

STUDIA PHILOSOPHICA

VOL. 73/2014

JAHRBUCH DER
SCHWEIZERISCHEN PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ SUISSE DE PHILOSOPHIE

SCHWABE VERLAG BASEL

Studia philosophica 73/2014

DANIEL SCHULTHESS

Humour, éthique et communication indirecte: Réflexions à partir de S. Kierkegaard

The author begins with the observation that jokes can have a different moral import: some may even be edifying. Is humour therefore to be integrated into an overall moral perspective? One of the leading philosophers of the 19th century, S. Kierkegaard, pleaded for such an integration. The best way to understand why he took such a stand is to articulate the edifying jokes – or rather the humour that underlies them – in terms of Kierkegaard's notion of indirect communication. However this pushes the problem one step further: the main challenge being to understand why indirect communication should be expected to have a positive moral import.

Introduction

Entre humour et éthique les rapports méritent d'être explorés. Nous pouvons aller du premier terme vers le second, et nous demander: la pratique de l'humour étant donnée, comment la sphère éthique s'y rencontre-t-elle? User d'humour rend-il les autres ou soi-même moralement meilleurs? ou pires? ni l'un ni l'autre? Ici je ne parlerai pas des effets du contexte, qui peuvent affecter la réponse à cette question. Car l'adversité peut faire d'un trait d'humour, quelle qu'en soit la facture, un acte héroïque, par exemple une contribution à la survie collective d'un groupe menacé. Ici je n'envisage pas de tels contextes. En dépit de leur intérêt pour une éthique de l'humour,¹ je me tiendrai dans la normalité, et aborderai tout de suite quelques exemples: quelques blagues. Sans doute l'humour et les blagues sont-elles des choses différentes: l'humour est une disposition, la blague est un exercice d'humour répondant à une forme codée brève et relativement précise. Entre la disposition et une forme d'exercice très spécifique, l'écart est considérable. Mais il faut commencer quelque part.

¹ Vladimir Jankélévitch: L'Humour est la revanche de l'homme faible, in: Présence de Vladimir Jankélévitch: Le charme et l'occasion, dir. par F. Schwab (Paris: Beauchesne, 2010) 351–357 (propos recueillis par F. Reiss, Les Nouvelles littéraires, 23 décembre 1971).

Exemple 1

On pourrait se dire que le fait d'user d'humour est *éthiquement neutre*. Prenez n'importe quelle blague, comme celle-ci: l'histoire du squelette qui entre dans un bar et se rend au comptoir. Savez-vous ce qu'il dit pour passer commande? Eh bien ceci: «Garçon! une bière pression ... et une serpillière!»²

La blague est déceimment bonne, certains la prétendent exceptionnelle (Jim Holt, à l'endroit cité, assure: a «most amusing joke»), mais on voudrait dire que son usage est moralement neutre, autant pour le propagateur de la blague que pour les témoins. Le raconteur n'est rendu ni meilleur ni pire, pas plus que les auditeurs. La blague fait partie du bruit de l'existence, un bruit sans doute sympathique, vaguement amical, comme le clapotis d'un ruisseau, mais sans plus.

Exemple 2

Au sujet des blagues racistes, on pourrait dire qu'elles sont *moralement compromettantes* pour ceux qui prennent plaisir à les raconter ou à les entendre. Considérez un de ces traits d'humour qu'on entend aux Etats-Unis aux dépens des Polonais (les *Polish jokes*). Comme dans l'exemple suivant: «Savez-vous à quoi on reconnaît une bouteille de Coca-Cola faite pour le marché polonais? On trouve gravé sur le fond de la bouteille: 'Ouvrir de l'autre côté.'» En dépit de leur habileté occasionnelle, de telles blagues stigmatisent les membres des groupes sociaux qui en sont les cibles. Comme Ronald de Sousa l'a montré,³ on peut arguer que ceux qui les propagent se montrent odieux et, tendanciellement, rendent mesquins leurs auditeurs consentants.

Exemple 3

Si des exemples du neutre et du compromettant peuvent s'égrener indéfiniment, parfois nous sommes tentés de penser qu'un trait d'humour fait passer quelque chose de *moralement positif*, de *moralement stimulant*. Ces «bla-

² Jim Holt: *Stop Me if You've Heard This: A History and Philosophy of Jokes* (New York: Liveright, 2008) 89.

³ Ronald de Sousa: *When is it Wrong to Laugh?*, in: *The Rationality of Emotion* [chap. 11] (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987) 275–299.

gues édifiantes» restent rares, curieusement; mais on peut plaider leur existence. Ainsi dans une histoire comme la suivante, un peu plus longue.

Deux mendiants, Moshé et Yankel, sont assis sur un trottoir animé près de la Cathédrale St. Patrick de Dublin, à proximité l'un de l'autre. Yankel a dressé derrière lui une grande croix en bois, Moshé une grande étoile de David. Devant eux un chapeau pour les aumônes. Les passants qui les voient se détournent ostensiblement de Moshé avec son étoile de David, et ... tous donnent une pièce à Yankel avec sa croix.

Un prêtre de passage finit par s'arrêter devant Moshé avec son étoile de David: «Mais mon pauvre ami, vous vous trouvez ici en pays chrétien, jamais vous ne recevrez une aumône avec votre étoile de David.» Alors Moshé se tourne vers l'autre et lui lance: «Yankel, tu entends: il veut nous apprendre notre métier!»⁴

Cette histoire juive a quelque chose de roboratif. En tout cas son insertion morale possible est tout autre que celle des deux exemples précédents.

Exemple 4

Pour terminer un autre exemple nettement plus court, mais vigoureux lui aussi. C'est ceci: connaissez-vous la définition de l'égoïste selon Oscar Wilde? «Un égoïste, c'est quelqu'un qui ne pense pas à ... moi».⁵ Ce montage complexe dégage une sorte de mordant moral de bon aloi.

L'ordre inversé

Je me borne ici à ces exemples, sans tenter ni de garantir leur impact moral, ni de tracer le possible cheminement qui le produirait. Je souligne simplement que jusqu'ici, je suis parti de l'humour, et ai posé la question de sa portée éthique. En prenant les choses dans l'autre ordre, on pourrait demander aussi: la sphère éthique étant donnée, comment la place de l'humour s'y définit-elle? Cette question s'insère sans doute dans une éthique des vertus, dans laquelle on s'adresse aux dispositions déterminant les choix significa-

⁴ Trame directement adaptée de Gérard Rabinovitch: *Comment ça va mal? L'humour juif, un art de l'esprit* (Paris: Bréal, 2009) 149.

⁵ Je ne connais pas la source chez O. Wilde. Patrice Delbourg attribue ce trait d'esprit à Eugène Labiche, cf. *Les Jongleurs de mots: de François Villon à Raymond Devos* (Paris: Ecriture, 2008) 93.

tifs de la vie, davantage que dans une éthique des actes, dans laquelle, pour parler avec Kant, les maximes des actions particulières sont mises à l'épreuve de leur universalisation possible. Ce qui est en jeu, c'est la place qu'un caractère vertueux doit faire à l'humour, plus que l'examen moral rigoureux d'actes dotés d'un haut niveau de singularité.

Soit donc quelqu'un qui est mû par une exigence éthique pour lui-même et pour son milieu: devrait-il pratiquer l'humour? Parmi ceux qui répondent «non», on sait l'influence du grand moraliste Platon. Sa critique de la comédie dans la *République*⁶ doit se reporter sur les différentes formes de l'humour. Dans le fil de notre propos, la position d'ensemble de Platon pourrait être cadrée ainsi: dans la mesure où l'humour est une disposition qui vient à s'attester dans des cas comme l'Exemple 2 ci-dessus, autant y renoncer complètement.⁷

Mais un autre parti existe. Pascal n'a-t-il pas assuré, sur fond de son contraste de l'esprit de finesse et de l'esprit de géométrie, que «la vraie morale se moque de la morale»?⁸ Ce qu'on pourrait approcher par les Exemples 3 et 4 ci-dessus. En ce qui concerne Søren Kierkegaard, nous pouvons tenir compte du fait qu'il a donné une place considérable, dans sa conception des stades de l'existence, à l'ironie et à l'humour.⁹ L'ironie et l'humour s'intègrent à la suite des stades dans l'analyse kierkegaardienne de l'existence, avec la succession: stade esthétique, stade éthique, stade religieux. De cette séquence, Kierkegaard donne aussi une présentation plus longue qui donne ceci (Fig. 1): immédiateté, stade esthétique, ironie, stade éthique, humour, stade religieux.¹⁰

⁶ Vgl. III, 394b–395b; X, 606c.

⁷ Dans un travail récent, j'aborde d'autres facettes de la position de Platon sur le rire. Cf. Esquisse d'une critique de la raison humoristique, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 107 (2013) 36 p.

⁸ *Pensées*, fragment Sellier 671, Brunschvicg 4.

⁹ J'ai cadré ce sujet dans: Kierkegaard et le comique, in: Kierkegaard, notre contemporain paradoxal, éd. par Nicole Hatem (Beyrouth: Editions de la Faculté des Lettres de l'Université Saint-Joseph, 2013) 29–41. Pour une étude d'ensemble, voir John Lippitt: *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought* (Londres: Macmillan, 2000).

¹⁰ Ces points sont développés plus spécifiquement dans *Post Scriptum aux Miettes philosophiques* (1846), t. X et XI des *Œuvres complètes* (Paris: Orante, 1977). Cf. le passage étendu à ce sujet, t. XI, 216–217, note; aussi 188, 219.

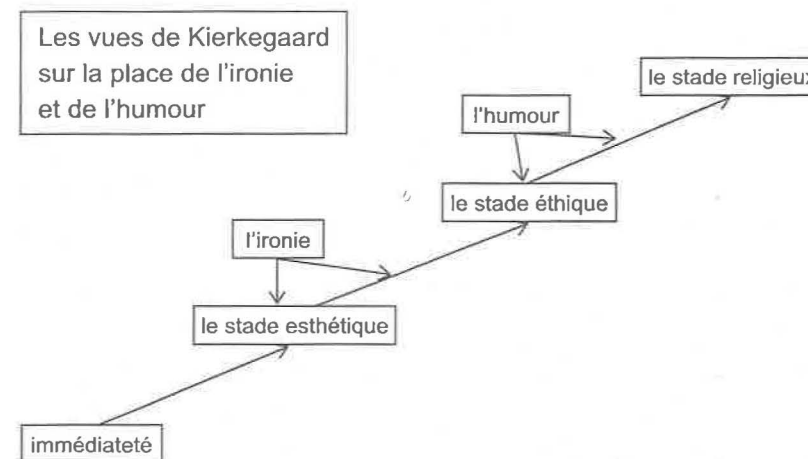


Fig. 1: Les stades de l'existence selon Kierkegaard

L'étude de la communication

Sur un plan plus analytique, nous savons que Kierkegaard s'est engagé dans l'étude de la communication, et c'est à ce titre que ses travaux sont capables de donner une véritable profondeur à notre thème. La notion de communication est présente à de très nombreuses reprises dans les œuvres de Kierkegaard: et cette dispersion contribue à l'intérêt mais aussi à la difficulté du sujet. En effet, la notion de communication ne fait pas l'objet d'une élaboration vraiment détaillée. Ce qui s'en rapproche le plus, c'est un projet de cours sur la communication, resté inédit.¹¹ L'humour reposant sur le langage et la communication, cette notion doit nous retenir. En première approche, Kierkegaard parle quasiment, avec un siècle d'avance, à la manière de Shannon en 1948.¹²

¹¹ Søren Kierkegaard: *La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* (1847), in: *Œuvres complètes*, t. XIV (Paris: Orante, 1980) 359–390. Cf. *Papirer VIII 2 B 80–89*, disponible en ligne sous <http://sks.dk/papk/papk.asp>, consulté le 15 août 2014.

¹² Cf. Claude Elwood Shannon et Warren Weaver: *The Mathematical Theory of Communication* (Chicago: University of Illinois Press, 1963). La publication initiale remonte à 1948.

De quelque côté que je porte mes regards je ne rencontre que sciences. [...] [J]e vois que chacune en particulier est extrêmement développée: presque partout un énorme appareil que l'on revoit et révisé sans cesse. [Je] constate aussi que l'on s'occupe partout de ce qu'il faut communiquer. En revanche [...], je n'ai pas lu, parmi les traités modernes, la moindre étude sur le sujet qui me préoccupe: qu'est-ce que communiquer? [...] Il faut remonter très loin dans le temps, jusqu'à l'Antiquité [...], pour constater que l'on s'est penché sur ce problème.¹³ La pensée moderne – et c'est à mon sens un de ses plus graves défauts – a supprimé la personnalité, a tout rendu objectif. Aussi [...] ne s'attarde-t-on pas [...] au 'qu'est-ce que communiquer?', mais on se hâte aussitôt vers l'objet, le 'ce qu'on entend communiquer'.¹⁴

Dans la mesure cependant où Kierkegaard oppose la communication de savoir, dite directe, et la communication de pouvoir, dite indirecte, les distinctions de Kierkegaard entrent en résonance avec la tripartition des actes linguistiques chez J. L. Austin (beaucoup plus qu'avec la théorie formelle de la communication du XX^e siècle): l'acte de dire quelque chose (acte locutionnaire); l'acte – *en* disant quelque chose – de faire quelque autre chose (acte illocutionnaire); l'acte – par le biais des actes locutionnaire et illocutionnaire – de susciter différents effets chez les interlocuteurs (acte perlocutionnaire).¹⁵ On pourrait dire que Kierkegaard s'intéresse surtout à l'acte perlocutionnaire, aux effets sur les interlocuteurs. Comme on le constate aussi dans la citation ci-dessus, cet intérêt se lie étroitement à la critique de la modernité dans laquelle Kierkegaard s'est engagé: à ses yeux la modernité n'a de cesse de développer et de communiquer les savoirs. Elle tend à étouffer dans la communication ce qui est propre à changer et à orienter les destinataires des messages échangés. Cette critique de la modernité se formule aussi à l'aide de l'opposition entre l'objectivité, qui est l'attracteur fondamental des Modernes, et la subjectivité, dont les exigences sont de plus en plus marginalisées, et dont cependant Kierkegaard se fait l'irréductible défenseur. Le lieu de l'objectivité, c'est une collectivité indistincte, la «masse»; le lieu de la subjectivité, c'est l'individu dans son parcours singulier.

¹³ Sans doute en rapport avec le thème de la réminiscence dans les dialogues de Platon, pourrions-nous ajouter.

¹⁴ La dialectique de la communication, op. cit., 378.

¹⁵ Cf. John L. Austin: *How to Do Things with Words* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1962) 94–103.

Communication de savoir et communication de pouvoir

Si c'est la communication de savoir qui a lieu, un savoir passe de l'émetteur au récepteur: d'abord il se trouve chez le premier, ensuite il s'actualise chez le second. Si c'est la communication de pouvoir qui a lieu, c'est tout autre chose qui se passe dans le récepteur. La communication de pouvoir n'est pas très facile à circonscrire. Au demeurant, il y a une diversité de directions possibles: c'est un concept très ouvert.¹⁶ A l'occasion Kierkegaard s'efforce de le circonscrire par la voie négative.¹⁷ Le modèle de la communication d'un ordre, avec dans ce cas la divergence de la communication de savoir et la communication de pouvoir, est volontiers utilisé par Kierkegaard:

On raconte l'histoire suivante à propos d'une recrue qui devait apprendre à faire l'exercice. Le sous-officier lui dit: «Vous, tâchez de vous tenir droit.» La recrue: «Entendu, je me tiens droit.» Le sous-officier: «C'est défendu de parler sous les armes!» La recrue: «C'est défendu?» Le sous-officier: «Oui, c'est défendu de parler sous les armes.» La recrue: «Bon, bon, pourvu que je le sache!»¹⁸

Kierkegaard commente: «L'erreur de la recrue consiste à vouloir constamment transformer la communication de pouvoir en communication de savoir.» (Ibid.) Le contraste visé se fait entre «comprendre un ordre» au sens où le récepteur *sait* qu'un ordre est émis, éventuellement même à son propre endroit, et «recevoir un ordre» au sens où le récepteur *exécute* ce qui est commandé. On saisit bien le contraste entre saisir un ordre 'objectivement' et le prendre en charge 'subjectivement'.¹⁹

La recherche de cette prise en charge subjective fait l'objet chez Kierkegaard d'une démarche réflexive remarquablement élaborée, qui inclut la ma-

¹⁶ Pour une étude détaillée, voir Philipp Schwab: *Der Rückstoss der Methode: Kierkegaard und die indirekte Mitteilung* (Berlin: de Gruyter, 2012).

¹⁷ En captant cette pratique à travers son échec, Kierkegaard se rapproche de la technique austinienne de l'étude des infelicités. Austin, op. cit., 14 et passim.

¹⁸ La dialectique de la communication, op. cit., 389.

¹⁹ La philosophie du langage aborde un problème comparable au moment où elle distingue l'intentionnalité *de re*, la mise en relation de la proposition avec une chose (qui peut être identique au récepteur du message) et l'intentionnalité *de se*, la mise en relation de la proposition avec soi (dans laquelle, si on repart du cas précédent, le récepteur du message reconnaît cette identité). Cf. Roderick Chisholm: *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality* (Brighton: Harvester, 1981).

nière dont le locuteur aménage des données de l'acte perlocutionnaire'.²⁰ L'une des clés en est l'opposition de l'auteur sous pseudonyme et de l'auteur en son propre nom. Kierkegaard établit un lien étroit entre écrits pseudonymes et communication indirecte; et entre écrits en nom propre et communication directe. Le schéma est le suivant. Pour le lecteur, le fait de savoir qui est l'auteur d'un propos donné fait pencher la situation vers la communication directe, sans doute par un effet d'autorité de l'auteur reçue par le lecteur: sachant qui est l'auteur qui lui parle, prêtant une autorité à celui-ci, le lecteur enregistre les choses dites sur un mode objectif. Le fait de ne pas savoir qui est l'auteur d'un propos donné – au sens où le lecteur non seulement a dans les mains un livre sous pseudonyme mais sait aussi que l'ouvrage est pseudonyme, et comprend que le véritable auteur se cache – fait pencher vers la communication indirecte.

Trilemme inconsistant

Après ces éléments de présentation générale de la notion de communication indirecte, je me propose à ce point de capter dans une formulation brève les données sur la place de l'humour dans la sphère éthique, de manière à faire ressortir les enjeux de la discussion. Je retiens les trois propositions suivantes.

(I) L'humour 'pertinent' est sans portée morale positive.

(J'entends par humour 'pertinent', *prima facie*, celui que nous avons trouvé dans les Exemples 3 et 4 du début de mon exposé.)

(II) L'humour 'pertinent' roule sur la communication indirecte (la communication de pouvoir).

(L'idée, c'est que l'humour 'pertinent' deviendrait une rubrique significative de la communication indirecte.)

(III) La communication indirecte a une portée morale positive.

Dans un tel trilemme, les trois propositions ne peuvent être soutenues ensemble, c'est pourquoi il est dit 'inconsistant'. Une au moins des propositions doit être rejetée. On peut bien sûr nier plus qu'une seule thèse, au moment où on écarte l'inconsistance. Mais comme nous examinerons de toute

²⁰ Les textes de référence sont Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain (1848) dans Œuvres complètes, t. XVI (Paris: Orante, 1971) 1–102; et Sur mon œuvre d'écrivain (1851) dans Œuvres complètes, t. XVII (Paris: Orante, 1982) 261–278.

manière la négation de chacune des thèses, cela nous suffit pour avoir une idée complète de la question. Esquissons les trois voies de sortie initiales.

Négation de (III)

Dans cette position, on veut garder (I) et (II), mais alors on doit nier (III). On dit donc que la communication indirecte n'a pas de portée morale positive. Quelle est la position philosophique qui ressort de cela? C'est une position qui témoigne d'une inquiétude complexe, attestée par l'ancienne maxime *corruptio optimi pessima*, dans laquelle on récuse que l'activation de la subjectivité comporte *per se* une dimension morale positive. Platon admet cette possibilité au moment où dans la *République* il évoque la perversion du naturel philosophique (VI, 489d–495b; VII, 518e–519c). Le défi est ici d'assurer par d'autres ressources une orientation morale positive.

Négation de (II)

On peut avoir (I) et (III), mais alors on doit nier (II). L'humour même «pertinent» ne roule pas sur la communication indirecte. Un tout autre modèle de l'humour pourrait éviter cette sorte d'analyse, peut-être le modèle freudien, fondé sur l'économie psychologique interne du récepteur,²¹ mais ne prévoyant pas une extension du 'pouvoir' du récepteur du fait de la communication.

Négation de (I)

On peut avoir (II) et (III), mais alors on doit nier (I). L'humour «pertinent» a une portée morale positive. Telle serait la position de Kierkegaard. Ci-dessous, dans ma conclusion, j'essaierai de donner quelques éléments étayant cette voie de sortie.

Humour et communication indirecte

Pour avancer, je développe davantage la thèse (II) qui met en rapport l'humour et la communication indirecte. Pour cette mise en rapport, je note que Kierkegaard a inséré, dans le dernier chapitre du *Post Scriptum*, en note de

²¹ Sigmund Freud: Der Humor (1927), in: Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten (Frankfurt a.M.: Fischer, 1992) 253–258.

bas de page, l'ébauche d'un traité du comique.²² Le comique, dit-il dans cet exposé, c'est la «contradiction».²³ Aujourd'hui on appelle cette approche la «théorie du comique comme incongruité», et c'est toujours celle qui prévaut en psychologie et en philosophie.²⁴ Je ne précise pas davantage la notion de contradiction ou d'incongruité, un sujet évidemment assez difficile. Je me saisis de l'un des exemples que propose Kierkegaard, parmi une vingtaine que compte ce petit traité, avec chaque fois des éléments d'analyse. Voici l'exemple:

Il est comique de voir dans la conversation courante user du procédé rhétorique d'interrogation propre au sermon (qui ne demande pas de réponse, ou simplement la réponse intérieure de l'auditeur); il est comique de voir l'interlocuteur se méprendre et répondre.²⁵

L'élément d'analyse que nous retenons est ceci: «Le comique tient alors à la contradiction où l'on joue à l'orateur dans une conversation» (ibid.). On peut avoir un sentiment du point soulevé en pensant à ce qu'on appelle une «question rhétorique». Kierkegaard envisagerait ainsi l'étrangeté de répondre à une question dite rhétorique. Bien sûr, ce n'est pas parce qu'on dit «cela est comique» que l'on rit de ce qui a été proposé comme comique. Le comique doit d'une façon ou d'une autre s'actualiser et s'insérer dans la vie. Cette insertion se fait par un acte de langage spécifique, qui pourra être ironique ou humoristique. Imaginant un tel acte de langage, je vais me servir de cet exemple.²⁶

²² Op. cit., t. XI des *Œuvres complètes*, 199–205. Voir déjà la brève esquisse dans «Diapsalmata», 1^{re} section de *Ou bien ... ou bien ...* (1843), (*Œuvres complètes*, t. III (Paris: Orante, 1970) 24. Pour une étude du «petit traité», cf. John Lippitt: *Humor and Irony in the Postscript*, in: *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, ed. by R. A. Furtak (Cambridge: Cambridge UP, 2010) 149–169.

²³ *Post-Scriptum*, op. cit., 200.

²⁴ Cf. John Morreall: *Comic Relief: A Comprehensive Philosophy of Humor* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009) 12.

²⁵ *Post-Scriptum*, op. cit., 203.

²⁶ L'étude de ce genre de situation a été proposée par René Schaerer: *Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 48 (1941) 181–209. Cet article est utilement prolongé dans Vladimir Jankélévitch: *L'Ironie* (2^e édition, Paris: Flammarion, 1964) 21–22, 55–56, 62.

Développement de l'exemple

Soit la question rhétorique lancée par un protagoniste A dans une conversation, portant, disons, sur des sujets de politique: «Jusqu'à quand laissons-nous faire ces criminels?» Et imaginons ensuite que l'interlocuteur B réponde: «Oh! encore quelque temps!» Projétons-nous alors dans le cadre communicationnel. Disons que nous sommes exposés, à titre de témoins C, à ce «Oh! encore quelque temps!» Examinons donc la situation des témoins C. Il y a au moins 4 moments dans la démarche qu'ils doivent accomplir:

1/ Les témoins C doivent comprendre ce que dit B littéralement: «Oh! encore quelque temps!» Ce qui peut se développer ainsi: «Nous laissons ces criminels faire encore quelque temps.»

2/ Les témoins C doivent comprendre que B a pensé tout autre chose, du genre «A est un vitupérateur ridicule.»

3/ Les témoins C doivent comprendre que B a non seulement pensé, mais encore exprimé «A est un vitupérateur ridicule». Cela en disant «Oh! encore quelque temps!», et justement pas en disant «A est un vitupérateur ridicule»; l'interlocuteur B a pu exprimer ce quasi-propos précisément parce que la question de A, prise du domaine d'une éloquence non conversationnelle,²⁷ «ne demandait pas de réponse».²⁸ En répondant à une question qui ne demandait pas de réponse, en suscitant de ce fait une tension inhabituelle, B rend détectable pour les témoins C la dimension ironique de son propos. B et les témoins C peuvent entrer en connivence à cet égard, et A lui-même peut comprendre et peut-être se sentir piégé ou froissé.

4/ Les témoins C doivent comprendre dès lors que A est en quelque sorte pris au piège de son choix rhétorique («il tombe dans la fosse qu'il a creusée», Ps. 7, 16); son recours au mode verbal de la question le contraint, par une convention régissant les questions (une maxime conversationnelle),²⁹ à admettre une réponse qui possède la forme grammaticale appropriée (et qui de plus est vraie, dans les circonstances); sous cet angle, les conventions sont sauves; sa protestation éventuelle viendra même dévoiler sa manœuvre.

²⁷ Quoique pas du domaine de l'éloquence sacrée comme dans l'exemple de Kierkegaard.

²⁸ *Post-Scriptum*, op. cit., 203.

²⁹ Sur la notion de maxime conversationnelle, cf. Paul Grice [1967]: *Logic and Conversation*, in: *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1989) 22–40.

Communication et intériorité

L'exercice que je viens d'évoquer pour les témoins C va de pair avec une certaine conscience de soi des témoins C comme «transposeurs» du propos de B. A titre de contre-épreuve, imaginons que l'ironie n'ait pas été comprise: cette conscience de soi, accompagnée d'une conscience du contexte communicationnel, n'aurait pas été actualisée. Mais s'ils sont compétents, les témoins C savent que l'interlocuteur B a parlé d'une manière qui les conduit à un exercice intérieur; B les a incités à un exercice pour ainsi dire 'orthogonal' au décodage du flux des phrases comprises selon un régime de communication directe. Cet exercice, chez les témoins C, doit être imputé à une capacité qu'on peut appeler 'l'esprit'. Voici comment Bergson, dans son livre *Le Rire*, a circonscrit cette capacité:

[O]n appelle esprit une certaine manière *dramatique* de penser. Au lieu de manier ses idées comme des symboles indifférents [N.d.l'A.: ce qui correspondrait dans notre contexte à la communication de savoir], l'homme d'esprit les voit, les entend, et surtout les fait dialoguer entre elles comme des personnes. Il les met en scène, et lui-même, un peu, se met en scène aussi.³⁰

Dès lors, il ne s'agit pas seulement pour B de communiquer des contenus auprès des témoins C (fussent-ils transposés), mais de communiquer une «façon d'être»; ce qui s'est communiqué aussi, c'est bien la nécessité de cet exercice intérieur, dont nota bene rien ne filtre à l'extérieur. Il y a là comme un moment d'éveil, bien réel, mais peu propre à une transposition verbale. Pour anticiper sur une perspective plus globale chez Kierkegaard, on se rappellera ici ce leitmotiv de notre penseur: «le christianisme est communication existentielle qui se refuse à l'intellection».³¹

Par cette esquisse, je voudrais souligner un point décisif. Au contraste initial, langagier, entre objectivité et ironie se rattachent des thèmes communicationnels: dans l'objectivité, comprendre une phrase, c'est comprendre le sens littéral de la phrase; dans l'usage ironique du langage, cette façon de comprendre perd sa prévalence, on entre dans le travail que je viens de caractériser dans la section précédente. La phrase proférée perd sa validité intégrale; elle garde cependant une validité relative, au titre de repoussoir (moments 1–3) et même de protection de l'ironiste (moment 4). Cette sorte

³⁰ Henri Bergson [1900]: *Le Rire: Essai sur la signification du comique*, nouvelle éd. F. Worms (Paris: PUF, 2012) chap. 2, 80.

³¹ Post-Scriptum, op. cit., 242.

d'exercice intérieur qu'impose l'ironie renvoie donc dans le langage de Kierkegaard à une notion d'intériorité. Cette intériorité s'impose en amont à l'ironiste, qui construit son propos (construit un 'chemin de lecture' pour ses auditeurs), et en aval elle s'impose à la 'victime' de l'ironie ainsi qu'aux témoins, qui doivent parcourir ledit chemin.³²

Conclusion

Avec cette discussion de (II) qui met en rapport humour et communication indirecte, nous avons aussi quelques éléments pour réfléchir sur la proposition (III) qui pose le thème de la portée morale de la communication indirecte. Une question un peu dérangement, qui n'est pas particulièrement facile à explorer. Quelles raisons avons-nous de penser que la communication indirecte est la communication d'un pouvoir moralement positif? On ne peut nier me semble-t-il que l'exercice d'esprit comporte une sorte d'éveil. Celui qui accomplit ce parcours gagne en maturité: cessant de prendre littéralement ce qu'on lui dit, il entreprend de trier. Après un moment de suspension, il va basculer entre une compréhension littérale ou une compréhension transposée, il va prendre ses responsabilités, par devers lui seul, quant à ce choix de régime de compréhension. Pour modeste que soit ce progrès, il comporte une forme de clarté qui ne peut que se propager.³³

³² Cf. R. Schaerer: *Le mécanisme de l'ironie*, op.cit., 185–186.

³³ Le présent exposé a été donné lors de l'Assemblée générale de la Société Suisse de Philosophie à Zurich le 30 novembre 2013, et devant le Colloque de recherche de l'Institut de philosophie de l'Université de Neuchâtel le 17 décembre 2013. Je remercie les interlocuteurs avisés avec lesquels j'ai pu m'entretenir à ces deux occasions.