

JACQUES COLETTE

kierkegaard
et la non-philosophie



tel gallimard

Extrait de la publication

pour Marie-Noël

Et vigilantibus hinc aderant solatia somni,
Ducere multimodis voces, et flectere cantus.

LUCRÈCE,
De rerum natura, V, 1403

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage ne se propose pas de brosser le portrait de Kierkegaard, pour le suspendre en bonne et due place dans la galerie des grands esprits du siècle passé¹. En Europe, son œuvre n'a trouvé audience qu'à partir de la première décennie du xx^e siècle, c'est-à-dire une fois découverte l'œuvre de Nietzsche. En raison de leur probité et de leur franchise, Jaspers reconnaissait à l'un et à l'autre une égale importance pour la philosophie à venir². Il est légitime de faire abstraction du Kierkegaard impliqué dans les débats de notre époque, de le lire pour réinscrire son œuvre en son temps et en son lieu, pour la dégager des effets d'après-coup. Il n'est pas moins instructif de prendre en compte ces retombées — pour insolites et diverses qu'elles soient.

Abstraction faite d'une influence légère et diffuse, par exemple sur certains lecteurs de la revue *Der Brenner* (Kafka, Wittgenstein), notre époque a réservé à Kierkegaard une réception qui, sur des points essentiels, l'invoque en direction de problématiques philosophiques dont il ne pouvait avoir eu l'idée. Il s'agit du dialogue où s'affrontent ceux pour qui la philosophie de la subjectivité, en sa forme systématique achevée, en sa forme non kierkegaardienne, reste — fût-ce pour la contester — un souvenir lancinant. La pensée contemporaine s'est déployée, en une étonnante diversité de figures, pour dire le sens de l'*existence* humaine en sa finitude, mais sans pouvoir détourner le regard du plus prodigieux effort qui fût jamais tenté, celui de Hegel, pour rendre raison de l'idéalité du fini, cette « proposition capitale de la philosophie » (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 95).

Le moins surprenant n'est pas qu'entre le Système, qui a parfaitement intégré la religion absolue, et les attaques qu'il devait subir, le christianisme, enrôlé depuis près de deux millénaires dans l'histoire de la pensée européenne, ait été, par Kierkegaard, opposé à la spéculation dont, d'une croix, la foi chrétienne barre le chemin. Il est non moins étonnant qu'en même temps, et pour le faire voir, il lui fallut cheviller solidement les catégories de l'*existence*, de manière à constituer par tromperie, mais en vue du vrai, une dialectique *philosophique* d'un nouveau genre.

C'est ainsi que le penseur, en lequel Sartre crut discerner un *antiphilophe*, dut, contre la philosophie régnante, faire œuvre de philosophie. Sans doute est-il préférable de parler ici d'un rapport philosophique à la non-philosophie. Dans les notes manuscrites du dernier cours de Merleau-Ponty au Collège de France (1961), on lit : « Il ne s'agit pas de lutte entre [la] philosophie et ses adversaires, mais d'une philosophie qui veut être philosophie en étant non-philosophie... Kierkegaard sacrifie la philosophie [qui] masque l'existence intégrale... Le rapport à l'absolu ne peut se réaliser que dans une existence non intégrale, mais étroite et par là profonde³. »

Toute pensée du non-rationnel, du non-signifiant vit d'une contradiction, dès qu'elle entreprend de s'exprimer. Comment oublier qu'Aristote, traitant du principe de contradiction (*Métaphysique*, Livre *Gamma*), se contentait, dans son argument par rétorsion, de considérer l'expression d'un sens pour soi-même et pour autrui ? De même l'absurde, le paradoxal, l'ineffable échappent à l'incohérence radicale ou au vide absolu, du simple fait qu'ils s'énoncent. Parler de non-philosophie, c'est encore et toujours philosopher. Pour se faire entendre, Kierkegaard commença donc par prendre en compte ce qu'il considérait comme les illusions de son temps, afin de créer un espace où soit réexaminé le statut de la réflexion, où puisse être sondé un monde déjà réflexivement surdéterminé, et donc assuré de pouvoir penser et maîtriser sa propre histoire.

Tout aussi intrigant est le fait qu'en mettant en relief, avant quelques autres, l'historicité de l'existant singulier, en le voyant **pris** dans les rets de la *contemporanéité*, Kierkegaard

ait sous-estimé la redoutable puissance des forces historiques et sociales, des lourdes pulsions qui les propulsent, et des pensées qui proclament leur légitimité, du fait qu'elles y puisent leur sens. Mais cela n'a pas empêché l'Europe ravagée du *xx^e* siècle de voir en lui, à juste titre, un des analystes d'une *modernité* non catastrophique, bien que difficile à vivre. Une de ses premières convictions avait été que, philosophiquement parlant, on ne pouvait échapper au dilemme : ou l'optimisme, ou le désespoir. Pris dans cette tenaille, il ne put se faire ni théologien ni philosophe de profession. Il devint, il fut un écrivain. Par la suite, bien des philosophes se crurent autorisés à ne parcourir ses *Œuvres complètes* que le regard fixé ailleurs, non sans avoir tiré de leur lecture quelques leçons, de manière parfois inavouée. Ces prétermissions donnent autant à penser que des convocations manifestes.

En mettant en relief certains points particuliers de la pensée, l'allure générale de la démarche de Kierkegaard, mais surtout la rupture de son écriture avec le style habituel des textes philosophiques, je me suis proposé, chemin faisant, selon les circonstances et les rencontres, de confronter sa manière de réfléchir doublement *l'existence* avec d'autres mouvements de pensée ou d'humeur, qui sont d'aujourd'hui — ou de toujours.

De l'idée de *style*, qui fait encore l'objet de recherches tâtonnantes en linguistique, en poétique et en stylistique, on peut ne retenir que ce qu'elles désignent en fait de manière irréductible à toute autre : l'idiolecte — lequel, en philosophie, pose les problèmes que l'on verra. En faire davantage, dans cette direction, eût requis un travail minutieux sur le texte original : une analyse qui fasse ressortir la particulière lueur du mot ou de la phrase danoise, et les radiations qui la déterminent. Tel n'est pas ici le propos. Depuis une trentaine d'années, les analyses littéraires de certaines œuvres de Kierkegaard se sont multipliées, principalement au Danemark. Mais elles n'ont pas toujours fait progresser l'analyse proprement philosophique, qui se doit de distinguer la littérarité (au sens du russe : *literaturnost*) — du poétique et de l'esthétique, ces termes étant entendus dans leur acception proprement kierkegaardienne.

Au mouvement continu des études thématiques, qu'elles soient littéraires ou philosophiques, j'ai préféré le rythme souvent heurté d'un constant va-et-vient, d'une pensée à l'autre. Il ne convient pas mal, du point de vue philosophique, pour suggérer les parentés ou les divergences en lesquelles se retrouvent ceux pour qui, avant tout, compte *l'exister*, ceux qui prêtent attention à cet « être intermédiaire », qu'il nous est donné d'être, à cette imperfection qui, entre l'être parfait de l'Idée et le néant, figure l'entre-deux. Cheminant en compagnie de Kierkegaard — qui a tant admiré le dialogue socratique, dont la candeur et la ruse aident à distinguer ce que l'on sait de ce que l'on ignore —, on trouvera sur la route des penseurs, des écrivains, des poètes, on croisera leurs regards pris de vertige devant l'abîme de la liberté. De biais ou de front, ils rencontrent Kierkegaard et ses questions : comment n'être pas des pleutres en comparaison des penseurs de l'Antiquité ? Cette interrogation s'impose quand l'infini du possible donne l'éveil à celui qui, sur le parvis de la philosophie, n'est plus saisi par l'étonnement, car on ne lui propose que le doute, et parce qu'il pressent que ce n'est là qu'un jeu. Ne faut-il pas mettre à la question la philosophie moderne elle-même, pour que le jour puisse se lever sur une autre pensée qui, enracinée dans *l'existence*, redevienne une sorte de passion, une souffrance, mais aussi une longue patience ?

Conçue durant la première moitié du XIX^e siècle, qui vit naître, en même temps que la société industrielle de production et de consommation, les théories politiques et sociales dont nous vivons encore — l'œuvre de Kierkegaard a été étudiée comme pensée critique des idéologies. La chose va de soi, s'agissant d'un esprit dont le regard sur la société et le christianisme de son temps fut particulièrement aigu, bien qu'en fait politiquement neutre, parce que l'idée même de révolution lui paraissait n'aller pas assez loin. L'ébranlement quasi chthonien qui se produisit à ce moment touchait au vif tous les comportements, toutes les susceptibilités humaines. À la différence des poètes, des politiques ou des professionnels de la philosophie, Kierkegaard, citoyen d'une ville moyenne à l'abri des grandes violences européennes, y fut sensible simplement comme homme, comme penseur et

comme chrétien. Quand la vie voit alterner l'appel vibrant de la liberté et la morne considération de la réalité donnée, qui s'étale et qui s'offre sans réserve à nos prises, il faut prévoir, pour laisser ses chances à la liberté, un style nouveau de *communication*. C'est ce qu'il a pressenti, voyant s'annoncer un monde où, de plus en plus, les choses se livrent à une perception adéquate, où les personnes se donnent elles-mêmes à voir comme des objets, où ne cesse de s'intensifier le nivellement du mimétisme ordinaire.

Rien cependant ne serait plus funeste, pour sauvegarder l'irréductibilité des sphères existentielles au savoir objectif, que d'opposer radicalement l'*existence* et l'expérience, de suspecter celle-ci en n'y voyant que le don du sens ou de la vérité que l'on se ferait à soi-même, ou encore la naïve et positive exhibition de soi en chair et en os. Penseur de la subjectivité, Kierkegaard a osé faire voir comment, sous le régime de la possibilité, de l'essai, innombrables sont les expériences auxquelles l'existence nous soumet, auxquelles autrui nous convoque. Plus méfiant que quiconque à l'égard des vérifications expérimentales, du vécu spontané rigoureusement analysé, de la maîtrise exercée sur soi-même comme source du sens, il a compris à quel point, et avec quelles subtilités, l'écrivain devrait désormais s'impliquer dans l'écriture philosophique, si tant est que celle-ci veuille mettre en scène la lutte de la pensée contre elle-même. C'est pourquoi il lui fallut renoncer au dogmatisme, aux affirmations catégoriques, mais aussi à l'onction ou au pathos, souvent mis au service du savoir et du pouvoir. Les rigueurs et la souplesse de la communication indirecte lui furent imposées, quand il prit la mesure de ce qu'il appela « réduplication existentielle ».

Aller à la rencontre d'individus isolés dans leur secret essentiel, c'est ce qu'a risqué l'écrivain, qui ne s'est pas contenté de vivre pour son propre compte seulement le rapport à l'idée. Reprenant la plume, chaque matin et tard dans la nuit, il n'eut de cesse d'explorer les modalités nouvelles de la communication avec soi, étant acquis que, pour écrire, il faut toujours à nouveau se considérer comme un autre. Peu soucieux de rendre les émotions contagieuses en faisant appel à des procédures éprouvées, il eut à cœur d'inventer, jusqu'à l'épui-

sement, les formes inédites d'une communication à chaque fois singulière.

Ne se présentant pas comme une étude thématique du corpus kierkegaardien⁴, les lectures ici proposées se réservent la possibilité de saisir sur le vif la germination de l'idée à partir des situations, des expériences, voire des sensations — et de les mettre en rapport avec des problématiques ultérieures. L'attention à la forme, autant qu'à la teneur du message, devrait rendre sensible la novation qui s'est avérée nécessaire, lorsque la rupture avec l'idéalisme philosophique alla de pair avec une méfiance inhabituelle envers les évidences ou les données immédiates. Cette conjoncture n'a pas été sans lendemains. C'est ce qui justifie l'esprit des présentes recherches, qui s'efforcent d'explorer le complexe d'alternatives diverses, parmi lesquelles un penseur oscilla, éprouvant le plus vif intérêt — *inter-esse* — à dépeindre la situation intermédiaire qui fut la sienne : entre deux mondes, dans tous les sens du terme.

TABLE DES SIGLES

Pour permettre au lecteur de se reporter au texte danois, dont la pagination est reproduite par les éditions des *Œuvres complètes* dans les grandes langues européennes, les références, dans le texte, aux œuvres de Kierkegaard indiquent :

1) Le titre complet ou, pour les ouvrages le plus souvent cités, les sigles (voir liste ci-dessous).

2) En chiffres romains, le tome de la traduction des *Œuvres complètes* (O.C.) par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, 20 vol., Paris, éditions de l'Orante, 1966-1986.

3) En chiffres arabes, la page des *Samlede Vaerker*, 2^e édition danoise, 15 vol., Copenhague, 1920-1936. Cette pagination figure en marge de la traduction française. Bien que celle-ci ait dû être fréquemment modifiée, on retrouvera le contexte en s'aidant de la liste qui suit :

- A. (*Enten-Eller I-II*) *L'Alternative* (O.C. III et IV). Traduit aussi sous le titre : *Ou bien... ou bien* (Gallimard).
- C.A. (*Begrebet Angst*) *Le Concept d'angoisse* (O.C. VII).
- C.I. (*Om Begrebet Ironi*) *Le Concept d'ironie* (O.C. II).
- C.T. (*Frygt og Baeven*) *Crainte et tremblement* (O.C. V).
- E. (*Indøvelse i Christendom*) *L'Ecole du christianisme* (O.C. XVII).
- M. (*Sygdommen til Døden*) *La Maladie à la mort* (O.C. XVI). Traduit aussi sous le titre : *Traité du désespoir* (Gallimard).
- M.P. (*Philosophiske Smuler*) *Miettes philosophiques* (O.C. VII).
- O. (*Kjerlighedens Gjerninger*) *Les Œuvres de l'amour* (O.C. XIV). Traduit aussi sous le titre : *Vie et règne de l'amour* (Aubier).
- P.S. (*Efterskrift*, p. 1-287, p. 288-620) *Post-scriptum définitif* (O.C. X et XI).
- P.V. (*Synspunktet*) *Point de vue explicatif* (O.C. XVI).
- R. (*Gjentagelsen*) *La Répétition* (O.C. V). Traduit aussi sous le titre :

La Reprise (Flammarion).

- S. (*Stadier paa Livets Vej*) *Stades sur le chemin de la vie* (O.C. IX).
Traduit aussi sous le titre : *Etapas...* (Gallimard).

Pour les *Papirer*, 20 vol., Copenhague, 1909-1948, référence est faite à l'extrait, qui indique le tome (chiffre romain), dont certains comportent plusieurs volumes, la section (lettre) et le numéro (chiffre arabe). On en trouvera éventuellement la traduction dans le *Journal*, trad. K. Ferlov et J. Gateau, 5 vol., Gallimard, 1941-1961 (réédition augmentée du premier volume en 1963). Le sigle VIII 1 A 466 renvoie donc à l'extrait 466 de la section A du vol. 1 du tome VIII.

I

L'ÉCRITURE PHILOSOPHIQUE ET SES MÉTAMORPHOSES

Mis à part le chapitre que lui consacrent obligatoirement les traités d'esthétique, dont les *Leçons* de Hegel offrent un des exemples achevés, le style ne devient une question philosophique, plus précisément une question que la philosophie se pose à elle-même quant à sa propre essence, qu'à partir de Kierkegaard et de Nietzsche.

Dans *Ce que je dois aux Anciens*, Nietzsche stigmatise la décadence du style, du bavardage sentimental qui traduit chez les philosophes l'incapacité d'aquiescer à la vie ; un style nouveau serait requis pour parler de la douleur qui sanctifie et même, dit-il en évoquant la psychologie de l'orgiasme, de la volupté de l'anéantissement. À cet égard, la philosophie grecque et ce qui s'ensuit ne seraient que des produits de la dégénérescence de l'instinct grec.

Une polémique analogue contre la philosophie et un même souci d'innovation stylistique se trouvaient déjà chez Kierkegaard, ce Danois dont Nietzsche aura simplement entendu parler. Quand il s'en prend au christianisme décrépit et à la philosophie à bout de souffle de ce XIX^e siècle apparemment si sûr de lui, Kierkegaard considère d'un regard soupçonneux cette époque, dont l'exubérance factice pousse les hommes à voyager en grandes caravanes, comme pour se mettre à l'abri de quelque agression imprévue, pour se protéger des pensées blessantes, tout en se donnant l'impression d'« être quand même quelque chose » (P.S. XI, p. 345). D'aussi sévères jugements portés sur tout un monde, voire sur une très longue histoire, sont le fait d'esprits qui, tel Luther, sont assurés d'eux-mêmes au point de se sentir requis de prendre la parole,

et de se faire entendre. Sans nécessairement prétendre au titre de « réformateur », ce type d'homme peut se dire *robustus in conscientia sua*. Trêve de commentaires érudits, trêve aussi aux menues clartés d'une pensée qui ne médite que sur elle-même et sur son lourd destin — pour qui ose et doit se dire à lui-même : *Vox es, praetereaue nihil*. Comme l'écrivait Michelet dans ses *Mémoires de Luther* (écrits en 1828, Kierkegaard a quinze ans) : cet homme n'a rien caché de son « plus douloureux combat » ; en lui on peut « étudier à plaisir cette terrible anatomie ».

L'examen du style s'impose si l'on veut percevoir en toutes leurs nuances les inflexions de ces voix. Il faut en croire Valéry écrivant, dans *Une vue sur Descartes* (1941) : « Si l'on s'avisait de juger les philosophes par leur langage, peut-être y trouverait-on des clartés particulières sur leur pensée et ses modes de se présenter à leur attente, de se déclarer, de se faire accepter et aimer au point d'être fixée. » Nous ne nous engageons pas ici dans le travail de démontage ou d'analyse microscopique qui s'attacherait à détailler tous les effets du « surcodage stylistique⁵ » perceptible dans des textes aussi surdéterminés que ceux de Kierkegaard. L'auteur de *La Dialectique de la communication* (1847, O.C. XIV) — texte didactique à l'excès et qui resta inédit — pouvait être aussi, selon les occasions, un admirable prosateur.

Ce que Valéry disait du commentaire qu'Alain avait fait de *Charmes*, cette « écriture dans les marges », vaut de toute réception attentive, précisément, aux habiletés du style qui ne sont pas toujours l'effet de la « splendide frénésie » dont se moque E. Poe dans sa *Philosophy of composition* de 1846. Face à un texte philosophique, on peut aussi rendre sensibles « les environs spirituels d'une lecture. Ces environs d'une œuvre lue, ce sont les profondeurs de celui qui la lit ; elles s'éveillent ou s'émeuvent en chacun par les différences et les concordances, les consonances ou les dissonances qui se déclarent de proche en proche entre ce qui est lu, et ce qui était secrètement attendu » (préface de *Charmes* de 1929). Ce genre de lecture se pratique, en connaissance de cause, dans un processus de subjectivation.

Selon E. Poe, en poésie la mise en avant de la signification

doit rester souterraine, sans quoi elle le cède à la prose de l'espèce la plus plate. Dans la prose des penseurs-poètes-philosophes du *xx^e* siècle, le courant de la signification peut aussi demeurer souterrain, et affleurer cependant sans rien perdre de sa « complexité » et de son « adaptation » — ce sont les termes de Poe —, c'est-à-dire sans heurter le lecteur par la dureté d'un dire univoque. C'est d'ailleurs ce qui rend possible un décodage entremêlé d'encodages inédits, voire intempesitifs, par exemple la lecture hégélienne imaginée d'un thème kierkegaardien, ou l'opposition prétendue de celui-ci à des motifs nietzschéens ou heideggériens.

Quand, au Livre III de la *Rhétorique*, Aristote étudie scientifiquement les procédés et les effets de l'expression ou du style (*lexis*), il est assurément le précurseur des rhétoriques et des stylistiques qui constituent l'immense bibliothèque que l'on sait. L'analyse du savoir-faire qui s'exerce, par la parole, dans le champ des contingences, du vraisemblable, excède le champ clos de la logique. Cette première et exemplaire réflexion philosophique sur la prose littéraire, entendue comme œuvre d'art, s'inscrit dans la grande architecture de l'édifice aristotélicien. Détachée de l'ensemble, elle se prolongera des siècles durant, en développant des ramifications infinies, où le souci de précision et de laborieuse minutie supplantera toute ambition philosophique.

Dans le *Journal* de 1845 (I A 340, 344, 347), Kierkegaard a noté qu'avant même de lire la *Rhétorique* d'Aristote et notamment les passages sur l'enthymème, il avait parfaitement perçu la différence entre ce qu'il appelle une transition pathétique et une transition dialectique. Il se félicite de trouver mise en relief chez Aristote l'importance, s'agissant de la croyance ou de la persuasion (*pistis*), de la différence entre la Logique et la Rhétorique. Cette importance est plus grande encore quand il s'agit d'attirer l'attention sur quelque invraisemblance. Cette différence donne la mesure qui, sans se réduire aux dimensions de la stylistique et de l'esthétique, n'est cependant pas sans rapport avec elles.

Dans *Le Temps retrouvé*, Proust définit le style comme « la révélation [...] de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y

avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun ». L'art en question a certes toujours concerné l'écriture littéraire. Mais voici qu'il fait irruption dans la philosophie, quand celle-ci ne se contente plus de faire appel aux schèmes logiques, aux catégories les plus générales, quand elle se soustrait aux impératifs des ordonnancements homogènes, quand elle suggère au lecteur de lire non seulement entre les lignes, mais encore entre les livres, quand elle l'interpelle non seulement par son contenu, mais encore par sa tenue.

Que l'apparition du monde soit affaire d'existence, et d'existence singulière, que le monde soit vu, en définitive, comme ce qui a lieu ici et maintenant, encore et toujours dans l'instant et pour chacun, sans qu'aucun principe subjectif soit fondateur, voilà qui exige un questionnement d'un type nouveau : une démarche ni ascensionnelle ni régressive, qui cesse de remonter vers l'amoins, qui ne commence pas par spéculer sur ce qui d'ores et déjà aurait anticipé l'existence, la liberté, l'écriture, bref, sur l'origine, qu'elle ait nom : Dieu, l'*archè*, l'*égo*, le chaos ou l'indéterminé.

Ni mystique ni romantique ni spéculatif, Kierkegaard ne devint philosophe que pour s'être trouvé contraint de donner à sa vie une signification qui aille au-delà de sa singularité familiale et religieuse, mais en laissant toujours cette double singularité affleurer ; en s'aiguillonnant l'une par l'autre, ces deux provenances non seulement tiennent toujours tendu l'arc de son existence, mais elles l'orientent aussi dans la pensée. La première lui apparaît comme la voie que Dieu lui a tracée dans les faits, dans le fait même qu'il est, qu'il est devenu. La seconde est adossée à l'Écriture sainte. Point n'est besoin de spéculer sur l'origine, sur l'originnaire d'avant le temps, sur l'avenir absolu comme *eschaton*, comme résultat. Il y a, pour qui sait les voir, assez de bouleversements, de tragédies et d'in vraisemblance dans le concret de l'existence, pour donner à penser. Dans leur obscurité même, l'existence et l'Écriture contiennent de l'in vraisemblable. Et, comme jadis Julien l'Empereur qui, parlant des mythes, évoquait la tâche infinie de l'interprétation, Kierkegaard ne cesse de scruter l'énigme d'une Révélation qui en même temps dissimule, puisqu'elle donne à penser l'impensable ; mais aussi le para-

JACQUES COLETTE

kierkegaard et la non-philosophie

L'œuvre de Kierkegaard (1813-1855) n'a rencontré une large audience en Europe que depuis le début du XX^e siècle. Son auteur pouvait alors être considéré comme un contemporain de Nietzsche ou des philosophies de la vie. Après la vogue déjà lointaine de l'existentialisme, l'examen d'un style, à nul autre comparable dans la pensée moderne, réserve quelques surprises.

Les lectures ici proposées ne relèvent ni de l'histoire thématique ni de l'analyse objective des œuvres. Au gré des rencontres, les siennes et les nôtres, Kierkegaard figure parmi les penseurs passionnés par l'écriture, accaparés par le labeur de la communication.

Confronté à l'achèvement de la métaphysique idéaliste, il décèle en toutes choses, dès qu'il y va de l'existence, une dialectique rompue. Comme Merleau-Ponty l'a souligné, il lui fallait – non moins que Marx – instruire philosophiquement le procès de la philosophie, telle qu'en elle-même il la voyait toujours à l'œuvre.



Cornelis Norbertus Gijsbrechts : "Trompe-l'œil d'une porte d'armoire", 1670.
Statens Museum for Kunst, Copenhagen. Photo Hans Petersen.



la publication 73727

ISBN 2-07-073727-6

70 FF tc