

### « § 30. La peur comme mode l'affection

Le phénomène de la peur peut être considéré de trois points de vue : nous analyserons le devant-quoi de la peur, l'avoir-peur et le pour-quoi de la peur. Ces points de vue possibles et solidaires n'ont rien de fortuit. Avec eux, c'est la structure de l'affection en général qui vient au paraître. L'analyse sera complétée par une référence aux modifications possibles de la peur, qui concernent à chaque fois en elle divers moments structurels.

[...]

Le devant-quoi de la peur a le caractère de la menace.

[...]

*L'avoir-peur lui-même* est cette libération de la menace ainsi caractérisée qui se laisse aborder par elle. En aucun cas un mal à venir (*malum futurum*), par exemple, n'est d'abord constaté et ensuite redouté. Pas davantage l'avoir-peur ne constate-t-il tout d'abord ce qui fait-approche, mais il le découvre d'abord en son être-redoutable. Et ce n'est qu'ensuite que la peur, en l'avisant expressément, peut « tirer au clair » ce qui fait peur. La circonspection voit le redoutable parce qu'elle est dans l'affection de la peur.

[...]

Ce *pour-quoi* [*en-vue-de-quoi*\*\*] la peur a peur, c'est l'étant même qui a peur : le *Dasein*. Seul un étant pour lequel en son être il y va de cet être même peut prendre-peur. L'avoir-peur ouvre cet étant dans sa précarité, dans son abandon à lui-même. La peur dévoile toujours, même si c'est avec une netteté variable, le *Dasein* en l'être de son Là. Que nous puissions avoir peur pour notre maison et nos biens, cela ne constitue point une instance contre la détermination donnée à l'instant du pour-quoi de la peur. Car le *Dasein* en tant qu'être-au-monde est à chaque fois être-auprès préoccupé (Heidegger, *Être et temps*, § 30, pp. 124-125 ; pp. 140-141 édition allemande)]

### « § 40. L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein*.

[*La différence entre l'angoisse et la peur : l'angoisse n'est pas pour objet une entité appartenant au monde*]

Comment ce devant quoi l'angoisse s'angoisse se distingue-t-il de ce devant quoi la peur prend peur ? Réponse : le devant-quoi de l'angoisse n'est pas un étant intramondain. Dès lors, ce n'est plus de celui-ci qu'il peut retourner. La menace n'a pas le caractère d'une importunité déterminée qui frapperait l'étant, menace du point de vue déterminé d'un pouvoir-être factice particulier. Le devant-quoi de l'angoisse est complètement indéterminé. Non seulement cette indétermination laisse factuellement indécis quel étant intramondain menace, mais elle signifie qu'en général ce n'est pas l'étant intramondain qui est « pertinent ». Rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde ne fonctionne comme ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse

[...]

C'est pourquoi l'angoisse ne « voit » pas non plus d'« ici » et de « là-bas » déterminé à partir duquel le menaçant fait approche. Que le menaçant *ne soit nulle part*, cela caractérise le devant-quoi de l'angoisse. Celle-ci ne « sait pas » ce qu'est ce devant-quoi elle s'angoisse. 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.

[*C'est la possibilité d'avoir peur qui est « l'objet » de l'angoisse, c'est-à-dire le monde lui-même.*]

Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le « rien et nulle part ». La saturation du rien et nulle part intramondain signifie phénoménalement ceci : *le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel*. La complète non-significativité qui s'annonce dans le rien et nulle part ne signifie pas l'absence de monde, elle veut dire que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la base de cette *non-significativité* de l'intramondain, il n'y a plus que le monde en sa mondanité pour s'imposer.

Ce qui oppresse, ce n'est pas ceci et cela, pas non plus la somme totale du sous-la-main, mais la *possibilité* de l'à-portée-de-la-main en général, c'est-à-dire le monde lui-même. Lorsque l'angoisse s'est apaisée, le parler quotidien a coutume de dire : « au fond, ce n'était rien ». Cette formule touche en effet ontiquement *ce que* c'était. Le parler quotidien porte sur une préoccupation pour, et une discussion sur l'à-portée-de-la-main. Ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse, ce n'est rien de l'étant à-portée-de-la-main intramondain. Mais ce rien de l'étant à-portée-de-la-main que le parler quotidien circon-spect comprend seul n'est pas un rien total. Le rien d'être-à-portée-de-la-main se fonde dans le « quelque chose » le plus originel, dans le *monde*. Mais le monde appartient ontologiquement de manière essentielle à l'être du *Dasein* comme être-au-monde. Si par conséquent c'est le rien, c'est-à-dire le monde comme tel qui se dégage comme le devant-quoi de l'angoisse, cela veut dire que *ce devant- quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même*.

[*La sujet pour lequel un sujet éprouve de l'angoisse, c'est lui-même*]

L'angoisse n'est pas seulement angoisse devant..., mais, en tant qu'affection, *angoisse en-vue-de* \*\* ... Ce en-vue-de, ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse n'est pas un mode d'être déterminé, une possibilité déterminée du *Dasein*. Car la menace, étant elle-même indéterminée, ne peut donc pas percer — en le menaçant — jusqu'à tel ou tel pouvoir-être facticement concret. Ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même. Dans l'angoisse, l'à-portée-de-la-main intramondain, et en général l'étant intramondain, sombre. Le « monde » ne peut plus rien offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec d'autrui. L'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du « monde » et de l'être-explicité public. Elle rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique. L'angoisse isole le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités. Par suite, avec le pour-quoi [en-vue-de-quoi] du s'angoisser, l'angoisse ouvre le *Dasein* comme *être-possible*, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement.

[*L'angoisse invite le sujet à faire un choix : vivre comme ce qu'il est (authentiquement) et échapper à sa situation (vivre de façon inauthentique)*]

L'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être-pour le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'être-libre pour la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même. L'angoisse place le *Dasein* devant son être-libre-pour (*propensio in...*) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà. Or c'est en même temps à cet être que le *Dasein* comme être-au-monde est remis.

Ce pour-quoi [en-vue-de-quoi] l'angoisse s'angoisse se dévoile comme *ce devant-quoi* elle s'angoisse : l'être-au-monde. L'identité du devant-quoi de l'angoisse et de son pour-quoi s'étend même jusqu'au s'angoisser lui-même. Car celui-ci est en tant qu'affection un mode fondamental de l'être-au-monde. *L'identité existentielle de l'ouvrir avec l'ouvert, identité telle qu'en cet ouvert le monde est ouvert comme monde, l'être-à comme pouvoir-être isolé, pur, jeté, atteste qu'avec le phénomène de l'angoisse c'est une affection insigne qui est devenue le thème de l'interprétation*. L'angoisse isole et ouvre ainsi le *Dasein* comme « *solus ipse* ». Ce « solipsisme » existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet

isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le *Dasein*, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde.

[...]

Certes, il appartient à l'essence de toute affection d'ouvrir à chaque fois l'être-au-monde plein selon tous ses moments constitutifs (monde, être-à, Soi-même). Néanmoins, s'il y a dans l'angoisse la possibilité d'un ouvrir privilégié, c'est parce que l'angoisse isole. Cet isolement ramène le *Dasein* de son échéance et lui rend l'authenticité et l'inauthenticité manifestes en tant que possibilités de son être. Ces possibilités fondamentales du *Dasein* qui est à chaque fois mien se montrent dans l'angoisse comme en elles-mêmes — non dissimulées par l'étant intramondain auquel le *Dasein* s'attache de prime abord et le plus souvent. » (Heidegger, *Être et temps*, § 40, pp. 155-158 ; pp. 186-191 édition allemande]

---

« Les passions sont des mouvements de l'âme, qui changent nos jugements, et qui sont accompagnés de douleur et de plaisir. Telles sont la colère, la pitié, la crainte, et toutes les autres émotions semblables. Mais en chacune d'entre elles, il faut considérer successivement trois choses : relativement à la colère, par exemple, quels sont les hommes sujets à se mettre en colère, qui sont ceux contre lesquels on se met ordinairement en colère, et enfin quels sont les raisons pour lesquelles on se met en colère » (Aristote, *Rhétorique*, livre II, ch. 1, 1377a, traduction Norbert Bonafous, 1856)

« La colère est un désir de vengeance apparente accompagné de douleur contre ceux qui ont montré un injuste mépris pour nus ou pour quelqu'un des nôtres. Si cette définition est exacte, il est nécessaire que celui qui se livre à la colère le fasse toujours, non contre un homme en général, mais contre un homme en particulier, par exemple Cléon, et que cet homme ait fait ou ait été sur le point de faire quelque chose contre lui, ou contre quelqu'un des siens, et enfin que toute colère soit accompagnée d'un certain plaisir, celui que donne l'espoir d'une vengeance future » (Aristote, *Rhétorique*, livre II, ch. 2, 1378a)

« La crainte est une douleur ou un trouble de l'imagination, à la vue d'un mal imminent, qui peut nous perdre ou nous affliger. » (Aristote, *Rhétorique*, livre II, ch. 5)

« Existe-t-il des émotions sans objets, tels qu'une dépression sans aucun sens (*pointless depression*) et des peurs sans directions (*indirected fears*). Et leur existence ne montre-t-elle pas que la connexion entre une émotion et son objet est purement contingente ? Il existe en effet de telles émotions bien que certaines d'entre elles, souvent décrites comme sans objet (*objectless*), ne le sont pas en fait. Nous sommes souvent inexplicablement déprimés, lors de journées où, sans aucune raison, tout semble sombre (*black*). Mais une dépression sans aucun sens (*pointless depression*) n'est pas une dépression sans objet (*objectless depression*) et les objets de la dépression sont les choses qui semblent sombres. Une phobie, encore une fois, n'est pas une peur sans objet, mais une peur sans un objet adéquat. ; l'agoraphobe peut n'avoir aucune raison d'avoir peur, mais il a peur *de* quelque chose, à savoir des espaces ouverts (*open spaces*).

Néanmoins, il existe des cas où nous avons peur, mais n'avons peur de rien, ou des cas où nous avons peur de quelque chose, mais sans savoir ce que c'est. Peut-être nous réveillons-nous avec un sentiment d'angoisse [*sinking feeling* : un serrement de cœur, une impression de sombrer (?)] et un sentiment d'effroi, vague et général ; c'est seulement après que nous nous souvenons

d'une tâche dangereuse à accomplir. Ou un homme peut être paralysé par la conviction d'un destin tragique imminente (*conviction of impending doom*), bien qu'il ne puisse donner aucune explication de ce par quoi il est terrorisé. Dans le premier cas, l'expérience matinale peut être décrite en termes physiques ou en termes émotionnels. Si elle est décrite en termes physiques, alors il est possible qu'il se révèle plus tard qu'elle est une autre émotion que la peur (par exemple, si la pensée qu'on a plus tard est celle d'avoir déjà accompli une faute désastreuse). Si elle est décrite en termes émotionnels, alors le caractère approprié de ces termes dérive du fait que la sensation physique est suivie plus tard d'une anticipation du mal. A coup sûr, les mots « J'ai peur » peuvent avoir traversé l'esprit du sujet *avant* la pensée du futur danger : mais si de tels mots lui venaient à l'esprit, régulièrement divorcés de tout contexte de ce type, ils perdraient graduellement leur signification. Dans le cas d'une peur névrotique, la névrose est décrite comme « peur » en partie parce que le comportement verbal du névrosé fait écho aux expressions de ceux qui ont des peurs ordinairement dirigées vers un objet, en partie parce que l'immobilisation est une partie de la conduite typique des peurs non névrotiques de certains objets. L'usage du mot « peur » dans de tels cas est par conséquent dépendant de son usage dans les cas où la peur a un objet » (Kenny, *Action Emotion and Will*, pp. 42-43).

« Maintenant, on pourrait être tenté de dire que la différence dont nous parlons revient simplement à ceci, que dans certains cas nous savons ce que nous souhaitons, et pas dans d'autres. Il y a en effet des cas où nous disons « Je ressens un manque mais je ne sais pas ce dont je manque », ou bien « Je sens que j'ai peur, mais je ne sais pas ce dont j'ai peur » ou encore : « J'éprouve de la peur, mais je n'ai pas peur de quelque chose en particulier. »

Or, nous pourrions décrire ces cas en disant que certaines de nos sensations ne se rapportent pas à des objets. La locution « ne se rapporte pas à des objets » introduit une distinction grammaticale. Des verbes comme « avoir peur », « manquer », etc ; seront intransitifs si nous les caractérisons pour les sensations de ce genre ; « J'ai peur » sera analogue à « Je pleure ». Il se peut que nous pleurons quelque chose, mais ce que nous pleurons n'est pas constitutif du processus consistant à pleurer ; c'est-à-dire que nous pourrions décrire tout ce qui arrive quand nous pleurons sans mentionner ce que nous pleurons.

Supposez à présent que je propose d'utiliser l'expression « j'ai peur », et des expressions semblables, uniquement de manière transitive. A chaque fois que nous disons « J'ai une sensation de peur » (de manière intransitive), nous dirons désormais « J'ai peur de quelque chose, mais je ne sais pas de quoi ». Y a-t-il quelque chose à objecter à cette terminologie ?

Nous pourrions dire : « Rien, sinon que nous utilisons le verbe « savoir » bizarrement ». Considérez ce cas : nous ressentons une peur générale et sans objet. Un peu après, il nous arrive quelque chose qui nous fait dire : « A présent, je sais ce dont j'avais peur. J'avais peur que telle ou telle chose arrive. » – Est-il juste de décrire mon premier sentiment par un verbe intransitif, ou bien devrais-je dire que ma peur avait un objet même si je ne savais pas qu'elle en eût un ? On peut utiliser ces deux formes de descriptions » (Wittgenstein, *Le Cahier Bleu*, p. 63-64, traduction Sackur/Goldberg, Gallimard ; pp. 22-23 texte anglais).

« Or, tandis que, dans les émotions au sens étroit, la personne se rapporte à l'état de choses chaque fois en question, et, ce faisant, ne s'expérimente elle-même que dans la mesure où, justement, elle est touchée par l'état de choses affectant son bien-être, la confrontation avec soi passe au premier plan dans les états affectifs qu'avec Heidegger on peut désigner comme des tonalités psychiques, telles que la dépression, la gaieté, le bonheur, l'ennui, la morosité, l'angoisse » (E. Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination*, p. 169).

