

# Kierkegaard et la question de la conceptualité

Dario González

L'introduction au *Concept d'angoisse* indique d'une manière assez directe ce qu'on pourrait appeler la dimension "épistémologique" de la philosophie de l'existence. L'analytique du "concept" de l'angoisse est dès le début liée à la difficulté de penser le péché individuel, le problème même du péché comme ce qui "n'appartient proprement à aucune science".<sup>1</sup> Cependant, loin de se limiter à une considération dogmatique de l'idée du péché, Kierkegaard signale ici, comme il le fera plus tard dans *La Maladie à la mort*, un phénomène concret dont la description et localisation demande un certain travail conceptuel. L'expérience irréductible de l'angoisse et du désespoir ne cesse d'être renvoyée à l'idéalité du religieux, même si cette idéalité, envisagée dans son rapport à une telle expérience, est déjà trop "réelle" pour admettre une expression conceptuelle. L'idéalité du religieux est donc "l'idéalité de la réalité",<sup>2</sup> idéalité qui se pose uniquement comme "tâche" face à la conscience individuelle de la réalité du péché.<sup>3</sup> L'expérience du religieux s'éloigne ainsi de l'idéalité "désirante" de l'esthétique aussi bien que de l'idéalité "exigeante" de l'éthique.<sup>4</sup> Mais c'est précisément sur ce point que Kierkegaard introduit la question du statut conceptuel de l'angoisse. Il s'agit de placer l'angoisse dans une "sphère" déterminée, la sphère du religieux en tant que caractérisée par la contradiction entre le temporel et l'éternel, entre le sensible et le spirituel.

En des termes plus généraux, le problème ainsi posé concerne la possibilité d'une "pensée" capable de saisir ce que l'individu voit comme l'instance la plus concrète et "réelle" de son existence. C'est à cet égard que l'existence, d'après le *Post-Scriptum*, "ne se laisse pas penser" selon le langage de l'abstraction. "L'existence concerne toujours le particulier, l'abstrait n'existe pas".<sup>5</sup> "Exister (au sens d'être tel homme particulier) est une imperfection au regard de la vie éternelle de l'idée". Et pourtant,

l'existence se distingue également de la simple "chose" singulière. "Exister comme cet homme particulier que je suis, ce n'est pas une existence aussi imparfaite que, par exemple, être une rose".<sup>6</sup> On dirait que Kierkegaard donnait de cette façon une réponse définitive à la double interrogation qu'il avait formulée quelques années auparavant dans ses *Papiers*: "...existe-t-il quelque chose qui soit l'humain en général? Tout homme est-il un individu au sens où l'un n'est pas comme l'autre, comme sont les feuilles de Leibniz?"<sup>7</sup> "D'un côté, ce qu'il y a d'universel dans l'homme n'est pas l'universalité de l'idée. De l'autre côté, il est évident que la singularité de l'existence n'est pas la singularité de l'être immédiat. L'existence est à cet égard un "état intermédiaire" entre l'être idéal et le relatif non-être de la chose, entre la perfection et l'imperfection.

Ce qui semble être ici une simple localisation de l'existence dans l'échelle de la "perfection" de l'être, par rapport à l'idée abstraite et par rapport à l'immédiateté de la chose sensible, est en vérité la récusation d'un certain schéma de raisonnement: celui qui permettrait de *penser la chose à partir de l'idée*, de déterminer l'être immédiat comme "objet" d'un savoir idéalement fondé. *Entre* l'idée et la chose, l'existence se trouve plutôt en *dehors* du jeu dialectique selon lequel la chose et l'idée se correspondent l'une à l'autre dans l'immanence du savoir. Dire que l'existence est "le seul en-soi qui se refuse à la pensée",<sup>7</sup> c'est affirmer qu'elle se soustrait à l'opposition logique ou épistémologique du concret et de l'abstrait, de l'immédiat et du médiateur.

Cet "en-soi" de l'existence singulière ne désigne pas la pure simplicité du fait d'exister. Le singulier présuppose déjà une *structure*, un rapport de l'existence à sa propre "vérité", et c'est cette structure en tant que telle qui proprement "se refuse à la pensée".<sup>8</sup> C'est par cette voie que Kierkegaard revient sur la question de l'idéalité. La difficulté d'une pensée de l'existence est essentiellement celle d'une pensée de la *différence* entre l'existence et sa vérité idéale. Irréductible à la dualité de l'être idéal et de l'être sensible, la notion d'existence exige ainsi l'application d'une nouvelle version du dualisme. On comprend alors la nécessité de la remarque de Kierkegaard: "La conception qui aperçoit la duplicité de la vie (le dualisme) est plus élevée et plus profonde que celle qui cherche l'unité ou fait des "études pour l'unité".<sup>9</sup> Évidemment, il ne s'agit pas ici du dualisme comme principe de divergence entre deux formes complémentaires de perception ou de représentation. Ce n'est pas le dualisme comme modalité d'un "système" de l'existence. Le "dualisme" et la

“duplicité” indiquent plutôt, chez Kierkegaard, la présence d’un idéal éthique ou éthico-religieux qui subsiste comme *télos* face à l’existence sans jamais se confondre avec la représentation du *fondement* idéal de l’existence.<sup>10</sup> S’il est vrai que le dualisme constitue, comme le suggère Jan Holl, le “modèle” de la pensée kierkegaardienne,<sup>11</sup> ce modèle est en même temps celui de l’impossibilité d’une pensée systématique capable de réunir les divers moments de l’existence sous un seul et même principe explicatif. Et cette impossibilité tient sans doute à la signification éminemment éthique de “la séparation absolue entre la vérité et la subjectivité”.<sup>12</sup> D’un point de vue éthique, on ne peut “expliquer” ou “justifier” la position de l’existence devant l’idéal. On ne dispose pas d’un langage capable d’opérer une médiation conceptuelle entre l’idéal et l’existence immédiate. À l’inverse, l’expérience fondamentale est ici celle d’un manque de langage, celle du silence de l’existence devant l’idéal. Il y a, comme le dit Kierkegaard, un “accord du silence avec l’idéal”,<sup>13</sup> une présence de l’idéalité qui ne se réduit pas à l’expression directe de son contenu. De là l’allusion au risque essentiel d’une “trahison” de l’idéalité dans le langage qui la représente. “Plus une chose est idéale, plus facilement on peut... la trahir”.<sup>14</sup> Trahir [*at forraade*] l’idéal ne serait rien d’autre que révéler son secret, rompre “le silence dont l’expression absolue est l’idéalité”.<sup>15</sup> Trahir l’idéalité serait donc assigner à l’idéal un correspondant objectif immédiat, créer l’illusion d’une expression *relative* de l’idéal.

On sait que cette exaltation de la fonction éthique et éthico-religieuse de l’idéalité implique, chez Kierkegaard, une profonde interrogation sur la possibilité du discours philosophique. L’idéalité de l’éthique n’est pas l’idéalité de la représentation. L’“accord [Overeenskomst] du silence à l’idéal”<sup>16</sup> ne cesse d’interférer dans la constitution de l’“accord [Overeensstemmelse] de la pensée à l’être”.<sup>17</sup> On reconnaît déjà à ce point l’importance du discours ironique, un discours capable de prononcer, comme dit André Clair, “une parole à double entente”,<sup>18</sup> parole liée en même temps à l’expressivité du réel et au silence de l’idéalité. L’ironie, dit Kierkegaard, “dédaigne la réalité et exige l’idéalité”<sup>19</sup>. La contradiction propre à l’ironie consiste en ce qu’elle présuppose l’idéalité sans pourtant “posséder l’idée”. L’idéalité exigée par l’ironie n’est pas la condition du savoir, mais bien le critère qui apporte un certain “*point de vue*” sur l’existence.<sup>20</sup>

Or, cette même distinction peut nous permettre d’indiquer la signification du langage conceptuel chez Kierkegaard. Consacrée à la critique du savoir, la pensée de l’existence ne renonce pourtant pas à l’adoption

d'un "point de vue" conceptuel. Il faudrait en tout cas signaler la "double entente" des concepts kierkegaardien. Même quand Kierkegaard parle de manière directe le langage de l'ontologie, ce langage doit se montrer comme se faisant précéder par l'"expression absolue" de l'idéalité dans le silence de l'existence. Dans sa secondarité par rapport à un tel silence, le langage de l'ontologie n'exprime pas l'être de l'absolu ou l'absolu de l'être. C'est sous cet angle qu'il faut comprendre l'appel à une "*secunda philosophia*, celle dont l'essence est la transcendance et la répétition", une "nouvelle science" qui "commence avec la dogmatique au même sens que la science immanente commence avec la métaphysique".<sup>21</sup> La notion même d'une "philosophie seconde", comme le montrait Vergote, ne fait rien d'autre qu'énoncer "l'absence d'une métaphysique ou d'une théologie", l'impossibilité radicale de "*dire* l'être et le sens". Ainsi, "ce n'est que fort secrètement que la *secunda philosophia* peut commencer avec la dogmatique".<sup>22</sup>

Cette référence à la "dogmatique" (champ qui inclut d'abord les postulats non-philosophiques du péché et de la rédemption) nous permet néanmoins d'en tirer quelques conséquences fondamentales. "*Commencer*" avec la dogmatique est donc présupposer, d'une part, l'événement de l'"expression absolue" de l'idéalité, et affirmer d'autre part l'étrangéité de cette expression à l'égard du langage réflexif. Mais cela veut dire aussi que c'est précisément l'"accord" de l'existence avec l'idéalité, et non l'existence en tant que telle, qui occupe ici le lieu de l'ineffable. En fait, on ne cesse de parler sur l'existence et à partir de l'existence. C'est en parlant de soi-même que l'existence s'éloigne du point décisif, le moment de la détermination éthique par rapport à sa vérité. S'il n'y a pas une "métaphysique" ou une science première de l'existence, c'est parce que le *sens* de l'existence, irréductible à l'immédiateté de l'exister, se soustrait aussitôt au langage de l'"être".

Il serait trop facile d'interpréter cette "impossibilité de dire l'être" comme prétexte pour l'instauration d'un discours purement rhétorique, dépourvu de toute valeur conceptuelle. Certes, dès lors que la pensée de Kierkegaard doit se définir comme une pensée concernant l'existence et la subjectivité, il faudra que le subjectif apparaisse comme *forme* du discours plutôt que comme contenu thématique. C'est là la thèse cruciale du *Post-Scriptum*: "Objectivement, on accentue ce que l'on dit, le *quoi*; subjectivement, la façon dont on le dit, le *comment*".<sup>23</sup> À travers une telle formulation, cependant, Kierkegaard ne se limite pas à affirmer la suffisance du style et de la forme de communication comme moyen de

la manifestation de la vérité de l'existence. Bien au contraire, l'importance de la forme de communication tient à ce qu'elle peut mettre au jour la contradiction entre le sens transcendant et l'immédiateté de l'existence, contradiction qui passerait inaperçue en la représentation du contenu. De cette manière, le dépassement du point de vue objectif implique aussitôt un "*retournement du principe de subjectivité*",<sup>24</sup> une qualification de la subjectivité selon sa propre ouverture à un principe transcendant. Dans l'espace d'un tel rapport à l'absolu, le subjectif "se retrouve être l'objectif".<sup>25</sup> Le "retournement" du principe de subjectivité ne devient visible que par la conformation d'une "théorie de la subjectivité" au sein de laquelle "se rangent les catégories religieuses proprement dites".<sup>26</sup> Si, en tant que poète du religieux, Kierkegaard se déclare un auteur non-philosophique, c'est comme penseur de la subjectivité qu'il revient au champ de la philosophie. Même la critique du savoir objectif acquiert ainsi une signification philosophique. C'est ce que montre aussi Sartre, à l'instant même où il tente pourtant de lire Kierkegaard comme un "anti-philosophe":<sup>27</sup> "Ce que Kierkegaard met en lumière, c'est que l'opposition du non-savoir au savoir est celle de deux structures ontologiques".<sup>28</sup>

Il est vrai que cette "ontologie" du non-savoir présuppose aussitôt une réflexion sur les *limites* de toute ontologie. À cet égard, Kierkegaard semble consentir à ce qu'on a appelé, dans l'histoire de la pensée post-hégélienne, un "retour à Kant". Ainsi le voyait Paul Ricœur, par exemple, quand il comparait "la fonction philosophique du paradoxe, chez Kierkegaard", à "la fonction philosophique de la limite chez Kant", ou quand il disait que "la dialectique rompue de Kierkegaard a quelque affinité avec la dialectique kantienne, comprise comme une critique de l'illusion".<sup>29</sup> Mais Kierkegaard ne fait de cette façon rien d'autre que se rattacher au noyau *problématique* du criticisme kantien. C'est le geste critique initial de cette philosophie, et non le système auquel elle a donné lieu, qui devrait en quelque sorte survivre à la "réfutation" historique du kantisme.<sup>30</sup> La limitation du langage de l'ontologie ne correspond pas, dans le cas de Kierkegaard, à la nécessité d'une nouvelle fondation de la science de l'être. Il s'agit plutôt de signaler, à travers l'aporie philosophique de la "chose en-soi", le rapport paradoxal de l'existence à un fondement non-représentable. L'appel au schéma de la philosophie critique, ainsi que l'adoption du modèle dualiste, tiennent de manière spécifique à la tentative d'une formulation de ce problème.

Si l'on admet que le principe de la réflexion critique au sens kantien, comme le dit Ricœur, est précisément celui de "la dissociation (...) entre

l'a priori et l'a posteriori", entre l'expérience donnée et ses "conditions de possibilité", on peut dire que ce même principe de dissociation opère chez Kierkegaard comme critère d'une pensée relative aux conditions de possibilité de l'expérience éthique, l'expérience "de la réalisation de notre désir et de notre effort pour être".<sup>31</sup> Le travail proprement "réflexif" de Kierkegaard consiste en la localisation de ce qu'on pourrait appeler l'"a priori" de l'expérience effective du sujet. C'est de cette manière que la pensée de Kierkegaard se distingue d'une simple description de l'expérience immédiate ainsi que d'un pur "décisionisme". Le thème de la philosophie de l'existence n'est pas la décision éthique en tant que telle, la décision comme mesure de la réalité humaine.<sup>32</sup> L'acte de la détermination éthique, même s'il semble contenir ce qu'il y a proprement de "réel" dans l'existence, se montre toujours comme conditionné (on pourrait dire aussi *surdéterminé*) par la présupposition de la différence absolue entre l'exister et sa vérité. De là l'importance d'une réflexion sur les "conditions" de l'expérience éthique. C'est là, au niveau de la "théorie" de la subjectivité, que la philosophie de l'existence est en même temps une pensée sur la "transcendance" de l'acte d'exister.

Ce travail réflexif ou théorétique ne produit pas des structures capables de communiquer, à son tour, les conditions d'un "savoir" relatif à l'existence. L'a priori de l'expérience éthique consiste plutôt dans l'affirmation d'un non-savoir, et la référence à ce non-savoir est *déjà* une référence à l'expérience éthique en tant que telle. Le non-savoir "ce que Kierkegaard appellera avec précision "Skepsis" semble être ici la condition transcendantale de l'expérience de la liberté, et non pas l'instrument d'une critique du savoir, une simple stratégie mise au service de la constitution d'un savoir. La "skepsis" devrait en tout cas maintenir son essentielle extériorité par rapport à l'immanence de la pensée.<sup>33</sup> Mais c'est justement sur ce point "extérieur" à la pensée que Kierkegaard concentre tout son effort réflexif. La limite de la pensée doit être signalée, en quelque sorte, de dehors, à partir d'une expérience de ce qui se refuse à la pensée.

On peut comprendre ainsi le double reproche que la philosophie de l'existence devra sans doute affronter. D'une part, elle se montre comme une discipline excessivement formelle au regard d'une philosophie de la "praxis". L'éthique kierkegaardienne n'est pas seulement une éthique, mais bien une réflexion orientée sur la localisation des structures conceptuelles de l'éthique, une critique de la "compréhension" de l'expérience éthique. D'autre part, cependant, la philosophie de l'existence devra

aussi apparaître comme une position irrémédiablement dogmatique au regard d'une pensée strictement critique. Elle se constitue comme pensée, en effet, dans l'espace même que la méthode philosophique voudrait consacrer à l'analyse des "conditions" de la pensée. Le moment proprement critique est, chez Kierkegaard, le moment de la présupposition de ce que la langue philosophique ne pourrait ni expliquer ni justifier.

Il convient d'insister sur la nature de cette "limitation" du discours philosophique. Dans la mesure où la critique de l'existence comporte en même temps une position et une présupposition concernant le sens de l'existence, Kierkegaard ne cesse d'associer la nécessité de la limitation de la pensée philosophique à l'utilisation de certains "concepts" et "catégories". La notion même du "paradoxe" est, par exemple, une "catégorie", une "détermination ontologique".<sup>34</sup> L'absurde est un "concept", une "détermination conceptuelle".<sup>35</sup> La pensée de l'existence doit, sur ce point, dépasser le modèle kantien de la limitation du langage idéal. Plus qu'une simple indication de la limite entre l'objectif et le subjectif, entre l'immanent et le transcendant (ce qui poserait encore une fois la possibilité de leur articulation dans un système), il s'agit de *produire des concepts capables de reproduire indéfiniment le geste de cette limitation*. Kierkegaard crée, en ce sens, des catégories qui sont déjà des "limites", des catégories "ultimes".<sup>36</sup>

La conceptualité ainsi comprise ne s'oppose pas au caractère non-systématique de la pensée de l'existence. La catégorie-limite se présente toujours comme une catégorie non-localisable, un concept qui ne révèle pas la clé de sa propre articulation à la totalité de la pensée. Mais il faut comprendre en même temps que la critique kierkegaardienne du "système" signifie évidemment quelque chose de plus que l'exercice d'une "écriture" non-systématique, fragmentaire ou aphoristique. La métaphore des "miettes philosophiques" illustre parfaitement cet aspect de la démarche de Kierkegaard. Le "fragment" doit contenir déjà l'allusion à ce qui empêche la constitution du système, *signaler positivement le principe de l'impossibilité d'un système de l'existence*. C'est en ce sens que la critique du savoir demande, comme disait Ricœur, "un surcroît de lucidité et de rigueur",<sup>37</sup> une intervention supplémentaire de la capacité réflexive de la pensée, une réinscription du langage de la logique et de philosophie en dehors de l'unité systématique de ce langage.

Privées d'une localisation précise dans un système, les "catégories" kierkegaardiennes sont essentiellement des catégories non-explicatives.

Le “concept d’angoisse”, pour en donner un exemple, n’explique point du tout l’angoisse, même si ce concept définit en quelque sorte l’universalité, l’ubiquité du phénomène. Il faudrait, comme le montraient Deleuze et Guattari, renverser le rapport du concept universel au discours explicatif: “on croit que l’universel explique, alors que c’est lui qui doit être expliqué”; on croit que le concept est “discoursif”, quand en vérité il se distingue strictement des propositions qui l’expliquent.<sup>39</sup> “Réel sans être actuel, idéal sans être abstrait... Le concept se définit par sa consistance”, non pas par sa référence ou sa capacité explicative. Au contraire, “il importe (...) que le concept se développe à la lumière du phénomène”.<sup>40</sup> Kierkegaard formule cette exigence au début du *Concept d’ironie*, là précisément où il se propose de dépasser la “conception expliquée” ou explicative de la personnalité de Socrate. Le verbe danois est ici *at forklare*, à la fois “expliquer” et “transfigurer”. Par rapport à l’événement de la manifestation de l’existence, toute explication est plutôt une transfiguration, une altération. Dans ce contexte, Kierkegaard ne fait rien d’autre que créer un concept capable de s’installer entre le phénomène et le discours explicatif.<sup>41</sup> S’il y a là une explication, celle-ci ne se réfère qu’à quelque chose d’intermédiaire, au concept même comme *Mellembestemmelse*, “détermination intermédiaire”.<sup>42</sup>

Si le phénomène ne doit pas être “expliqué” de manière directe, c’est parce qu’il se présente d’emblée comme le lieu du détournement du réel. Le caractère décisif de l’ironie, forme première et paradigmatique de la *skepsis* existentielle chez Kierkegaard, tient précisément à ce qu’elle “maintient l’opposition entre l’essence et le phénomène”.<sup>43</sup> Dire que l’explication est une altération du phénomène, c’est admettre que le concept, dans sa dimension explicative, revient à confirmer un processus d’occultation qui a ses racines dans le phénomène même. C’est toujours par égard à ce qu’il y a de “négatif” dans le phénomène que la philosophie de l’existence doit redéfinir la fonction de ses concepts et ses catégories. Du point de vue de la méthode, certes, cette philosophie constitue ce que Grøn appelle une “phénoménologie négative”, une description du “jeu” qui s’établit entre “ce que nous voyons” dans le phénomène et ce que le phénomène “signifie” vraiment.<sup>44</sup> Même quand il semble respecter le modèle de la phénoménologie hégélienne, on dirait que Kierkegaard n’utilise ce modèle qu’afin de montrer la nécessité d’une pensée dialectique qui déborde, dans son excès analytique, les présuppositions théoriques de la méthode phénoménologique. La remarque de Clair est très exacte: “La dialectique kierkegaardienne se présente (...)



comme une pensée en opposition à la phénoménologie”, bien qu’elle “se préserve tout à fait d’être étrangère à la phénoménologie”.<sup>45</sup> Mais il faut souligner que c’est justement à partir de son caractère *dialectique* que cette pensée se distingue d’une phénoménologie positive. C’est ce que voyait déjà Heidegger quand il parlait de la pensée de Kierkegaard comme la forme la plus aiguë d’une certaine “obstination de la dialectique”, et de cette conception même de la dialectique comme un “hégélianisme négatif”.<sup>46</sup> Il n’est pas surprenant que la dialectique, caractérisée par son opposition à la phénoménologie, constitue pour Heidegger une tendance “fondamentalement non-philosophique”.<sup>47</sup> Portée à son moment critique, la séparation entre la phénoménologie et la dialectique signale l’impossibilité de la constitution d’un “objet” proprement philosophique.

C’est en vertu d’une dialectique radicalisée que la philosophie de l’existence peut se situer “en relation avec la *non-philosophie*”.<sup>48</sup> “Relation” qui consiste assurément à ne pas se confondre avec la non-philosophie, en renonçant en même temps à la tentative d’une conquête philosophique de “l’immédiateté non-philosophique”.<sup>49</sup> L’ambiguïté de cette position ne fait que confirmer l’appel à un “concept” de ce qui se soustrait à la conceptualisation philosophique. Différenciés du discours explicatif et pourtant liés à lui, les concepts de la philosophie de l’existence semblent répondre à l’opacité même du phénomène et, conséquemment, au *manque* d’une structure conceptuelle adéquate à sa compréhension. D’où l’extrême proximité du “concept d’ironie”, par exemple, au “secret” de la personnalité de Socrate,<sup>50</sup> le rapport du concept de péché à un certain “état d’âme” [*Stemming*],<sup>51</sup> ou la qualification de “l’idée de la foi” comme une catégorie “qu’on ne trouve que dans la détresse”.<sup>52</sup> Il s’agit justement de trouver le concept de ce qui ne dispose pas d’un langage propre. Mais la possibilité d’une telle trouvaille tient à ce que la manifestation du phénomène est déjà demandée, exigée par la présupposition d’une “expression absolue” de l’idéalité. S’il y a une philosophie chez Kierkegaard, cette philosophie s’épuise évidemment dans la fonction d’*intermédiation* (ce qui implique pourtant une non-médiation) des concepts qu’elle crée. Le lieu de la philosophie de l’existence est donc celui de la contradiction entre l’exigence d’un “sens” absolu et le silence du phénomène.

À cet égard, il est vrai que la philosophie de l’existence est infiniment moins une ontologie qu’une éthique. Mais l’éthique kierkegaardienne joue le rôle d’une ontologie, dès lors qu’elle doit définir ou redé-

finir le lieu de la rencontre entre la réalité et l'idéal. C'est l'éthique qui marque, chez Kierkegaard, le lieu du concept. Ou plus exactement, c'est l'éthique qui se prévaut des concepts afin de regagner le lieu non-conceptuel que le système lui a dénié. C'est dire que la rigueur des "concepts" kierkegaardien ne se décide pas dans l'ordre du concept. Cette philosophie, comme disait Kierkegaard à propos de la pensée platonicienne, "répond dans la mesure seulement où elle est interrogée".<sup>53</sup> L'interrogation et la réponse appartiennent ainsi à deux ordres divers. La philosophie répond, chez Kierkegaard, à une interrogation non-philosophique. En même temps, cependant, "il est faux de répondre à une question en se plaçant sur un terrain où elle ne peut pas se poser".<sup>54</sup> La "réponse" de la philosophie de l'existence (plus socratique que platonicienne) consiste proprement en la localisation philosophique d'une interrogation que l'ontologie ne pourrait elle-même formuler. C'est à ce titre que le discours kierkegaardien s'érige en critique de la philosophie: critique sans doute "externe" pour ce qui concerne sa motivation, mais en même temps "interne" pour ce qui concerne sa démarche.

Dire que les "concepts" kierkegaardien ne possèdent pas une fonction explicative, c'est affirmer qu'ils n'indiquent pas le moment de la *détermination* du réel. De là l'apparence d'excessive abstraction qu'ils revêtent dans la perspective d'une philosophie explicative. Même s'ils sont toujours liés à une instance non-conceptuelle, cette instance constitue elle-même ce qu'il y a d'*indéterminé* dans le réel, le moment de la contradiction entre l'existence et son sens, l'ouverture du réel à sa possibilité propre. L'ironie, l'angoisse, le doute, le désespoir – il s'agit de recourir en chaque cas à une certaine *skepsis* afin d'exprimer, non la réalité comme telle, mais bien ce que Kierkegaard qualifie comme le point critique du réel, le "*discrimen rerum* où la science brise contre la science, jusqu'à ce que paraisse la science nouvelle".<sup>55</sup> *Surdéterminé* par une instance non-conceptuelle, le concept devrait néanmoins signaler le "lieu" que l'existence dans son immédiateté n'a pas encore atteint.

## Notes

1. *Le Concept d'angoisse*, SV (*Samlede Værker*, Copenhague, Gyldendal, 1901-1906) IV 294 / OC (*Œuvres complètes*; Paris, l'Orante, 1977) VIII 123.
2. *Le Concept d'angoisse*, SV XIII 289n / OC VII 119n.
3. *Le Concept d'angoisse*, SV IV 288 / OC VII 118.
4. *Le Concept d'angoisse*, SV IV 289n / OC VII 119n. Cf. *Stades dans le chemin de la vie*, SV VI 443 / OC IX 438.
5. *Post-scriptum définitif et non-scientifique aux Miettes philosophiques*, SV VII 285 / OC XI 29.
6. *Post-scriptum*, SV VII 284 / OC XI 29.
7. *Pap. I C 76 / Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard* (éd. H.-B. Vergote; Paris, P.U.F., 1993), 310.
8. *Post-scriptum*, SV VII 283 / OC XI 27.
9. *Pap. IV A 192 / Journal* (ed. Gateau & Ferlov; Paris, Gallimard, 1941-1961) I 302.
10. Cf. *ibid.*
11. Holl, J., *Kierkegaards Konzeption des Selbst. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens*; Meisenheim, Hain, 1972; 61ss.
12. *Ibid.*, 63.
13. *Post-scriptum*, SV VII 479/ OC XI 232.
14. *Pap. X.1 A 592 / Journal*, III 172.
15. *Un compte rendu littéraire*, SV VIII 92 / OC VIII 217.
16. *Post-scriptum*, SV VII 479 / OC XI 232.
17. *Post-scriptum*, SV VII 157 / OC X 176.
18. Clair, A., *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993; 15.
19. *Le Concept d'ironie*, SV XIII 293 / OC II 194.
20. *Ibid.*
21. *Le Concept d'angoisse*, SV IV 193 / OC VII 122.
20. Vergote, H.-B., *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*; Paris, Cerf/L'Orante, 1982; II 294; 311.
22. *Post-scriptum*, SV VII 169 / OC X 188.
23. *Pap. X.2 A 299 / Journal*, III 286: "...il y a un comment ayant la propriété, dès qu'on le pose exactement, de fournir aussi réponse au *qu'est-ce*. C'est là le comment de la foi".
24. *Ibid.*
25. *Post-scriptum*, SV VII 33 / OC X 43.
26. Sartre, J.-P., "L'Universel singulier", en *Kierkegaard vivant*; Paris, Gallimard, 1966; 37.
27. *Ibid.*, 27.
28. Ricœur, P., "Philosopher après Kierkegaard", in *Les Cahiers de Philosophie* 8/9, Lille, 1989; 292.
29. "Réfuter Kant dans le cadre des "Schattenspiel" [fantasmagories] de la pensée pure, ce n'est certes pas le réfuter" (*Post-scriptum*, SV VII 283 / OC XI 27).
30. Ricœur, P., "Philosopher après Kierkegaard", 292s.
31. Jacques Colette a montré l'importance du thème philosophique de la "décision" dans la réception de la pensée kierkegaardienne entre les deux guerres mondiales: "La décision devint en effet un mot-clé de la théologie dialectique et de la philosophie de l'existence. Foi, engagement, être-pour-la-mort, choix de soi sont l'existence même comme décision: compréhension de soi et projet. Les philosophes ont alors reconnu le rôle primordial joué par Søren Kierkegaard dans les diverses approches philosophiques possibles des structures existentielles et dans la reconnaissance du préphilosophique dont, en cette affaire, il ne peut y avoir de réduction achevée, c'est-à-dire de réduction à la conscience de soi". Colette, J., "L'instant chez Kierkegaard et après", in *Les Cahiers de Philosophie* 8/9, Lille, 1989; 71.

32. Kierkegaard dénonce justement le phénomène contraire au sujet du passage du criticisme à l'idéalisme absolu. On lit dans la traduction de Paul Petit: "Déjà dans le rapport de Hegel à Kant on peut voir l'erreur de 'la méthode'. Un scepticisme qui met l'embargo sur la pensée elle-même ne peut être arrêté par un examen plus approfondi, car cet examen ne peut avoir lieu que par la pensée qui est du côté des rebelles. Il doit donc être interrompu" (*Post-scriptum*, SV VII 27 / Trad. P. Petit; Paris, Gallimard, 1949; 220).
33. *Pap.* VIII.1 A 11 / *Journal*, II 92.
34. *Pap.* X.2 A 354 / *Journal*, III 308 s.
35. C'est ce que Kierkegaard dit de la catégorie d'"occasion": "la catégorie limite qui forme proprement la transition de la sphère de l'idée à celle de la réalité" (*L'Alternative*, SV I 212 / OC III 223).
36. Ricœur, P., "Philosopher après Kierkegaard", 300.
37. Deleuze, G., & Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*; Paris, Minuit, 1991; 51. Il est clair que ce "renversement" de la fonction explicative ne relève pas de la distinction radicalement inefficace du point de vue d'une philosophie de l'existenceC entre l'explication et la "description".
38. *Ibid.*, 27.
39. *Le Concept d'ironie*, SV XIII 105 / OC II 7. Cf. *ibid.*, 107 / 9: "De même, pour le concept d'ironie, il importe que la philosophie ne s'hypnotise pas sur un aspect particulier de son existence phénoménologique, et en aucun cas sur son apparence, mais envisage la vérité du concept dans et avec l'élément phénoménologique".
40. Il est au moins évident que Kierkegaard utilise très soigneusement cette notion d'"explication". Ainsi, par exemple, quand il dit que l'ironie "explique" le phénomène historique du surgissement des écoles socratiques: "...l'ironie, à son tour, explique ce phénomène, bien plus: (...) le phénomène demande à être expliqué par l'ironie" (*Le Concept d'ironie*, SV XIII 295 / OC II 195).
41. Cf. *Le Concept d'angoisse*, SV IV 311n; 312; 319; 344. C. André Clair a remarqué que la première application du terme d'*existentiel* chez Kierkegaard a lieu précisément par rapport à ce que l'auteur des *Stades* appelle aussi des "déterminations intermédiaires" (S 127/444n): "Là est le cœur de la pensée de l'existence. Que l'existence puisse être déterminée, qu'elle soit le corrélat d'un concept, qu'on puisse la dire avec précision, c'est bien la tâche du philosophe. Mais aussi, affirmer qu'il s'agit de "déterminations intermédiaires" signifie le caractère singulier d'une telle pensée. L'intermédiaire suppose la dissociation ou la disjonction, qu'il s'agit certes de transcender, mais dans une tâche inépuisable" (Clair, A., *Kierkegaard, existence et éthique*; Paris, Presses Universitaires de France, 1997; 7).
42. *Le Concept d'ironie*, SV XIII 331 / OC II 231.
43. Grøn, A., *Subjektivitet og negativitet. Kierkegaard*; Copenhague, Gyldendal, 1997; 138. Pour ce qui concerne l'idée d'une "phénoménologie négative", l'étude de Grøn fait référence spécialement à *La Maladie à la mort*. C'est déjà dans sa lecture du *Concept d'angoisse*, cependant, que l'auteur présente les éléments fondamentaux de cette interprétation. Cf. Id., *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*; Copenhague, Gyldendal, 1993; "Kierkegaards Phänomenologie?", en *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, 91 ss.
44. Clair, A., *Kierkegaard. Penser le singulier*, 15.
45. Heidegger, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*; Frankfurt, Klostermann, 1988; 41s.
46. *Ibid.*, 46.
47. Ricœur, P., "Philosopher après Kierkegaard", 299.
48. Colette, J., *Kierkegaard et la non-philosophie*; Paris, Gallimard, 1994; 211.
49. Cf. *Le Concept d'ironie*, passim.
50. *Le Concept d'angoisse*, SV IV 286 / OC VII 116 ss.
51. *Pap.* V A 40 / *Journal*, I 322.

52. *Le Concept d'ironie*, SV XIII 130 / OC II 34.
53. *Post-scriptum*, SV VII 278 / OC XI 22.
54. *Le Concept d'angoisse*, SV IV 290n / OC VII 119n.