

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

L'ironie kierkegaardienne : du mode de vie à l'herméneutique

par
Roseline Lemire-Cadieux

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie
option recherche

Mai, 2009

©, Roseline Lemire-Cadieux, 2009



Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

L'ironie kierkegaardienne :
Du mode de vie à l'herméneutique

Présenté par :

Roseline Lemire-Cadieux

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché
Président-rapporteur

Christian Nadeau
Directeur de recherche

Yvon Gauthier
Membre du jury

Résumé

Ce mémoire présente un examen du concept d'ironie dans la pensée de Søren Kierkegaard. Pour ce faire, on veut dans un premier temps offrir un survol de l'évolution du concept d'ironie dans l'histoire depuis son apparition dans l'Antiquité. On poursuit avec une analyse détaillée de la thèse de doctorat de Kierkegaard, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*. On souhaite ici mettre en valeur l'interprétation proprement kierkegaardienne du concept d'ironie tout en montrant comment celle-ci s'inspire des commentaires contemporains sur le sujet. Enfin, on présente brièvement la place qu'occupe l'ironie dans l'ensemble de l'œuvre du penseur. On souhaite ainsi exposer le rôle clé joué par le concept et, ensuite, démontrer comment l'ironie devient un élément incontournable de l'élaboration d'une herméneutique kierkegaardienne.

Mots clés : Kierkegaard, ironie, herméneutique, Socrate, romantisme, subjectivité

Abstract

This master thesis offers a study of the concept of irony in the thought of Søren Kierkegaard. To do so, it first provides an overview of the evolution of the concept of irony in history since its appearance in Antiquity. It continues with a detailed analysis of the doctoral thesis of Kierkegaard, *The Concept of Irony: With Constant References to Socrates*. This section would like to highlight what is properly from Kierkegaard in the interpretation of irony while showing how it draws on its contemporary reviews on the subject. Finally, it presents the place of irony in the whole work of the thinker. It exposes the key role played by the concept and then demonstrates how irony becomes a capital element in the development of Kierkegardian hermeneutics.

Key words: Kierkegaard, Irony, Hermeneutics, Socrates, Romanticism, Subjectivity

Table des matières

| | |
|--|-----|
| Résumé | ii |
| Abstract | iii |
| Table des matières | iv |
| Liste des sigles..... | v |
| Introduction | 1 |
| Chapitre 1 – Le contexte philosophique de l’ironie | 7 |
| 1.1 L’ironie grecque | 7 |
| 1.2 L’ironie romantique..... | 11 |
| Chapitre 2 – L’ironie kierkegaardienne..... | 24 |
| 2.1. <i>Le concept d’ironie constamment rapporté à Socrate</i> | 24 |
| 2.1.1. Première partie : Le point de vue de Socrate conçu comme ironie | 25 |
| 2.1.2. Deuxième partie : Le concept d’ironie | 38 |
| 2.2. L’hégélianisme du jeune Kierkegaard..... | 47 |
| Chapitre 3 – La place de l’ironie dans la théorie kierkegaardienne | 53 |
| 3.1. La théorie kierkegaardienne | 53 |
| 3.2. La pseudonymie | 67 |
| 3.3. Ironie et herméneutique..... | 73 |
| Conclusion..... | 83 |
| Bibliographie | 89 |

Liste des sigles¹

Pour permettre au lecteur de se rapporter au texte danois, dont la pagination est reproduite par l'édition des *Œuvres complètes*, les références, dans le texte, aux œuvres de Kierkegaard indiquent :

- 1) Les sigles des ouvrages cités (voir la liste ci-dessous)
 - 2) Le tome de la traduction des *Œuvres complètes* (O.C.) (traduction par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, 20 vol., Paris, L'Orante, 1966-1986), en chiffres romains, suivi de la pagination en chiffres arabes.
 - 3) Le tome de l'édition de référence *Samlede Vaerker* (2^e édition danoise, 15 vol., Copenhague, 1920-1936) ou des *Søren Kierkegaards Papirer* [Papiers de Søren Kierkegaard] (20 vol., Copenhague, 1909-1948) en chiffres romains, suivi de la pagination en chiffres arabes. Cette pagination figure en marge de la traduction française.
- C.I. (*Om Begrebet Ironi*) *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* (O.C. II, S.V. XIII)
- R. (*Gjentagelsen*) *La Répétition* (O.C. V, S.V. III) Traduit aussi sous le titre : *La Reprise* (Flammarion)
- M.P. (*Philosophiske Smuler*) *Miettes philosophiques* (O.C. VII, S.V. IV)
- P.S. (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*) *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* (O.C. X-XI, S.V. VII)
- D.C. (*Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik*) *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* (O.C. XIV, *Papirer* VIII) Traduit aussi sous le titre : *Post-scriptum aux miettes philosophiques* (Gallimard)
- P.V. (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*) *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* (O.C. XVI, S.V. XIII)
- S.E. (*Om min Forfatter-Virksomhed*) *Sur mon œuvre d'écrivain* (O.C. XVII, S.V. XIII)

¹ Cette méthode est empruntée à Jacques Colette (*Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, pp. 15-6) et Vincent Delecroix (*Singulière philosophie*, Paris, Félin, 2006, p. 7).

Introduction

Les commentateurs arrivent souvent à tirer des textes de Kierkegaard les conclusions qu'ils recherchent, et ce, sans que celles-ci soient cohérentes les unes par rapport aux autres. C'est-à-dire qu'à partir de Kierkegaard, et selon la lecture que l'on privilégie, il est possible de trouver pratiquement de tout et son contraire. De Heidegger à Levinas en passant par Gabriel Marcel et Adorno, nous sommes arrivés lui faire tenir presque autant de discours qu'il y a de philosophes. Or, l'étude de l'ironie dans l'œuvre de Kierkegaard peut nous aider à comprendre, ne serait-ce que partiellement, la raison pour laquelle de si nombreuses interprétations ont été – et demeurent – envisageables. Effectivement, nous verrons dans quelle mesure ces commentaires extrêmement variés sont peu surprenants en regard de l'objectif de Kierkegaard qui est, justement, d'isoler son lecteur afin que celui-ci développe sa propre pensée indépendamment de ce qu'il lui a inculqué. Il souhaite édifier l'individu à la vérité existentielle. Il met tout en œuvre pour provoquer un type de lecture qui isole davantage qu'il informe : il écrit sous de nombreux pseudonymes, favorise une communication indirecte, multiplie les insultes à ses contemporains (avec, à cet égard, une attention particulière pour les membres du clergé alors qu'il a toujours soutenu qu'il écrivait pour se mettre au service de Dieu), ainsi que des discours souvent incompatibles d'un pseudonyme à l'autre mais qui se réfèrent pourtant les uns aux autres. De fait, il est plutôt difficile d'offrir une analyse juste ou fidèle de Kierkegaard puisqu'attribuer à chacun des textes la place qui lui revient dans la logique interne de l'œuvre représente d'emblée une tâche ardue.

Nous nous permettons de parler de « logique interne » parce que bien que non-systémique, la pensée kierkegaardienne demeure « globale », c'est-à-dire que nous considérons qu'elle forme malgré tout une composition cohérente dans l'ensemble – c'est la raison pour laquelle nous croyons qu'il est possible de parler d'une « théorie » kierkegaardienne sans qu'il soit nécessaire de l'associer à un système. Nous tâcherons dans cet essai de montrer comment il est possible de voir la pensée kierkegaardienne comme un tout à la fois cohérent et absolument dépourvu de tout systématisme. Bref, c'est exactement cette homogénéité du propos par-delà la multiplicité des voix des pseudonymes que nous essaierons de mettre en valeur. La philosophie de Kierkegaard est une non-pensée et une non-philosophie en même temps qu'un refus, et ce dernier est bien connu, de la connaissance objective. Dès lors, nous conviendrons que communiquer une pensée se bute à des obstacles majeurs puisqu'elle est évidemment conçue de manière à ne pas être communicable, ou du moins, elle exige une communication qui ne s'inscrit pas dans une logique discursive traditionnelle. De fait, un des principes de base de l'écriture kierkegaardienne se situe dans la communication indirecte, celle-ci complexifiant ainsi considérablement le travail du commentateur qui cherche à jeter la lumière sur la pensée du philosophe conçue comme un ensemble.

Kierkegaard entretenait d'ailleurs un dédain particulier pour les professeurs et les historiens, bref, pour tous ceux qui avaient la volonté de communiquer des « connaissances ». Ils étaient plus ou moins considérés comme les héritiers d'une tradition de pensée investie d'une ambition d'objectivité, et par le biais de laquelle il est possible de communiquer des vérités. Comme nous le verrons, Kierkegaard préfère l'édification à l'enseignement. À ses yeux, l'enseignement manifeste une

volonté de communiquer directement un savoir objectif tandis que l'édification agit plutôt en tant que seul intermédiaire possible pour donner au penseur subjectif les moyens de trouver lui-même sa vérité. Comme nous le verrons, cette édification passe nécessairement par une communication indirecte qui, elle, est largement facilitée par l'emploi de la méthode ironique. On entrevoit déjà de quelle manière l'ironie joue un rôle clé dans la pensée kierkegaardienne. À l'instar de nombreux philosophes, la réception de Socrate a été d'une influence majeure pour Kierkegaard puisque c'est d'abord inspiré par la forme socratique de l'ironie qu'il déduit que celle-ci doit prendre le rôle d'une véritable méthode et d'un mode de vie. Il imite sans cesse le jeu du Socrate ironiste en s'incarnant dans de multiples rôles qui ne correspondent pas à sa personnalité réelle. Or, c'est justement grâce à cette méthode que l'œuvre de Kierkegaard acquiert une cohérence qui lui est propre, et ce par-delà la multiplicité de ses voix.

Pour démontrer cette cohérence obtenue grâce à l'ironie, il nous a semblé préférable d'aborder le discours kierkegaardien à partir de sa forme d'ensemble plutôt que par les thématiques internes à l'œuvre. Les concepts typiquement kierkegaardiens que nous présentons serviront essentiellement à éclairer le rôle de l'ironie, et c'est pour cette raison que nous les avons préférés à d'autres. Ils nous permettront également de jeter les bases de ce qui pourra être admis comme une herméneutique kierkegaardienne. En effet, tel que souligné par certains commentateurs, Kierkegaard a habilement su soulever les implications philosophiques de l'ironie² contrairement à une majorité d'études critiques concernant ce thème. On a pourtant souvent voulu

² Notamment chez Candace Lang (*Irony/Humor: Critical Paradigms*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1988) et Henri-Bernard Vergote (Vergote, Henri-Bernard, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, 2 tomes, Paris, Cerf/Orante, 1982).

l'exclure du cercle des « philosophes » vus, d'une part, le lien très étroit qu'il entretient avec le religieux et la théologie et, d'autre part et comme nous le verrons plus loin, le statut particulier de sa pensée qualifiée de « non-philosophie ». Quoiqu'il en soit, l'étude de l'ironie fait peut-être figure d'intérêt potentiel de la lecture de Kierkegaard aujourd'hui, et ce, au-delà de sa contribution au développement à l'histoire des idées comme fondateur de l'existentialisme. En effet, l'usage kierkegaardien de l'ironie oriente vers une certaine manière d'interpréter le texte, et qui ne correspond pas à ce que l'on entend généralement en philosophie par le concept de « compréhension ». Nous croyons donc que l'emploi kierkegaardien de l'ironie, dans la mesure où il appelle une interprétation particulière qui tient compte de cette entreprise pseudonymique, ouvre sur une certaine herméneutique qui questionne les notions de vérité et de communication. Si tenir compte de l'ironie complexifie la compréhension de la pensée de l'auteur³, il demeure que cette façon d'aborder l'œuvre nous semble féconde en ce qui concerne les questions qu'elle pose à la philosophie.

Nous avons divisé notre analyse de l'ironie kierkegaardienne en trois temps. Il nous a d'abord semblé nécessaire de présenter sommairement le chemin parcouru par le concept d'ironie depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque de Kierkegaard, c'est-à-dire jusqu'à la moitié du XIXe siècle. Cette brève présentation nous permettra de mieux comprendre le contexte dans lequel s'insèrent les tenants et aboutissants de la version kierkegaardienne du thème. Dans un deuxième temps, nous nous sommes penchés sur la thèse de doctorat de Kierkegaard, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, puisqu'il s'agit du seul texte de l'œuvre qui porte explicitement sur le sujet.

³ Vergote, *Sens et répétition*, p. 118.

Nous verrons à ce moment comment il récupère à son compte les éléments d'histoire que nous aurons d'abord présentés afin d'établir un commentaire de l'ironie qui lui est propre, mais qui s'inspire amplement des ironies socratique et romantique. Nous suivrons scrupuleusement le déploiement de la position de Kierkegaard qui divise sa thèse en deux grandes parties : il explicite d'une part sa position concernant le Socrate historique (qu'il définit ultimement comme un individu fondamentalement ironique) puis il commente, en s'appuyant largement sur le commentaire de Hegel, l'ironie telle que présentée par les romantiques. Essentiellement, il s'agira de voir pourquoi Kierkegaard soutient au début de la thèse que toute vie digne commence par l'ironie; cette affirmation nous permettra de saisir quelle posture Kierkegaard veut donner à son lecteur. Enfin, et pour terminer, nous présenterons les concepts qui interviennent lorsque vient le temps de saisir la place de l'ironie dans l'œuvre entière. Ceci nous permettra d'ailleurs de présenter certaines des thèses les plus importantes du penseur danois, notamment en ce qui concerne la communication indirecte et la vérité subjective. Nous verrons ensuite dans quelle mesure l'ironie et la pseudonymie se réduisent, à notre avis, à un même phénomène pour finalement conclure, tel que mentionné précédemment, avec une proposition d'herméneutique tributaire des considérations précédentes.

Dans ce troisième et dernier chapitre, nous avons partiellement appuyé nos propos sur ceux tenus par Kierkegaard dans les quelques textes, généralement assez courts, où il expose lui-même – et directement – comment il considère que l'on doit lire son œuvre. Il y justifie donc son travail d'écriture. Il s'agit de textes autonomes où, entre autres, il commente les propos tenus dans certains de ses écrits pseudonymes. Il y explique aussi partiellement sa méthode et sa démarche, ainsi que

les raisons pour lesquelles il a choisi un certain mode d'écriture plutôt qu'un autre. Si le jeu de personnalité auquel se vouait complètement Kierkegaard – dans son œuvre comme dans sa vie – nous donne à croire que même ses écrits anonymes risquent, dans une certaine mesure, de ne pas être le reflet fidèle de sa pensée véritable, il demeure que leur cohérence, du moins en ce qui concerne les sujets abordés ici, avec le reste de l'œuvre ainsi qu'avec ses principaux commentateurs nous a poussés à leur accorder la place qui nous a semblé leur revenir dans une telle étude.

Chapitre 1 – Le contexte philosophique de l’ironie

Le concept d’ironie tel qu’il nous intéressera ici doit être compris à travers l’appropriation des romantiques, mais tout de même à partir de ses origines grecques. C’est en effet à ce point dans l’histoire que se situe la réflexion de Kierkegaard sur le sujet. Cette réflexion intègre, comme nous le verrons, les principaux aspects de la tradition de l’ironie, et c’est la raison pour laquelle il nous semble fondamental de présenter, bien que brièvement, l’histoire conceptuelle d’où est issue la thèse de doctorat (1841) du penseur danois que nous étudierons ici. Kierkegaard y analyse justement les ironies grecque et romantique en se rapportant à Socrate, et il joint à cette analyse une critique des pensées romantique et hégélienne; ce faisant, il confère à l’ironie une valeur philosophique fondamentale dans la mesure où on la retrouvera ensuite partout dans son œuvre.

1.1 L’ironie grecque

L’étymologie d’*εἰρωνεία*, racine grecque d’« ironie », demeure obscure, et les spécialistes n’arrivent pas à cerner avec assurance la définition exacte conférée à ce terme à l’époque grecque. S’appuyant sur une poignée auteurs classiques, P. Schoentjes laisse toutefois entendre que malgré ces incertitudes étymologiques, la notion s’imprégnait vraisemblablement d’une connotation assez péjorative⁴. Ses exemples veulent montrer que l’*εἰρωνεία* s’associait au faux-semblant, à la dissimulation et, plus largement, au mensonge. De la même manière, le type de l’*εἶρων*, sans doute à l’origine d’*εἰρωνεία*, était quant à lui perçu comme un

⁴ Schoentjes, Pierre, *Poétique de l’ironie*, Paris, Seuil, 2001, p. 31-40.

usurpateur puisque « ce personnage est un mystificateur, un flatteur et un trompeur »⁵.

L'œuvre d'Aristote marque le commencement d'une analyse permettant des questionnements plus proprement philosophiques sur l'ironie⁶. Les siècles qui suivent demeureront effectivement les héritiers de l'interprétation aristotélicienne du concept. Aristote aborde sommairement ce thème dans la *Rhétorique* et dans *Éthique à Nicomaque*. Dans la *Rhétorique*, il définit le phénomène de manière conventionnelle, c'est-à-dire en accord avec ce que Schoentjes propose comme étant la conception commune de l'ironie à l'époque. Il y définit l'εἰρωνεία comme un procédé méprisable qui suscite la colère de celui qui essaie de parler sérieusement⁷.

Ce sont plutôt les propos tenus par Aristote au sujet de l'ironie dans *Éthique à Nicomaque* qui nous intéressent ici. Il y établit les bases de ce que l'on connaît aujourd'hui sous l'appellation d'« ironie socratique ». Contrairement à ce que soutient la *Rhétorique*, *Éthique à Nicomaque* se montre plutôt sympathique à l'égard des ironistes, qui « offrent l'apparence de gens charmants »⁸. Pourtant l'histoire, et ce jusqu'au XIX^e siècle – moment où le romantisme allemand se réapproprie, dans sa montée, le concept d'ironie socratique – a plus ou moins évacué cet aspect positif pour lui préférer la définition qui en est donnée dans la *Rhétorique*, plus traditionnelle et plus proche de sa stricte référence au mensonge et à la fourberie. La conception aristotélicienne de l'ironie retrouvée dans la *Rhétorique*, et que l'on peut

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ Entre autres, E. Behler considère qu'Aristote est l'un des premiers penseurs à avoir parlé de l'ironie d'un point de vue philosophique (« Kierkegaard's *The concept of irony* With Constant Reference to Romanticism » in Cappelørn, Niels Jørgen et Stewart Jon, *Kierkegaard revisited*, New York, Walter de Gruyter, 1997, pp. 13-33).

⁷ Aristote, *La Rhétorique*, 1379b

⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1127 b 30

défendent aussi d'avoir des titres qui font la célébrité, exactement comme le faisait Socrate »¹¹. D'ailleurs, dans sa traduction de 2004, R. Bodéüs traduit εἰρωνεία par « auto-dénigrement » plutôt que par « ironie » comme c'était traditionnellement le cas. Cette préférence, nous le comprendrons plus loin, nous lance directement sur la piste de la compréhension kierkegaardienne de l'ironie socratique, c'est-à-dire que Kierkegaard comprend lui aussi cette ironie comme une humiliation volontaire que Socrate s'inflige avec l'objectif de d'éduquer son interlocuteur. Avec cette nouvelle interprétation, ou, du moins, avec la réactualisation d'une position aristotélicienne qui avait sombré dans l'oubli pendant plusieurs siècles, le type de l'εἰρων cesse d'être compris en un sens péjoratif et limitatif, et si son attitude cache évidemment quelque chose d'autre, on peut cependant concevoir que ce qui est caché le soit pour une raison particulière ou pour servir certaines fins. Avec la description d'*Éthique à Nicomaque*, le type de l'εἰρων cesse d'être seulement un personnage méprisable.

L'ironie socratique peut effectivement renvoyer à une certaine modalité d'être, c'est-à-dire à une attitude générale que l'ironiste manifeste à tout moment, dans une pléiade de circonstances. Tous les commentateurs ne s'entendent pas pour dire où exactement se situe l'ironie chez Socrate. Si une majorité d'entre eux tient pour acquis que sa déclaration d'ignorance constitue la pierre de touche de son ironie, d'autres soutiennent par ailleurs que l'ironie socratique signifie davantage que ce strict constat. Les partisans de la première interprétation, tel G. Vlastos¹², s'appuient, pour se justifier, sur une définition de l'ironie qui limite le concept à l'idée de l'affirmation du contraire de ce que l'on pense véritablement et, à la limite, ils

¹¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1127 b 25

¹² Vlastos, Gregory, *Socrate, ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994.

légitimement considérer aujourd'hui comme une interprétation un peu réductrice, inspirera d'ailleurs essentiellement la tradition rhétorique⁹ tandis que celle d'*Éthique à Nicomaque* sera pendant plusieurs siècles plus ou moins mise à l'écart de la réflexion philosophique.

Si l'on peut tirer des conséquences philosophiques des réflexions d'Aristote sur l'ironie propre à Socrate, on ne peut aller jusqu'à soutenir qu'il a véritablement accordé un rôle philosophique à l'εἰρων. Tel que mentionné plus haut, les propos tenus dans *Éthique à Nicomaque* ont plutôt été écartés du champ de la réflexion sur l'ironie. Il faut en effet attendre l'avènement du romantisme au XIX^e siècle pour que l'ironie retrouve ses lettres de noblesse et qu'elle acquière une valeur philosophique. Les romantiques, qui prennent une position critique par rapport aux propos tenus dans la *Rhétorique*, reprochent à Aristote « the disparaging of rhetorical irony [that is] directed against its association with an earlier academic tradition seen as artificial, pedantic, and uninspired »¹⁰. Ils préfèrent accorder à l'ironie une importance renouvelée et somme toute plus compatible avec les propos tenus dans *Éthique à Nicomaque* concernant le « charme » de l'ironiste. Les romantiques préfèrent en effet retourner à l'aspect de l'ironie qui renvoie à son champ d'application incarné par Socrate; c'est-à-dire, comme nous le détaillerons plus loin, à une compréhension de l'ironie qui correspond, dans les faits, à une véritable modalité d'être. La description de ces individus qui font usage de l'ironie comme un mode d'être au monde, et dont le paradigme, selon Aristote, s'associe au personnage de Socrate, se retrace dans la description d'*Éthique à Nicomaque*. Aristote y soutient que « ces gens-là se

⁹ Dane, Joseph A., *The critical mythology of irony*, Athens, University of Georgia Press, 1991, p.81.

¹⁰ *Idem*.

conviennent de l'identifier au mensonge et à la fourberie. Ils en évacuent ainsi l'aspect, pourtant fondamental ici, qui se rapporte à l'ensemble de l'attitude de l'ironiste. M. Dixsaut, qui, dans son ouvrage *Platon et la question de la pensée*, affirme que « la parenté essentielle de l'ironie caractéristique de Socrate est le rien »¹³, critique cette conception trop restrictive. C'est justement cet aspect plus totalisant de l'ironie socratique que nous avons voulu évoquer plus haut en nous référant à *Éthique à Nicomaque* et auquel Kierkegaard s'attache dans *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*. L'ironie socratique s'interprète comme une forme de jeu davantage qu'un mensonge.

Nous ne souhaitons toutefois pas étayer davantage les similitudes de pensée entre Dixsaut et Kierkegaard en ce qui concerne la nature de l'ironie socratique. Ce qui nous intéresse plutôt ici se limite au constat de la présence d'un « rien » que Kierkegaard décrit comme une négativité et qui est « fondatrice du geste même de l'interrogation philosophique »¹⁴. Bref, pour Kierkegaard comme pour d'autres commentateurs, l'ironie qui définit fondamentalement la méthode de Socrate trouve ses racines dans les écrits aristotéliens et agit comme un moteur qui stimule la pensée. Kierkegaard associera cette interprétation au Socrate dévoilé par Aristophane plutôt qu'à celui présenté par Platon.

1.2 L'ironie romantique

Le XIX^e siècle a vu s'opposer deux grandes conceptions du monde, et ce conflit a été particulièrement bien représenté chez les penseurs allemands, qui,

¹³ Dixsaut, Monique, *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000, p. 42.

¹⁴ Politis, Hélène, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, Paris, Ellipses, 2002, p. 34.

d'ailleurs, ont très largement inspiré Kierkegaard dans l'élaboration de ses propres thèses. On trouvait d'une part les philosophies idéalistes (ses deux représentants qui nous intéresseront ici sont Hegel et Fichte, mais on pourrait aussi inclure dans ce groupe Schelling ainsi que, quoique dans une moindre mesure, Schleiermacher et Schopenhauer) nées sous l'impulsion de la philosophie kantienne. D'autre part, la pensée romantique est venue s'opposer aux prétentions de savoir totalisant de l'idéalisme allemand. Les grands représentants du romantisme allemands sont les frères Schlegel, Solger et Goethe, bien que ce dernier puisse plus difficilement être associé à un seul courant littéraire et/ou philosophique. Romantisme et idéalisme se sont affrontés dans la mesure où les idéalistes proposaient des philosophies qui avaient l'ambition de circonscrire en un grand système de pensée tous les aspects de la vie et du monde. Pour y arriver, ils croyaient devoir procéder en appliquant strictement les facultés de la raison. Fondamentalement, les romantiques refusaient aux idéalistes cette prétendue capacité rationnelle d'arriver à une saisie intellectuelle et systémique de la totalité des facettes du monde. Ils soutenaient en contrepartie l'existence d'un Absolu rationnellement forcément insaisissable, et que seul l'art peut arriver à exprimer. Les romantiques en viennent donc à accorder un statut ontologique particulier à l'expression artistique, et dès lors, l'artiste doit être en mesure de se distancier du monde empirique et rationnel pour parvenir à mieux révéler cet Absolu. Ils privilégiaient par exemple l'écriture fragmentaire, qui serait davantage en mesure d'exprimer le fait que le monde ne peut justement pas s'organiser en système de pensée rationnelle. L'ironie est de plus venue prendre une place particulière en agissant comme un outil privilégié de création artistique; en incarnant l'ironie socratique dans leur propre existence, les romantiques souhaitaient

se détacher du monde concret. Comme nous le verrons, la vie d'ironiste permet à l'artiste de s'approcher de l'Absolu. Notons cependant que malgré les oppositions importantes qui marquent la relation entre les deux courants de pensée, il demeure que la frontière séparant romantisme et idéalisme n'a jamais été parfaitement étanche. Par exemple, et comme nous le verrons plus loin, Fichte a fortement influencé l'élaboration de la philosophie romantique tandis que, par ailleurs, Hegel a été partiellement influencé par Solger.

On repère l'ironie socratique à la base de nombreuses appréciations philosophiques modernes de l'ironie. Ainsi en est-il, comme nous venons de la voir, de la pensée romantique¹⁵, qui est d'une influence majeure pour le développement de la philosophie kierkegaardienne. Elle se manifeste aussi par une conscience tragique sans toutefois sombrer dans le désespoir. Cette conscience s'accompagne d'un regard critique porté sur l'objectivation et l'émergence du mécanisme de la fin du XVIIIe siècle. De cette critique et d'un contentieux avec le systématisme – notamment hégélien – naît l'ironie proprement romantique. Aussi, les romantiques insistent spécialement sur la subjectivité et la liberté de l'être humain. L'inspiration fichtéenne de leur conception du monde est d'ailleurs ici perceptible¹⁶. Pour le romantisme, l'histoire acquiert un ascendant de premier plan puisqu'elle permet à une époque de rassembler les circonstances donnant le jour à une œuvre qui aspire à la représentation de la totalité, de l'Absolu, de l'universalité. Les deux concepts-clé des romantiques sont la nostalgie et l'ironie. Étroitement reliés compte tenu que

¹⁵ Les caractéristiques présentées ici sont tirées de Van Eynde, Laurent, « Nostalgie et ironie dans le romantisme d'Iéna » in *Revue de théologie et de philosophie*, 131 (1999), pp. 397-409, et de Leblanc, Charles, « Introduction » dans Schlegel, Friedrich, *Fragments*, Paris, José Corti, 1993, pp. 26-38.

¹⁶ Les concepts de subjectivité et de conscience de soi sont effectivement au cœur de la philosophie fichtéenne qui a précédé le développement de la pensée romantique. Nous reviendrons bientôt sur la source que représente Fichte pour les romantiques.

« l'arbitraire de la réflexivité ironique est enracinée dans le sentiment nostalgique »¹⁷, il est primordial de ne pas essayer de les saisir l'un sans l'autre. De plus, les romantiques laissent le plus souvent transparaître une croyance en une nature vivante, orientée vers une « finalité intentionnelle »¹⁸ qui implique *ipso facto* une religiosité et un mysticisme qui s'extériorisent dans un irrationalisme esthétique basé sur le sentiment. L'art romantique souhaite « transformer la réalité, amener les humains au plus près d'un paradis terrestre »¹⁹. Enfin, le romantisme ne doit pas être compris comme un genre en soi autant que comme un ensemble de caractéristiques qui s'appliquent à des genres différents²⁰, ce qui signifie que tous les genres artistiques peuvent être soumis à la grille d'analyse du romantisme. Celui-ci cherche davantage à mettre de l'avant une certaine lecture du monde qui se reflète dans l'art et le rôle de l'artiste qu'une philosophie à part entière dont les tenants et aboutissants tendraient ultimement vers l'organisation systématique d'une pensée. Pour cette raison, Schlegel, l'un des principaux penseurs associés à la théorie romantique, commente Dante et Shakespeare en passant par Cervantès et Platon en soulignant leurs aspects romantiques respectifs plutôt qu'en essayant de démontrer comment tous ces auteurs se montrent fidèles à un seul et même style littéraire.

La philosophie idéaliste fichtéenne est à la source de la réflexion des romantiques. L'effort de Fichte se trouve d'abord et avant tout dans sa volonté de penser le moi en lui-même en effectuant un retour réflexif en un lieu qui précède la relation entre le sujet et l'objet « pour atteindre autant que possible au principe

¹⁷ Van Eynde, « Nostalgie et ironie dans le romantisme d'Iéna » p. 403.

¹⁸ Leblanc, « Introduction », p.28.

¹⁹ *Encyclopedia of Aesthetics*, « Schlegel ».

²⁰ Kelly, M., (dir), *Encyclopedia of Aesthetics*, 4 tomes, Oxford University Press, 1998, « Schlegel ».

d'activité pure, inconsciente, pré-subjective et pré-objective »²¹. Bref, il faut fonder la conscience du sujet. Il résulte de cette tentative une auto-position, celle du moi, limitée par la position préalable d'un Autre, c'est-à-dire d'un objet extérieur au sujet. L'existence précède ici l'essence, et l'intuition intellectuelle a effectivement besoin de la position d'un non-moi pour être enfin objectivée. Donc « notre être propre, [...] est ce qui est déterminé immédiatement et dont on ne peut donner aucun autre fondement. Nous expliquons cet être, qui nous est propre, par une chose hors de nous »²². Chez Fichte « la fonction du non-moi est double : dans la connaissance il ramène à l'unité du moi, dans l'action il emmène vers l'infini »²³. L'action infinie, ou le « faire, qui n'a jamais fini d'agir »²⁴, se réalise nécessairement dans la philosophie pratique et se situe aux fondements propres du moi. Ce moi transcendantal se caractérise par une liberté pure, théorique, mais aussi, au niveau particulier, par une liberté pratique qui pousse le sujet vers l'action. Attendu que « chaque moi intuitionne en lui-même dans la perspective sensible qu'il en a chez l'autre moi, [et] à travers leur incitation réciproque à actualiser cette liberté comme infinie libération »²⁵, la conscience du moi, condition ultime de toute conscience, se soude à la liberté. Dans la relation du sujet à l'objet se révèle un travail vers l'individualisation et le développement de la conscience de soi. Cette relation se développe nécessairement en collaboration avec la liberté puisqu'« avant l'acte de

²¹ Goddard, Jean-Christophe, « Introduction : le moi et la liberté » in Goddard, Jean-Christophe (dir.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000, p. 2.

²² Fichte, J.G., *Doctrine de la science nova methodo*, Paris, Librairie générale française, 2000, p. 169.

²³ Benjamin, Walter, *Le concept de critique esthétique dans le premier romantisme allemand*, Paris, Flammarion, 2002, p. 53.

²⁴ Grondin, Jean, *Kant et le problème de la philosophie*, Paris, Vrin, 1989, p. 126.

²⁵ Bourgeois, Bernard, *Le vocabulaire de Fichte*, Paris, Ellipse, 2000, p. 41.

liberté, il n'y a rien; tout ce qui est, vient de cet acte »²⁶. Pour concilier la liberté pure avec la liberté du sujet, la seule clé possible est celle de la subjectivité créée dans cette évolution vers l'individuation. Cet enchaînement argumentatif est à la base du système idéaliste que Fichte développe ensuite.

Schlegel abandonne pourtant le projet de systématisation fichtéen à la source de sa réflexion. Le systématisme ne rend pas adéquatement compte de la réalité de la division kantienne entre le noumène et le phénomène²⁷, et la tâche de l'artiste consiste en la divulgation du noumène. Bien qu'il adopte une attitude résolument soupçonneuse à l'égard du monde réel, on ne peut le qualifier d'idéaliste au même titre que Fichte. L'Absolu romantique ne s'émancipe pas dans une construction systémique. S'il y a vraisemblablement eu chez le jeune Schlegel (de 1793 à 1795) une volonté systématique²⁸, cette possibilité a été évacuée alors qu'il approfondissait son étude de la poésie et constatait la multiplicité de ses voies et procédés. L'ironie est un trope privilégié chez Schlegel puisqu'elle se soustrait à tout positionnement dans un système de pensée vu sa manière peu orthodoxe d'affirmer ce qu'elle ne croit pas et par la dissimulation qui caractérise le travail de l'ironiste. Ainsi, foncièrement éloignée de toute velléité d'inscription dans un système achevé de connaissances, l'ironie agit, consciente du chaos de l'existence²⁹, en tant que dénonciatrice des contradictions de la réalité et révélatrice des paradoxes. De fait, l'ironie devient « la forme du paradoxe. Le paradoxe est tout ce qui est, à la fois, bon et grand »³⁰ et l'art, toujours selon Schlegel, porte la faculté de représenter les absurdités du réel en une

²⁶ Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, p. 115.

²⁷ Leblanc, « Introduction », p.27.

²⁸ *Ibid.*, p.79.

²⁹ Schlegel, Friedrich, *Fragments*, Paris, José Corti, 1993, (Idées, 69).

³⁰ *Ibid.*, (Fragments critiques, 48).

indivisibilité qui tend vers l'Absolu. Celui-ci vit dans les contresens et « l'ironie romantique est constamment préoccupée de transcendance »³¹ afin de prendre à tâche d'atteindre cet Absolu. Ce dernier est ici considéré, à l'instar de la définition des autres penseurs romantiques, comme l'unité retrouvée dans la diversité et la différence. Si les réflexions sur Fichte ont d'abord propulsé la philosophie de Schlegel en ce qui concerne l'importance du sujet libre, sa quête d'un Absolu tout en paradoxes l'en dissocie à coup sûr. Nous verrons plus loin comment Kierkegaard se positionnera par rapport à Fichte et Schlegel, et en quoi cette position aura une influence – certes par opposition – sur la sienne propre.

De cette manière, le travail de l'artiste consiste à amener cette unité à la vue du « récepteur »³². Aussi est-ce précisément l'inflexion que choisit Schlegel; il écrit comme un homme qui connaît cet Absolu à travers le spectre mobile de l'ironie. Il soutient une « agilité éternelle, [...] un Chaos infini et complet »³³ ainsi qu'une universalité à la fois théorique et pratique³⁴. Voilà ce qu'il souhaite mettre en lumière pour son lecteur. Cette volonté s'extériorise par le fragment qui, insituable dans un système achevé de connaissances, demeure par définition fidèle aux contradictions du monde.

³¹ Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, p. 133.

³² Nous employons ce terme genettien malgré l'anachronisme à des fins strictement pratiques, et sans sous-entendre ici une quelconque pensée structuraliste; « lecteur » nous semblait réducteur dans ce contexte même si Schlegel s'intéressait essentiellement à la poésie. Mentionnons qu'il n'exclut pas forcément les autres formes d'art de ses théories.

³³ Schlegel, *Fragments*, (Idées, 69).

³⁴ *Ibid.*, (fragments, 447).

Solger, penseur plus tardif du romantisme, apportera au concept d'ironie, du moins selon Hegel et Kierkegaard, une dimension plus proprement philosophique³⁵. Pour Solger, l'art s'interprète comme l'un des chemins possibles pour atteindre la religiosité. Aussi, contrairement à ce que soutenait Schlegel, « l'art n'est pas [...] ce qu'il y a de plus grand, de plus élevé mais seulement l'une des révélations possibles du divin dans le terrestre »³⁶. L'expression paradigmatique de cet art qui mène vers Dieu passe fondamentalement par une ironie véritable qui détermine « la compréhension de l'art tout entière »³⁷, et ce, par opposition à une ironie superficielle que Solger souhaite éviter. Il semblerait toutefois que Solger n'arrive pas à expliquer clairement ce qu'il entend par « ironie vraie » et par « ironie apparente ». C'est du moins ce qu'affirme Kierkegaard³⁸, mais c'est aussi ce que laisse entendre W. Henckmann en soutenant que plusieurs raisons « expos[ent] inévitablement une interprétation des écrits de Solger à des difficultés et à des malentendus qu'il est difficile de trancher »³⁹. Quoiqu'il en soit, pour Solger, l'ironie incarne un point de vue mobile sur le monde, et permet la manifestation concrète du divin et de l'éternel. Incarnée dans l'art, elle est « le moment dynamique qui détermine effectivement la figure, et relie tous les éléments et toutes les fonctions, dans leur morcellement, pour en faire un tout »⁴⁰. Grâce à l'intervention de l'ironie, quelque chose comme un

³⁵ Stewart, Jon B., « An Apostle of Irony Sacrificed to Hegel's System », dans Stewart, Jon B. (dir.), *Kierkegaard and his german contemporaries, Tome III: Literature and Aesthetics*, Surrey, Ashgate, 2008, p. 252.

³⁶ Henckmann, Wolfhart, « Le concept d'ironie chez Solger », dans Baillot, Anne (dir.), *L'esthétique de K.W.F. Solger*, Tusson, Du Lérot, 2002, p. 31.

³⁷ Lettre de Solger à Abeken du 19 mai 1816, cité dans Henckmann. « Le concept d'ironie chez Solger », p.35.

³⁸ C.I., O.C. II, pp. 286-7; S.V. XIII, p. 417.

³⁹ Henckmann, « Le concept d'ironie chez Solger », p. 34. J. Stewart (*Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003) mentionne aussi cette confusion en se référant aux propos de Heiberg dans *Om Solger*.

⁴⁰ Henckmann, « Le concept d'ironie chez Solger », p. 46.

« moment [de] passage réciproque du divin et du terrestre l'un dans l'autre »⁴¹ est possible. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, et quoi qu'en dise Kierkegaard, il demeure que l'ironie telle que conçue par Solger, proche de la religiosité et offrant au monde un regard qui anéantit, aura une influence non-négligeable sur les théories kierkegaardiennes.

Hegel n'adhère pas aux théories de l'ironie en vogue à son époque. À l'instar des Grecs, et sans doute héritier de la tradition rhétorique de l'ironie, il se montre même extrêmement méfiant face à ce trope. Il use d'arguments essentiellement éthiques pour discriminer l'ironie tant chez Schlegel que chez Solger. Selon Hegel, le dénigrement du monde typique à l'ironie romantique entraîne des conséquences catastrophiques pour la vie éthique. Comment justifier l'agir éthique si, en parallèle, on calomnie toute réalité? Créer son propre monde subjectif à la manière de la philosophie schlégelienne conduit à la légitimation de l'existence d'êtres humains amoraux dans le meilleur des cas, et immoraux dans les autres. L'attaque contre Solger est par ailleurs plus nuancée; selon l'interprétation de Hegel, Solger abandonne lui-même ses prétentions à l'ironie comme modalité d'être ultime lorsqu'il fait allusion à cet « Absolu » cher aux romantiques et qui permet ici de dépasser l'art et l'ironie: ce ne serait pas un hasard si le champ lexical que Solger emploie se modifie sensiblement. Pourtant, Solger n'abandonne jamais l'ironie comme concept clé pour saisir son esthétique, et il semble difficile d'assimiler les deux auteurs l'un à l'autre puisque Solger « n'aurait pas pu adopter le point de vue de Hegel, celui de l'absolutisation de la philosophie qui [...] a conduit, dans la théorie hégélienne de

⁴¹ *Ibid.*, p. 41.

l'esprit absolu, à la subordination de l'art, et tout autant de la religion chrétienne, à la philosophie »⁴².

Dans la *Science de la logique*, Hegel laisse entendre que le point de départ réflexif de Fichte est un peu naïf parce qu'aussitôt posé, il se conçoit à titre de déterminé. De ce point de vue, il ne peut être un point de départ. Hegel place l'idée de position, et corollairement celle de dialectique, à la place précédemment occupée par cette réflexion. Là où Fichte cherche l'activité pure, le philosophe de l'absolu cherche le concept de position comme source de toute activité. Selon W. Benjamin, cet infléchissement permet à Hegel d'atteindre à une expression dialectique beaucoup plus « pleine et caractéristique »⁴³ que son prédécesseur. Constat somme toute ironique puisqu'on associera plus tard Fichte à une philosophie de la position (le moi et le non-moi) et à Hegel une logique du mouvement perpétuel dans la dialectique. Pour Hegel, et contrairement à Fichte pour qui elle s'oppose à « la pure présence à soi de l'être absolu »⁴⁴, la conscience de soi est elle-même absolue. Le savoir absolu ne peut être limité sans contradictions. À partir de cette critique, Hegel développe un argument selon lequel la conscience de soi limitée possède une propension naturelle à l'ironie romantique en raison du relativisme qui découle inévitablement d'une telle conscience puisqu'elle s'éloigne de fait du savoir absolu. E. Behler soutient cependant que cette critique populaire du romantisme par un argument essentiellement anti-fichtéen rate sa cible⁴⁵. Les commentateurs, et Hegel le premier, oublient ici que Fichte n'est pour Schlegel qu'une influence parmi d'autres telles

⁴² *Ibid.*, p. 31.

⁴³ Benjamin, *Le concept de critique esthétique...* p. 52.

⁴⁴ Bourgeois, *Le vocabulaire de Fichte*, p. 20.

⁴⁵ Behler, Ernst, *Le premier romantisme allemand*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 45

Kant, Schelling, Schiller et Goethe. Même si l'intercession fichtéenne est particulièrement palpable chez Schlegel, Behler reproche malgré tout à Hegel d'ignorer les multiples impulsions utilisées par les premiers romantiques comme par Schlegel pour élaborer leurs réflexions⁴⁶.

Il reste que pour Hegel, le moi fichtéen mute naturellement vers la philosophie romantique dès qu'on le saisit en tant qu'individu vivant placé dans un horizon esthétique. L'alternance et le relativisme de l'ironie poussent à « vivre en artiste »⁴⁷ en niant toute vérité concrète. Si Schlegel s'inspire effectivement de Fichte pour élaborer sa théorie de la subjectivité, nous rappellerons la remarque de Goddard concernant la confusion dont le romantique allemand fait preuve en prenant le moi pour un sujet; avant d'en arriver à la subjectivité, il faut mettre à jour « le pouvoir de médiation métaphysique de la liberté subjective »⁴⁸. Kierkegaard fait d'ailleurs la même observation cent cinquante ans plus tôt. En essayant de plaquer le système fichtéen contre la réalité, Schlegel confond « d'abord le je empirique et fini avec le je éternel; ensuite [...] la réalité métaphysique et la réalité historique »⁴⁹.

Hegel croit que chez Schlegel comme chez Fichte, « seul le formalisme du Je⁵⁰ se voit attribuer de la validité »⁵¹. Tout ce qui ne correspond pas à cette subjectivité est contestable. De cette mise en doute naît l'ironie romantique. Cette dernière doute ainsi jusqu'au mépris et à la vanité de tout en jetant des « regards condescendants sur le reste de l'humanité »⁵². En tentant de dévoiler les conséquences

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Cours d'esthétique*, tome 1, Paris, Aubier, 1995-1997, p. 92.

⁴⁸ Goddard, « Introduction : le moi et la liberté », p. 5.

⁴⁹ C.I., O.C. II, p. 249; S.V. XIII, p. 375.

⁵⁰ Alternative à la traduction de *Ich* par « moi ».

⁵¹ Hegel, *Cours d'esthétique*, p. 92.

⁵² *Ibid.*, p. 93.

logiques de l'ironie, Hegel la confond ici manifestement avec le cynisme. Il oublie que Schlegel mentionne souvent qu'il est primordial de ne pas ignorer le réel. Dans le fragment 121 de l'*Athenäum* il exprime d'ailleurs sa déconsidération pour la spéculation vide. Comme on le sait, Hegel ancre le présent, comme ce qui est grand et noble, dans une sursomption dialectique. Il perçoit certainement dans l'ironie à la fois une négation de ce principe logique universel et un redoutable pouvoir d'anéantissement. D'une manière éminemment surprenante lorsque l'on sait le mépris qu'il manifestera ultérieurement pour l'idéaliste allemand, Kierkegaard suit si bien Hegel dans cette critique que l'on croit lire une paraphrase⁵³, ce qui poussera Behler à soutenir que Kierkegaard est allé chercher la plus grande part de sa critique de l'ironie romantique chez Hegel, à l'exception peut-être de ce qui concerne la notion de subjectivité en relation avec l'ironie⁵⁴. Dans le même esprit, il affirme que « tout, dans la réalité donnée, n'a qu'une valeur purement poétique aux yeux de l'ironiste qui [...] vit en poète »⁵⁵. De l'avis de Hegel et en s'en tenant aux stricts propos de Kierkegaard, l'ironiste se transforme facilement en un être immoral, et même nuisible, qui ne se soucie que de la « jouissance de soi »⁵⁶.

Van Eynde reproche à Hegel d'avoir mal appréhendée l'ironie en omettant de l'associer à la nostalgie, créant « une hypostase sauvage de l'autoréflexivité du moi romantique »⁵⁷. Cette nostalgie d'un âge d'or toujours déjà perdu est à la source d'une quête téléologique qui est aussi celle de l'ironie. La théorie hégélienne de l'histoire

⁵³ Nous reviendrons plus loin sur le débat concernant l'hégélianisme latent du jeune Kierkegaard.

⁵⁴ Behler, « Kierkegaard's *The concept of irony...* » dans *Kierkegaard revisited* (1997) p. 20-3.

⁵⁵ C.I., O.C. II, p. 256; S.V. XIII, p. 384.

⁵⁶ Hegel, *Cours d'esthétique*, p. 93.

Très proche de ce qui correspond au stade esthétique : n'est-ce-pas précisément ce que Kierkegaard dit, et ce que certains commentateurs soutiennent à ce sujet? Où ai-je lu ça?

⁵⁷ Van Eynde, « Nostalgie et ironie dans le romantisme d'Iéna », p. 405.

« exige le dépassement de l'ironie, en laquelle [Hegel] ne voit que l'exercice vide d'une particularité »⁵⁸ qu'il faut dépasser pour atteindre à l'universalité. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Hegel soutient que la philosophie de Solger sombre dans une négativité absolue infinie; le romantique allemand s'arrêterait selon Hegel au deuxième moment de la dialectique. Pourtant les théories hégélienne et romantique ne sont pas absolument étrangères l'une à l'autre. La position mitoyenne de Hegel, à la fois enracinée dans la réalité et l'idéalité, ainsi que l'aspect « synthétique » avant l'heure de la philosophie romantique - dans la mesure où de l'oscillation de l'ironie émerge l'identité absolue de l'œuvre exprimant l'absolu - rappellent que derrière la condamnation corrosive de Hegel se trouve une riche source d'inspiration.

Voilà donc le contexte intellectuel dans lequel se situe l'élaboration du concept d'ironie chez Kierkegaard. Comme nous le verrons, son utilisation de l'ironie est, en effet, largement issue de la réception de l'ironie par les deux courants de pensée majeurs du XIX^e siècle allemand que nous avons abordés ici. L'ironie kierkegaardienne jette ses bases sur une critique idéaliste et systématique d'abord conçue par Hegel, sur l'ironie romantique telle que principalement théorisée par Schlegel et, encore davantage, sur celle de Solger. Ces deux philosophies ont contribué à la formation de toute la pensée de Kierkegaard. Il serait évidemment ambitieux d'essayer ici de présenter un inventaire exhaustif du travail de ces philosophies sur son œuvre. Nous nous limiterons à cerner l'impact de ces deux pensées sur le thème de l'ironie en lui-même pour ensuite orienter notre réflexion vers une étude plus large concernant la position philosophique de l'ironie et son rôle dans l'œuvre de Kierkegaard.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 407.

Chapitre 2 – L’ironie kierkegaardienne

2.1. *Le concept d’ironie constamment rapporté à Socrate*

La thèse de doctorat de Søren Kierkegaard, déposée à Copenhague en 1840, se présente en deux parties. La première est intitulée « Le point de vue de Socrate conçu comme ironie » et la deuxième « Le concept d’ironie », cette dernière étayant essentiellement la position kierkegaardienne sur l’ironie romantique. Le jury a souligné l’intelligence du propos, mais lui a reproché « une sorte de complaisance à l’égard de lui-même ainsi que des passages vulgaires ou dépourvus de bon goût »⁵⁹. Cette thèse forme un texte touffu et éclectique, qui emprunte souvent des voies quelque peu tortueuses. Pour cette raison, les quinze thèses présentées en début d’ouvrage⁶⁰ à l’intention des « examinateurs » de la thèse nous seront d’un grand secours. Elles forment le fil d’Ariane des propos d’apparence parfois disloquée soutenus au long de l’œuvre. Nous avons cru qu’il s’agissait là du meilleur moyen d’éventuellement saisir la place que prend *Le concept d’ironie constamment rapporté à Socrate* dans l’œuvre du philosophe danois.

La première thèse soutient que la ressemblance entre le Christ et Socrate réside dans leur dissemblance. Suivent plusieurs thèses portant particulièrement sur l’identification du Socrate historique dans les textes antiques qui s’y rapportent. Kierkegaard présente ensuite un ensemble d’affirmations sur l’ironie, la subjectivité et l’éthique en plaçant Socrate en relation avec tous ces concepts. Après quelques commentaires sur l’ironie romantique, il conclut en soutenant que toute vie digne

⁵⁹ Brun, Jean, « Introduction », dans Kierkegaard, Søren, *Œuvres complètes*, Tome 2, Paris, L’Orante, 1966-1986, p. XVII

⁶⁰ C.I., O.C. II, pp. 3-4; S.V. XIII, p. 110.

commence par l'ironie. À travers toutes ces thèses s'articulent quelques commentaires sur Hegel. Comme mentionné précédemment, ces quinze thèses sont le noyau et le fil conducteur de l'ouvrage. Il s'agira donc ici de comprendre comment et pourquoi, en partant d'une comparaison entre Socrate et le Christ, en entretenant un dialogue constant avec Hegel et en suivant une large réflexion sur l'ironie, Kierkegaard en vient à soutenir une affirmation générale sur la dignité de l'existence humaine.

2.1.1. Première partie : Le point de vue de Socrate conçu comme ironie

Le propos de l'ouvrage s'articule dans un premier temps autour d'un commentaire de Socrate et d'une quête de sa personnalité historique. Kierkegaard défend la thèse selon laquelle l'existence de Socrate est fondamentalement celle d'un ironiste. Pour y arriver, il cherche à trouver lequel de Xénophon, Platon ou Aristophane a le mieux réussi à cerner la figure socratique. Xénophon et Platon se méprendraient tous les deux en représentant la célèbre figure grecque. Xénophon le réduit à l'empirique et l'éloigne ainsi démesurément de l'idée. La capacité de Socrate à s'appropriier l'idée au sens platonicien du terme lui a complètement échappé tandis que Kierkegaard considère, au contraire, que la méthode socratique manifestait une capacité à trouver l'idée partout, et que « nul phénomène n'était pour elle si modeste qu'il ne pût être le départ de cet effort qui permet de s'élever dans la sphère même du raisonnement »⁶¹. Alors que Kierkegaard est convaincu que la vie de Socrate est traversée de part en part d'une ironie qui garde toujours l'idée en vue, il lui semble

⁶¹ C.I., O.C. II, p. 35; S.V. XIII, p. 141.

que Xénophon ne fait que le présenter sous les traits du sophiste sans lui accorder de profondeur. Il le présente effectivement comme un personnage incapable de réfléchir sérieusement et somme toute assez insignifiant. Xénophon ne perçoit pas chez Socrate la moindre ironie; il l'ébauche plutôt comme un sophiste au service de l'utile, du superficiel et de l'égoïsme, et qui tient des propos dépourvus de toute consistance⁶². Or, selon Kierkegaard, la consistance – quoique négative – est justement ce qui caractérise l'ironiste. Nous reviendrons plus loin sur cette substantialité négative de l'ironie.

Platon commet quant à lui une erreur inverse à celle de Xénophon. En attribuant à Socrate une ironie qui se révèle comme une fin en soi et un terminus pour la pensée, il introduit improprement l'idée en tant que telle dans le discours socratique; il pousse la philosophie socratique au-delà d'où on peut légitimement la projeter. Platon entretient, dans ses dialogues de jeunesse⁶³, l'image d'un Socrate ironiste qui vide les concepts de leurs contenus. Ces dialogues s'articulent comme nous savons autour des questions soutenues que Socrate pose à ses interlocuteurs concernant la définition de divers concepts. Ce faisant, il les pousse à admettre qu'ils ne saisissent pas aussi bien qu'ils le croyaient ce que ces concepts désignent dans la réalité. Dans ces dialogues de jeunesse, Socrate tourne à l'absurde toutes les

⁶² C.I., O.C. II, note p. 18; S.V. XIII, p. 125.

⁶³ Il nous semble ici pertinent de rappeler que la première moitié du XIXe siècle ne connaît évidemment pas la même classification des dialogues platoniciens que celle qui est généralement acceptée par les spécialistes contemporains. Aussi, Kierkegaard a considéré Phédon et Le Banquet comme des dialogues de jeunesse alors que les spécialistes s'entendent aujourd'hui plus ou moins pour dire qu'il s'agit plutôt de dialogues de la maturité. De fait, lorsque nous parlons ici des dialogues de jeunesse, nous désignons ceux que Kierkegaard lui-même considérait comme tels. Il en est de même pour les dialogues apocryphes; au XIXe siècle, l'*Apologie de Socrate* faisait l'objet d'un débat concernant son authenticité, et comme nous le verrons plus loin, Kierkegaard prend position dans ce débat dans *Le concept d'ironie*. Kierkegaard appuie ses positions de classification sur les travaux de Georg Anton Friedrich Ast (*Platons Leben und Schriften*), à l'exception de ce qui concerne le statut de l'*Apologie de Socrate*.

propositions de définitions qui lui sont présentées sans toutefois avancer lui-même de définition qui viendrait mettre un terme à la discussion, ni apporter de réponse définitive à ses propres questions. C'est précisément en ce sens que Kierkegaard soutient que ce Socrate défait les concepts de leurs contenus et arrive, grâce à son procédé ironique, à un « résultat négatif ». Kierkegaard ajoute par ailleurs que malheureusement Platon ne s'arrête pas à cette seule caractéristique comme l'aurait exigé une fidélité au Socrate historique. Partant de déterminations concrètes, Socrate *évide* les concepts en les plaçant toujours davantage sous le signe de l'abstraction. Selon Kierkegaard, c'est plus tard seulement que Platon accordera injustement une positivité à Socrate dans la mesure où lorsque « le développement dialectique est effectué jusqu'à s'évanouir dans le pur abstrait, alors commence une autre sorte de développement qui veut fournir l'idée »⁶⁴ alors qu'en réalité, Socrate tend vers l'idée sans jamais l'atteindre. Kierkegaard marque l'écart entre Platon et Socrate en soutenant que comme pour l'ironiste véritable

il est essentiel [...] de ne jamais exprimer l'idée comme telle, mais d'y faire une simple et rapide allusion, de reprendre d'une main ce qu'il donne de l'autre, de posséder l'idée comme un bien personnel, la situation ne fait naturellement que devenir plus tendue. C'est ainsi que s'est développée sourdement cette maladie qui, ironique à l'égal de toute autre consommation, donne à l'homme le sentiment d'être au mieux quand il touche à sa fin. L'ironiste est le vampire qui suce le sang de l'amant et qui, en lui donnant de ses battements d'aile une sensation de fraîcheur, le plonge dans un sommeil où il le tourmente de rêves inquiets.⁶⁵

Dans ses dialogues plus tardifs, Platon use du résultat négatif socratique pour y glisser sa propre théorie des idées, symptôme de la « maladie » dont il est question

⁶⁴ C.I., O.C. II, p. 45; S.V. XIII, p. 152.

⁶⁵ C.I., O.C. II, p. 47; S.V. XIII, p. 154-5.

ici. Kierkegaard est persuadé que cette façon de faire détourne les propos de Socrate de leur véritable finalité.

Si Kierkegaard reproche à Platon d'avoir utilisé Socrate à des fins qui l'éloignent de sa personnalité historique, il lui reconnaît toutefois le mérite d'avoir bien présenté la méthode socratique qu'il associe à l'ironie. Cette méthode – la dialectique socratique – serait entre autres exposée dans *Le Banquet*, *Protagoras*, *Phédon* et *l'Apologie de Socrate*. Comme mentionné précédemment, Kierkegaard attribue au véritable Socrate une attitude proprement ironiste; selon lui, cette négativité qui caractérise l'aboutissement abstrait et vide de contenu de la dialectique socratique trouve sa vérité dans l'ironie. Kierkegaard veut exclure de la personnalité de Socrate le deuxième moment de la dialectique – le moment du remplissage – qui, lui, serait proprement platonicien. Par ailleurs, et il s'agit là d'un aspect fondamental de la dialectique socratique, cette méthode donne à la subjectivité une place majeure, mais toujours de manière négative. Socrate arrache l'individu auquel il s'adresse – et, indirectement, les témoins et lecteurs de ses dialogues – à ses déterminations concrètes en le dirigeant vers la réflexion abstraite impliquée par l'ironie. Dans la mesure où ce détachement de soi est souhaitable si l'on désire ultimement arriver à se familiariser avec une réflexion plus proprement éthique, et où selon Kierkegaard, Socrate est le fondateur de la morale⁶⁶, nous détenons un premier élément de réponse pour expliquer pourquoi une vie humaine digne doit commencer par l'ironie. L'ironie socratique telle que présentée par Platon arrive à éloigner l'interlocuteur de Socrate d'une compréhension trop étroite de la réalité. Elle essaie de lui ouvrir l'esprit en lui

⁶⁶ C.I., O.C. II, pp. 205-14; S.V. XIII, pp. 327-37. Nous reviendrons de manière plus détaillée sur cette conception de Socrate comme fondateur de la morale.

montrant comment il est possible – et même nécessaire – d’interpréter la réalité sans toujours la rapporter à lui-même et à ses affects. Ce Socrate s’adresse « à chacun en particulier et, le dépouillant de tout, le renvo[ie], les mains vides »⁶⁷, espérant ainsi avoir réussi à le libérer.

Dans ses thèses préliminaires⁶⁸, Kierkegaard soutient que la perspective typiquement platonicienne de Socrate est étroitement liée à la philosophie hégélienne. Platon comme Hegel voient en Socrate une éminente positivité, une orientation vers le Bien et l’Idée universelle⁶⁹. Il reproche à Platon comme à Hegel de vouloir que « l’on meure à la connaissance sensible afin de se dissoudre par la mort dans le royaume de l’immortalité où l’égal en soi, le beau en soi, etc., vivent dans un silence de mort »⁷⁰. Pourtant, selon Kierkegaard, l’ironie socratique stimule la réflexion sans l’enfermer dans une doctrine. Il considère que Socrate « *atteignit* le premier l’idée du bien, du beau, du vrai en tant que limite, c’est-à-dire qu’il atteint l’infini idéal en tant que possibilité »⁷¹. Tandis que la méthode spéculative hégélienne questionne dans l’objectif d’obtenir des réponses proprement positives, la méthode purement ironique questionne afin d’épuiser les concepts. La première s’efforce donc de fournir des contenus alors que la seconde prend à tâche de retirer ces contenus⁷². Pour ces raisons, Kierkegaard affirme que « la forme de l’interrogation posée par Platon correspond au négatif chez Hegel »⁷³. Les questions du Socrate de Platon dépouillent

⁶⁷ C.I., O.C. II, p. 158; S.V. XIII, p. 275.

⁶⁸ C.I., O.C. II, Thèse X, p. 4; S.V. XIII, p. 110.

⁶⁹ Larouche-Tanguay, Camillia et Ponton Lionel, «Hegel et Kierkegaard : l’ironie comme thème philosophique », *Laval théologique et philosophique* 39 (1983), p. 273.

⁷⁰ C.I., O.C. II, p. 74; S.V. XIII, p. 183.

⁷¹ C.I., O.C. II, p. 179; S.V. XIII, p. 299.

⁷² C.I., O.C. II, p. 35; S.V. XIII, p. 141.

⁷³ C.I., O.C. II, Thèse IV, p. 4; S.V. XIII, p. 110.

les concepts de leurs contenus. Elles correspondent au second mouvement de la dialectique hégélienne. Le négatif hégélien, ce deuxième moment de la dialectique, nie l'affirmation du premier moment. Comme Platon se tourne en définitive vers la Vérité — l'idée du Bien — Hegel indique le troisième moment de sa dialectique, l'*Aufhebung*, ou négation de la négation. Celle-ci consiste en une réaffirmation du premier moment, cette fois enrichie des étapes qui la précèdent. Kierkegaard rejette quant à lui ce troisième moment.

Contrairement à ce que nous pourrions être portés à croire, Kierkegaard ne s'appuie pas uniquement sur des dialogues aporétiques pour proposer un Socrate fondamentalement ironiste qui rend les concepts toujours plus abstraits en les vidant de leurs contenus. Il soutient d'ailleurs que l'ironie de Socrate atteint son expression paroxysmique dans l'*Apologie de Socrate* – dialogue qui n'est pourtant pas généralement reconnu comme un dialogue typiquement aporétique⁷⁴. Kierkegaard signale d'ailleurs que plusieurs commentateurs de son époque contestent la paternité platonicienne de l'*Apologie*. Vraie ou fausse, cette thèse l'encourage à croire que le Socrate qu'on y présente est plus fidèle au Socrate historique que celui des autres dialogues. On arrive ici difficilement à associer le Socrate représenté dans ce texte aux caractéristiques platoniciennes généralement admises. Sans nécessairement croire lui aussi qu'il s'agit d'un texte apocryphe, il soutient tout de même que la seule solution pour situer adéquatement ce dialogue dans l'œuvre platonicienne réside dans l'ironie. Cette dernière se situe, dans l'*Apologie*, qui met en scène le procès de Socrate, dans le constat d'une « absence de tout point commun entre l'attaque et la défense [où] Socrate devait voir un *argumentum ad hominem d'un suprême ridicule*

⁷⁴ Goldschmidt, Victor, *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947, pp. 15-152

dans cette trouvaille des Athéniens à le condamner à mort »⁷⁵. Kierkegaard considère que la personnalité de Socrate est en parfaite inadéquation avec les accusations qu'il doit affronter. Ainsi, Socrate essaie en vain de « résoudre le problème, [de] faire coïncider sa vie avec la conception de l'État, problème ardu autant que la quadrature du cercle, car [sa vie] et l'État sont des grandeurs absolument hétérogènes »⁷⁶. Aux yeux de Kierkegaard, tout ce qui importe pour Socrate est l'individu tandis que le groupe est complètement laissé de côté.

Ainsi, seul Aristophane, qui présente Socrate comme un homme fondamentalement humoristique, arrive à atteindre la vérité à son sujet, notamment à partir du portrait qu'il en dresse dans *Les Nuées*. Son interprétation s'approche de celle de Kierkegaard qui soutient que le point central de Socrate est son ironie. L'auteur grec a donc raison « de le concevoir sous l'angle comique; en effet, dès que l'ironie se rapporte au résultat, elle apparaît sous un jour comique »⁷⁷. Cet aspect comique dévoile toute la négativité de Socrate. Comme Hegel, Kierkegaard croit que parce qu'il penche vers le comique, et de fait vers la négativité, Aristophane offre de Socrate une interprétation juste⁷⁸. Il distingue Socrate des sophistes en lui attribuant une démarche qui lui accorde une personnalité propre. Les sophistes appartiennent à un groupe, ils s'associent à une « détermination d'espèce »⁷⁹ alors que l'ironiste a son identité propre. Enfin, Kierkegaard conclut en affirmant le mouvement continu du point de vue ironiste qui cherche à élever la réalité au niveau de l'idée mais qui, n'y

⁷⁵ C.I., O.C. II, p. 83-4; S.V. XIII, p. 194.

⁷⁶ C.I., O.C. II, p. 177; S.V. XIII, p. 297.

¹⁹ C.I., O.C. II, p. 133; S.V. XIII, p. 247-8.

⁷⁸ C.I., O.C. II, p. 140; S.V. XIII, p. 255.

⁷⁹ C.I., O.C. II, p. 135; S.V. XIII, p. 250.

parvenant point, revient aux phénomènes qui continuent de s'offrir comme autant d'occasions d'être dépassés par l'abstraction⁸⁰.

Après avoir fait le point sur les interprétations grecques de la personnalité de Socrate, Kierkegaard poursuit sa thèse en se penchant sur Socrate en tant que tel. Il insiste encore une fois pour affirmer que la vie de Socrate a d'abord et avant tout été marquée par l'ironie. Mentionnons d'abord que comme évoqué au premier chapitre, Kierkegaard croit en une ignorance réelle de Socrate⁸¹. Cette ignorance n'est « nullement empirique »⁸². Elle touche le « point de vue philosophique. Il ignorait le principe de toute chose, l'éternel, le divin [...], ce tout lui échappait dans la mesure où il ne pouvait le définir autrement qu'en disant qu'il n'en savait rien »⁸³. De l'avis de Kierkegaard, l'aveu d'ignorance n'est pas l'affirmation proprement ironique du penseur grec. L'ironie socratique ne saurait se loger dans une simple affirmation; elle est toute entière dans la personnalité que Socrate dévoile aux Athéniens. Selon Kierkegaard, « plus la sottise de l'ironiste semble candide, plus la sincérité, l'honnêteté de ses efforts paraissent authentiques, plus il est content »⁸⁴. Comme mentionné précédemment, lorsque dans sa traduction d'*Éthique à Nicomaque*, Bodéüs choisit de traduire εἰρωνεία par auto-dénigrement, c'est qu'il considère qu'Aristote avait lui aussi perçu cette ironie en un sens plus large qu'une stricte tournure langagière à valeur rhétorique.

Kierkegaard ouvre sa réflexion sur la portée de l'ironie socratique en soutenant que le démon de Socrate contribue aussi à entretenir l'image de cette

⁸⁰ C.I., O.C. II, p. 142; S.V. XIII, p. 257.

⁸¹ Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, p. 40.

⁸² C.I., O.C. II, p. 155; S.V. XIII, p. 271.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ C.I., O.C. II, p. 226; S.V. XIII, p. 350.

personnalité d'ironiste. À l'instar de l'ironiste, le démonique socratique incarnerait une négativité plutôt qu'une positivité parce que les interventions du démon sont interprétées en tant que mises en garde plutôt que comme des ordres. Une fois de plus, Kierkegaard cite Hegel pour exprimer son propre point de vue :

Une observation de Hegel nous indique de façon très générale, mais avec infiniment de pertinence, comment il faut interpréter cet aspect démoniaque : « En inculquant aux hommes la conviction qu'ils doivent agir, Socrate oppose de façon décisive le sujet à la patrie et aux mœurs, se posant ainsi lui-même en oracle au sens grec du mot. Il prétendait avoir un δαιμόνιον [démon] qui lui conseillait ce qu'il devait faire et lui révélait ce qui était utile à ses amis.⁸⁵

On voit ainsi que Kierkegaard cherche à utiliser le démon de Socrate comme un argument supplémentaire pour mettre de l'avant la négativité, mais surtout la valeur de ce démon comme un indice sûr de la subjectivité de Socrate. Le démon représente une volonté intérieure⁸⁶ et en ce sens, il contribue très largement à construire le sujet. À cause des interventions de ce démon, on a soutenu que Socrate était fou; or, Kierkegaard soutient quant à lui que le démonique qui émet des mises en garde gardait Socrate en marge de la foule, au plus près de sa liberté intérieure et ironiquement négative. Grâce au démonique, Socrate devient un sujet.

Le démonique fonde la subjectivité de manière négative mais ne lui permet pas de s'accomplir puisqu'elle « conserve encore un élément d'ordre extérieur (Hegel note qu'il ne faut pas qualifier ce démonique de conscience) »⁸⁷. En ce sens, le démonique rejoint la méthode socratique ironiste et ces deux caractéristiques

⁸⁵ C.I., O.C. II, p. 148; S.V. XIII, p. 264.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ C.I., O.C. II, p. 151; S.V. XIII, p. 267.

semblent aller de pair. L'oscillation à résultat négatif propre à une méthode ironique née d'une « insatisfaction funeste »⁸⁸ face à la réalité apparaît comme la manifestation ultime de la subjectivité de Socrate; en fait, Kierkegaard soutient que « *l'ironie* est une *détermination de la personnalité* »⁸⁹. Nous voyons que Kierkegaard accorde déjà au philosophe grec la place qui lui reviendra dans toute son œuvre, et qui est évoquée dès les premières lignes de la thèse lorsqu'il soutient que « la ressemblance entre Christ et Socrate réside essentiellement dans leur dissemblance »⁹⁰. Socrate incarne une subjectivité absolument négative comprise en parfaite opposition par rapport à l'absolue positivité de la subjectivité du Christ. Il évoque d'ailleurs, et cette mention situe la personnalité socratique par rapport à la théorie des stades qui sera développée dans l'œuvre ultérieure, qu'il s'agit en fait d'« un homme qui se prépare au saut conduisant ailleurs »⁹¹. Nous reconnâtrons en effet dans cette allusion à un « saut conduisant ailleurs » le saut de la foi que Kierkegaard attendra éventuellement de ses lecteurs.

Non seulement ce discours remet-il en question l'adhésion apparente aux propos de Hegel que la thèse semblait afficher jusque là, mais Kierkegaard ajoute que ces considérations qui situent Socrate comme une subjectivité ironique négative s'occupant davantage de vie individuelle que de vérité spéculative fonderont « la méthode suivie tout au long de cette thèse »⁹². En effet, Socrate ne cherche pas à dépasser cette individualité comme le voudrait une stricte application de la dialectique hégélienne et « si donc Socrate pouvait trouver le repos dans cette

⁸⁸ C.I., O.C. II, p. 59; S.V. XIII, p. 167.

⁸⁹ C.I., O.C. II, note, p. 200; S.V. XIII, p. 322.

⁹⁰ C.I., O.C. II, Thèse I, p. 3; S.V. XIII, p. 110.

⁹¹ C.I., O.C. II, p. 151; S.V. XIII, p. 268.

⁹² C.I., O.C. II, p. 152; S.V. XIII, p. 269.

ignorance, c'est qu'il n'éprouvait pas un besoin plus proprement spéculatif »⁹³. Kierkegaard dirige ainsi Socrate vers le saut de la foi et vers sa vérité intérieure plutôt que vers une sursomption hégélienne.

L'auteur danois poursuit ensuite son exposé en soutenant que le travail de conceptualisation rhétorique et la positivité qui découlent des méthodes sophistiques ont été anéantis par l'introduction de la méthode socratique. Il soutient que ce faisant, Socrate est arrivé à marquer l'histoire de la pensée. Kierkegaard affirme qu'« avant d'élever la voix, la vérité exige le silence : il appartenait à Socrate d'imposer ce silence »⁹⁴. Bref, la méthode socratique fait taire les fausses prétentions à la vérité en les réduisant à néant pour éventuellement permettre l'émergence d'une vérité d'un niveau supérieur. Dans son combat contre les abus des Sophistes, et comme nous l'avons vu précédemment, Kierkegaard perçoit chez Socrate une « subjectivité dans l'infinie exaltation de sa *liberté*, et c'est là, précisément, *l'ironie* »⁹⁵. L'ironie de Socrate fait de lui un héros historique qui se dresse avec le dessein d'incarner un stade intermédiaire nécessaire avant que ne puisse être érigée la vérité. Il est compris comme un héros *non solum* parce qu'il incarne le début d'un « cycle nouveau »⁹⁶ de la réflexion, *sed etiam* parce qu'en arrivant à vivre en conformité avec l'ironie, dans ce continuel processus d'abstraction où l'on « dédaigne la réalité et [l'on] exige l'idéalité »⁹⁷, il accomplit une tâche particulièrement difficile. Le point de vue de l'ironiste s'en prend aussi à l'ordre établi – cet aspect des résultats de la méthode ironiste aura d'ailleurs les suites que l'on connaît pour Socrate, et une des thèses de

⁹³ C.I., O.C. II, p. 160; S.V. XIII, p. 277.

⁹⁴ C.I., O.C. II, p. 190; S.V. XIII, p. 311.

⁹⁵ C.I., O.C. II, p. 191; S.V. XIII, p. 312.

⁹⁶ C.I., O.C. II, p. 192; S.V. XIII, p. 313.

⁹⁷ C.I., O.C. II, p. 194; S.V. XIII, p. 316.

départ de Kierkegaard le souligne en affirmant qu'il « en succomba »⁹⁸. Bref, la personnalité ironique exprime la fin du développement d'une vérité positive qui raisonne les contradictions de la vie et « rend ainsi l'homme assez souple, assez habile pour rapporter tout cas particulier à certains cas d'ordre général; elle fournit à chacun tout un chapelet de *loci communes* [lieux communs] qui, fréquemment répétés, permettent de se prononcer toujours sur chaque cas particulier »⁹⁹. L'ironiste, en évitant les concepts, s'attache à mettre en lumière la vacuité de cette prétendue vérité. L'ironie est donc un « ressort prodigieux »¹⁰⁰ qui « entraîne et stimule »¹⁰¹ l'émergence d'une nouvelle vérité. En tant qu'intermédiaire, le point de vue ironique est négatif par rapport à ce qui le précède ainsi que par rapport à ce qui le suivra. Par ailleurs, en tant que commencement, cette négativité recèle un élément positif, mais que Kierkegaard considère comme « infiniment ambig[u] »¹⁰². En ce sens, nous pouvons parler d'une *substantialité négative* de l'ironie.

Pour Kierkegaard, grâce à cette substantialité subjective négative *infinie*, Socrate apparaît comme le fondateur de la morale. Il considère que le sujet élaboré par Socrate est celui d'un universel indéfini. Comme mentionné précédemment, en évitant les concepts de leurs contenus et en plaçant toutes les idées particulières sous le signe d'une abstraction négative, « Socrate moralisait »¹⁰³. La négativité substantielle qui résulte de la méthode socratique donne à l'universel son statut « d'indéfini ». Socrate provoque la réflexion en poussant ses interlocuteurs à cesser de réfléchir en considérant uniquement leur point de vue personnel. Ce faisant, il

⁹⁸ C.I., O.C. II, Thèse VI, p. 4; S.V. XIII, p. 110.

⁹⁹ C.I., O.C. II, p. 185; S.V. XIII, p. 306.

¹⁰⁰ C.I., O.C. II, p. 196; S.V. XIII, p. 318.

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² C.I., O.C. II, p. 198; S.V. XIII, p. 319.

¹⁰³ C.I., O.C. II, p. 206; S.V. XIII, p. 328.

arrive « à universaliser la subjectivité; c'est dans cette mesure qu'il est le *fondateur de la morale* »¹⁰⁴. La subjectivité est ici infinie plutôt que finie. Puisque la source de cette morale se trouve dans la subjectivité, elle est accompagnée, chez Kierkegaard, d'une liberté négative. On comprend donc que cette morale n'est ni civique, ni appuyée sur une relation à l'État – elle est strictement personnelle. Kierkegaard s'oppose à la position de Hegel selon laquelle le Socrate compris comme le fondateur de la morale impose ce faisant l'idée du bien. Il suggère que Hegel n'arrive pas à montrer adéquatement la source de cette idée du bien chez Socrate. En fait, Kierkegaard considère que l'erreur de Hegel « consiste à ne pas tenir exactement compte de la direction prise par la vie de Socrate »¹⁰⁵. Quand il en vient à la conscience morale, il ignore l'aspect ironique et négatif de la personnalité de Socrate, aspect qu'il avait pourtant reconnu en préférant lui aussi le Socrate présenté par Aristophane¹⁰⁶. Le philosophe danois croit que cette erreur est partiellement due au fait que Hegel, en se penchant sur le problème de l'ironie en tant que telle, oublie de considérer l'ironie socratique et ne s'attarde qu'à l'ironie romantique¹⁰⁷. Kierkegaard mentionne de plus que Socrate n'appliquait pas sa méthode ironique « une fois pour toutes; il recommenç[ait] avec chaque individu particulier »¹⁰⁸. Nous savons que Socrate réalisait ainsi sa maïeutique, c'est-à-dire qu'en appliquant sa méthode ironique, il voulait « conduire ses interlocuteurs à s'interroger eux-mêmes et à formuler des réponses personnelles »¹⁰⁹. Cet élément aura une importance non

¹⁰⁴ C.I., O.C. II, p. 207; S.V. XIII, p. 329.

¹⁰⁵ C.I., O.C. II, p. 212; S.V. XIII, p. 335.

¹⁰⁶ C.I., O.C. II, Note, p. 133; S.V. XIII, p. 248.

¹⁰⁷ C.I., O.C. II, Thèse XII, p. 4; S.V. XIII, p. 110.

¹⁰⁸ C.I., O.C. II, p. 213; S.V. XIII, p. 336.

¹⁰⁹ Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, p. 41.

négligeable lorsque nous verrons comment Kierkegaard comprendra l'édification nécessaire pour mener l'individu vers le saut de la foi.

2.1.2. Deuxième partie : Le concept d'ironie

Dans la seconde section de sa thèse, Kierkegaard critique les conceptions contemporaines de l'ironie, c'est-à-dire ses interprétations romantiques. Alors que dans la première partie il donnait corps au concept en étudiant ce qu'il considère comme la « première forme »¹¹⁰ de l'ironie, il se penche maintenant sur les aspects plus proprement théoriques du concept, qui constitueraient historiquement le deuxième moment de la manifestation de l'ironie. Kierkegaard considère que l'ironie est « essentiellement *pratique* »¹¹¹ et ne peut souffrir un travail de théorisation, et de fait, il souhaite montrer comment ce deuxième moment est voué à l'échec. En effet, nous avons vu plus haut comment il considérait que la tâche de l'ironie est de faire *tabula rasa* pour permettre l'émergence d'une nouvelle vérité. L'ironie apparaît donc comme une étape qu'il est éventuellement nécessaire de dépasser. Or, les romantiques n'y arrivent pas, et face au développement de leur conception, Kierkegaard soutient que l'ironie « fut brisée et *réduite à néant*, car elle n'était pas fondée et ne pouvait se justifier qu'en étant abolie »¹¹². Les romantiques n'acceptent pas que l'ironie ne soit qu'un stade intermédiaire, et ils en font une fin en soi. On refuse ainsi de se maintenir dans le doute propre à l'ironiste, et « à défaut de spéculation, on veut un résultat, à défaut de vérité, de la conviction, à défaut

¹¹⁰ C.I., O.C. II, p. 219; S.V. XIII, p. 343.

¹¹¹ C.I., O.C. II, p. 233; S.V. XIII, p. 357.

¹¹² *Idem*.

d'honnêteté, l'assurance qu'on est sincère, à défaut de sentiment, d'interminables dissertations à ce propos »¹¹³. L'exaltation de la liberté absolue de l'ironie en vient à « se prendre elle-même pour but »¹¹⁴, entraînant ainsi de lourdes conséquences pour l'éthique. Pour démontrer son point qui, d'ailleurs, se colle sur les arguments de Hegel à l'égard des romantiques, il se penchera sur les sources fichtéennes du romantisme, ainsi que sur Schlegel, Solger et, quoique dans une moindre mesure, Tieck.

Mais avant de passer à cette analyse, Kierkegaard résume brièvement son point de vue sur l'ironie et sur Socrate. L'ironie la plus élémentaire, la figure de style rhétorique qui ne fait qu'affirmer le contraire de ce qui veut être signifié, est définie comme une ironie qui s'annule elle-même puisque celui qui l'utilise considère toujours qu'elle sera comprise d'emblée. On n'évite pas de mentionner le sens véritable; on le communique directement, mais par l'intermédiaire d'une figure de style, comme « une énigme spontanément résolue »¹¹⁵. Dans ce cas, on ne peut trouver de portée philosophique à l'ironie. Il affirme qu'il est propre à la véritable manifestation ironique que de pouvoir constater que « *le phénomène n'est pas l'essence, mais est le contraire de celle-ci* »¹¹⁶ et, surtout, que l'ironie est une « *négativité infinie et absolue* »¹¹⁷. De plus, on associe à l'ironiste une liberté fondamentale. Grâce à son attitude ou à ses propos qui ne reflètent pas sa pensée réelle, il ne se retrouve jamais piégé dans une signification déterminée. Ceci aura d'ailleurs une importance majeure lorsqu'il sera question de communication indirecte

¹¹³ C.I., O.C. II, p. 222; S.V. XIII, p. 346.

¹¹⁴ C.I., O.C. II, p. 231; S.V. XIII, p. 356.

¹¹⁵ C.I., O.C. II, p. 224; S.V. XIII, p. 348.

¹¹⁶ C.I., O.C. II, p. 223; S.V. XIII, p. 347.

¹¹⁷ C.I., O.C. II, p. 234; S.V. XIII, p. 359.

et du rôle des pseudonymes dans l'œuvre du philosophe danois. Enfin, Kierkegaard aborde une autre forme d'ironie qui apparaît comme intermédiaire entre le point de vue radicalement ironiste de type socratique et la simple figure de style à valeur rhétorique. Il s'agit de l'attitude adoptée par des personnes issues d'un « rang spirituel »¹¹⁸ supérieur. L'ironie de ces individus ne veut pas être spontanément comprise et de fait, « *elle ne s'annule pas elle-même* »¹¹⁹ et ne s'adresse qu'à quelques individus privilégiés. Encore une fois, nous reconnaissons le travail de cette ironie dans la communication indirecte et l'édification à l'œuvre dans les écrits de Kierkegaard lui-même puisque cette ironie vise « à mystifier l'entourage, non pas tant pour passer elle-même inaperçue que pour amener *les autres à se démasquer* »¹²⁰. À l'instar de l'œuvre kierkegaardienne, elle s'adresse aux individus plutôt qu'aux foules en cherchant à pousser ses interlocuteurs vers le creusement de leur propre intériorité pour en arriver à la vérité subjective mise de l'avant par Kierkegaard. Nous reviendrons au chapitre suivant sur l'impact de l'ironie sur les différents aspects de la philosophie kierkegaardienne. D'ici là, notons que Kierkegaard termine ses considérations préliminaires sur l'ironie en insistant une fois de plus sur sa propre conception de l'ironie véritable dans l'objectif de mieux la dissocier des conceptions romantiques qu'il présentera ensuite.

Comme Hegel, Kierkegaard critique la pensée romantique en tant que radicalisation excessive de la subjectivité¹²¹ qui aboutit à une négativité infinie absolue tournée exclusivement vers l'art et l'ironie. Selon lui, il faut à tout prix éviter

¹¹⁸ C.I., O.C. II, p. 224; S.V. XIII, p. 348.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ C.I., O.C. II, p. 226; S.V. XIII, p. 351.

¹²¹ Stewart, « An Apostle of Irony... », p. 253.

ces excès¹²². Il retourne d'abord à la philosophie fichtéenne pour affirmer que son moi infini fait « pâlir la réalité entière »¹²³. Il considère en effet que son idéalisme a induit en erreur Schlegel et Tieck qui, suivant ses analyses, ont puisé chez Fichte leur éloge absolu de la subjectivité accompagné d'un certain dédain pour la réalité empirique. Pour Kierkegaard, le sujet fichtéen « signifie finalement une abstraction. *Existential* subjectivity appears in [his] sense only where existence is thought, not as a ground of reality, but as itself ungrounded »¹²⁴. Bref, il reproche à Fichte d'ignorer l'existence du sujet en tant que telle. La liberté absolue qui marque le sujet de son idéalisme devient une fin en soi. Ceci permet de propulser sa critique, très largement inspirée de Hegel, selon laquelle « tout, dans la réalité donnée, n'a qu'une valeur purement poétique aux yeux de l'ironiste¹²⁵ qui, en effet, vit en poète »¹²⁶. Kierkegaard pousse cependant sa critique un peu plus loin en affirmant qu'il est d'abord nécessaire d'ancrer le sujet dans l'existence pour qu'il puisse devenir un point de départ véritable.

Kierkegaard s'en prend d'abord à Schlegel en commentant son *Lucinde*. Il lui reproche surtout, et sans nuance, le mépris de toute morale auquel Schlegel aboutit en cloisonnant le sujet dans sa propre liberté. Le sujet en vient effectivement à

prendre conscience de la ruine qui s'abat sur la vertu telle qu'on la conçoit habituellement, et ce plaisir atteint pour ainsi dire son paroxysme au moment où le romantisme sourit

¹²² *Ibid.*, p. 256.

¹²³ C.I., O.C. II, p. 247; S.V. XIII, p. 373.

¹²⁴ Kangas, David J., « J.G. Fichte: From Transcendental Ego to Existence », dans Stewart, Jon B. (dir.), *Kierkegaard and his german contemporaries, Tome III: Literature and Aesthetics*, Surrey, Ashgate, 2008, p. 68.

¹²⁵ Notons que Kierkegaard signale que dans la deuxième partie de sa thèse, il emploiera les termes « ironie » et « ironiste » pour désigner, respectivement, « romantisme » et « romantique » (C.I., O.C. II, Note, p. 249; S.V. XIII, p. 376).

¹²⁶ C.I., O.C. II, p. 256; S.V. XIII, p. 384.

de cette morale, persuadé que les autres soupirent sous son joug.¹²⁷

L'ironiste romantique de Schlegel tel que représenté dans *Lucinde* souhaiterait donc mettre un terme à une dictature de la vertu pour élever le sujet en roi et maître dans le monde. Le romantique peut échapper à cette dictature grâce à un épanouissement personnel dans l'art et la poésie. Ces derniers sont effectivement considérés comme le but ultime de l'existence puisqu'ils incarnent d'une réconciliation entre le sujet et la réalité. Kierkegaard profite de l'occasion pour introduire son troisième stade d'existence en soutenant que « seul le *religieux* est en fait capable de réaliser la véritable réconciliation »¹²⁸. Le religieux l'emporte sur l'art en fournissant à la subjectivité une satisfaction intérieure plutôt qu'extérieure. Nous saisissons plus adéquatement ce point lorsqu'il sera question de la vérité subjective kierkegaardienne. Enfin, Kierkegaard met en relief un paradoxe aux composantes irréconciliables propre à la pensée de Schlegel qui « *part de la liberté du je* et de son autorité constitutive pour aboutir, non pas à une spiritualité encore plus haute, mais simplement à *la sensualité*, donc à son contraire »¹²⁹. Si Kierkegaard s'attarde ensuite à Tieck, c'est surtout pour réitérer les positions présentées précédemment et pour souligner l'échec de sa démarche qui « vou[e] une sorte de culte idolâtre à la vie tout entière qui rend toutes choses égales sur le plan poétique »¹³⁰. Notons par ailleurs que Tieck est davantage reconnu pour avoir appliqué les théories romantiques à ses

¹²⁷ C.I., O.C. II, p. 262; S.V. XIII, p. 389.

¹²⁸ C.I., O.C. II, p. 269; S.V. XIII, p. 398.

¹²⁹ C.I., O.C. II, p. 272; S.V. XIII, p. 401.

¹³⁰ C.I., O.C. II, p. 279; S.V. XIII, p. 408.

œuvres que pour sa contribution théorique à la philosophie romantique en tant que telle¹³¹.

Kierkegaard passe ensuite à Solger, avec lequel, curieusement, il procède à une condamnation sans appel. Après avoir critiqué son hermétisme, il soutient qu'il s'est « complètement égaré dans le domaine du négatif »¹³². Pourtant, si l'on croit l'analyse de W. Henckmann¹³³ en ce qui concerne l'ironie de Solger, les deux auteurs ont davantage en commun que ce que n'est prêt à reconnaître Kierkegaard. En fait, lorsqu'il arrive à Solger, Kierkegaard rejoint encore une fois la critique hégélienne. On lui reproche la partialité de son point de vue qui se limiterait à saisir l'aspect négatif de la dialectique. Kierkegaard critique Solger pour l'association de l'homme et du fini au *Nichtige*¹³⁴, notion qui, d'ailleurs, serait présentée par le penseur allemand d'une manière hautement imprécise et contradictoire. Selon Kierkegaard, il demeure malgré tout dans le monde empirique quelque chose de consistant que Solger n'a pas voulu admettre.

Grâce à l'ironie, Solger veut arriver « à valider le fini [et] à rendre concret l'infini »¹³⁵ mais pour le philosophe danois, cette tentative échoue puisque les considérations de Solger demeurent abstraites et de fait, elles ne collent pas à ce qu'elles souhaitent déterminer. Kierkegaard comprend qui plus est que « Solger transforme *l'existence de Dieu* en ironie »¹³⁶ puisque l'ironie vient au secours de Dieu en lui permettant de s'incarner dans le monde à travers l'art. L'incohérence vient sans doute du fait que Hegel comme Kierkegaard comprennent cette ironie comme une

¹³¹ Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, p. 110.

¹³² C.I., O.C. II, p. 280; S.V. XIII, p. 409.

¹³³ Henckmann, Wolfhart, « Le concept d'ironie chez Solger », pp. 25-47.

¹³⁴ C.I., O.C. II, p. 281-2; S.V. XIII, p. 411.

¹³⁵ C.I., O.C. II, p. 283; S.V. XIII, p. 412.

¹³⁶ C.I., O.C. II, p. 287; S.V. XIII, p. 417.

pure négativité. Or, si Solger use de cette négativité pour donner corps au divin, c'est la notion même de Dieu qui se trouve entamée puisqu'il doit nécessairement être saisi sur un pied d'égalité face à ce qui lui permet de s'incarner. Pour cette raison, l'une des quinze thèses de départ de Kierkegaard critique la relation de Solger au négatif en soutenant « qu'il ne pouvait pas penser le négatif ni le vaincre par la pensée »¹³⁷. Par ailleurs, la présence même de cette thèse suffit à montrer que l'importance de Solger n'est pas mineure dans les recherches de Kierkegaard¹³⁸. Nous avons mentionné plus haut que celui-ci applique à toute ironie la qualification de « négativité absolue infinie ». J. Stewart souligne pourtant comment, ce faisant, il emprunte à Hegel une caractérisation qui devait au départ être uniquement associée à l'ironie de Solger¹³⁹. Stewart soutient que Kierkegaard n'ajoute rien à la critique hégélienne du même auteur¹⁴⁰. Il est plutôt présenté, chez Hegel comme chez Kierkegaard, comme le seul théoricien romantique à avoir eu une véritable philosophie de l'ironie romantique, et à l'instar de l'idéaliste allemand, Kierkegaard semble respecter davantage la position de Solger que celle des autres romantiques¹⁴¹.

En présentant les arguments de Kierkegaard, nous souhaitons d'abord et avant tout présenter sa théorie. Nous sommes conscients de la faiblesse de certains de ceux-ci, faiblesse mise en lumière, dans la mesure où l'on reconnaît la communauté de pensée entre Kierkegaard et Hegel en ce qui concerne la critique du romantisme,

¹³⁷ C.I., O.C. II, Thèse XIV, p. 4; S.V. XIII, p. 110.

¹³⁸ Stewart, « An Apostle of Irony... », pp. 235-270.

¹³⁹ Stewart, Jon B., « Kierkegaard's Reading and Use of Hegel's Primary Texts », dans Stewart, Jon B. (dir.), *Kierkegaard and his german contemporaries, Tome I: Philosophy*, Surrey, Ashgate, 2008, p. 120.

¹⁴⁰ Stewart, « An Apostle of Irony... », p. 255.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 252.

comme nous l'avons vu au premier chapitre, par E. Behler et Van Eynde¹⁴². En effet, ses critiques de la pensée romantique ne sont pas toujours adéquates, ni fidèles aux auteurs commentés. Nous laissons cependant le soin aux spécialistes du romantisme de rajuster le tir à cet égard. Bien que critiquable, le cheminement de Kierkegaard aboutit malgré tout à une pensée philosophique autonome qui n'est plus uniquement tributaire de la réflexion de *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* sur le romantisme de l'époque. Procéder ici à ces critiques détaillées nous mènerait essentiellement à voir à quel point certaines des critiques de Kierkegaard envers les romantiques ne rendent pas compte à juste titre de sa dette envers ceux-ci, notamment en ce qui concerne sa communauté de pensée avec Solger. Entre autres, Henckmann souligne comment l'ironie de Solger doit plutôt intervenir comme un point de vue dynamique, un « regard qui anéantit »¹⁴³. Si on ne retrouve effectivement pas chez Kierkegaard ce dualisme quasi manichéen qui condamne unilatéralement le monde sensible, il demeure que comme Solger, Kierkegaard attribue à l'ironie un mouvement et saisit cette ironie en relation avec une certaine religiosité¹⁴⁴. Dans les deux cas, on comprend l'ironie comme un phénomène religieux bien que le religieux kierkegaardien soit ultimement situé à un autre niveau. Kierkegaard croit toutefois que les modifications qu'il apporte à sa conception de l'ironie lui permettent d'éviter de sombrer dans le système hégélien comme il considère que c'est le cas pour Solger, ainsi que pour Tieck et Schlegel. À son avis, ceux-ci n'échapperaient pas à la

¹⁴² Van Eynde, « Nostalgie et ironie dans le romantisme d'Iéna », pp. 397-409 et Ernst, *Le premier romantisme allemand*, p. 42.

¹⁴³ Henckmann, « Le concept d'ironie chez Solger », p. 46.

¹⁴⁴ Stewart, « An Apostle of Irony... », p. 256.

négarion et au nihilisme¹⁴⁵ associés au deuxième moment de la dialectique auquel il croit se soustraire en introduisant un troisième moment – le saut vers le religieux auquel nous prépare Socrate, qu’il considère même comme une « prophétie »¹⁴⁶ – qui viendra dépasser l’ironie.

C’est effectivement ainsi que Kierkegaard conclut sa thèse, c’est-à-dire en avançant que l’ironie représente un moment qui doit être dominé, et en présentant quelle vérité on peut malgré tout en tirer. Il souligne d’abord que dans une activité, l’ironie ne doit pas être perceptible par des éléments particuliers autant que comme une ligne directrice qui oriente toute l’œuvre. Ce faisant, « elle affranchit à la fois l’œuvre et le poète »¹⁴⁷. Kierkegaard insiste sur la nécessité, pour le poète qui use de l’ironie, de laisser cette dernière infléchir sa personnalité réelle. J. Colette souligne comment Kierkegaard considère, avec la dialectique ironique, que « l’écrivain devrait désormais s’impliquer dans l’écriture philosophique »¹⁴⁸. Le philosophe danois tâche ainsi de ramener l’ironie romantique vers Socrate en évoquant une proximité nécessaire entre l’existence et la manifestation ironique dans son sens le plus plein. Il répète une fois de plus sa thèse de base selon laquelle « il n’y a pas de vie humaine authentique sans ironie »¹⁴⁹ puisque celle-ci constitue le « pédagogue sévère »¹⁵⁰ qui permet à l’homme de se libérer de ses liens conceptuels illusoirs. Dans le cadre d’une philosophie kierkegaardienne qui se saisit par le creusement de l’intériorité *de* et *par* l’individu, le déclic provoqué par l’ironie est majeur dans la mesure où il est

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.264.

¹⁴⁶ C.I., O.C. II, p. 136; S.V. XIII, p. 251.

¹⁴⁷ C.I., O.C. II, p. 292; S.V. XIII, p. 423.

¹⁴⁸ Colette, Jacques, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 13.

¹⁴⁹ C.I., O.C. II, p. 294; S.V. XIII, p. 425.

¹⁵⁰ *Idem.*

considéré comme « *le commencement absolu de la vie personnelle* »¹⁵¹. Il s'agit de ne pas commettre l'erreur, à l'instar des romantiques, d'élever cette ironie à la hauteur de la vérité parce qu'elle « est la voie, tout comme le négatif : non pas la vérité, mais la voie »¹⁵², et en ce sens, elle constitue *eo ipso* un moment dominé. En tant que chemin, et à l'image de sa dialectique abstraite et vide, sa vérité est essentiellement négative. Contrairement aux romantiques qui utilisent l'ironie pour dénigrer la réalité, l'ironie kierkegaardienne se démarque par sa justesse et arrive à associer à « la *réalité l'accent* qui convient »¹⁵³. L'ironie doit critiquer la réalité *et* l'idée pour libérer l'homme et le diriger vers une vérité proprement positive, c'est-à-dire celle de Dieu et du Christ. De plus, c'est d'abord l'ironie qui permettra éventuellement à Kierkegaard de soutenir « *credo quia absurdum* »¹⁵⁴ car elle peut « brise[r] le rempart qui sépare les eaux du ciel des eaux de la terre »¹⁵⁵. Ultimement, Kierkegaard se dirige vers le Christ comme vérité absolue positive, et c'est dans ce contexte qu'il présente l'ironie comme un moment qui doit être dominé, mais qui incarne néanmoins « le signe le plus léger et le plus faible de la subjectivité »¹⁵⁶.

2.2. L'hégélianisme du jeune Kierkegaard

Kierkegaard utilise des arguments hégéliens pour attaquer le romantisme lorsqu'il lui reproche son absence d'éthique et son subjectivisme outrancier qui aboutit à une vérité fausse et vide de sens. Mais tandis que Hegel ne met en relief que la critique de la réalité propre aux romantiques, Kierkegaard remarque le jeu

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² C.I., O.C. II, p. 295; S.V. XIII, p. 426.

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ C.I., O.C. II, p. 296; S.V. XIII, p. 428.

¹⁵⁵ C.I., O.C. II, p. 74; S.V. XIII, p. 184.

¹⁵⁶ C.I., O.C. II, Thèse VIII, p. 4; S.V. XIII, p. 110.

oscillatoire de l'ironie qui maîtrise l'idée et la réalité pour les détruire mutuellement. Il utilisera par la suite des arguments proprement romantiques pour s'en prendre à Hegel en admonestant ce dernier pour avoir complètement renié l'existence individuelle. De cette double critique émerge l'originalité de la conception kierkegaardienne de l'ironie. Il nous semble effectivement qu'il arrive ainsi à se dissocier de ces deux courants de pensée en montrant « il y a [...] un sérieux qui doit nous délivrer de l'ironie romantique et une ironie qui doit nous libérer des pseudo-sérieux que les systèmes nous proposent. »¹⁵⁷. Des commentateurs ont cependant soutenu que ce jeune Kierkegaard n'est pas arrivé à se distinguer de ses prédécesseurs, et particulièrement de Hegel¹⁵⁸. Certains maintiennent d'ailleurs que la thèse de doctorat n'est en réalité qu'un long énoncé proto-hégélien.

La critique du prétendu hégélianisme de la thèse offre matière à réflexion puisque les conclusions que nous en tirerons serviront notre idée selon laquelle l'ironie est un élément au cœur de toute l'écriture kierkegaardienne. Certains de ces commentaires s'appuient sur la forme de l'ouvrage qui peut être interprétée comme fidèle à la dialectique hégélienne. Globalement, ceux-ci considèrent que l'ironie socratique constitue le postulat de départ, puis que le deuxième moment de la dialectique est incarné par la position romantique qui est une négation de la position socratique dans la mesure où on l'interprète comme un refus de la réalité et, surtout, de l'éthique. La sursomption, ou le troisième moment de la dialectique, est ici incarnée par la position proprement kierkegaardienne de l'ironie qui retourne à une

¹⁵⁷ Brun, « Introduction », p. XXI.

¹⁵⁸ Cette position est notamment représentée par J. Stewart (*Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. ainsi que « Hegel's Presence in The Concept of Irony ») et R. Perkins (« What a hegelian fool I was », *History of European Ideas* 20 (1995), pp. 177-181.)

conception socratique de l'ironie, mais cette fois enrichie de la conviction romantique selon laquelle le sujet doit être ancré dans sa propre existence pour aller jusqu'au bout de sa liberté. R. Perkins, un des défenseurs de la théorie de l'hégélianisme latent de la thèse rappelle que Kierkegaard a lui-même admis avoir été influencé par les hégéliens étant jeune¹⁵⁹. Dans son article, il inventorie des positions hégéliennes de Kierkegaard dans *Le concept d'ironie*. À son avis, son appui à la critique sociale et politique de l'ironie, que l'on retrouve chez Hegel, est la preuve ultime de cet hégélianisme. En fait, Kierkegaard propulserait sa pensée à partir de Hegel pour, au dernier moment, lancer sa conception de l'ironie dans l'existence. Cependant, pour Perkins, cette tentative de sursomption se voue à l'échec¹⁶⁰ au même titre que le romantisme de Solger, comme si le penseur danois essayait d'être plus hégélien que Hegel lui-même, mais en restant finalement prisonnier de son maître allemand.

Les meilleures réponses à ces critiques se logent chez les commentateurs N. Thulstrup¹⁶¹, G. Malantschuk¹⁶² et H.-B. Vergote¹⁶³. Ceux-ci soutiennent que l'hégélianisme perceptible dans la thèse de doctorat de Kierkegaard est illusoire. À leur avis, cet ouvrage est lui-même ironique et en réalité, l'appui apparent aux thèses de Hegel doit être saisi dans le cadre de la pseudonymie kierkegaardienne. Cette pseudonymie est en fait une manifestation de l'usage de Kierkegaard de l'ironie, et comme dans son œuvre ultérieure, l'ironie agit à titre de principal procédé de la thèse.

¹⁵⁹ Perkins, « What a hegelian fool I was », p. 177.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶¹ Thulstrup, Niels, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton : Princeton University Press, 1980, 298 p.

¹⁶² Malantschuk, Gregor, *Kierkegaard's thought*, Princeton : Princeton University Press, 1974, 388 p.

¹⁶³ Vergote, Henri-Bernard, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, 2 tomes, Paris, Cerf/Orante, 1982.

Il s'agit donc d'un faux hégélianisme¹⁶⁴ qui veut en réalité duper le lecteur simplement pour l'amener à voir comment Socrate retourne vers l'individualité objective¹⁶⁵. Selon Malantschuk, en stipulant que la possibilité et l'actualité sont inséparables, et qu'elles se réalisent dans le concept en tant que second, Kierkegaard prouve sans équivoque qu'il ne se situe pas du côté des hégéliens¹⁶⁶. Vergote ajoute qu'une perspicacité philosophique particulière et une bonne connaissance de l'œuvre est nécessaire pour saisir l'ironie à l'œuvre dans la thèse¹⁶⁷. Tous soutiennent que le Kierkegaard qui a signé la thèse doit être entendu comme un pseudonyme en soi. De cette façon, on peut déjà percevoir dans la thèse un anti-hégélianisme très fort. Toute la critique ultérieure de Hegel y est déjà présente lorsqu'il est question de l'importance accordée à la vie personnelle et à la liberté individuelle. On accorde à la thèse un statut particulier dans l'œuvre puisqu'il s'agit d'un travail académique qui ne pouvait se soumettre à la démarche pseudonymique que l'on retrouve généralement chez Kierkegaard, qui, elle, donne la chance au philosophe danois d'incarner sa conception de l'ironie en lui permettant de jouer avec son identité et ses propos un peu comme le faisait Socrate. Nous savons que Kierkegaard a employé plusieurs pseudonymes, et qu'à des fins édifiantes, même ses publications autonymes se glissaient – sur le plan temporel – de manière préméditée et calculée dans son corpus pseudonyme. Il a même littéralement joué le jeu du jeune homme de société mondain et oisif afin de donner le poids voulu à ses écrits¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Malantschuk, *Kierkegaard's thought*, p.189.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 193.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 190.

¹⁶⁷ Vergote, , *Sens et répétition*, Tome I, p. 528.

¹⁶⁸ P.V., O.C. XVI, p. 36; S.V. XIII, p. 586.

L'analyse présentée au long de ce chapitre nous pousse à croire que cette dernière interprétation est plus exacte que celle qui soutient que le Kierkegaard de la thèse était un hégélien en puissance. Nous penchons pour cette position parce que, comme nous l'avons constaté, il nous semble que l'on retrouve déjà dans ce texte plusieurs des concepts-clé de l'œuvre kierkegaardienne. Hegel incarne certainement d'une influence majeure pour Kierkegaard, mais les fondements de sa philosophie sont déjà trop présents pour que l'on puisse légitimement le taxer d'hégélianisme. Il restera d'ailleurs fidèle à plusieurs de ces thèses, notamment en ce qui concerne sa compréhension du rôle de Socrate¹⁶⁹. Il faut cependant reconnaître que la forme de la thèse rappelle celle de la dialectique hégélienne. Partant de la présentation de l'ironie socratique comme s'il s'agissait d'une position – au sens hégélien du terme – Kierkegaard commente ensuite l'ironie romantique – que l'on pourrait ici qualifier de négation du postulat de départ dans la mesure où les romantiques évacuent complètement l'aspect éthique de l'ironie qui était pourtant essentiel chez Socrate. L'*Aufhebung* est donc incarnée par la position kierkegaardienne en elle-même puisqu'il revient à la l'ironie socratique, mais en tenant compte des gains du romantisme sur le sujet, c'est-à-dire qu'il acquiesce, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, à un usage proprement artistique de l'ironie.

Il nous semble malgré tout que nonobstant la forme de cet ouvrage, Kierkegaard n'endosse pas la position hégélienne en ce qui concerne le troisième moment de la dialectique. Au contraire, il insiste à quelques reprises sur la nécessité de laisser cohabiter des éléments contradictoires comme il le fera plus tard dans son œuvre. Lorsqu'il évoque le moment où l'ironie doit être dominée dans ce qu'on

¹⁶⁹ P.V., O.C. XVI, p. 4; S.V. XIII, p. 552.

devine être le saut de la foi, il ne laisse jamais entendre que ce saut est un retour à une position préliminaire, ni qu'il devra être le fruit d'une démarche intellectuelle rationnelle. En ce sens, nous croyons aussi que les nombreuses références à Hegel ne sont sans doute qu'une démarche elle-même empreinte d'ironie. Une telle méthode kierkegaardienne est tout à fait plausible dans le cadre de l'ensemble de sa philosophie, et si l'on considère l'œuvre pseudonymique de Kierkegaard, on peut concevoir, à l'instar de Vergote, que l'ironie soit en fait la clé de voûte de l'interprétation de Kierkegaard.

Chapitre 3 – La place de l’ironie dans la théorie kierkegaardienne

L’analyse de la thèse de doctorat de Kierkegaard nous lance au cœur de la philosophie kierkegaardienne. Plusieurs éléments mentionnés dans le chapitre précédent nous laissent effectivement croire qu’à l’époque de la rédaction de sa thèse, Kierkegaard avait en tête les principales articulations de sa pensée. J. Brun mentionne d’ailleurs « qu’elle nous présente déjà plusieurs des thèmes centraux de l’œuvre future de Kierkegaard »¹⁷⁰ et en ce sens, elle peut constituer une bonne introduction à la pensée de l’auteur. En fait, selon J. Smyth, *Le concept d’ironie* explique tout le travail d’écriture de Kierkegaard¹⁷¹. Il s’agira donc de faire l’ébauche de la théorie kierkegaardienne pour voir dans quelle mesure l’ironie s’y insère et comment elle servira éventuellement une herméneutique proprement kierkegaardienne.

3.1. La théorie kierkegaardienne

Présenter et expliquer une « théorie kierkegaardienne » est une tâche complexe vu la nature même de cette théorie. En profond désaccord avec ceux qui tiennent des discours à prétentions objectives et fidèle à cette conviction dans son style et ses méthodes, Kierkegaard présente toujours *indirectement* ses opinions théologiques et philosophiques. Pour comprendre le rôle clef du concept d’ironie dans l’œuvre de Kierkegaard, il faut d’abord exposer les notions de vérité subjective, d’édification, de répétition, et de communication indirecte. L’articulation de ces

¹⁷⁰ Brun, « Introduction », p. XVIII

¹⁷¹ Smyth, John V., *A Question of Eros : Irony in Sterne, Kierkegaard, Barthes*, Tallahassee, University Presses of Florida, 1986, p. 101.

quatre concepts avec la pseudonymie donne à l'œuvre un sens dans sa totalité, c'est-à-dire malgré les multiples voix qui s'expriment dans son discours¹⁷².

Comme la recherche de la vérité anime ordinairement tout le projet philosophique, chez Kierkegaard, la recherche de sa propre conception de la vérité, c'est-à-dire d'une vérité qui serait subjective, apparaît comme le moteur à l'œuvre dans sa totalité. Cette compréhension de la vérité, radicalement opposée à la connaissance objective et systématique telle qu'on la rencontre – et il s'agit ici de l'exemple largement privilégié par Kierkegaard – dans la philosophie hégélienne, mais aussi dans une vaste majorité de philosophies et de sciences, se présente comme un objet que l'individu pourra débusquer lui-même en creusant sa propre intériorité. Celui qui spéculer est poussé à s'éloigner de lui-même pour disparaître derrière ce qui est conçu comme la vérité objective. Kierkegaard croit cependant exactement le contraire, c'est-à-dire que la vérité est subjectivité, et que pour atteindre cette vérité, il faut tâcher de se retourner vers soi-même et sa propre individualité. Le discours spéculatif hégélien fait donc figure d'ennemi ultime de la pensée de Kierkegaard qui invoque avec ironie l'exclusion « de l'éminente sagesse de la spéculation, ô terreur »¹⁷³. Cette vérité que l'on ne retrouve qu'en soi-même, *dans et par* un mouvement d'appropriation des données du monde, mène en dernière analyse vers la foi du christianisme. Cette appropriation personnelle se saisit en termes de compréhension et de communication. La vérité subjective de Kierkegaard « est donc un devenir »¹⁷⁴ dans la mesure où elle n'a pas d'objet en soi puisque Kierkegaard n'établit rien à

¹⁷² Nous reviendrons plus loin sur les multiples voix de la pseudonymie.

¹⁷³ P.S., O.C. X, p. 49; S.V. VII, p. 42.

¹⁷⁴ Delecroix, Vincent, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique de Kierkegaard » dans Deniau Guy et Gens Jean-Claude (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Société d'anthropologie phénoménologique et d'herméneutique générale, 2003, p. 138.

l'extérieur du sujet qui puisse intervenir comme un objet de savoir. La vérité subjective est l'appropriation et la saisie en elle-même qui permet au sujet d'avancer vers la foi. Comme nous le verrons plus loin, V. Delecroix appuie sa présentation de l'herméneutique kierkegaardienne sur cette forme de vérité qu'il définit comme une « vérité existentielle »¹⁷⁵. Cette position kierkegaardienne concilie éthique et vérité puisque « la réflexion de l'intériorité est la double réflexion du penseur subjectif. Pensant, il pense le général, mais en tant qu'il existe dans cette pensée et qu'il l'assimile à son moi profond, il s'isole de plus en plus subjectivement »¹⁷⁶. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la méthode socratique lance l'individu sur la voie de cette réflexion sur soi; il *devient* en s'appropriant *de manière singulière* le sens de ce qui demande à être interprété et en posant, grâce à l'ironie, un regard critique sur ce qu'il considérait jusque là comme des vérités acquises.

Comme mentionné précédemment, l'ironie permet aux éléments contradictoires d'être maintenus simultanément les uns avec les autres; dans *Le concept d'ironie*, les interventions de Socrate maintiennent à la fois le concept et sa « manifestation » empirique, et ce même si ultimement, nous identifions des éléments irréconciliables dans chacune des deux sphères. Nous constatons que dans le cadre d'une telle vérité subjective, l'ironie convient *de facto* à la « forme paradoxale »¹⁷⁷ de la vérité du christianisme. Cette vérité chrétienne paradoxale est présentée dans les *Miettes philosophiques*. Dans la pensée chrétienne, la contradiction est incarnée par l'obligation d'accepter le paradoxe absolu de la foi. Ce paradoxe auquel se heurte la

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 137.

¹⁷⁶ P.S., O.C. X, p. 70; S.V. VII, p. 61.

¹⁷⁷ P.S., O.C. X, p. 44; S.V. VII, p. 38.

pensée est littéralement scandaleux pour la raison humaine¹⁷⁸. La contradiction propre au christianisme mène ainsi l'individu au saut dans la sphère du religieux. Le constat de l'impossibilité à concilier raison et foi lorsque l'individu réalise que la pensée veut « découvrir quelque chose qui échappe à son emprise »¹⁷⁹ le pousse vers l'abandon de ce que lui enseigne sa raison pour suivre la parole de Dieu. Selon Kierkegaard, c'est précisément en ce sens qu'Abraham fait figure de père de la foi¹⁸⁰. Malgré l'incohérence apparente de la demande de Dieu, Abraham obéit et accepte de sacrifier son fils unique au sommet du Mont Moriah¹⁸¹. Il se soumet à la demande de Dieu malgré ce que lui dicte sa raison. Pour Kierkegaard, cette obéissance qui constitue justement un saut vers la foi souligne l'abîme qui sépare l'éthique du théologique. Avoir la volonté de tuer son propre fils n'obéit certainement pas aux dictats de l'éthique mais dans ce cas-ci, le geste qu'Abraham est prêt à poser demeure acceptable, et même souhaitable. Il correspond à la volonté de Dieu même s'il bouscule l'entendement, le sens commun et les principes de base de l'éthique. Aussi, « s'attacher à l'élaboration d'un vaste système du savoir semblait à Søren aux antipodes de la véritable tâche attendant un auteur chrétien »¹⁸².

On saisit encore une fois la raison pour laquelle Kierkegaard soutenait dans sa thèse que la vie humaine digne commence par l'ironie; celle-ci découvre « le pressentiment d'un sens avec lequel on n'est pas immédiatement accordé »¹⁸³. Elle permet à la pensée de s'acclimater à un discours chargé de paradoxes et qui se

¹⁷⁸ M.P., O.C. VII, pp. 47-54; S.V. VI, pp. 242-247.

¹⁷⁹ M.P., O.C. VII, p. 35; S.V. VI, p. 231.

¹⁸⁰ Kierkegaard, Søren, « Crainte et tremblement », dans *Œuvres complètes*, vol. 5, Paris, L'Orante, pp. 97-209.

¹⁸¹ Gn 11-25.

¹⁸² Brun, « Introduction », p. XV

¹⁸³ Vergote, Henri-Bernard, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Tome 1, Paris, Cerf/Orante, 1982, p. 370.

soustrait aux velléités de l'objectivité systématique. Kierkegaard suggère donc que « les conséquences sont bâties sur un paradoxe; elles reposent, humainement parlant, sur l'abîme »¹⁸⁴ auquel correspond le vide créé par l'ironie. Celle-ci permet dans un premier temps au penseur subjectif de ne pas se trahir lui-même car « l'existence est en effet une immense contradiction, dont [il] n'a pas à faire abstraction [...]; il a pour tâche d'y demeurer »¹⁸⁵, et, dans un deuxième temps, de l'outiller pour se soumettre à la vérité du christianisme. L'ironie constitue un premier pas vers la capacité à maintenir simultanément des éléments opposés sans, comme Hegel, passer à un troisième moment dialectique qui anéantit synthétiquement et systématiquement les contradictions.

L'objectif premier de Kierkegaard est de placer son lecteur sur la voie de cette vérité. Or, puisqu'elle n'est pas objective, la vérité kierkegaardienne ne s'enseigne pas. Le penseur danois considère effectivement qu'on ne peut dévoiler son contenu dans un exposé traditionnel puisque, justement, elle ne détient pas de contenu à proprement parler. Pour arriver à pousser le lecteur vers le creusement de son intériorité, il est nécessaire d'adopter un discours *édifiant* qui s'adresse à l'individu en tant que singulier et de fait, l'édification apparaît comme un autre concept essentiel à Kierkegaard. Il ne voulait en aucun cas s'adresser aux foules ou à la multiplicité comme peut le faire le discours objectif. D'ailleurs, dans son texte *Sur mon œuvre d'écrivain*, un de ses quelques textes autonymes, il mentionne son mépris pour la masse en soutenant que « les hommes devenus « public », « masse » irresponsable et impénitente peuvent être confus, mauvais, abominables, autant ils

¹⁸⁴ M.P., O.C. VII, p. 91-2; S.V. VI, p. 290.

¹⁸⁵ P.S., O.C. XI, p. 50; S.V. VII, p. 339.

sont vrais, bons et aimables dès que l'on prend chacun en particulier »¹⁸⁶. En ce sens, son travail d'écriture doit être compris comme un « amour du « prochain » »¹⁸⁷ même s'il s'agit d'une tâche en l'occurrence très difficile. D'ailleurs, dans « Une première et dernière explication »¹⁸⁸, autre court texte autonome avec lequel il vient clore son *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* en effectuant un bref commentaire de l'œuvre pseudonyme, il soutient que ses pseudonymes « ne sauraient attendre ou désirer un grand nombre de lecteurs : puissent-ils donc avoir la chance d'en trouver quelques uns à leur souhait »¹⁸⁹. Le travail de Kierkegaard met tout en œuvre pour passer du public au subjectif, ou au particulier. Il tenait à s'adresser directement à l'individu précisément parce que la forme de sa vérité l'exige, et « d'un œil oblique, il guettait un lecteur imaginaire, non moins prévisible que lui-même : un existant »¹⁹⁰.

Bref, l'atteinte de la vérité subjective passe nécessairement par l'édification du lecteur. Cette édification doit être comprise en termes de construction du sujet; lorsqu'il édifie, Kierkegaard cherche essentiellement à outiller son lecteur sans lui apprendre positivement quelque chose. Tous les écrits de Kierkegaard vont en ce sens. Ses textes s'adressent à l'individu en tant que tel pour le pousser à creuser sa propre intériorité afin qu'il puisse, ultimement, trouver par lui-même sa vérité subjective. Dans le *Point de vue*, Kierkegaard montre comment et pourquoi il souhaite édifier son lecteur en soulignant comment il aimerait « avoir le bonheur de l'aider à devenir chrétien »¹⁹¹. Il va en fait jusqu'à affirmer qu'il s'est mis au service

¹⁸⁶ S.E., O.C. XVII, p. 270; S.V. XIII, p. 533.

¹⁸⁷ S.E., O.C. XVII, p. 278; S.V. XIII, p. 543.

¹⁸⁸ P.S., O.C. XI, p. 301-306; S.V. VII, p. 616-620.

¹⁸⁹ P.S., O.C. XI, p. 305; S.V. VII, p. 619.

¹⁹⁰ Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 39.

¹⁹¹ P.V., O.C. XVI, p. 25; S.V. XIII, p. 574.

de chacun en servant « la vérité, l'idée »¹⁹². Or, on saisit parfois mal comment il arrive à articuler l'édification avec la vérité subjective. Nous avons vu de quelle manière Kierkegaard refuse la connaissance objective. Il exprime d'ailleurs à quelques reprises son mépris pour l'histoire en tant que discipline qui établit des connaissances qui se veulent objectives¹⁹³. Nous comprenons, bien entendu, qu'il discrédite l'histoire au profit d'une révélation divine, possible dans l'instant. Nous voyons aussi qu'il souhaite mettre en valeur la contemporanéité du disciple par rapport au Christ – c'est-à-dire que les deux mille années qui séparent le Christ de son disciple n'ont pas, aux yeux de Kierkegaard, la valeur d'un jour¹⁹⁴ – mais il demeure cependant que la radicalité de cette position est difficile à tenir vu l'importance accordée à la construction du sujet. Le creusement de l'intériorité invoqué par Kierkegaard, et qui n'est pas sans rappeler la *Bildung* de Gadamer, se conçoit assez mal sans une certaine relation du penseur subjectif à son monde et de fait, à l'histoire de ce monde. Il semble dès lors contradictoire de demander au lecteur d'abandonner toute référence à la connaissance historique alors même que l'on exige qu'il se construise lui-même comme sujet. Nous concevons mal, et Kierkegaard n'éclaircit pas sa position sur ce point, comment il pourrait y avoir des sujets sans une certaine interprétation de l'histoire. Les individus sont toujours, d'emblée, situés dans un certain contexte socio-historique, et bien que grâce à la méthode ironique, Kierkegaard croit qu'il soit possible de former un sujet à l'éthique, il demeure que le travail de creusement de son intériorité – activité existentielle s'il en est – ne pourra

¹⁹² P.V., O.C. XVI, p. 35; S.V. XIII, p. 584.

¹⁹³ C.I., O.C. II, pp. 8-9; S.V. XIII, p. 141.

¹⁹⁴ Il s'agit de l'un des principaux thèmes des *Miettes philosophiques*, mais qu'il commente aussi dans le *Post-scriptum*.

pas se soustraire entièrement du contexte duquel il est issu dont, fatalement, sa réception de sa propre histoire.

Quoi qu'il en soit, chez Kierkegaard le travail d'édification exige aussi une compréhension qui passe nécessairement par la répétition¹⁹⁵. Telle que comprise et présentée par Kierkegaard, cette dernière se dresse naturellement contre l'historicisme. À cette théorie qui met l'accent sur le texte et son contexte historique strict¹⁹⁶ il oppose la dimension primordiale de la réception du texte ou de l'œuvre par le lecteur dans le présent. Cette réception ne procède en aucun cas d'une méthode comparable à celle des sciences¹⁹⁷ et son succès comme compréhension nécessite une certaine « grâce », ou une « condition »¹⁹⁸ que le penseur subjectif doit être prêt à saisir mais qui ne relève pas de la volonté. Kierkegaard demeure cependant silencieux en ce qui concerne le lien entre le creusement de l'intériorité et cette grâce de Dieu. Bien que nous comprenions l'idée d'une vérité existentielle, nous ne savons pas où exactement doit s'insérer cette intervention divine. Effectivement, dans la mesure où, et il s'agit là d'un point très clair chez Kierkegaard, le creusement de l'intériorité et le dévoilement de la vérité subjective relève d'un travail individuel, et que, par surcroît, c'est l'individu lui-même qui doit arriver à faire le saut de la foi, on saisit assez mal comment ce travail s'articule avec l'idée de la grâce divine. Outre en mentionnant l'« instant », où le penseur subjectif arrive à établir un contact personnel avec Dieu, Kierkegaard n'explicite pas comment cette « grâce » s'insère dans la marche progressive du penseur vers le saut de la foi.

¹⁹⁵ Ou « reprise », ou « reduplication »; le choix de la traduction varie avec les traducteurs.

¹⁹⁶ Cette définition grossière se fonde principalement sur l'analyse gadamérienne de l'historicisme de Dilthey présentée dans *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, pp. 238-262

¹⁹⁷ Kisiel Th, « Repetition in Gadamer's Hermeneutics », *Analecta Husserliana* 2 (1972), p.197

¹⁹⁸ M.P., O.C. VII, p. 60; S.V. VI, p. 256.

La répétition est donc personnelle; elle répète un élément concret de la vie du penseur subjectif et aide celui qui se dirige vers le saut de la foi à atteindre son objectif. Dans *La Reprise*, l'objet de la répétition s'inscrit dans l'histoire de Job¹⁹⁹ puisque le jeune poète « trouve [sa] joie à prendre sans cesse copie de tout ce que [Job] dit, en caractères danois, en écriture latine, un fois dans un format, une autre fois dans un autre »²⁰⁰. Il s'agit ici de reprendre pour soi le sens donné par le texte. Reprendre pour soi désigne, dans le cadre de la philosophie kierkegaardienne, l'appropriation propre à la vérité subjective que nous avons évoquée plus haut. Cette répétition est le creusement de l'intériorité que veut provoquer Kierkegaard lorsqu'il adresse ses écrits à des individus plutôt qu'à des foules. Elle ne doit par ailleurs pas être confondue avec le ressouvenir tel que l'entendaient les Grecs, mais exige plutôt d'être comprise en opposition à ce ressouvenir qui lui paraît trop orienté vers le passé alors que la répétition regarde vers l'avenir²⁰¹. Bien que Kierkegaard mentionne lui-même la ressemblance avec la maïeutique dans l'esthétisme et le pseudonyme de sa production en soutenant que « toute l'œuvre pseudonyme a ce but *maïeutique* »²⁰², nous constatons malgré tout que nous rencontrons ici la limite de l'analogie entre la maïeutique socratique et la méthode ironique kierkegaardienne. La répétition *est* compréhension. Elle introduit dans la vie un mouvement du devenir que la philosophie spéculative de Hegel ne serait jamais parvenue à justifier²⁰³ en n'offrant

¹⁹⁹ Jb 1-42.

²⁰⁰ R., O.C. V, p. 71; S.V. III, p. 266.

²⁰¹ R., O.C. V, p. 3; S.V. III, p. 193. Il ne faut pas confondre répétition et ressouvenir même si leur quête d'éternité respective porte à confusion (Johnson, Patricia, « The Task of the Philosopher », *Philosophy Today* 28 (1984), p.4).

²⁰² S.E., O.C. XVII, p. 266; S.V. XIII, p. 530.

²⁰³ *Papirer* IV, C 29 dans Kierkegaard, Søren, *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990, note 57, p. 188. En ce qui concerne le mouvement dans la philosophie de Hegel, voir Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique*, 4 volumes, Paris, Aubier, 1969.

qu'« une vérité de monde mort tant elle est froide en sa logique »²⁰⁴. La répétition garantit l'authenticité de la compréhension en maintenant le paradoxe, incontournable disjonction entre l'être et la pensée, afin de réconcilier les contradictions sans toutefois que cette réconciliation procède d'une sursomption de type hégélien. Elle résulte de l'application de la méthode kierkegaardienne chez son lecteur : la saisie du texte. Le lecteur se trouve « engagé dans une intrigue où il lui est impossible de lire sans, du même mouvement, se mettre à écrire »²⁰⁵. Kierkegaard, comme d'ailleurs les classiques littéraires, force le lecteur à s'appropriier le texte qui est donné pour lui accorder son propre sens.

La répétition est non seulement la compréhension, mais aussi la vérité. En reprenant pour soi le sens donné dans le texte, le penseur subjectif creuse sa propre intériorité et c'est ce creusement en lui-même qui agit comme vérité subjective. Delecroix associe effectivement cette reprise du sens à la vérité²⁰⁶; la répétition se présente comme l'appropriation évoquée plus haut et qui, dans le cadre de la vérité subjective, prend la place de la vérité elle-même. Elle se comprend aussi à titre de rencontre de l'éternel et du temporel et en ce sens, et « voilà la réalité et le sérieux de la vie »²⁰⁷. Encore ici, nous voyons que l'ironie prépare le terrain pour cette rencontre paradoxale entre éternel et temporel. Ce concept de répétition est, comme nous le verrons plus loin, majeur dans le contexte de la théorisation d'une herméneutique kierkegaardienne. Elle se glisse dans cette théorie en tant qu'actualisation et appropriation du texte à interpréter.

²⁰⁴ R., O.C. V, p. 59; S.V. III, p. 152.

²⁰⁵ Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 39.

²⁰⁶ Delecroix, Vincent, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique... », p. 138.

²⁰⁷ R., O.C. V, p. 59; S.V. III, p. 152.

Enfin, parce qu'il souhaite édifier et s'adresser à l'individu ainsi que parce que la vérité existentielle est proprement incommunicable²⁰⁸ puisque purement subjective, le discours de Kierkegaard se caractérise par son caractère indirect. Par définition, la vérité kierkegaardienne ne peut pas se donner en propre. Lorsqu'il écrit, Kierkegaard dévoile « l'opacité de ce qui se montre en restant caché »²⁰⁹. Le jeu ironique de la pseudonymie sur laquelle nous reviendrons dans quelques instants mais aussi, et d'une manière plus proprement romantique, la forme artistique des ses écrits, répondent tous deux à la communication indirecte de la philosophie kierkegaardienne. En effet, il y a nécessairement impossibilité de communiquer directement ce qui se soustrait à l'analyse de la raison. Il est donc impératif pour Kierkegaard de passer par la communication indirecte. Son œuvre veut « traduire ce balancement, où l'écrivain se trouve emporté, loin qu'il puisse jamais se reconnaître en quelque thèse apophantique, ni même se prétendre propriétaire d'un savoir »²¹⁰. Cette stratégie discursive est évidemment un élément essentiel de la pensée kierkegaardienne qui dirige le lecteur vers le saut de la foi. Vergote souligne d'ailleurs que chez Kierkegaard, « l'évanescence n'est que la face la plus grossièrement visible de ce qui est aussi sa transcendance »²¹¹, c'est-à-dire que l'absence de sens figé dans le texte agit comme la première manifestation du divin qui ne se donne pas en propre et qui exige d'être en mesure de penser l'impensable.

Le penseur subjectif

²⁰⁸ P.S., O.C. X, p. 75; S.V. VII, p. 67.

²⁰⁹ Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 37.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹¹ Vergote, *Sens et répétition*, p. 178.

voit sans peine que la communication directe est une fraude envers Dieu (qu'elle frustre peut-être en empêchant un autre homme de l'adorer en vérité), une tromperie envers *lui-même* (comme s'il avait cessé d'être existant), une tromperie envers autrui (qui risque de n'en recevoir qu'un rapport relatif avec Dieu), bref, une tromperie qui le met en contradiction avec tout son mode de penser²¹².

Kierkegaard saisit donc ses écrits à la manière d'un texte qui possède un palimpseste nécessaire de déchiffrer pour saisir vers quoi il souhaite orienter son œuvre. Le signifiant ne se réfère pas à un signifié, sans pourtant que le signifiant soit d'emblée dépourvu de tout sens²¹³. Dans *Une première et dernière explication*, il mentionne d'ailleurs qu'à l'instar de Socrate, le travail pseudonyme qui vient nécessairement brouiller les pistes d'interprétation en multipliant les points de vue dans sa propre œuvre « ne consiste absolument pas à faire une nouvelle proposition, une découverte inouïe, ou à fonder un nouveau parti et à vouloir « “aller plus loin”, mais précisément au contraire à ne vouloir aucune signification »²¹⁴.

C'est justement ce qu'implique l'idée de la communication indirecte : soutenir que la vérité ne se communique pas, c'est dire que la vérité se trouve d'une part dans la façon que l'on a d'exprimer cette vérité puisque le texte est le fruit du travail de l'auteur, qui est aussi un existant creusant sa propre intériorité. D'autre part, la vérité est également dans la saisie par le lecteur du sens évoqué par l'auteur. La vérité serait *le mouvement vers la vérité; l'expression elle-même*. Autrement dit, elle est la communication en tant que telle et « la vérité (pour moi) est donc la modalité de ce

²¹² P.S., O.C. X, p. 71; S.V. VII, p. 62-3.

²¹³ Lang, Candace, *Irony/Humour : Critical Paradigms*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1998, p. 3.

²¹⁴ P.S., O.C. XI, p. 305; S.V. VII, p. 620. Nous avons ici préféré la traduction de P. Petit publiée chez Gallimard.

rapport [entre le sujet et le sujet qui définit la vérité] »²¹⁵. De fait, « *comment* je me rapporte à la vérité décide de *ce qu'est* la vérité (pour moi) »²¹⁶. Le thème de la communication tel qu'on le retrouve chez Kierkegaard implique donc une théorie herméneutique. Il s'avère essentiel d'interpréter ce qui n'est pas dit directement; il faut saisir les sous-entendus et, au moment de la lecture, prendre conscience du problème essentiel des multiples voix dans l'œuvre. L'ironie est une clé de cette communication indirecte dans la mesure où, avec les pseudonymes, on considère que Kierkegaard adopte la méthode ironique de type socratique. Comme nous le verrons plus loin, à la manière de Socrate, Kierkegaard laisse voir à ses lecteurs autre chose que la réalité à son sujet. Cette communication ironique creuse l'écart entre ce qui est dit et le sens afin de redonner au lecteur un pouvoir, une capacité²¹⁷. Cette capacité, c'est précisément celle qui lui permet d'entamer le mouvement du creusement de l'intériorité. Avec Kierkegaard, le lecteur acquiert une capacité à trouver la vérité.

L'usage de l'ironie devient donc une condition nécessaire à toute tentative de communication. Le rôle de l'ironie ne se limite pas à enrichir l'efficacité rhétorique du texte. Sa négation infinie absolue vide les concepts de tout contenu, et c'est en tant que telle qu'elle continue à être utilisée dans l'œuvre: on veut édifier autour d'un rien, d'un vide théorique²¹⁸. On peut donc légitimement croire que l'ironie kierkegaardienne telle que présentée dans le paragraphe précédent acquiert un rôle propre à contribuer à la saisie d'un texte. L'ironie a une responsabilité particulière dans la communication; c'est d'ailleurs l'ironie qui se trouve à la base de l'idée de la

²¹⁵ Delecroix, Vincent, *Singulière philosophie*, Paris, Félin, 2006, p. 66.

²¹⁶ *Idem*.

²¹⁷ Vergote, Henri-Bernard, « Le problème de la communication chez Kierkegaard », *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, Lille *Les cahiers de philosophie*, 1989, p. 438.

²¹⁸ Nous reviendrons plus loin sur ce « rien ».

pseudonymie. Dans la théorie des stades kierkegaardienne où l'individu s'achemine du stade esthétique vers le stade religieux en passant par le stade éthique, l'ironie agit comme « principe » intermédiaire entre l'esthétique et l'éthique²¹⁹. Nous avons présenté au chapitre précédent comment l'ironie permet d'avancer vers le stade éthique. Le Socrate fondamentalement ironiste de Kierkegaard arrive à « universaliser la subjectivité; c'est *dans cette mesure* qu'il est le *fondateur de la morale* »²²⁰. Il ne s'agit pas d'une tâche simple puisque « il y a mollesse à vouloir être un homme particulier (comme on l'est en fait) en vertu de sa différence et grâce à elle; [...] mais au même sens où tout autre peut l'être : c'est le triomphe de l'éthique [...] peut-être le plus difficile à remporter »²²¹. Cette dernière expression permet d'ailleurs de montrer comment Kierkegaard évite de tomber dans le piège du relativisme absolu. La compréhension personnelle du texte d'un ironiste demeure toujours empreinte de la nécessité éthique que l'ironie entraîne. Mais, en comprenant la pseudonymie en tant que méthode ironique au sens où Kierkegaard lui-même entendait cette façon de faire en présentant Socrate, l'ironie se voit investie d'une mission qui dépasse le strict rôle d'intermédiaire entre les stades esthétique et éthique où le premier doit céder le pas au second. Cette réflexion de Kierkegaard portant sur l'esthétique « n'est pas seulement valable comme analyse de sphère d'existence – elle l'est tout autant comme mode de compréhension »²²². Passer au stade éthique « ne condamne pas de manière absolue le rôle de l'art et particulièrement de la littérature »²²³ dont Kierkegaard fait continuellement usage dans ses écrits. Pour des raisons

²¹⁹ Pour une présentation concise de la théorie des stades, voir Vergote, *Sens et répétition*, p. 371

²²⁰ C.I., O.C. II, p. 207; S.V. XIII, p. 329.

²²¹ P.S., O.C. XI, p. 56; S.V. VII, p. 346.

²²² Delecroix, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique... », p. 136.

²²³ *Ibid.*, p. 137.

méthodologiques internes à sa pensée, l'ironie est continuellement à l'œuvre dans les écrits – et la vie – de Kierkegaard. Non seulement alterne-t-il textes autonymes et pseudonymes en y présentant des points de vue parfois scandaleux pour l'époque et souvent contradictoires, mais il joue également avec l'opinion que ses pairs et la société danoise avaient de lui de son vivant²²⁴. Kierkegaard met tout en œuvre pour confondre son lecteur, pour le lancer sur certaines pistes en finissant par le laisser seul avec lui-même.

3.2. La pseudonymie

La vaste majorité des œuvres de Kierkegaard ont été écrites sous différents pseudonymes. On la considère comme une méthode ironique au sens socratique puisqu'en employant cette méthode, Kierkegaard s'efforce de passer pour ce qu'il n'est pas. Il joue avec les interprétations possibles de ses propos et pousse éventuellement son lecteur à se rapporter à lui-même seulement pour attribuer un sens à ce qui est dit. Si on ne peut parler de maïeutique au sens fort parce qu'il n'est pas question de ressouvenir chez Kierkegaard, il demeure que grâce à cette méthode, le philosophe s'adresse à l'individu en exigeant que celui-ci établisse seul le sens à attribuer au texte. En écrivant sous de multiples pseudonymes et en s'abstenant volontairement de tenir des discours objectifs où, traditionnellement, la voix subjective des auteurs disparaît derrière les textes, il force chez son lecteur le creusement de l'intériorité essentiel à sa philosophie et à sa vérité existentielle. La pseudonymie kierkegaardienne provoque systématiquement une ambiguïté dans l'interprétation des textes. On ne peut déterminer avec certitude qui parle, ni en quel

²²⁴ Nous reviendrons plus loin sur ce fait.

nom les propos sont tenus. Kierkegaard arrive de cette manière à s'effacer complètement derrière son œuvre mais en même temps, ce jeu de personnalités rappelle continuellement au lecteur sa présence en tant que sujet. J. Colette mentionne que Kierkegaard « a compris à quel point, et avec quelles subtilités, l'écrivain devrait désormais s'impliquer dans l'écriture philosophique »²²⁵. C'est précisément ce à quoi travaille Kierkegaard à travers son jeu pseudonymique. Ce flou provoqué par la pseudonymie entraîne « la tâche infinie de l'interprétation [et] ne cesse de scruter l'énigme d'une Révélation qui en même temps dissimule, puisqu'elle donne à penser l'impensable »²²⁶.

Kierkegaard souhaite donc manipuler ses écrits afin de multiplier les possibilités d'interprétation. Il mentionne d'ailleurs, dans « Une première et dernière explication », qu'avec ses pseudonymes, il compte demeurer fidèle à « la variété psychologique des différences individuelles »²²⁷ et se laisser ainsi la chance de s'adresser à chaque lecteur de manière personnelle. La pseudonymie veut provoquer une confusion dans l'interprétation. L'auteur se démultiplie et, « confronté à tant d'éventualités, le lecteur se voit inquiété dans son identité même, et sommé de choisir »²²⁸; c'est la tactique discursive qui entraîne la répétition compréhensive. Par l'emploi de divers pseudonymes aux personnalités différentes, Kierkegaard introduit des *Stimmungen*²²⁹ qui interviennent dans l'édification du lecteur en le lançant sur la piste de l'interprétation. Le texte kierkegaardien isole son lecteur. En effet, devant les

²²⁵ Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 13.

²²⁶ *Ibid.*, p. 20.

²²⁷ P.S., O.C. XI, p. 302; S.V. VII, p. 616. Nous avons ici préféré la traduction de P. Petit publiée chez Gallimard.

²²⁸ Colette, Jacques, « Kierkegaard, L'Écrivain, vu à travers un regard particulier sur la littérature française », dans *Kierkegaard Studies, Yearbook 2000*, de Gruyer, 2000, p. 328.

²²⁹ Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 42.

multiples voix présentes dans l'œuvre kierkegaardienne, le lecteur ne peut que se rabattre sur lui-même et sur son intériorité.

La démarche pseudonymique accorde de fait une grande importance à l'art et à l'esthétisme dans la communication. Kierkegaard considère en effet que « la *forme* du penseur subjectif, la forme qu'il donne à son enseignement, c'est son *style* »²³⁰. Varier les pseudonymes revient donc à jouer avec son propre style et faire ainsi en sorte que « la communication est une œuvre d'art »²³¹. Toute communication – donc toute vérité – est une affaire de style. Écrire un texte philosophique au sens ou Kierkegaard l'entend « renvoie à la présence (ou à l'absence) du sujet parlant dans le discours philosophique lui-même – c'est-à-dire au style »²³². Le penseur danois mentionne d'ailleurs à quelques reprises qu'il n'est « qu'un poète ou presque »²³³. Il le répète dans le *Point de vue* en signalant que ses écrits peuvent se comprendre comme ceux « d'un auteur d'abord adonné à l'esthétique puis qui, les années venant, *a changé* et est devenu un auteur religieux »²³⁴. Encore une fois, ce style, qui se saisit en lien avec la pseudonymie, veut dérouter le lecteur, « compliquer savamment la compréhension, [...] produire ses effets déstabilisateurs dans la réception »²³⁵.

Son travail pseudonymique ne s'est pas limité à ses écrits; pour troubler davantage son lecteur contemporain, Kierkegaard laissait croire aux citoyens de Copenhague qu'il était un homme essentiellement oisif et superficiel. Il raconte d'ailleurs comment, alors même qu'il était surchargé de travail et œuvrait comme un forcené à certains travaux d'édition, il se précipitait malgré tout au théâtre pendant

²³⁰ P.S., O.C. XI, p. 56; S.V. VII, p. 346.

²³¹ P.S., O.C. X, p. 75; S.V. VII, p. 67.

²³² Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 46.

²³³ S.E., O.C. XVII, p. 276; S.V. XIII, p. 541.

²³⁴ P.V., O.C. XVI, p. 7; S.V. XIII, p. 555-6.

²³⁵ *Ibid.*, p. 119.

l'entraîne avec l'intention d'alimenter les ragots à son sujet²³⁶. Il procède donc de manière à ce que le Kierkegaard réel s'efface entièrement derrière l'immensité de l'œuvre. Même ses travaux autonomes et ses quelques textes procédant, selon ses dires, d'une communication directe, ne permettent pas de révéler l'« individu » ou le « sujet » derrière les écrits. Il s'est lui-même tellement intériorisé par l'écriture qu'il ne demeure que l'impression qu'il est impossible d'avoir une idée exacte de sa personnalité réelle bien qu'elle soit continuellement ressentie dans l'œuvre. Kierkegaard a été fidèle à son propos jusqu'au bout : il *était* son œuvre. Il s'est fondu dans sa communication indirecte, dans sa propre vérité existentielle; l'ironie de la pseudonymie « peut animer toute une vie »²³⁷. Cet effacement de l'homme derrière l'œuvre fait dire à Vergote qu'« ironiste, Kierkegaard sut être cet être-là »²³⁸. Il cherchait à isoler son lecteur, mais en même temps, il provoquait sa propre isolation²³⁹ avec Dieu. De son avis, être maître comme il tente de le faire avec l'édification, c'est aussi être disciple de Dieu²⁴⁰. Sa propre ironie se tourne donc aussi vers lui-même, et il laisse entendre qu'il est allé jusqu'à sacrifier sa vie pour son œuvre puisqu'« à proprement parler, [il] ne vivai[t] pas »²⁴¹.

Or, cette démarche l'approche considérablement de Socrate. Kierkegaard travaille exactement de la même manière que Socrate et en ce sens, sa méthode est aussi celle de l'ironiste. Il affirme d'ailleurs lui-même qu'« au point de vue formel,

²³⁶ P.V., O.C. XVI, p. 36; S.V. XIII, p. 586.

²³⁷ Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 72.

²³⁸ Vergote, Henri-Bernard, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Tome 1, Paris, Cerf/Orante, 1982, p. 520.

²³⁹ P.V., O.C. XVI, p. 50; S.V. XIII, p. 600.

²⁴⁰ P.V., O.C. XVI, p. 22; S.V. XIII, p. 569.

²⁴¹ P.V., O.C. XVI, p. 56; S.V. XIII, p. 607.

[il] peu[t] bien appeler Socrate [s]on maître »²⁴². Il insiste ici sur la perspective formelle parce que comme nous savons maintenant, la méthode socratique et l'éthique qui en découle ne représentent qu'un moment qu'il faut éventuellement dépasser pour arriver à faire le saut de la foi. Socrate ne pouvait que nous préparer à ce saut avec la méthode ironique. Par ailleurs, si elle a effectivement ce rôle de propulseur de la pensée comme mentionné précédemment, on ne peut pas laisser l'ironie derrière en évoluant vers le religieux, et même une fois *dans* le religieux. L'édification exige de jouer quasi indéfiniment au chat et à la souris avec le lecteur, et ainsi à adopter un style et une expression qui permettent de s'adresser aux individus en les interpellant personnellement.

Il est légitime de demander *qu'est-ce que* Kierkegaard essaie de communiquer par ces voies tortueuses. En fait, son œuvre s'articule autour d'une absence théorique. Les écrits de Kierkegaard semblent ne rien avoir en leur centre. Vergote souligne lui aussi qu'« au centre de l'œuvre, il n'y a rien. »²⁴³ – constat somme toute ironique lorsque l'on considère l'abondance de l'œuvre. Son objet d'étude glisse des mains de celui qui cherche à le saisir. C'est donc dire, à l'instar de V. Delecroix²⁴⁴, que la vérité chez Kierkegaard ne saurait se situer dans l'objet du discours puisqu'un tel objet est *absent* du discours. Kierkegaard accorde de l'importance à la communication en elle-même davantage qu'à ce sur quoi porte la communication. En ce sens, une interprétation stricte de la théorie des stades n'arrive pas à rendre justice à l'œuvre dans son ensemble. L'ironie apparaît ici comme l'une des clés de lecture de

²⁴² P.V., O.C. XVI, p. 30; S.V. XIII, p. 579.

²⁴³ Vergote p. 514, mais Colette parle aussi de ce rien autour duquel s'articule la pensée kierkegaardienne.

²⁴⁴ Delecroix, *Singulière philosophie*.

cette interprétation qui soutient que les stades font surtout figure de schéma interprétatif auquel l'écriture kierkegaardienne ne se limite pas²⁴⁵. Comme mentionné précédemment, il est parfois difficile, lorsqu'on lit Kierkegaard, de distinguer ce qu'il faut prendre de ce qu'il faut laisser, de dissocier l'ironie du propos véritable, et même de porter un jugement critique sur cette œuvre qui, par la multiplicité de ses voix et l'absence d'objet à son discours, arrive toujours à parer l'attaque. Ricoeur souligne d'ailleurs qu'il est inutile de s'en prendre à la philosophie kierkegaardienne puisque son opposition à toute connaissance objective ne permet pas aux commentateurs de l'attaquer à partir d'une perspective philosophique²⁴⁶. Kierkegaard questionne le philosophique sans pourtant prendre de positions philosophiques à proprement parler. C'est ce qui poussera Colette à parler de la non-philosophie kierkegaardienne. Cette dernière n'échoue donc pas. Nulle part elle n'achoppe parce qu'elle ne le peut pas. Elle a comme seule ambition de sensibiliser le lecteur – et le bon lecteur seulement – à la chrétienté. La philosophie de Kierkegaard est négative puisque sa seule affirmation substantielle est une non-affirmation qui ne se réfère qu'à ce rien. Et justement, l'ironie, en tant que négativité absolue et infinie, est le reflet cette non-philosophie.

Bref, l'ironie n'agit pas dans la pensée kierkegaardienne comme concept théorique, mais plutôt comme concept opérant. Kierkegaard souligne d'ailleurs lui-même ce point dans sa thèse, c'est-à-dire « que l'ironie est essentiellement *pratique* »²⁴⁷. En tant que principe pratique, elle trouve une place centrale dans

²⁴⁵ Delecroix, Vincent, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique » p. 138.

²⁴⁶ Ricoeur, Paul, « Philosopher après Kierkegaard » *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, Lille *Les cahiers de philosophie*, 1989, p. 290-1.

²⁴⁷ C.I., O.C. II, p. 233; S.V. XIII, p. 357.

l'œuvre, et c'est pourquoi on peut parler d'une clé de voûte pour l'interprétation. Bien entendu, il s'agit aussi de l'une des raisons pour lesquelles nous croyons que la thèse ne peut être entièrement considérée, à l'instar des positions de Perkins et Stewart, comme une stricte œuvre de jeunesse qui a été dépassée par la suite. L'ironie à l'œuvre chez Kierkegaard dans la pseudonymie et le style vient certainement brouiller les pistes en ce qui concerne le dégagement d'une pensée claire et distincte. Elle demeure cependant un outil essentiel à l'élaboration d'une réflexion telle que Kierkegaard souhaite la voir émerger chez son lecteur. Le balancement de l'ironie et le jeu de l'ironiste que joue Kierkegaard empêchent le lecteur de calcifier sa pensée dans une réflexion figée qui ne lui appartient pas. Il pousse le lecteur à interpréter le sens du texte en se l'appropriant et ce faisant, à le faire sien.

3.3. Ironie et herméneutique

La pseudonymie acquiert un rôle herméneutique en multipliant les voix chez un seul auteur. On perçoit ainsi dans quelle mesure le problème du comprendre pose comme tel chez Kierkegaard, et c'est dans cette perspective que nous souhaitons finalement aborder la thématique de l'ironie. Comment l'ironie joue-t-elle son rôle dans le mode de compréhension propre à Kierkegaard? Quelle sera sa place dans une herméneutique kierkegaardienne?

V. Delecroix est l'un des seuls commentateurs à avoir discuté ce qu'il définit comme une herméneutique kierkegaardienne. Il attribue à celle-ci la qualification de « post-romantique » en convenant du caractère maladroit d'une telle détermination²⁴⁸. Il soutient effectivement que l'œuvre de Kierkegaard, enchâssée dans un continu

²⁴⁸ Delecroix, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique... », p. 135.

travail de pseudonymie et ponctuée de nombreuses mises en abyme, demande continuellement : « Qu'est-ce que lire un texte? Et qu'est-ce que comprendre un auteur? »²⁴⁹. Puisque le philosophe danois fuit les discours de connaissance, il exige nécessairement de son lecteur une interprétation de l'ordre de l'herméneutique. Selon Kierkegaard, le travail de compréhension permet de dégager une vérité qui va au-delà des vérités empiriques et historiques. Or, tel que vu plus haut, cette vérité subjective que recherche Kierkegaard doit plutôt être associée à la communication en elle-même et au mouvement d'appropriation individuelle du texte. Delecroix souligne que chez Kierkegaard, l'art et l'esthétique sont des outils herméneutiques « peut-être nécessaires »²⁵⁰ pour parvenir à ses fins. Considérant la notion de compréhension et de fait, celle de répétition dans l'existence de ce que l'individu a saisi, toute l'herméneutique kierkegaardienne est tributaire de la notion d'« appropriation »²⁵¹. Contrairement à ce que présupposent les discours de connaissance traditionnels en adoptant des méthodes qui souhaitent réduire au maximum l'influence des sujets dans la compréhension d'une vérité objective, l'herméneutique kierkegaardienne et la compréhension vers laquelle elle tend « ne détache[nt] en aucun cas [...] le sujet de son existence; elle l'y enfonce au contraire »²⁵². Ce constat pousse F. Bousquet à soutenir que Kierkegaard cherche l'être de la vérité – l'existence de la vérité – plutôt que la vérité de l'être – la vérité objective sur l'être –²⁵³, et ceci implique l'idée très socratique du « connais-toi toi-même ». L'objectif de la compréhension n'est plus de

²⁴⁹ Delecroix, Vincent, « Quelques traits d'une herméneutique kierkegaardienne » dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 86 (2002), p. 244.

²⁵⁰ Delecroix, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique... », p. 137.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 139.

²⁵² Delecroix, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique » p. 138.

²⁵³ Bousquet, François, « Texte, mimésis, répétition. De Ricoeur à Kierkegaard et retour », dans Greish, Jean, *Le texte comme objet philosophique*, Paris, Beauchesne, 1987, p. 195

saisir de la manière la plus juste possible un objet extérieur au lecteur ou à l'émetteur; il s'agit plutôt de voir que la compréhension est une saisie qui ne renvoie qu'à soi-même et « l'appropriation apparaît par conséquent comme la chose principale [et] la communication est une œuvre d'art »²⁵⁴. La vérité est dans la communication en elle-même plutôt que l'objet sur lequel porte cette communication. L'œuvre kierkegaardienne communique en fait un pouvoir plutôt qu'un savoir²⁵⁵. Le penseur danois ne veut rien apprendre à son lecteur; il lui demande simplement de trouver en lui-même les moyens d'arriver à la vérité existentielle. Il est donc primordial de se demander qu'est-ce que communiquer et comment communiquer. Dans un premier temps, le discours indirect ne cesse de tenir compte de son lecteur et écrire indirectement permet de jouer avec la littérature et avec la présence/absence de l'auteur.

Nous avons mentionné précédemment que l'œuvre de Kierkegaard s'articule autour d'un rien, « mais dire rien est si peu ne rien dire qu'il y faut une particulière rigueur de pensée, une constante discipline qu'à sa prolixité apparente impose l'ironiste afin de l'imposer par là à tout interlocuteur possible »²⁵⁶. Il demeure que ce vide a sans doute poussé certains auteurs de la postmodernité à s'approprier sa pensée, entre autres au profit d'une herméneutique radicale²⁵⁷. Il nous semble toutefois qu'une analyse fidèle de Kierkegaard ne permet pas de tout miser sur la communication en oubliant la raison pour laquelle Kierkegaard a décidé de procéder ainsi : la foi. La communication kierkegaardienne et, de fait, toute l'œuvre du

²⁵⁴ P.S., O.C. X, p. 75; S.V. VII, p. 67.

²⁵⁵ Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 112.

²⁵⁶ Vergote, Henri-Bernard, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Tome 1, Paris, Cerf/Orante, 1982, p. 515.

²⁵⁷ Voir, entre autres, Martinez, Roy, *Kierkegaard and the Art of Irony*, Amherst, Humanity Books, 2001.

philosophe et théologien est prédéterminée par le saut vers le théologique. Si Kierkegaard opte pour une communication indirecte qui s'organise autour d'un vide, c'est exclusivement parce que l'idée de Dieu est absolument incommunicable. Le seul outil qui permet de communiquer indirectement le paradoxe du transcendant absolu est le littéraire. L'œuvre kierkegaardienne « ouvre alors la possibilité d'un autre discours sur l'Absolu »²⁵⁸, et ce discours n'appartient pas au domaine de la philosophie bien qu'il entre en dialogue avec elle. La vérité est déplacée vers la communication et la répétition de ce qui est saisi parce qu'avancer vers Dieu constitue une démarche personnelle, fondamentalement individuelle et existentielle. Sans Dieu, la vérité subjective perd tout son sens. Or, l'herméneutique radicale qui s'approprie Kierkegaard s'arrête à l'ironie sans aller plus loin et en ce sens, elle correspond peut-être davantage à ce que Kierkegaard a défini comme l'ironie romantique qui se prend comme fin en soi plutôt que de s'orienter le saut de la foi. Non seulement Kierkegaard mentionne-t-il, comme nous l'avons vu, que l'ironie est un moment qu'il faut dépasser mais de plus, il ne faut pas oublier qu'il a fini par publier de nombreux ouvrages anonymes relevant de la théologie au sens strict davantage que de la philosophie.

Pour admettre l'herméneutique kierkegaardienne, il faut d'abord accepter de changer de régime de la communication. Comme Delecroix parle d'un « autre discours », Bousquet mentionne que « le texte doit être pris d'une manière radicalement autre, puisque le sens n'est pas ce qui est énoncé »²⁵⁹. La philosophie kierkegaardienne sous-tend que l'on admette la possibilité d'adopter un discours

²⁵⁸ Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 46.

²⁵⁹ Bousquet, François, « Texte, mimésis, répétition. De Ricoeur à Kierkegaard et retour », dans Greish, Jean, *Le texte comme objet philosophique*, Paris, Beauchesne, 1987, p. 194

autre, qui ne se soumet pas aux critères de vérité que l'on applique généralement aux discours ayant la prétention d'être objectifs. Dorénavant, la validité du discours repose plutôt sur des « critères pragmatistes »²⁶⁰ Comme l'appropriation et la répétition du texte deviennent les éléments essentiels de la compréhension et de la vérité, la réception du texte par le sujet détermine de fait la valeur du discours. En ce sens, on croit qu'« est vrai un discours qui remplit sa fonction – et sa fonction est de faire exister celui à qui il s'adresse, de contribuer à la construction de la subjectivité existante »²⁶¹. Il faut donc parvenir à s'approprier le texte sans l'évaluer selon la qualité du lien qu'a le discours avec la réalité. Kierkegaard attend donc de son lecteur qu'il arrive à sortir des paradigmes de la communication philosophico-spéculative. Il ne faut plus entendre le discours édifiant comme un discours de savoir; le texte doit se soumettre aux dictats de la vérité existentielle, et seule une communication indirecte empreinte d'ironie et de littérature peut répondre à cette exigence. Celle-ci représente un nouveau langage mieux adapté à la notion de vérité-appropriation, et s'incarne très largement dans l'usage de l'ironie. Cette dernière apparaît donc comme le « premier moteur » d'une herméneutique de la vérité existentielle puisque cette vérité-communication mise essentiellement sur le rapport qu'entretiennent le lecteur et l'auteur, et qu'exploiter cette relation passe nécessairement par la pseudonymie. La signification que doit tirer le penseur subjectif de tout texte issu de la méthode ironique, « il faut que, d'une certaine manière, il la fasse en ramassant dans l'unité d'une idée les éléments discrets de l'exprimé »²⁶². Chez Kierkegaard, « c'est l'opération de compréhension qui organise l'œuvre en

²⁶⁰ Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 99.

²⁶¹ *Idem*.

²⁶² Vergote, *Sens et répétition*, p. 174.

système »²⁶³ et seule cette opération permet de saisir les écrits de Kierkegaard en une totalité signifiante. Dans ce contexte, l'ironie prend une importance à la fois rhétorique et méthodologique; en fait, ces deux aspects que la tradition a toujours distingués en viennent ici à se confondre, et l'ironie rhétorique prend maintenant un rôle philosophique.

Anticipant Gérard Genette²⁶⁴, Kierkegaard a saisi l'importance du paratexte et il exploite au maximum son influence sur les possibilités d'interprétation du texte. Le paratextuel agit sur l'auteur comme sur le lecteur. Comme Genette, il distingue et joue avec les différents aspects de l'écriture²⁶⁵ pour les traiter différemment et leur attribuer le rôle et l'importance qu'il considère qui doit leur revenir au moment de communiquer indirectement. Ce type de communication contribue à édifier le lecteur au sens où Kierkegaard l'entend puisque « ces seuils font circuler le lecteur dans l'ensemble de l'œuvre [...] pour que, dans ces passages, le lecteur se forme lui-même, devienne un vrai lecteur »²⁶⁶. Grâce à l'usage de l'ironie comme figure de style, le penseur subjectif qui se maintient dans la contradiction, le paradoxe et, surtout, dans l'attitude ironique qui permet d'exprimer cette contradiction a tôt fait de constater que la communication indirecte sert beaucoup mieux sa pensée que le discours objectif de la philosophie traditionnelle. La philosophie kierkegaardienne érige des ponts avec l'expression artistique. Celle-ci permet de « *montrer* (dans le langage) ce qu'on ne peut pas *dire* »²⁶⁷ et effectivement, l'ironie montre – ou évoque – justement sans dire. Kierkegaard insiste souvent sur l'importance de la forme du

²⁶³ Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 20.

²⁶⁴ Genette. Gérard, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987, 1987, 389 p.

²⁶⁵ D.C., O.C. XIV, p. 381; *Papirer* VIII, B 89. Kierkegaard identifie ici l'objet, l'émetteur, le récepteur et la communication comme les quatre facettes de la communication.

²⁶⁶ Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 174.

²⁶⁷ Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 27.

discours et lui-même s'applique à créer des œuvres qui dépassent largement le cadre du discours théorique. Le discours artistique va de pair avec la communication indirecte. Malgré ce qu'il semble d'abord, Kierkegaard ne retire pas entièrement l'ironie de sa tradition rhétorique puisqu'il qu'il l'utilise non pas afin de convaincre, mais tout de même pour jouer avec la forme et le style dans l'objectif de sensibiliser le lecteur à ses questionnements. Cette « rhétorisation de la philosophie »²⁶⁸ est nécessaire dans la mesure où un existant s'adresse à un autre existant; le style *singularise* le discours et donne souffle au « processus de subjectivation »²⁶⁹. L'ironie agit comme une parabase permanente. L'émetteur s'adresse directement au récepteur par delà le texte. D'individu à individu, par cette mise en abyme, une intériorité peut en aider une autre en l'édifiant. Ce jeu du style et de la mise en abyme est certainement un jeu de séduction auquel l'auteur se prête. S'adresser à l'individu, le convaincre de creuser son intériorité, c'est aussi le séduire; encore une fois, nous nous retrouvons sur les pas de Socrate qui séduisait – mais cette fois littéralement – ses interlocuteurs pour leur permettre d'apercevoir les idées du Beau et du Bien. Kierkegaard considère en fait que « qui ne *pourrait* séduire les hommes, ne *peut* les sauver »²⁷⁰.

Toutefois, comme mentionné plus haut, l'ironie n'est pas seulement une affaire de style, elle se comprend aussi comme une méthode. Cette dernière est à la base d'une compréhension de ce qu'est la communication et sans elle, ces deux notions sont unimaginables dans le contexte kierkegaardien. La méthode est littéralement un mode d'être au monde qui s'est incarné chez Kierkegaard comme

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 102.

²⁶⁹ Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 18.

²⁷⁰ *Papirer IX A 383*, dans Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 111.

chez Socrate. La méthode et le style ironiques de Kierkegaard relèvent fondamentalement d'une même nécessité de communication indirecte les rendant théoriquement indissociables bien que l'une et l'autre se manifestent d'une manière légèrement différente. Le style et la littérature sont un « outil »²⁷¹ de la méthode ironique. En tant que méthode, on peut parler d'une position existentielle telle que définie dans *Le concept d'ironie*, et adoptée par Kierkegaard dans l'ensemble de l'œuvre. Cette position incarne l'attitude la plus juste que l'on puisse adopter dans l'existence et elle entraîne, lorsqu'appliquée au texte, un hermétisme essentiel à la pensée de Kierkegaard. Elle embrasse l'éthique tout en demeurant fidèle aux paradoxes du monde. Nous dégageons ici la nécessité éthique des écrits de Kierkegaard. La méthode ironique telle qu'empruntée à Socrate permet, comme vu précédemment, d'ouvrir le champ de l'éthique. L'édification par l'ironie correspond nécessairement à une volonté éthique, sinon l'usage kierkegaardien de la littérature retournerait chez les romantiques qu'il a déjà irrémédiablement condamnés. Ainsi, « contre la tentation poétique de ne pas exister [que Kierkegaard a reconnue dans le romantisme], le poète lui-même lutte et il n'emprunte ce dangereux chemin que par nécessité éthique »²⁷². La démarche de l'ironie a une volonté éthique, mais elle agit pourtant d'une manière tout à fait subversive puisqu'elle est

l'expression d'une conception de la vie si profonde et si sérieuse qu'elle n'a pour s'exprimer verbalement et dire ce qui la fonde que la négation de tout langage d'adéquation en quoi consiste l'éternel persiflage de son éternelle interrogation sur l'essence à laquelle il n'est d'autre

²⁷¹ *Ibid.*, p. 141.

²⁷² Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 206.

réponse que ces concepts vides dont elle fait autant de règles pour la pensée.²⁷³

Un souci éthique pousse l'ironie à prendre le rôle subversif qui est évoqué ici. Elle veut permettre l'émergence d'un nouveau discours radicalement distinct des discours à volonté objective pour ensuite admettre une connaissance qui ne s'appuie pas sur les critères de vérité généralement admis. On devine cependant que la communication qui correspond à la méthode – et au style – ironique demande du temps²⁷⁴. Sensibiliser le lecteur à l'intériorisation et à l'acceptation du paradoxe comme norme de vie ne sont pas des tâches faciles, donc parvenir aux fins éthiques que l'ironiste s'est fixées constitue un travail ardu et continu.

L'ironie sauve la philosophie grâce à sa position mobile²⁷⁵. Bref, chez Kierkegaard, l'ironie joue un rôle fondamental et sans son usage constant, c'est toute sa pensée qui s'écroule. Elle permet de jouer, à travers la pseudonymie et l'attitude générale que le penseur danois a adoptée (dans sa vie personnelle en se noyant dans son œuvre) avec les interprétations possibles du texte. L'usage perpétuel de l'ironie, c'est-à-dire la méthode ironique, laisse toujours le lecteur dans le doute. Le sens du texte kierkegaardien se veut ambigu, le message tâche d'être absolument indéterminé, et on pousse de fait le lecteur à chercher réponse à ses questions relatives au texte en lui-même. Le philosophe danois propulse ainsi son lecteur sur la piste de la vérité subjective et, ultimement, de la foi. La possibilité de figer l'interprétation « est finalement bloquée par cette non-transparence et cette présence-absence du sujet dans

²⁷³ Vergote, *Sens et répétition*, p. 516.

²⁷⁴ D.C., O.C. XIV, p. 364-5; *Papirer* VIII, B 86.

²⁷⁵ Delecroix, *Singulière philosophie*, p. 42-3.

sa parole »²⁷⁶. La méthode ironique lui permet de ne pas s'ériger en modèle à suivre face à son lecteur.

Le jeu de l'auteur appelle l'interprétation. Le flou ironique que Kierkegaard emploie allègrement à travers sa stratégie pseudonymique force le lecteur à questionner le texte et ce qui se cache derrière. Kierkegaard imite sans cesse le jeu de Socrate en se fondant dans de multiples rôles qui ne correspondent pas à sa personnalité véritable, et ce, tant et si bien que la personnalité véritable semble s'effacer entièrement derrière l'œuvre. Nous pouvons donc saisir dans quelle mesure on considère que dans sa thèse *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, Kierkegaard dresse la table pour toute son œuvre malgré le statut académique de l'ouvrage, et malgré un discours parfois apparemment hégélien. Kierkegaard ne sort jamais de la logique interne de la communication indirecte et de la méthode ironique qu'il a mise en place dans cet ouvrage. Cette démarche originale poussera d'ailleurs Ricoeur à soutenir, de manière d'ailleurs semblable à Colette lorsqu'il parle de non-philosophie, que Kierkegaard inaugure une nouvelle ère de la pensée : l'ère de la post-philosophie²⁷⁷.

²⁷⁶ Delecroix, Vincent, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique », p. 136.

²⁷⁷ Ricoeur, « Philosopher après Kierkegaard », p. 286.

l'individu à se comprendre comme un universel indéfini. Cette position le sépare inévitablement de celle de Hegel et de sa prétention de rationalisation totale du monde et ce, malgré le fait qu'il en conserve la forme. Kierkegaard arrive donc à présenter une ironie qui se distingue des appréhensions en vogue à son époque. Qui plus est, nous avons vu qu'il fait de l'ironie l'essentiel de sa méthode, mais en évitant de se retrouver chez les romantiques.

Nous avons effectivement voulu démontrer comment ce concept, tel qu'exposé dans *Le concept d'ironie*, se déploie dans certains des textes qui suivront quoique de manière plus subtile et davantage en tant que concept opérant. Pour ce faire, il a fallu expliquer comment l'ironie s'insère dans la pensée kierkegaardienne en la mettant en relation avec les autres concepts fondamentaux de sa pensée. Nous avons ainsi trouvé de bonnes raisons de croire que l'ironie prend une place particulière dans l'œuvre de Kierkegaard. Elle pousse l'individu vers l'intériorisation et la vérité subjective; il s'agit précisément de ce que souhaite Kierkegaard puisqu'il veut d'abord et avant tout édifier son lecteur. L'ironie lance une réflexion qui, ultimement, permettra, grâce à sa structure, de penser le paradoxe absolu de la foi. En effet, l'application de la méthode ironique provoque, dans un premier temps, la remise en question de l'adéquation généralement supposée entre l'idée et la réalité, puis, dans un deuxième temps, elle permet d'entretenir cette inadéquation pour parvenir au saut de la foi. Kierkegaard privilégie, lorsqu'il est question d'ironie, un mode d'être intégral, « complet » ou « entier », qui n'est pas sans rappeler l'ironie socratique. Nous constatons de plus que le penseur danois récupère aussi à son compte l'ironie traditionnellement associée à la rhétorique pour en faire un usage littéraire qui servira aussi sa cause.

Il s'agissait donc de présenter la méthode fondamentalement ironique de Kierkegaard et la place de cette méthode dans son œuvre. Nous avons ainsi compris qu'il entretenait un idéal somme toute assez simple : mener son lecteur vers la foi. Il souhaitait fournir les outils nécessaires au penseur subjectif afin qu'il arrive à faire le saut vers le théologique par lui-même. Aidés des travaux récents de V. Delecroix, cette présentation nous a permis de déduire une « théorie herméneutique » qui serait proprement kierkegaardienne, et où l'ironie prend une place fondamentale dans la mesure où l'on considère que la vérité kierkegaardienne est essentiellement dans sa communication. En ce sens, la vérité se conçoit comme absolument dépourvue de tout contenu intrinsèque puisqu'elle se définit par son appropriation – ou, pour emprunter le vocabulaire de Kierkegaard, sa répétition – par le penseur subjectif. Dans ce cas, la vérité se situe dans le mouvement vers la vérité en lui-même. L'herméneutique kierkegaardienne doit donc cadrer dans une théorie de la communication indirecte où l'ironie tient une place privilégiée : elle est l'outil principal de l'auteur pour rendre son texte aussi abscons que possible.

Nous avons de cette manière tenté de mettre en relief le rôle herméneutique de l'ironie, c'est-à-dire la responsabilité de l'ironie dans la communication de la vérité existentielle. Nous sommes d'avis que dans le contexte d'une vérité qui se saisit en termes de répétition individuelle du sens évoqué par le texte, ainsi qu'en gardant toujours en tête les velléités éminemment édifiantes des écrits kierkegaardiens, et, enfin, sachant que ce type de vérité ne peut être atteint que dans le cadre du creusement de l'intériorité d'un existant, l'ironie comme concept opérant acquiert nécessairement un rôle clé. Dans la mesure où la pratique de l'ironie pousse le récepteur à une lecture active qui le force à réfléchir, à s'interroger et à choisir sa

propre position, nous croyons que non seulement l'ironie prend une place de premier plan parmi les concepts clés de l'œuvre de Kierkegaard, mais également que tenir compte de cette place est absolument essentiel à une interprétation juste de l'œuvre. Il appliquait à ses écrits le principe selon lequel « tout exposé finit en général par se parodier lui-même – et semblable parodie nous garantit que l'exposé s'est survécu »²⁷⁸.

Tel que vu en introduction, Kierkegaard détestait les professeurs ainsi que toute forme d'enseignement « objectif ». L'analyse que nous avons présentée ici nous permet de saisir les raisons qui justifient une telle position. Nous comprendrons aussi dans quelle mesure cet examen est typiquement non-kierkegaardien. Kierkegaard n'aurait sans doute pas apprécié que l'on soumette ses écrits à une telle analyse puisqu'il s'agit d'une présentation plutôt objective du cadre dans lequel il est nécessaire de lire Kierkegaard pour comprendre la portée de son propos. À la manière du protagoniste d'André Gide à la fin de *Les nourritures terrestres*, Kierkegaard refuse de garder son lecteur auprès de lui; il le repousse en exigeant son indépendance d'esprit et il lui demande de partir en le laissant derrière. En ce sens, et nous rappelant les propos de Ricoeur qui laisse entendre qu'il est somme toute inutile de réfuter Kierkegaard, nous ajouterons qu'il nous semble que la pensée kierkegaardienne ne peut faillir au sens fort du terme parce qu'elle est déjà, d'emblée, échouée : elle n'aspire pas à atteindre une vérité qui dépasserait celle de l'existence humaine en elle-même. Elle n'ambitionne que de sensibiliser le lecteur – et le bon lecteur seulement – à la chrétienté. S'il y a un échec chez Kierkegaard, c'est peut-être simplement celui d'être étudié comme un auteur *parmi d'autres*, ou, encore, qu'on lui

²⁷⁸ C.I., O.C. II, pp. 118; S.V. XIII, p. 231.

attribue une place « historique » dans l'histoire des idées. Kierkegaard ne voulait pas voir sa pensée institutionnalisée, et il aurait certainement préféré être lu en tant qu'exception.

La philosophie kierkegaardienne tient à laisser tout lecteur, dont le commentateur, dans l'incertitude. La construction même de l'œuvre impose de nombreux flous interprétatifs à la suite de quoi il est difficile d'éclairer suffisamment la pensée pour s'en faire une opinion stable et, surtout, définitive. Le mouvement propre à la pensée de Kierkegaard – le mouvement de l'ironie – laisse indéfiniment le lecteur dans le doute afin qu'ultimement, il ne trouve et comprenne que lui-même. Ainsi, suivant les propos kierkegaardiens, l'ironie n'est plus seulement une figure de style à valeur rhétorique au même titre que l'allégorie, la métaphore ou l'euphémisme; il s'agit dorénavant d'un outil qui propulse la pensée hors de ce que les règles du discours de connaissance permettent puisqu'elle s'ancre dans les contradictions propres à l'existence. En ce sens, ce que met en œuvre Kierkegaard semble pouvoir entrer en dialogue avec les discours de la sémiotique contemporaine puisqu'il « met[...] en œuvre implicitement les notions de code, de message et de contexte – aujourd'hui élucidées par les sémioticiens – [...] afin d'analyser la différence entre la communication d'un savoir et la communication d'un pouvoir »²⁷⁹.

L'ironie intervient pour communiquer ce type de vérité qui, somme toute, s'articule autour d'un rien et trouve sa source dans le geste de la communication en lui-même et dans la réception de ce geste. Par son usage, Kierkegaard accentue l'effet de distanciation entre l'auteur et son lecteur. Ce faisant, il veut provoquer une réflexion qui renvoie son lecteur à lui-même. Comme nous l'avons mentionné

²⁷⁹ Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, p. 112.

précédemment, ce phénomène se manifeste partout dans l'œuvre de Kierkegaard, et s'inscrit dans le texte à la manière d'une continuelle mise en abyme. Les parallèles possibles avec cette dernière ne sont d'ailleurs pas sans rappeler l'activité de nombreux artistes qui travaillent aussi avec la mise en abyme dans l'objectif de moduler la réception de leur œuvre. Bref, l'étude présentée ici pourrait donc aussi se porter, par exemple, vers des auteurs traditionnellement associés à la littérature ou au cinéma auxquels on appliquerait le schéma kierkegaardien de la communication et de l'ironie. Nous pourrions sans doute de cette manière nous pencher sur la portée philosophique de certains auteurs – nous pensons ici à des Camus, Dostoïevski, Herzog ou Bergman – dont les œuvres sont habituellement écartées du discours philosophique, mais qui ne sont néanmoins pas sans dialoguer constamment avec ce discours. L'application d'une « grille d'analyse » kierkegaardienne pourrait donc donner une voix proprement philosophique aux auteurs traditionnellement exclus du Panthéon des philosophes.

Conclusion

Kierkegaard a largement élaboré sa conception de l'ironie à partir d'une appropriation théorique et actualisée de l'ironie socratique telle que définie, en autres, par M. Dixsaut. Il considère en effet que Socrate se caractérisait essentiellement comme un ironiste. L'emploi de cette méthode ironique lui permettait de faire prendre conscience à ses interlocuteurs de la vacuité de leur savoir. Cet aspect de l'ironie a cependant été mis de côté pendant plusieurs siècles au profit de l'ironie comme figure de style appartenant plutôt à la rhétorique. Au XIXe siècle, les romantiques ont résolu de se réapproprier cette ironie antique pour en faire explicitement un mode d'être au monde. Ils souhaitaient ainsi l'employer comme outil permettant de s'approcher d'un Absolu qui échappe à la raison mais que l'on peut espérer atteindre par l'intermédiaire de l'expression artistique. Cette position a cependant soulevé certaines objections. Hegel a reproché à cette conception de s'éloigner de l'éthique à un point tel qu'elle devient pratiquement immorale. Comme nous l'avons vu, Kierkegaard a malgré tout décidé d'adopter cette méthode dans ses propres écrits. Pour justifier cette position, il érige son propre commentaire de l'ironie sur les positions du romantisme et de l'idéalisme, ainsi que, surtout, sur une volonté de demeurer fidèle à l'ironie socratique. À l'instar de Hegel, il suggère que l'ironie comme mode d'être telle que pratiquée par les romantiques les écarte de l'éthique puisqu'il les éloigne à jamais du monde empirique. Il préfère à cette compréhension une ironie qui agit comme un éternel balancier entre l'idée et la réalité, et qui permet de s'approcher du paradoxe absolu de Dieu. Il considère aussi que plutôt que d'éloigner l'individu de l'éthique, la méthode ironique l'y plonge en obligeant

Bibliographie

Ouvrages de Kierkegaard

KIERKEGAARD, Søren, *Œuvres complètes*, 20 vol., Paris, L'Orante, 1966-1986.

KIERKEGAARD, Søren, *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990.

Monographies

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2008.

ARISTOTE, *La Rhétorique*, Paris, Pocket, 2007.

BEHLER, Ernst, *Le premier romantisme allemand*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

BENJAMIN, Walter, *Le concept de critique esthétique dans le premier romantisme allemand*, Paris, Flammarion, 2002.

BOURGEOIS, Bernard, *Le vocabulaire de Fichte*, Paris, Ellipse, 2000.

COLETTE, Jacques, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.

DANE, Joseph A., *The critical mythology of irony*, Athens, University of Georgia Press, 1991.

DELECROIX, Vincent, *Singulière philosophie*, Paris, Félin, 2006.

DIXSAUT, Monique, *Platon et la question de la pensée*, Paris, Vrin, 2000.

FICHTE, J.G., *Doctrine de la science nova methodo*, Paris, Librairie générale française, 2000.

GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996.

GENETTE, Gérard, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987.

GOLDSCHMIDT, Victor, *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947.

GRONDIN, Jean, *Kant et le problème de la philosophie*, Paris, Vrin, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Cours d'esthétique*, tome 1, Paris, Aubier, 1995-1997.

KELLY, M. (dir.), *Encyclopedia of Aesthetics*, 4 tomes, Oxford University Press, 1998.

LANG, Candace, *Irony/Humor: Critical Paradigms*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1988.

MALANTSCHUK, Gregor, *Kierkegaard's thought*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

GODDARD, Jean-Christophe (dir.), *Fichte : le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000.

POLITIS, Hélène, *Le vocabulaire de Kierkegaard*, Paris, Ellipses, 2002.

SCHLEGEL, Friedrich, *Fragments*, Paris, José Corti, 1993.

SCHOENTJES, Pierre, *Poétique de l'ironie*, Paris, Seuil, 2001.

SMYTH, John V., *A Question of Eros : Irony in Sterne, Kierkegaard, Barthes*, Tallahassee, University Presses of Florida, 1986.

STEWART, Jon B., *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

STEWART, Jon B. (dir.), *Kierkegaard and his german contemporaries, Tome III: Literature and Aesthetics*, Surrey, Ashgate, 2008.

THULSTURP, Niels, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

VERGOTE, Henri-Bernard, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, 2 tomes, Paris, Cerf/Orante, 1982.

Articles et chapitres de livres

HENCKMANN, Wolfhart, « Le concept d'ironie chez Solger », dans Baillot, Anne (dir.), *L'esthétique de K.W.F. Solger*, Tusson, Du Lérot, 2002.

BEHLER, Ernst, « Kierkegaard's *The Concept of Irony* With Constant Reference to Romanticism », dans Cappelørn, Niels Jørgen et Stewart Jon, *Kierkegaard revisited*, New York, Walter de Gruyter, 1997, pp. 13-33.

BOUSQUET, François, « Texte, mimésis, répétition. De Ricoeur à Kierkegaard et retour », dans Greish, Jean, *Le texte comme objet philosophique*, Paris, Beauchesne, 1987, pp. 185-204.

COLETTE, Jacques, « Kierkegaard, L'Écrivain, vu à travers un regard particulier sur la littérature française », dans *Kierkegaard Studies, Yearbook 2000*, de Gruyer, 2000, pp. 317-329.

DELECROIX, Vincent, « Quelques traits d'une herméneutique kierkegaardienne », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 86 (2002), pp. 243-257.

DELECROIX, Vincent, « Gadamer et l'herméneutique post-romantique de Kierkegaard », dans Deniau Guy et Gens Jean-Claude (dir.), *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, Paris, Société d'anthropologie phénoménologique et d'herméneutique générale, 2003, pp. 133-142.

JOHNSON, Patricia, « The Task of the Philosopher », *Philosophy Today* 28 (1984), pp. 3-18.

KISIEL, Th, « Repetition in Gadamer's Hermeneutics », *Analecta Husserliana* 2 (1972), pp. 194-199.

LAROUCHE-TANGUAY, Camillia et PONTON, Lionel, «Hegel et Kierkegaard : l'ironie comme thème philosophique », *Laval théologique et philosophique* 39 (1983), pp. 269-282.

PERKINS, Robert, « What a hegelian fool I was », *History of European Ideas* 20 (1995), pp. 177-181.

RICOEUR, Paul, « Philosopher après Kierkegaard » *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, Lille *Les cahiers de philosophie*, 1989.

VAN EYNDE, Laurent, « Nostalgie et ironie dans le romantisme d'Iéna » dans *Revue de théologie et de philosophie*, 131 (1999), pp. 397-409.

VERGOTE, Henri-Bernard, « Le problème de la communication chez Kierkegaard », *Kierkegaard. Vingt-cinq études*, Lille *Les cahiers de philosophie*, 1989.