nous faut pour cela expliquer la doctrine devenu classique chez Lacan du désir. Cette doctrine passe par le besoin et la demande, elle prend comme primaire le besoin et suit le passage du besoin par la demande. Il en résulte le désir, qui est alors comme un décalage entre le besoin et la demande. Nous pouvons en quelque sorte dire que le désir est alors le reste de la soustraction du besoin à la demande.

Cette doctrine classique du désir nous paraît remise en cause dans le *Séminaire de L'angoisse*, puisque nous avons là la jouissance qui passe par l'angoisse pour en venir au désir. Le terme de demande finalement n'est autre que la place de l'amour, dans la doctrine classique, puisque dans celle-ci, il y a un dédoublement de la demande entre demande de satisfaction du besoin et demande d'amour. Nous avons alors là les moyens, dans la doctrine classique qui sera remise en cause dans le *Séminaire de L'angoisse*, de voir le lien entre amour et angoisse.

Il y a, en effet, connexion entre l'amour et l'angoisse, puisque l'Autre de la demande détient les objets de satisfaction, et qu'ainsi l'objet prend valeur du don symbolique, de témoignage d'amour. Par conséquent, si l'Autre ne donne pas il y a détresse, *Hilflosigkeit*, c'est-à-dire qu'il y a angoisse par manque ou par perte d'objet. C'est là ce que nous pouvons déduire de la vision du désir que nous avons appelée classique de Lacan.

Néanmoins, dans le *Séminaire de L'angoisse*, il apparaît une nouvelle perspective. Le don de l'amour, en effet, y devient l'amour lui-même, ce qui veut dire que le don de l'amour n'est aucun objet. C'est ce qui explique la fameuse formule de Lacan : « L'amour c'est donner ce qu'on a pas ». Nous pouvons traduire en disant que le don essentiel n'est autre que le manque. C'est en s'appuyant sur cette nouvelle perspective que Lacan va prendre le contre-pied de Freud, du Freud de *Inhibition*,

*symptôme, angoisse*<sup>119</sup>. Freud, en effet, dit dans ce texte, que l'angoisse est liée à la perte de l'objet, alors que Lacan en vient à dire qu'elle surgit quand le manque vient à manquer. Quand le manque vient à manquer, c'est-à-dire quand il y a objet, ou bien quand il y a trop d'objets. Alors que l'amour, en effet, préserve la place du manque de l'Autre, l'angoisse vient s'y loger en comblant ce manque. Lacan nous dit donc que l'amour qui consiste à donner ce qu'on n'a pas s'avance démuné, alors que l'angoisse n'est pas sans objet. L'angoisse n'est donc plus référée comme chez Freud à un manque d'objet.

L'angoisse chez Lacan est donc motrice, productrice, elle est le moteur du refoulement. De plus, n'étant pas sans objet, elle est causée par un objet. L'objet alors précède l'angoisse, et c'est le premier temps du *Séminaire de L'angoisse*. Mais, d'un autre côté, l'angoisse produit aussi l'objet, et c'est là le second temps du *Séminaire de L'angoisse*. Nous aimerions donc désormais voir plus en détail ce que recouvrent les deux temps que nous pouvons distinguer dans le *Séminaire de L'angoisse* : le temps où l'objet cause l'angoisse et celui où l'angoisse crée l'objet.

### *Les deux mouvements du Séminaire de L'angoisse*

Qu'il y ait une expérience de l'angoisse, c'est ce que veut accréditer le premier mouvement du *Séminaire de L'angoisse*. Il ne s'agit néanmoins pas tant pour Lacan de le faire en prenant appui sur les dires de sujets angoissés, qu'en tentant de cerner ce qui peut apparaître d'angoissant. Le mot d'apparition renvoie au monde visible, à ce qui apparaît, il s'agit principalement de perturbations. Ces perturbations ont pour Lacan un principe, et c'est principalement dans la section nommée « D'un manque irréductible au signifiant »<sup>120</sup>, que Lacan en traite. Ce principe se déduit de ce que le seuil, le principe du monde visible, n'est autre que le spéculaire. Les diverses perturbations tiennent donc au fait que se manifeste du non spécularisable. Cela peut sembler être un paradoxe, puisque le non spécularisable apparaît. Mais il faut le franchir, un peu comme lorsque Lacan nous dit que le désir n'est pas articulable mais articulé.

---

<sup>119</sup> Jacques Lacan, *L'angoisse*, op. cit., p 66-67

<sup>120</sup> Jacques Lacan, *L'angoisse*, op. cit., p 155.

Lorsque surgit l'angoisse, c'est-à-dire l'objet de l'angoisse en tant qu'objet anxigène, le non-spécularisable, en effet, est paradoxalement spécularisé. Ce qui revient à dire que l'invisible est néanmoins vu.

Lacan va donc s'évertuer à construire un objet non spécularisable, d'où son recours à la topologie. Lacan part du fait qu'un objet « normal » vu dans le miroir s'inverse, subit une inversion de symétrie – la gauche devient la droite et vice-versa. Cela suppose donc un objet qui ait deux côtés qui soient distincts. Lacan va donc mettre en jeu et appeler non spéculaire un objet inorientable, un objet où l'inversion ne peut se produire parce que l'envers et l'endroit, le dessous et le dessus sont en continuité. La bande de Möbius, qui figure sur la couverture du *Séminaire de l'angoisse*, est un exemple que donne Lacan d'un tel objet non spécularisable.

Aussi, dans le premier mouvement du *Séminaire de L'angoisse*, Lacan va décrire l'irruption disruptive de l'objet a, en tant qu'il est non orientable dans le champ visuel. L'objet a apparaît diversement sous le mode de l'intrusion, et il s'agit toujours d'une intrusion posée comme anxigène. Lacan nous dit tout au long de son *Séminaire de L'angoisse*, que c'est dans le champ visuel que l'objet a est le plus recouvert et le plus inaperçu. Il en découle que le champ visuel est spécialement un champ anxiolytique, il nous met à l'abri de l'angoisse. C'est en quelque sorte dans le champ visuel que le sujet est le plus rassuré, le plus sécurisé quant à l'angoisse. L'objet anxigène, dit Lacan, fait irruption dans des cas spécifiques, dans un champ où normalement il n'a pas sa place. Il y a donc tout un temps du *Séminaire de L'angoisse* consacré aux apparitions anxigènes de l'objet, il s'agit là du premier mouvement du *Séminaire*, qui se confond avec les deux premières parties de celui-ci.

Dans le second mouvement du *Séminaire*, il s'agit de considérer l'objet en ses séparations d'avec le corps, il ne s'agit donc plus d'objets anxigènes mais d'objets érogènes. Le second mouvement est principalement la quatrième partie. La troisième partie étant la zone de basculement de l'objet anxigène à l'objet érogène, et c'est là que Lacan situe l'angoisse entre la jouissance et le désir. Il y montre une certaine conjonction de l'anxigène à l'érogène, spécialement sous les espèces des affinités des connexions entre l'orgasme et l'angoisse.

Il y a donc deux statuts du corps différents dans ce *Séminaire de L'angoisse*. Dans son premier mouvement il s'agit du corps spéculaire, celui du stade du miroir, saisi comme une forme. Il s'agit de la meilleure des formes nous dit Lacan, puisque c'est celle-ci qui s'impose pour l'être parlant au monde perceptif de ses objets – Notre image propre est le prototype des objets du monde. Ce corps spéculaire est donc une *Gestalt*. Et le premier mouvement du Séminaire joue principalement sur cette Gestalt, en montrant comment elle peut être perturbée, dédoublée, dépersonnalisée, *étrangifiée* pourrions-nous dire, par l'irruption incongrue d'un objet tout autrement structuré – puisque non spéculaire.

Dans le second mouvement du *Séminaire*, c'est parce que l'objet a est élaboré comme n'étant pas spécularisable, qu'il resurgit comme informe. Le nombre des objets a ne se limite pas à cinq – le sein, les fèces, le regard, la voix, le rien. Dans leur foisonnement nous pouvons trouver aussi le placenta, les enveloppes du fœtus, etc. Notons aussi que le regard comme objet a n'est une bonne forme que sous les espèces de l'œil, et que la voix ne s'inscrit évidemment pas dans le champ du visuel. Nous sommes donc là dans un registre où il ne s'agit pas de forme, mais plutôt de zone.

Dans le second temps du *Séminaire*, nous avons donc à faire au corps des zones érogènes, qui n'est pas le corps visuel. Il s'agit donc, nous dit Lacan, du corps comme organisme, saisi absolument hors du miroir, d'un corps aspéculaire qui délivre des objets conformes à la structure topologique présentée par Lacan à partir de l'irruption de l'objet a dans le champ visuel – c'est-à-dire la structure topologique de la bande de Möbius. Il est donc question pour Lacan du corps des zones érogènes, c'est-à-dire des zones de bord, que Freud a d'abord mise en fonction dans ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité*<sup>121</sup>.

Lacan oublie donc le corps du stade du miroir, le corps spéculaire, il oublie la forme, puisque le corps dont désormais il s'agit est visé jusqu'à son statut fœtal – nous nous souvenons en effet que l'angoisse de la naissance a été validée par le discours analytique comme prototype des angoisses ultérieures.

---

<sup>121</sup> Freud Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962.

Nous pouvons donc voir, et c'est là-dessus que nous voudrions conclure ce chapitre, que dans ce *Séminaire de L'angoisse*, Lacan passe d'un corps à un autre, et que le statut de l'objet change. Nous avons dans l'enseignement précédent de Lacan, le sujet de l'inconscient qui émerge par le fait qu'il représentait un signifiant pour un autre – il s'agissait de l'aliénation ; désormais ce sujet sera aussi causé par l'objet, l'objet a du corps érogène – et il s'agit de la séparation.

## CONCLUSION

Nous avons, au cours de notre étude, établi que le signifiant « angoisse » comme tel renvoyait à une multitude de significations. Nous avons, en effet, dégagé l'angoisse existentielle de l'angoisse clinique, en montrant que celles-ci étaient hétérogènes entre elles.

Nous avons vu que l'angoisse existentielle, est une angoisse qui a à voir avec notre liberté. Elle est définie comme « la réalité de la liberté comme possibilité offerte à la possibilité ». Cette angoisse existentielle nous rappelle à nos possibles, à notre liberté la plus propre, et tout homme, un jour ou l'autre, doit s'y confronter. Cette angoisse est donc, aux yeux des philosophes de l'existence, utile.

Heidegger, nous l'avons aussi vu, considère que l'angoisse est l'affect fondamental. L'analyse existentielle de Heidegger, en effet, montre que c'est par l'angoisse, par son dépassement, que l'on atteint la possibilité de vivre une vie authentique dans le Souci. C'est pour lui l'angoisse qui permet la construction du concept de l'*être-au-monde*. L'angoisse au sens de Heidegger est une angoisse qui nous dévoile le monde en tant que monde, qui nous révèle que notre propre est d'être en vue de la mort. Pour Heidegger, l'angoisse a comme objet, même s'il ne s'agit pas là d'un étant comme les autres, le monde en tant que monde. C'est, en effet, par l'angoisse qu'à l'être le *Dasein* pour la première fois fait face : « l'angoisse est angoisse devant l'être-au-monde comme tel ».

Nous avons alors vu que l'angoisse des existentialistes français était aussi une angoisse existentielle, néanmoins plus centrée sur l'absurdité, le non-sens de l'existence comme tel, que chez Heidegger.

Nous nous sommes alors intéressé à l'angoisse clinique, celle mise au jour par Freud, et que Lacan réélabora à sa suite.

Pour Freud, nous l'avons vu, l'angoisse chez un sujet est toujours en dernière analyse articulable à la perte d'un objet fortement investi, qu'il s'agisse de la mère ou du phallus. Il s'agit donc pour Freud d'un manque d'objet lorsqu'il y a surgissement de l'angoisse.

Si pour Freud l'angoisse est causée par un manque d'objet, par une séparation d'avec la mère, ou le phallus, pour Lacan l'angoisse n'est pas liée à un manque d'objet, c'est ce que nous avons essayé de montrer en parcourant le *Séminaire de L'angoisse*. L'angoisse, pour Lacan, surgit toujours dans un certain rapport entre le sujet et cet objet perdu avant même d'avoir existé, c'est ce dont parle Freud dans *L'esquisse d'une psychologie scientifique* et qu'il nomme *das Ding*, la chose. Pour Lacan, cet objet n'est pas aussi perdu que nous sommes portés à le croire, puisque nous en retrouvons les traces visibles et patentes sous les formes du symptôme ou dans les formations de l'inconscient. Nous reconnaissons, dans le fait de dire que l'angoisse « n'est pas sans objet », le rapport étroit qui la lie au phallus ou à ses équivalents. Il s'agit de la castration symbolique, comme l'avait Freud également. L'angoisse, pour Lacan, est la seule traduction subjective de ce qu'est la quête de cet objet perdu. Elle survient chez un sujet quand cet objet, équivalent métonymique du phallus, structurellement manquant, devient un objet de partage ou d'échange. Car, pour Lacan, il n'y a pas d'image possible du manque.

Cet objet manquant et spécifiquement concerné dans l'angoisse, Lacan le qualifie de « support » puis de « cause du désir » et le nomme, nous l'avons vu, objet a. Cet objet a, dit Lacan, c'est l'objet sans lequel il n'est pas d'angoisse. C'est le roc de la castration dont parle Freud, réserve dernière et irréductible de la libido. « C'est de lui dont il s'agit partout où Freud parle de l'objet quand il s'agit de l'angoisse »<sup>122</sup>. Pour Lacan, ce qui constitue l'angoisse, « c'est quand quelque chose, n'importe quoi vient apparaître à la place qu'occupe l'objet cause du désir »<sup>123</sup>. L'angoisse est toujours suscitée par cet objet qui est ce qui dit « je » dans l'inconscient et qui tente de s'exprimer par le biais d'un besoin, d'une demande ou d'un désir.

Pour qu'un sujet puisse être désirant, dit encore Lacan, il faut qu'un objet cause de son désir puisse lui manquer. Que cet objet vienne à ne pas manquer et nous nous trouvons précipité, comme sujet, dans la situation de l'inquiétante étrangeté (*Unheimlich*), et c'est alors qui surgit l'angoisse. Selon Lacan, il y a une structure, un champ de l'angoisse : c'est toujours encadrée qu'elle se manifeste, c'est une scène, une fenêtre où, comme dans le fantasme, vient s'inscrire l'horrible, le louche, l'inquiétant, l'innommable, l'immonde. Lorsque la place du manque n'est pas préservée pour un

---

<sup>122</sup> Cf. Leçon du 28 novembre 1962, *Séminaire de L'angoisse*, op. cit, p39.

<sup>123</sup> *Ibid.*

sujet, son image spéculaire, habituellement vissée au miroir, s'en détache et, comme dans le *Horla*<sup>124</sup>, devient l'image d'un double autonome et désarrimé, source de terreur et d'angoisse. Ainsi, pour Lacan, l'angoisse n'est pas le signal d'un manque mais la manifestation pour un sujet, d'un défaut de cet appui indispensable qu'est pour lui le manque. Ce qui engendre, en effet, l'angoisse de la perte du sein pour un nourrisson, ce n'est pas que ce sein puisse venir à lui manquer, mais c'est qu'il l'envahisse par sa toute-présence. C'est la possibilité de son absence qui préserve pour l'enfant un au-delà à sa demande, constituant ainsi un champ du besoin radicalement séparé de celui du désir.

Toute réponse qui se veut comblante ne peut pour Lacan qu'entraîner le surgissement de l'angoisse. L'angoisse, c'est donc « la tentation non pas de la perte de l'objet, mais la présence de ceci que les objets, ça ne manquent pas »<sup>125</sup>. Lacan rend compte de l'angoisse en usant de trois points de repère (la jouissance, la demande, et le désir), mais où la dimension du rapport à l'Autre est dominante, nous l'avons montré. Selon Lacan, l'angoisse se caractérise donc par ce qui ne trompe pas, c'est le pressentiment, ce qui est hors de doute. L'angoisse est certitude du réel, elle est toujours ce qui nous laisse dépendant de l'Autre, sans aucun mot, hors symbolisation possible.

---

<sup>124</sup> Maupassant Guy de, *Le Horla*, Paris, Gallimard, 1986.

<sup>125</sup> Cf. Leçon du 5 décembre 1962, *Séminaire de L'angoisse*, *op. cit.*

## **Bibliographie raisonnée**

### Chapitre I

- Aristote, *Poétique*, Paris, Tel Gallimard, 1996.
- Aristote, *Rhétorique*, Paris, Tel Gallimard, 1998.
- Augustin, *Confession*, Paris, Gallimard, 1993.
- Cicéron, *Tusculanes*, Paris, Belles lettres, 2000.
- Erasme, *De praeparatione ad mortem*, Paris, Milles et une nuit, 1984.
- Erasme, *Eloge de la folie*, Paris, Milles et une nuit, 1984.
- Homère, *L'Iliade*, Paris, Gallimard, 1975.
- Kierkegaard Sören, *Le concept de l'angoisse*, Tel Gallimard, 1990.
- Lucrèce, *De la nature*, Paris, Tel Gallimard, 1990.
- Montaigne Michel, *Les essais*, Paris, GF, 1972.
- Rabelais, *Gargantua*, Paris, Gallimard, 1965.
- Rabelais, *Pantagruel*, Paris, Gallimard, 1964.
- Rabelais, *Tiers livre*, Paris, Gallimard, 1964.

### Chapitre II

- Artaud Antonin, *Artaud le Môme*, Paris, Gallimard, 1979.
- Gusdorf, *Kierkegaard (Philosophes de tous les temps)*, Paris, Seghers, 1963.
- Heidegger Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. H. Corbin, Paris, Nathan, 1985.
- Heidegger Martin, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986.
- Jolivet Régis, *Aux sources de l'existentialisme chrétien, Kierkegaard*, Paris, Fayard.
- Kierkegaard Sören, *Le journal d'un séducteur*, Paris, Gallimard, 1990.
- Kierkegaard Sören, *Œuvres complètes*, Paris, Editions de l'Orantes, 1986.
- Kierkegaard Sören, *Crainte et tremblement*, Paris, Poche Rivages, 1999.
- Kierkegaard Sören, *Etapas sur le chemin de la vie*, Paris, Tel Gallimard, 1979.
- Kierkegaard Sören, *Le concept de l'angoisse*, Tel Gallimard, 1990
- Kierkegaard Sören, *Miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990.
- Kierkegaard Sören, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Paris, Tel Gallimard, 1949.

Malaquet Jean, *Sören Kierkegaard : Foi et paradoxe*, Paris, (10-18).  
Mesnard Pierre, *Kierkegaard (coll. Philosophes)*, Paris, P.U.F.  
Salanskis Jean-Michel, *Heidegger*, Paris, Les belles lettres, 2003.  
Sartre Jean-Paul, *La Nausée*, Gallimard, 1938.  
Sartre Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Tel Gallimard, 1938.  
Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.  
Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993.

### Chapitre III

Freud Sigmund, *Inhibition, symptôme, angoisse*, Paris, PUF, 1993.  
Freud Sigmund, *L'inquiétante étrangeté*, Paris, Gallimard, 1985.  
Freud Sigmund, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.  
Freud Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1993.  
Freud Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962.  
Freud Sigmund, *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981.  
Freud Sigmund, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1954.  
Heidegger Martin, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.  
Kierkegaard Sören, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1963.  
Lacan Jacques, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », in *Scilicet* n°1, Paris, Seuil, 1968.  
Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-60)*, Paris, Seuil, 1986.  
Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, Paris, Seuil, 2005.  
Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.  
Lacan Jacques, *Le Séminaire, D'un Autre à l'autre*, inédit.  
Lacan Jacques, *Le Séminaire, La logique du fantasme*, inédit.  
Lacan Jacques, *Le Séminaire, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, inédit.  
Lacan Jacques, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.  
Lacan Jacques, *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2002.  
Maupassant Guy de, *Le Horla*, Paris, Gallimard, 1986.

## Chapitre IV

Freud Sigmund, *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, 1968.

Freud Sigmund, *Inhibition, symptôme, angoisse*, Paris, PUF, 1993.

Freud Sigmund, « Un enfant est battu » (1919), *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.

Freud Sigmund, « Au-delà du principe du plaisir », Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981.

Lacan Jacques, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.

Lacan Jacques, *Le Séminaire, La logique du fantasme*, inédit.

Lacan Jacques, *Le Séminaire, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, inédit.

Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.

Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005.

Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975.

Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1978.

Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse*, Paris, Seuil, 2005.

Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.

Maupassant Guy de, *Le Horla*, Paris, Gallimard, 1986.