

**ESSAI SUR L'ONTOLOGIE
KIERKEGAARDIENNE**

Collection *La Philosophie en commun*
dirigée par S. Douailler, J. Poulain et P. Vermeren

Dernières parutions

Hubert VINCENT, *Education et scepticisme chez Montaigne, ou Pédantisme et exercice du jugement.*

Brigitte LEROY-VIÉMON, *L'altérité fondatrice.*

Cécilia SANCHEZ, *Une discipline de la distance, l'institutionnalisation universitaire des études philosophiques au Chili.*

Véronique FABBRI, *La valeur de l'œuvre d'art.*

François ROUGER, *L'événement de monde.*

Roman INGARDEN, *De la responsabilité. Ses fondements ontiques* (traduction française et présentation par Philippe Secrétan).

Michel SERVIÈRE, *Le sujet de l'art précédé de Comme s'il y avait un art de la signature* de Jacques DERRIDA.

Ivaylo DITCHEV, *Donner sans perdre. L'échange dans l'imaginaire de la modernité.*

Juan MONTALVO, *Oeuvres choisies.*

Janine CHÈNE, Edith & Daniel ABERDAM (textes recueillis par), *Comment devient-on dreyfusard ?*

J. H. LAMBRET, *Photométrie ou de la mesure et de la gradation de la lumière, des couleurs et de l'ombre 1760.* Trad. du latin : J. Boye, J. Couty, M. Saillard.

Muhamedin KULLASHI, *Humanisme et Haine.*

Marie-José KARDOS, *Lieux et lumière de Rome chez Cicéron.*

Jacques POULAIN, *Penser, Au présent.*

Charles RAMOND, *Spinoza et la pensée moderne.*

Wolfgang KAMPFER, *Le temps partagé.*

Alberto GUALANDI, *La rupture et l'évènement.*

Marie CRISTINA FRANCO FERRAZ, *Nietzsche, le bouffon des dieux.*

Jacques POULAIN, *La condition démocratique.*

Marcos SISCAR, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie.*

HUBERT VINCENT, *Vérité du scepticisme chez Montaigne.*

JOHN AGLO, *Norme et Symbole. Les fondements philosophiques de l'obligation.*

ARTAN FUGA, *L'Albanie entre la pensée totalitaire et la raison fragmentaire.*

© L'Harmattan, 1998

ISBN: 2-7384-7299-0

LA PHILOSOPHIE EN COMMUN
*Collection dirigée par Stéphane Douailler,
Jacques Poulain et Patrice Vermeren*

Dario GONZALEZ

**ESSAI SUR L'ONTOLOGIE
KIERKEGAARDIENNE**

Idéalité et détermination

Préface de Jacques COLETTE

Éditions L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris

L'Harmattan Inc.
55, rue Saint-Jacques
Montréal (Qc) - CANADA H2Y 1K9

Le présent ouvrage correspond au texte d'une thèse de doctorat réalisée par son auteur au Centre de Recherches Søren Kierkegaard, Faculté de Théologie de l'Université de Copenhague, avec le concours du Fonds National de la Recherche du Danemark (Danmarks Grundforsknings Fond).

L'auteur remercie spécialement M. le Professeur Jacques Messiaen, qui a lu et corrigé la première version du texte.

Préface

par JACQUES COLETTE

Le nom de Kierkegaard résonne souvent comme celui d'un Danois qui aurait donné un grand coup de pied dans la fourmilière philosophique, en écrivant Le Journal du séducteur, Le concept d'angoisse, un traité sur le désespoir, un essai sur les étapes érotiques musicales consacré au Don Juan de Mozart. Si certains lecteurs l'ont découvert dans des citations de Camus ou de Sartre, d'autres furent surpris, comme on peut l'être par Pascal ou Dostoïevski, en lisant l'auteur religieux de Crainte et tremblement.

Comme l'indique le titre abstrait de son livre, Darío GONZALEZ présente le Kierkegaard philosophe, ce technicien du concept qui fit preuve de la plus grande acribie pour indiquer que l'existence ne se laisse pas penser au moyen du langage de l'abstraction. Dessiner le jeu des déterminations intermédiaires, d'une intermédiation impliquant la non-médiation, esquisser les moments de l'inter-esse comme événement, viser la pointe invisible où s'impose le discrimen rerum, quand le savoir vient se briser contre toute science acquise —telles sont les procédures ici mises en relief. Cela se fait sans oublier la motivation première de ce travail et de ce lexique hautement élaborés. C'est que vivre dans l'entre-deux, éprouver le suspens entre idéalité et réalité, c'est tout simplement exister, et faire exister la liberté, dans l'enchantement comme dans la terreur face à l'infini du possible, face à l'avenir.

Parallèlement aux enchevêtrements conceptuels, Kierkegaard a décrit les péripéties de l'existence en des termes traditionnels, mais revêtus de significations constamment renouvelées par le jeu imprévu de leurs associations. La science qui se brise, quand le

langage touche ses limites, devait à ses yeux faire ressortir les linéaments d'une « science nouvelle ». Ainsi Kierkegaard donna-t-il naissance à un style inédit en philosophie, s'étalant dans une œuvre multiforme. En chaque livre, on le voit, en quête de primitivité, retravailler les données dérivées où d'incessants recommencements présentent des figures produisant des concepts, et où les concepts faisant retour vers les figures donnent une vie nouvelle à l'antique idée de dialectique. C'est dire qu'en rupture avec son époque, il n'a eu de cesse d'ouvrir des brèches dans la muraille des grands systèmes alors en vogue, permettant ainsi d'entrevoir ce que la pensée, adonnée aux labeurs de la construction, avait en quelque sorte oublié d'elle-même. Cette tactique était rien moins que défensive.

L'impossible adéquation de l'être et de la pensée, du réel et de l'idéal conduit Kierkegaard à inventer de nouvelles démarches au terme desquelles le fait d'exister, avec la reduplication qu'il comporte, se voit thématiquement en tant que tel, à savoir comme événement de l'appropriation de soi par soi, et en même temps comme processus relationnel. Comme tel, ce fait n'est rien sinon un devenir intérieur, qui cependant n'a rien d'un repliement de la subjectivité sur elle-même. On assiste ainsi à ce curieux retournement du principe de subjectivité où sont mises en jeu les catégories d'occasion, d'instant, de saut, de répétition. La pensée, se déployant alors comme skepsis, ne vise pas à dire le dernier mot sur la réalité, mais le premier où s'énonce le moment de la contradiction entre l'existence et tout ce qui objectivement lui est donné de vivre. En ce lieu se donnent libre cours l'ironie, l'angoisse, le doute, le désespoir, la foi.

En suivant pas à pas les études qui scandent cet ouvrage, le lecteur percevra à quel point de raffinement la pensée doit être menée, pour saisir ce que, durant la première moitié du XIX^e siècle, un penseur isolé, mais passionné de communication, a pu développer pour dire le sens de l'éthico-religieux.

Darío GONZALEZ fait voir combien Kierkegaard était à la fois de son temps et en avance sur lui. De son temps, car il n'a d'autre moyen d'instrumentaliser sa problématique que de recourir aux dichotomies et aux trichotomies classiques depuis

Kant. En avance néanmoins, puisque tout son effort vise à desserrer l'étau, à dissoudre les dilemmes en élaborant des concepts et des conjonctures de concepts dont le miroitement conteste, par l'insistance sur l'être de fait, toute déduction logique, toute légitimation transcendantale. En effet, son but n'était ni de montrer l'irruption du sens dans le champ des états de conscience, ni de la faire apparaître comme forgée au foyer de la conscience de soi. Sans doute Kierkegaard hérite-t-il de Kant et de ses successeurs l'opposition du savoir et de la foi, mais il n'est aucunement tenté de la surmonter en pensant cette indifférence en vertu de laquelle, dans l'Absolu selon Schelling, l'idéal et le réel cessent de se troubler mutuellement.

Depuis lors, la question de l'unité de la subjectivité comme celle de l'absolu se sont posées tout autrement. Il en va de même du retour à l'immanence, qui est le fait de l'existant pour qui le suspens, le saut et l'instant sont des événements, non des états ou des structures. On aimerait que Darío GONZALEZ entraînant ses lectures sur d'autres voies que celles où Heidegger cantonnait Kierkegaard entre la dialectique et la phénoménologie, au sens qu'avaient ces disciplines de 1806 à 1846. Nombreuses, en effet, sont les manières de considérer non seulement comme révolue l'époque des « systèmes », mais encore d'en dire le pourquoi, et d'en faire son deuil, sans nostalgie. Il reste que ce livre fait voir, avec un grand luxe de détails, qu'avec Kierkegaard fut très tôt dépassée l'idée d'accéder à l'espace absolu, à l'être, en lequel idéalité et réalité se fondent en une suprême transparence. Il montre aussi que l'abandon de l'idéalisme n'a pas pour simple motivation la foi religieuse. En son temps, mais aussi pour le nôtre, Kierkegaard reproduit, à sa manière inimitable, un des épisodes, toujours particuliers mais assurément décisifs, où le pré-philosophique déjoue secrètement les ruses d'une raison, dont la vigueur sans cesse renaissante est toujours menacée par le verbalisme ou la création d'entités flottantes. Ce n'était pas un mince mérite, en ce temps où l'Europe jetait ses derniers feux pour penser, sur le sol des sédiments philosophiques séculaires, le sens de la totalité. C'est du fait d'événements ni objectifs, ni subjectifs, que le rapport paradoxal au non-représentable vit

d'une coexistence du silence et de la parole, produisant des déterminations surdéterminées par l'atmosphère ou les tonalités affectives.

L'impulsion donnée par Kierkegaard à la pensée occidentale ne devait pas être oubliée, même si, comme il appert de l'expérience, des gauchissements de moins en moins légers devaient induire de notables déviations dans la réception de sa pensée en Allemagne et en France. Dans Idéalité et détermination, le lecteur peut suivre un guide averti. C'est pour avoir déchiffré et commenté à partir de l'original danois un corpus énorme, que Darío GONZALEZ, chercheur argentin qui a passé plusieurs années à Copenhague, nous livre ici un travail dont la précision et le souci des nuances ne sont jamais pris en défaut.

Paris, 1998

Introduction

Peut-on concevoir une « ontologie » qui prenne en compte le caractère existentiel de la pensée de Kierkegaard ? Qu'en est-il du langage de l'ontologie, en général, dès lors que la pensée se voit sollicitée par d'autres langages et d'autres urgences ? La réponse à ces questions, évidemment, ne se laisse formuler qu'à partir de la tension que Kierkegaard lui-même établit entre la tradition philosophique couronnée par l'idéalisme allemand et l'exercice de ce qu'il appelle une pensée « subjective », une pensée particulièrement marquée par un effort de compréhension de sa position propre *dans* l'existence. D'où la démarcation fréquemment évoquée : « Il y a trois sphères d'existence : esthétique, éthique, religieuse. La métaphysique est l'abstraction, et nul n'existe métaphysiquement. Le métaphysique, l'ontologique est [*er*], mais n'existe pas [*er ikke til*] » (S 443/438)¹. De ce point de vue, l'ontologie ne fait que postuler un « *prius* » inexistant au-delà d'une existence déjà déterminée comme existence esthétique, éthique ou religieuse (*ibid.*). Et pourtant, il s'agit moins de dénoncer ainsi l'oubli de l'existence concrète par l'ontologie que de signaler les risques d'une interprétation de l'existence suivant les concepts de la pensée spéculative. Tout d'abord, par delà la simple exaltation du caractère « concret » de l'existence subjective, il faudra que la pensée considère les articulations méta-subjectives de l'existence — l'esthétique, l'éthique et le religieux — selon des catégories irréductibles à une analytique de ce *prius* abstrait. Sans méconnaître la différence si nettement signalée entre l'être et l'existence, entre ce qui « est » et ce qui « existe », la question concernant l'« être » de l'existence continue à être posée, bien que la tentative de répondre à une telle question — et, par conséquent, le sens de la question même — s'insère déjà dans une certaine « sphère »

d'existence. La critique kierkegaardienne des tendances spéculatives de la pensée de son temps, son refus des systèmes philosophiques en général, se présente alors comme la critique d'une pensée qui, installée dans le domaine de l'abstraction, se propose de répondre exhaustivement à la question de l'être. La récusation de l'ontologie relève ainsi d'une critique du commencement abstrait de la pensée au-delà de ses champs d'application possible, comme si elle pouvait simplement partir « de rien », sans aucune présupposition étrangère à son propre développement.

La « dialectique du commencement », c'est précisément le sujet du dialogue imaginaire entre Hegel et Socrate que Kierkegaard esquisse dans ses *Papiers* (VI A 145)², rencontre impossible dans laquelle chacun de ces personnages montre, assurément, un visage qui ne coïncide pas de manière stricte avec son visage historique. Réinscrire le nom de Socrate dans ce dialogue ne signifie, de toute façon, rien d'autre qu'introduire dans la langue philosophique une voix oubliée, une voix qui ne se prête pas facilement à l'expression conceptuelle, et qui ne cesse pourtant d'adresser des questions décisives à la philosophie. Socrate « commence », en tout cas, par l'ignorance, dans la mesure justement où il ignore « le principe de toute chose » (CI 253/155), le point initial où la pensée pourrait elle aussi s'affirmer comme une pensée initiale. On comprend pourquoi, dans sa dissertation sur Socrate, Kierkegaard conçoit déjà le point de vue « négatif » de l'ironie en tant qu'opposé au point de vue « ontologique » de la spéculation (141/44)³. Bien que l'ironie relève aussi d'une certaine dialectique, il s'agit d'une « dialectique purement négative qui, sans plonger dans les déterminations de la vie et de l'idée, demeure constamment en elle-même » (220/124), une dialectique qui « n'est pas proprement philosophique » (230/133). Socrate est lui-même « parvenu à l'idée de la dialectique, mais il n'a pas la dialectique de l'idée » (253/155). Même chez Platon, les pensées prononcées par Socrate suivent une démarche qui « ne ressortit pas à la dialectique de l'idée » (204/108). Il est essentiel à l'ironiste « de ne jamais exprimer l'idée comme telle, mais d'y faire une simple et rapide allusion » (143/47).

En fait, par rapport à cette voix presque silencieuse de l'ironie, une lecture strictement philosophique de la pensée

kierkegaardienne affronte le risque de s'éloigner de Socrate et de refaire le trajet que la philosophie accomplit après Socrate, sur les voies ouvertes par Platon et par Aristote. C'est avec Platon que Socrate « *gagne l'idéalité* » (212/116). C'est à partir d'Aristote que le domaine entier de l'idéalité est interrogé dans la perspective d'une doctrine des catégories. Ce risque, cependant, Kierkegaard semble l'avoir accepté comme condition d'un dialogue critique avec la spéculation. Sans se confondre avec la position spéculative, la pensée de Kierkegaard n'a cessé de constater la relation entre l'ironie pure et « l'idée » qu'elle suggère. Voilà une première formulation du *rapport* que la spéculation interprète — et dépasse — suivant les concepts d'une ontologie positive. Située dans l'espace de ce rapport, la philosophie de l'existence doit évidemment se procurer l'accès à un certain concept de l'ironie et à une certaine conception de l'idéalité. Du côté de l'ironie, en effet, la constatation d'un tel rapport implique que l'ironiste a toujours « l'idée en tant que limite », « l'infini idéal en tant que possibilité » (278/179). L'allusion à l'idée lui est essentielle afin de « retourner en lui-même » à partir de cette limite (249/151), sans retomber dans une interprétation purement empirique de son existence. C'est pourquoi le point de vue négatif de l'ironiste comporte en même temps quelque chose de positif : « Il est positif dans la mesure où la négativité infinie recèle un infini, et négatif parce que l'infini constitue pour lui une limite et non une révélation » (288/189). Bien qu'il ne possède pas l'idée, l'ironiste « dédaigne la réalité et exige l'idéalité » (293/194). Du côté de l'idée, cette constatation implique que le principe idéal devient effectif par sa propre position limitative, même s'il ne se détermine pas comme contenu d'un savoir. Il y a, donc, une valeur de l'idéalité sans détermination de l'idée en elle-même, un *pathos* de l'idéalité en tant que rapport à une idée absente ou ontologiquement indéterminée. D'où la possibilité de reconnaître, à l'intérieur même de la philosophie, une dialectique qui « reste étrangère à l'idée » (141/45), une dialectique qui n'est pas dans un « rapport nécessaire » avec l'idée (126/31).

Kierkegaard a des raisons très précises pour rappeler l'aspect « positif » de l'ironie socratique et, dès lors, le rapport de la négativité infinie à un « infini idéal ». La voix de Socrate, la

voix oubliée par la spéculation philosophique moderne, n'est pas seulement la voix de celui qui « parle ironiquement », comme si l'ironie n'était rien de plus qu'un langage ou un « jargon » (140/43). Rapportée à la multiplicité de l'expérience courante aussi bien qu'à l'unité d'une idée qui ne se révèle pas d'une manière positive, l'ironie désigne en même temps le *lieu* d'une expérience de la subjectivité. C'est pourquoi l'on peut dire que l'existence de Socrate « est » ironie : position ironique plutôt que discours ironique. Et pourtant, comment soutenir la *vérité* d'une telle position sans une référence à l'idée ? À ce point, il importe de remarquer que la description de l'*expérience socratique* de la subjectivité anticipe les difficultés propres à une description philosophique de l'*expérience chrétienne*. « Je souhaiterais d'ailleurs — confesse Kierkegaard au début de sa dissertation —, si ce vœu ne dépassait les limites du présent traité, qu'au cours de cet examen il me fût permis d'aborder ce rapport entre Socrate et Christ... » (110/13n)⁴. Une indication plus précise sur ce projet se trouve déjà, cependant, dans la première des thèses latines qui accompagnent la dissertation sur l'ironie : *Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecipue est posita* (99/3). La *dissemblance*, évidemment, porte sur la valeur qu'on attache à l'idéalité, la valeur apparemment positive de l'idée chrétienne face à la valeur négative de l'idée socratique. Mais la seule mention d'une *ressemblance* entre Socrate et Christ nous permet de prévoir aussi la double stratégie de Kierkegaard. D'une part, il s'agira de souligner le caractère négatif de l'expérience chrétienne, en empêchant toute justification de cette expérience à partir d'un savoir positif. D'autre part, il faudra redéfinir le principe positif de la subjectivité par rapport à une expérience essentiellement négative. Dans le premier cas, c'est d'abord comme poète ou même comme « ironiste » que Kierkegaard fait allusion à l'idéalité chrétienne. Dans le deuxième, c'est la dialectique « sérieuse » du négatif — celle de la non-vérité, de l'angoisse et du désespoir — qui lui permet de penser le problème de la subjectivité dans un registre conceptuel.

Dans la mesure où ces aspects se présentent chez Kierkegaard comme des dimensions inséparables d'une même question, il est évident que l'élément *positif* de la subjectivité demeure lié à une phénoménologie négative de l'expérience religieuse. L'idée

devient ainsi *l'idéalité ethico-religieuse*. Dès lors qu'il s'agit toujours d'une idée négative, une idée-limite, Kierkegaard affronte, à ce sujet, un problème philosophique capital. Comment penser, en effet, le moment de la *détermination* de la vérité subjective par rapport à une idée silencieuse ou inexprimable ? Si l'on admet que toute pensée présuppose au moins le rapport à une représentation idéale, comment peut-on *penser*, en général, l'existence elle-même ?

L'existence — écrit Kierkegaard vers 1846 — « ne se laisse pas penser » selon le langage de l'abstraction. « L'existence concerne toujours le singulier, l'abstrait n'existe pas » (PS2 285/29). « 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 » (284/29). On dirait que Kierkegaard donnait de cette façon une réponse définitive à la double interrogation qu'il avait formulée quelques années auparavant : « ...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 ? » (IV C 76). — 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 d'une simple chose. L'existence est à cet égard un « état intermédiaire » [*Mellemtilstand*] 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 idéellement 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 » (PS2 283/27), c'est affirmer qu'elle se soustrait à l'opposition logique ou épistémologique du concret et de l'abstrait, de

l'immédiat et du médiat.

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 ». C'est là que le langage de l'ontologie se réinscrit dans la pensée kierkegaardienne. La difficulté d'une pensée de l'existence est essentiellement celle d'une pensée de la *différence* entre l'existence et sa vérité. 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 » (IV A 192). 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'une idéalité éthique ou éthico-religieuse qui subsiste comme *télos* face à l'existence sans jamais se confondre avec la représentation du *fondement* idéal de l'existence (cf. *ibid.*). Si le dualisme constitue, comme le suggère Jan Holl, le « modèle » de la pensée kierkegaardienne⁵, 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 »⁶. D'un point de vue éthique, on ne peut expliquer ou justifier la position de l'existence devant l'idéalité. On ne dispose pas d'un langage capable d'opérer une médiation conceptuelle entre l'idéalité 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'idéalité. Il y a, comme le dit Kierkegaard, un « accord du silence avec l'idéal » (PS2 479/232), une effectivité de l'idée 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 » (X.1 A 592). Trahir [*at forraade*] l'idéalité ne serait rien d'autre que révéler son secret, rompre « le silence dont l'expression absolue est l'idéalité » (CRL 92/217). Trahir l'idéalité serait donc assigner à l'idée un correspondant objectif immédiat, créer l'illusion d'une expression *relative* de l'idéalité.

C'est d'abord cette exaltation de la fonction éthique et éthico-religieuse de l'idéalité qui comporte, chez Kierkegaard, la plus 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 » (PS2 479/232) ne cesse d'interférer dans la constitution de l'« accord [*Overeensstemmelse*] de la pensée à l'être » (PS1 157/176). 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 »⁷, parole liée en même temps à l'expressivité du réel et au silence de l'idéalité. La contradiction propre à l'ironie, on l'a vu, consiste en ce qu'elle présuppose l'idéalité sans pourtant « posséder l'idée ». L'idéalité exigée par l'ironie n'est pas la condition d'un savoir, mais bien le critère qui apporte un certain « *point de vue* » sur l'existence.

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, comprendre en quelle mesure ces concepts indiquent en même temps une position et un détournement, une position (un donné réel) *structurée* comme détournement par rapport à une idéalité. Ainsi, 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'idée 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 » (CA 193/122). La notion même d'une « philosophie seconde »,

comme le montrait Henri-Bernard 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 »⁸.

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'étrangété de cette expression à l'égard du langage réflexif. Mais cela veut dire aussi que c'est précisément l'« accord » de l'existence et de 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 — ce que Kierkegaard appellera spécifiquement l'existence esthétique — 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 la valeur limitative des concepts. 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*, selon une formule sur laquelle il nous faudra revenir à plusieurs reprises : « Objectivement, on accentue ce que l'on dit, le *quoi* ; subjectivement, la façon dont on le dit, le *comment* » (*PSI* 169/188). 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* » (X.2 A 299), 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 » (*ibid.*). Le « retournement » du principe de subjectivité ne se fait visible que par la constitution d'une « théorie de la subjectivité » au sein de laquelle « se rangent les catégories religieuses proprement dites » (PSI 33/43). Si, en tant que poète du religieux, Kierkegaard se déclare un auteur non-philosophique, c'est comme penseur de la subjectivité — et non seulement comme « penseur subjectif » — 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 « antiphilosophe »⁹ : « Ce que Kierkegaard met en lumière, c'est que l'opposition du non-savoir au savoir est celle de deux structures ontologiques »¹⁰.

Il est vrai que cette « ontologie » du non-savoir présuppose aussitôt une réflexion sur les *limites* de toute ontologie. À cet égard, la pensée de 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 »¹¹. 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 kantisme¹². 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 »¹³. 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 humaine¹⁴. 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 ou 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 leur 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 transcendante 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 pensée¹⁵. 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 vers 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, et c'est là qu'elle demeure. 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 » (VIII.1 A 11). L'absurde est un « concept », une « détermination conceptuelle » (X.2 A 354). 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 » du discours conceptuel, des catégories « ultimes »¹⁶.

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 dans un contexte strictement conceptuel, 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 quelque chose de plus que l'exercice d'une écriture 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 Ricoeur, « un surcroît de lucidité et de rigueur »¹⁷, une intervention supplémentaire de la capacité réflexive de la pensée, une réinscription du langage de la logique et de la 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. Plus exactement : elles ne se situent jamais dans un discours explicatif. Le « concept d'angoisse », pour en donner un exemple crucial, n'explique nullement l'angoisse, même si ce concept définit en quelque sorte l'universalité, l'ubiquité du phénomène. Il faudrait, comme le montraient Deleuze et Guattari dans un contexte plus général, 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 « discursif », quand en vérité il se distingue strictement des propositions qui l'expliquent¹⁸. Au contraire, « il importe (...) que le concept se développe à la lumière du phénomène » (CI 105/7). 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. 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 » (cf. CA 311n ; 312 ; 319 ; 344)¹⁹.

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 » (CI 331/231). Dire que l'explication est une altération du phénomène, c'est admettre que le discours, 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 » vraiment²⁰. 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 phénoménologie. 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 »²¹. 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 Martin Heidegger quand il parlait de la pensée existentielle 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 »²². Il n'est pas surprenant que la dialectique, caractérisée par son opposition à la phénoménologie, constitue pour Heidegger une tendance « fondamentalement non-philosophique »²³. 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, comme le disait Ricœur, « en relation avec la *non-philosophie* »²⁴. Mais cette *relation* comporte assurément un travail double. D'une part, la pensée de l'existence ne peut tout simplement se confondre avec la non-philosophie; d'autre part, elle doit en même temps renoncer à la tentative de

ce que Colette a appelé « une conquête philosophique de l'immédiateté non-philosophique »²⁵. 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'un concept positif adéquat à sa compréhension. D'où l'extrême proximité du concept d'ironie, par exemple, au « secret » de la personnalité de Socrate (*CI passim*), le rapport du concept de péché à un certain « état d'âme » [*Stemming*] (CA 286/116ss), ou la qualification de « l'idée de la foi » comme une catégorie « qu'on ne trouve que dans la détresse » (V A 40). 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 présence de la parole. S'il y a une philosophie chez Kierkegaard, cette philosophie s'épuise évidemment dans la fonction d'*intermédiation* — ce qu'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 » 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, là encore, l'éthique kierkegaardienne se reporte à une interrogation ontologique, dès lors qu'elle doit définir ou redéfinir le lieu de la rencontre entre la réalité et l'idéalité. C'est l'éthique qui proprement « commence avec la dogmatique » et devient de cette façon une « philosophie seconde ». Mais ce caractère secondaire de l'éthique exige toujours une réflexion préalable sur les conditions de l'expérience éthique et, dès lors, la description des structures qui, au sein de cette expérience, pourront donner lieu à une *interprétation* éthique de l'existence. C'est à partir de cette position *seconde* que l'éthique marque, chez Kierkegaard, le lieu du concept. Ou plus exactement, l'éthique se prévaut ainsi des concepts afin de regagner le lieu non-conceptuel que le système lui a dénié. C'est pourquoi la rigueur des concepts kierkegaardiens ne se décide pas dans l'ordre d'une déduction conceptuelle. Cette philosophie, comme disait Kierkegaard à propos de la pensée platonicienne, « répond dans la mesure seulement

où elle est interrogée » (CI 130/34). 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 » (PS2 278/22). La réponse de la philosophie de l'existence — plus socratique que platonicienne — consiste proprement en la *localisation* d'une question que l'ontologie ne pourrait elle-même formuler. Il s'agit justement d'une question éthique ou éthico-religieuse. Mais c'est l'ontologie, paradoxalement, qui procure la structure conceptuelle adéquate à ce travail de localisation. Ontologie *négative*, sans doute, dans la mesure où elle présuppose sa propre démarcation par rapport aux sphères d'existence où les questions décisives sont proprement posées. C'est à ce titre que le discours kierkegaardien s'érige en critique de la tradition philosophique : critique *externe* de la philosophie 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 aucunement 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'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 le point critique du réel, le *discrimen rerum* où, comme dit Kierkegaard, le savoir du réel demeure en suspens « jusqu'à ce que paraisse la science nouvelle » (CA 290/119n).

La présente étude se propose justement de signaler, dans leur possible articulation, les diverses structures conceptuelles que Kierkegaard fait correspondre à un tel *discrimen*. On verra que la rigueur de ces structures n'est en vérité rien d'autre que la rigueur du paradoxe qu'elles cherchent à signifier. Paradoxe selon lequel l'existence, en se rapportant à un principe transcendant, ne trouve pourtant pas dans ce principe la raison de sa propre détermination. L'accentuation de l'idéal éthico-religieux, dans la mesure justement où cet idéal exige sans parler, dans la mesure où il juge dans le silence et par le silence, implique en définitive l'affirmation de la solitude de l'existence devant l'idéalité.