

Ironie et mauvaise foi

Philip Knee

Volume 11, Number 1, avril 1984

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203241ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203241ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Knee, P. (1984). Ironie et mauvaise foi. *Philosophiques*, 11(1), 71–89.
<https://doi.org/10.7202/203241ar>

Article abstract

Having defined the human condition in terms of failure and unhappy consciousness, Sartre's "bad faith" and Kierkegaard's "stages of life" introduce a quest for authenticity which is a permanent task for man and requires a "conversion" which must be constantly reaffirmed. An aestheticism of play corresponds to the form of this quest on a symbolic level, but it is irony which seems to best express the paradoxes of such an ethic, as well as those of the philosophical discourse attempting to capture it.

IRONIE ET MAUVAISE FOI

par Philip Knee

RÉSUMÉ. À partir d'une condition humaine définie en termes d'échec et de conscience malheureuse, la « mauvaise foi » chez Sartre et les « stades de l'existence » chez Kierkegaard ouvrent sur une quête d'authenticité qui est une tâche permanente pour l'homme, qui requiert de lui une « conversion » qui est toujours à refaire. Une esthétique du jeu correspond au niveau symbolique aux exigences de cette recherche, mais c'est l'ironie qui semble le plus à même d'assumer les paradoxes de l'éthique recherchée et ceux du discours philosophique qui prétend en rendre compte.

ABSTRACT. Having defined the human condition in terms of failure and unhappy consciousness, Sartre's "bad faith" and Kierkegaard's "stages of life" introduce a quest for authenticity which is a permanent task for man and requires a "conversion" which must be constantly reaffirmed. An aestheticism of play corresponds to the form of this quest on a symbolic level, but it is irony which seems to best express the paradoxes of such an ethic, as well as those of the philosophical discourse attempting to capture it.

La perspective de l'authenticité décrite diversement par les penseurs « existentialistes » fait appel à l'idée d'un « saut », d'un changement de registre pour rendre compte au niveau de l'éthique individuelle d'un « ailleurs » de la philosophie que celle-ci se donne pourtant pour objet. Le rappel de quelques-unes des notions-clés de cette approche, chez Kierkegaard et Sartre en particulier, montre que cette quête ne saurait se réduire à une « délectation morose de l'absurde » comme on s'est parfois complu à le dire, mais qu'elle peut contribuer à éclairer certains des paradoxes du discours philosophique aujourd'hui. La dénomination de « philosophie *de* l'existence » elle-même, et ce qu'elle comporte d'emblée de problématique, suggère une démarche où le discours rationnel vise ce qui par principe semble lui échapper,

ce qu'il ne peut décrire qu'« en négatif », en le renvoyant à chacun dans la singularité de son vécu : c'est comme « l'ombre » requise par toute philosophie existentielle, lui imposant un cheminement fait de paradoxes et d'ambigüités où elle est elle-même sans cesse en question. Afin de proposer quelques pistes de recherche sur ce vaste sujet, nous prendrons ici comme fil conducteur l'apparente impasse de la « mauvaise foi » sartrienne et l'idée d'ironie comme une possible prise en charge des paradoxes de cette recherche d'authenticité.

1. *La conversion*

Chez Sartre l'authenticité est « possible » ; mais ce possible a pour fondement une circularité définie par son ontologie de la conscience où la réalité humaine est fondamentalement désir d'être, c'est-à-dire en fin de compte : échec. Ce qui caractérise cette situation pour l'homme c'est l'impossibilité simultanée de se résigner à cet échec et de s'en délivrer, car le problème ne vient pas du dehors : c'est l'homme lui-même qui le fait être à chaque instant. Sartre n'hésite pas à exprimer cette aspiration perpétuelle et vaine de l'homme à se rejoindre lui-même par l'image de l'âne et de la carotte : « Ainsi courons-nous après un possible que notre course même fait apparaître, qui n'est rien que notre course et qui se définit par là-même comme hors d'atteinte. Nous courons vers nous-mêmes et nous sommes, de ce fait, l'être qui ne peut se rejoindre ».¹ Le prétendre pourtant, et persévérer, implique de se mentir et de se réfugier dans un truquage que Sartre appelle la mauvaise foi. Mais on voit bien par là que ce refuge est structurellement présent dans le mouvement du pour-soi vers lui-même. La mauvaise foi mine toutes les conduites « de l'intérieur ». Elle est comme la « dimension d'existence » dans laquelle se pose pour chaque homme le problème des valeurs, dans ce même sens que pour Heidegger, par exemple, l'existant n'est pas *devant* deux possibilités : l'authentique et l'inauthentique, mais qu'il est *dans* cette double option : cette dimension, comme question pour l'homme, représente sa « quotidienneté ».²

1. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 253.

2. M. Heidegger, *L'être et le temps*, Gallimard, 1964, p. 220. Les traducteurs R. Boehms et A. de Waelhens parlent avec raison à ce sujet d'une « coexistence structurelle » de ces deux manières d'être : *ibid.* p. 306.

Il s'agit pour l'homme de s'arracher à l'échec sans pour cela prétendre se défaire d'une condition définie par l'échec. L'ontologie ouvre donc sur une exigence morale, un appel à une « conversion radicale »³, que pourtant ses propres termes semblent interdire et dont elle ne semble pas se donner les moyens ; ou plutôt c'est une conversion qu'elle se donne les moyens d'envisager et même d'enclencher sans cesse mais jamais de réaliser. Assumer sa condition c'est reconnaître la mauvaise foi comme structure ontologique du pour-soi, c'est reconnaître que cet effort est lui-même de mauvaise foi puisque, comme le montre bien *L'être et le néant*⁴, la sincérité et même la bonne foi n'échappent pas au désir d'auto-dissimulation qui caractérise la réalité humaine. Le travail de conversion ne saurait donc reposer sur une fin visée mais sur lui-même comme mouvement d'authentification, de reprise seconde de la liberté par elle-même. C'est un mouvement qui ne vaut qu'en tant qu'il ne se fige pas dans l'illusoire croyance d'avoir atteint un « état » authentique. La remise en cause de l'attitude naturelle ne semble pouvoir se faire qu'au nom de cette remise en cause elle-même, dans une sorte de « formalisme de l'arrachement à soi », où l'authenticité sera toujours une tension, une tâche à remplir. Le succès ici est toujours une retombée dans l'échec puisque l'authenticité n'est pas un objectif d'être mais un travail sur soi, et que (comme le suggère à nouveau Heidegger⁵) l'illusion d'atteindre définitivement l'authenticité serait la preuve de la victoire finale de l'inauthentique. Ce qui est en jeu c'est un changement de registre qui implique une vigilance de tous les instants contre l'idée que sa réalisation puisse être acquise. La conversion doit se refaire à tout moment pour valoir, car c'est en n'étant jamais acquise qu'elle l'est peut-être justement et en se croyant acquise qu'à coup sûr elle se perd.

La résonance religieuse et plus particulièrement kierkegaardienne d'une telle saisie de l'existence saute aux yeux. A. Gorz formule fort bien ce rapprochement entre la conversion de *L'être et le néant* et « ce que les chrétiens non-institutionnels

3. *L'être et le néant*, op. cit., p. 484 n.

4. Ibid., p. 108-111.

5. Partie non-traduite de *Sein und Zeit* (Niemeyer, 1927, p. 308), cité dans A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté, L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, 1970, p. 307 n.

appelleraient le passage de la religiosité à la foi authentique ». Dans l'une et l'autre conversion, dit-il, « l'absolu est défétichisé, renvoyé à l'infini ; la liberté existe vers cet absolu de manière que sa poursuite en effectue l'exigence comme accomplissement de la liberté elle-même, sans jamais la réaliser ou l'incarner une fois pour toutes »⁶. Et P. Verstraeten, de son côté, précise le fonctionnement de ce travail infini : « L'existence, chez Kierkegaard comme chez Sartre, institue sa propre contradiction en tentant de la lever, mieux l'institue en s'instituant, la fait surgir du simple fait de se manifester et ne se manifeste que comme contradiction, bref en tant qu'elle est à elle-même son propre problème et la tentative d'y répondre.⁷ » Il y a bien sûr le refus chez Sartre de toute Transcendance extérieure, de tout absolu qui dépasse la vie, les actes, les œuvres humaines. L'être vers lequel se dépasse la réalité humaine n'est pas un Dieu transcendant, mais il est au cœur d'elle-même comme cette totalité qu'elle vise pour elle-même. On est donc loin de cette tradition judaïque et de sa foi passionnelle en un Dieu qui est Regard et Jugement absolus. Mais on peut voir l'exigence morale de *L'être et le néant* comme indiquant cette même douleur d'une interrogation infinie, cette valorisation de la souffrance intérieure, puisque l'individu ne peut jamais vraiment se transformer lui-même sans tomber dans l'illusion. Elle ouvre sur cette manière (comme dit Kierkegaard) de « mourir à l'immédiat ».

Dans cet élan à la fois irrépressible et irréalisable, l'on reconnaît bien sûr « cette certitude de soi qui ne parvient pas à être en soi et qui pourtant n'est que par son dépassement vers cet en-soi »⁸ : la « conscience malheureuse » de *La Phénoménologie de l'Esprit*. Mais contrairement à la perspective de Hegel, l'unité de la conscience déchirée, la « vérité » de cette double contrainte, ne sauraient s'effectuer par une dialectique de médiations. C'est dans son intériorité irréductible que l'existant doit *vivre* les possibilités existentielles par la passion. En un mot, pour Kierkegaard, il faut « devenir subjectif ». En ce sens la

6. A. Gorz, *Fondements pour une morale*, Galilée, 1977, p. 15.

7. P. Verstraeten, *Violence et Éthique*, Gallimard, 1972, p. 277. Gorz et Verstraeten sont, à nos yeux, deux des commentateurs les plus incisifs sur la morale existentialiste.

8. J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, 1946, p. 197.

conversion n'en est pas une : c'est un paradoxe. Les passages, les oscillations du vécu, la souffrance et l'effort d'exister sont ce qu'il faut opposer à toute solution spéculative, car, comme dit Sartre au sujet du philosophe danois justement, « on comprend ce que l'on devient »⁹. Cette assumption du désespoir c'est la foi, qui n'est ni volonté ni connaissance : c'est un paradoxe qui défie la raison, et tout le problème de la démarche kierkegaardienne est de « rendre » ce paradoxe, c'est-à-dire d'exprimer les possibilités existentielles de l'homme sans les figer en un Savoir mort. Ai-je la foi ? se demande sans cesse Kierkegaard dans son *Journal* ; et il répond qu'il ne saurait avoir de certitude, « car croire, c'est précisément ce balancement dialectique qui, quoique sans cesse en crainte et tremblement, pourtant ne désespère jamais ; la foi, c'est précisément cette préoccupation infinie de soi qui vous tient éveillé à tout risquer, cette préoccupation intérieure de savoir si l'on a vraiment la foi — et cette préoccupation-là, c'est précisément la foi. »¹⁰

En effet, l'éthique pour Kierkegaard est fondamentalement « passage ». Il n'y a de conscience éthique véritable que pour autant qu'elle est dépassée vers le religieux, c'est-à-dire le domaine où l'éthique peut authentiquement se réaliser, mais qui n'est justement plus éthique : c'est une autre dimension existentielle, celle du rapport privé à Dieu. La foi est le vécu et la souffrance que porte la reconnaissance toujours en question de la tension d'exister. L'éthique se dévoile ici à travers une critique de l'esthétique romantique, et ce domaine du général au-delà d'un pur papillotement subjectif est l'horizon du dépassement de l'esthétique. Mais dès qu'il se réalise, il devient l'illusion du général et de la connaissance ; il est la réalisation illusoire d'une fausse liberté, car il nie la véritable condition de l'homme c'est-à-dire, pour Kierkegaard, le péché : l'éthique est fondamentalement échec. En ce sens le problème du passage au stade religieux n'est pas de passer de l'échec au succès, mais de transformer cet échec en succès, c'est-à-dire de le vivre *comme* succès. Ce que Kierkegaard appelle la « suspension » de l'éthique c'est l'accès à ce domaine existentiel qui échappe au général, où l'homme trouve

9. J.P. Sartre, *L'universel singulier*, dans *Situations IX*, Gallimard, 1972, p. 186.

10. S. Kierkegaard, *Journal (extraits)*, Tome II (1846-1849), Gallimard, 1954, p. 247.

son salut par une lucidité quant à sa condition face à Dieu. Seule cette lucidité répond aux exigences d'une éthique véritable et cette lucidité c'est précisément le dépassement de l'éthique. Ceci permet de saisir les difficultés apparentes de l'attitude kierkegaardienne vis-à-vis de Hegel¹¹ : par rapport à l'esthétique, Kierkegaard est proche de la critique hégélienne et décrit l'éthique en termes hégéliens ; en même temps, il reproche à Hegel d'avoir supprimé l'éthique. C'est que pour lui l'éthique vaut en tant qu'*aspiration* ; par sa réalisation (dans le système politique hégélien, par exemple) on détruit la tension qui la constitue et par là on la supprime.

De son côté l'engagement sartrien implique cette dimension du « général » par laquelle Kierkegaard vise l'éthique. Par rapport à « l'ennui » ou au papillotement esthétique, cela implique de *croire* au sens de ses actions, de se donner des fins et de s'en « responsabiliser ». Mais cet engagement ne saurait se fixer en une morale de buts ou de principes sous peine de les substituer au travail de l'homme qui se fait, à sa liberté qui s'engage. En articulant et en généralisant les valeurs qu'elle se donne, la liberté risque de se dissimuler à elle-même, de se perdre comme fin : si Don Juan, chez Kierkegaard, agit *pour être fidèle* et se marie, sa conduite impliquera une part de violence et de mensonge à soi ; elle sera fuite, par quoi cette dimension éthique révèle la mauvaise foi dont elle est porteuse. L'authenticité est donc le refus réitéré de toute stabilité existentielle qui procède des valeurs données et qui sont supposées orienter l'action : ces valeurs n'existent que pour être d'emblée contestées par la liberté. En ce sens si l'action s'inscrit nécessairement dans le domaine de l'éthique, celui-ci est toujours en question parce qu'il représente (par principe, peut-on dire) l'illusion pour l'homme d'échapper à sa condition de libre-créditeur des valeurs. Il est ce pôle vers lequel tend toute action, mais un pôle à ne pas atteindre sous peine de voir disparaître la liberté et donc l'exigence éthique elle-même. Dans ce contexte, Sartre voudra rejeter à la fois le mépris de l'attitude esthétique vis-à-vis du général (qui est la mauvaise foi d'une pure transcendance sans contamination « facticielle »), et la suppression de l'éthique par

11. Voir en particulier à ce sujet : J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Vrin, 1974, p. 165-6.

le sérieux (qui est l'abandon de tout travail sur soi au profit d'une Morale ou d'un Savoir objectifs). Sartre est conduit à une approche par laquelle, comme le dit J. Wahl de Kierkegaard, « la pensée de l'individualité est fondement *et* ruine de l'éthique ». ¹²

De même que chez Kierkegaard c'est par la culpabilité et le péché qu'on peut être authentiquement chrétien, c'est bien l'échec qui permet d'envisager dans *L'être et le néant* la conversion authentique comme son dépassement — non pas comme un état, mais comme un arrachement, un « devenir » dont on pourrait dire ce que Kierkegaard dit de la foi : « On n'est pas chrétien (ou authentique), on le devient ». Kierkegaard affirme volontiers qu'il n'a pas la foi et que le christianisme est inexistant pour accentuer ce caractère instable et toujours en question de l'effort requis (il s'attaque à l'Église officielle et à ses représentants) ; et dans *L'être et le néant* le problème est pareillement celui d'une manière d'être sur le mode de la libre-création dans le cadre d'un renoncement sans cesse renouvelé à toutes les sécurités (Sérieux, Transcendance) et d'une exacerbation de la remise en question, du risque existentiel. La conversion n'est pas tant une conversion à quelque chose qu'une conversion à la remise en question perpétuelle, et qui doit s'interdire de se laisser aller à l'inertie de ses choix sous peine de se renier comme authentification constante de soi.

On voit ainsi que le problème chez Kierkegaard comme chez Sartre est un problème de *foi* plus que de *croiance* en ce que cette dernière s'adresse à ce qui « est », engendrant par là le sérieux, alors que la foi concerne ce qui « existe », ce qui est toujours en question, le domaine de l'hésitation et du doute ¹³ : aucune connaissance ne résoudra jamais le problème de la mauvaise foi. On peut comprendre en ce sens l'utilisation de cette notion de « conversion » : il s'agit d'un saut, d'une rupture (non d'un progrès), mais qui a à s'effectuer et à se réaffirmer à chaque instant, car la question se repose pour chaque acte. Il faut « se

12. Ibid., p. 79 (je souligne).

13. Dans le même sens Sartre reprend chez Kierkegaard et Heidegger la distinction de la peur et de l'angoisse, c'est-à-dire la peur d'un objet (ce qui sous-entend un déterminisme), et la peur de la peur comme saisie angoissée de la liberté par elle-même ; voir *L'être et le néant*, op. cit., p. 67-69.

convertir comme on existe » pour s'arracher à la mauvaise foi, mais sans l'illusion d'un arrachement définitif. C'est la conversion à l'inachevé, la constitution d'un horizon moral pour le quotidien, mais qui ne procède que de chaque situation particulière et ne vaut que pour l'existant singulier.

La difficulté de cette conception des stades de l'existence chez Kierkegaard est dans le rapport entre la dimension existentielle recherchée et l'esthétique qu'elle a d'abord refusée. On peut se demander en effet avec Sartre,¹⁴ dans quelle mesure le « poète du christianisme » et sa religion privée quittent le domaine esthétique ; en quoi par exemple cette perspective du paradoxe et de son approfondissement constant n'est pas, comme le suggère J. Wahl, la transposition dans le domaine religieux de formules romantiques.¹⁵ Et surtout à partir de là, il faut se demander dans quelle mesure la radicalité de la contestation du sérieux dans *L'être et le néant* et son horizon cathartique¹⁶ ne rapprochent pas Sartre lui-même d'un esthétisme de la gratuité dont la mauvaise foi serait évidente, et dont toute son œuvre, à travers ses développements, porterait la marque. Si Sartre refuse la dimension religieuse par laquelle Kierkegaard veut dépasser l'opposition du Bien et du Beau, et s'il veut toutefois affirmer l'éthique (comme domaine de l'engagement et de la liberté responsable) tout en la définissant comme domaine de l'échec, de l'illusion possible, du « passage », n'est-il pas contraint à une sorte d'oscillation constante de l'éthique et de l'esthétique, à une circularité existentielle où tentent de s'exprimer à la fois la « suspension » kierkegaardienne de l'éthique et le refus d'une pure esthétique de la jouissance immédiate et de l'ennui ? C'est ce qu'il nous faut examiner à présent en abordant d'abord le sens d'une esthétique du jeu, puis cette idée d'« oscillation » qui trouve sa meilleure expression, à nos yeux, dans l'ironie kierkegaardienne.

2. *Le jeu*

Dans la mesure où l'on décrit une situation de « malheur

14. J.P. Sartre, *L'universel singulier*, op. cit., p. 163.

15. J. Wahl, *La pensée de l'existence*, Flammarion, 1951, p. 41.

16. Sur la « katharsis », voir *L'être et le néant*, op. cit., p. 201 et 206-7.

infini » et une conversion impossible, il semble que la seule activité qui puisse assumer cela soit finalement une activité symbolique. L'homme sera toujours « manque », la totalité toujours manquée, aucun acte ne pourra en lui-même combler ce manque et c'est cela que la conversion doit assumer. D'où une activité symbolique pour exprimer ce mouvement de dépassement infini et son échec, et une activité qui se veut telle puisqu'elle ne fait que *représenter* ce drame, le mimer, et de cette manière peut-être, non certes le maîtriser, mais le vivre et en pâtir autrement. Le jeu est un type d'activité qui doit procéder d'un libre-choix : on ne peut forcer quelqu'un à jouer. Dans le jeu j'utilise ma liberté et celle-ci se distingue du simple caprice en ce qu'elle se donne des règles, des limites ; mais ces limites procèdent de la liberté : je ne subis pas la nécessité puisque j'en suis moi-même le fondement ; et en même temps je reconnais ce caractère limité, situé de mon activité. Ainsi le jeu remplit les conditions d'une liberté qui se veut elle-même et n'a qu'elle-même comme limite, et qui, symboliquement du moins, prend en charge sa situation sans l'éluder dans une fuite imaginaire. La règle s'oppose ici à la croyance, comme on l'a vu tout à l'heure pour la foi. Elle pose une « nécessité de convention » à laquelle il ne s'agit pas de croire ni d'adhérer mais qu'il s'agit d'*observer*.

Il y a quelque chose d'ontologiquement exceptionnel dans ce type d'activité aux yeux de Sartre mais sur lequel il demeure très équivoque.¹⁷ D'un côté il le ramène comme tous les autres (l'art, la science) au désir d'être, ou plutôt au désir d'avoir, lui-même inséparable, puisqu'il en est l'expression, du désir d'être ; et la fameuse analyse du ski dans *L'être et le néant* veut souligner la nature appropriative d'une activité qui veut faire que « l'en-soi (la neige, l'étendue) soit par rapport à moi dans un rapport d'émanation, tout en demeurant en soi. »¹⁸ Mais en même temps Sartre fait entrevoir ici une perspective originale qu'il faut tenter de préciser en revenant à la description de la mauvaise foi. Sartre

17. Le terme « radicalement » par lequel Sartre qualifie à deux reprises la différence de cette activité peut suggérer son rapprochement avec la « conversion » évoquée plus haut ; voir *L'être et le néant*, op. cit., p. 669-675. Parmi les rares discussions de ce problème du jeu chez Sartre, voir les remarques de J. Fell, *Heidegger and Sartre, an essay on Being and Place*, Columbia Univ. Press, 1979, ch. 5 ; et R. Netzsky, *Playful Freedom*, dans *Philosophy Today*, No 2/4, vol. 18, 1974.

18. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 671.

y posait clairement le problème : « On ne peut rien être sans jouer à l'être », ¹⁹ et le célèbre garçon de café joue à être ce qu'il est. Son jeu vise l'idéal irréalisable de l'être en-soi du garçon de café. Il joue « sérieusement », sans se reconnaître comme jouant : il est de mauvaise foi. Mais on peut aussi jouer dans un autre sens, pour « ne pas être » justement, en se moquant de tout en-soi idéal, en « proclamant » en quelque sorte par son activité la transparence de la conscience. On peut faire du jeu une affirmation de la liberté en voulant s'atteindre comme cet être « qui est en question dans son être ». Face au sérieux éthique où peut mener le « faire », le jeu ne réalise rien, il ne se soumet à rien d'autre qu'à lui-même et aux médiations temporaires qu'il décide de se donner pour s'effectuer. En reconnaissant la dimension du nécessaire qui lui échappe, il opère à l'intérieur de limites sans toutefois s'y laisser prendre, s'y engluier. D'où cet exemple du ski, où par une activité d'effleurement, j'inscris ma liberté dans le monde, j'y laisse ma marque, je « modèle » la nature selon mon libre-choix, mais en « négociant » sa résistance, son coefficient d'adversité, de telle manière que ma liberté tout en se révélant par cette résistance ne s'y laisse pas enliser, ne s'adapte pas au point de se perdre. Sartre semble indiquer par là ce terrain entre l'enlissement dans l'être et la fuite imaginaire où l'activité « n'échappe » pas à proprement parler au projet fondamental et à sa recherche de l'impossible totalité, mais justement « joue avec », s'en joue. Dans le jeu l'homme accepte le caractère transitoire de ses accomplissements, le caractère partiel des synthèses réalisées, car il s'agit d'une activité symbolique, et il s'ouvre ainsi à une autre dimension d'être où le rapport d'appropriation est une appropriation créatrice. Assumer l'échec ontologique, peut devenir en ce sens de le vouloir, de se vouloir tel qu'il nous définit, de se donner à soi-même des règles — de jouer la vie.

C'est à partir de cette manière d'assumer l'échec, que la quête d'authenticité doit être rapprochée de la problématique du jeu chez Nietzsche — rapprochement épineux certes, mais qui s'impose ici tant Nietzsche est le philosophe par excellence du « saut », de la « pirouette ». Chez lui plus que chez tout autre, le projet éthique s'appuie sur la qualité interne des actes,

19. Ibid., p. 125.

le sens du vouloir qui y est à l'œuvre. C'est à partir de là que Nietzsche peut distinguer la Volonté de Puissance comme affirmation (promotion de la vie) et comme négation (régression de la vie) ; comme Sartre distingue la liberté comme engagement (assomption de sa condition) et comme mauvaise foi (évitement de cette condition). Ce qui est fondamental c'est le dépassement de soi, la profondeur et la cohérence existentielles inhérentes à l'acte de se surmonter soi-même. La puissance et la liberté ne sont pas affaire de possession mais de transcendance ; et on doit comprendre cette transcendance à la manière du désir hégélien : ce n'est pas le désir d'un objet, mais le désir de désirer ; sa vérité c'est lui-même : si la résistance ou l'objet lui sont nécessaires, ce n'est pas pour atteindre au repos, mais plutôt comme condition d'existence. Dans *L'être et le néant* le désir se définit comme la relation interne de négativité entre un être défini comme manque et le possible qu'il doit être pour se réconcilier avec soi-même ; or, cet écart qui sépare l'homme de son possible, c'est la « valeur ». Ainsi le critère de validité d'une valeur résiderait dans la forme de l'activité qui s'en réclame — le critère nietzschéen étant celui du « style » comme dépassement affirmateur, « oui » à la Vie dans son intégralité ; le critère sartrien étant l'authenticité comme engagement lucide de la liberté. L'impulsion première des deux approches se retrouve ainsi dans leur recherche d'une sorte d'éthique de la pure transcendance et de la créativité — ce qu'on pourrait appeler leur impulsion esthétique fondamentale. Ce qui est requis c'est un travail sur soi dont le seul critère est le dépassement de soi, une reprise symbolique de la liberté en situation dans un jeu qui, comme chez Nietzsche, n'exclut pas un certain « sérieux » : celui, dit-il, « que l'homme mettait au jeu, étant enfant ». ²⁰ Se vouer à une cause, une idée, une échelle de valeurs chez Sartre, c'est tomber dans une mauvaise foi qui veut se cacher l'inconsistance de son existence contingente. Mais l'ambiguïté est que l'homme ne peut pas ne pas être projet. Il voudra donc viser une action qui n'aspire pas à quelque finalité pour échapper au néant qu'il est, mais qui se pose elle-même comme fin. Il visera une action qui ne s'oublie pas dans un souci éthique ou un but extérieur, mais est « liberté-en-acte », n'ayant ni limite ni finalité autre qu'elle-

20. F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, U.G.E., 1967, para. 94.

même. L'action est donc action pour l'action : jeu ; ou encore finalité sans fin : création artistique. Il s'agit de valoriser un dépassement de soi qui « tourne à vide » et ainsi ne s'aliène pas, une liberté qui ne se perd jamais dans autre chose que sa propre expression. La reconnaissance lucide par l'homme de sa condition se traduit par une action qui est un mouvement perpétuel, une acceptation toujours réaffirmée de sa non-coïncidence avec soi. La seule valeur est celle que porte chaque acte, et elle se dépasse et se refuse en se réalisant. Il s'agit pour l'homme de vouloir cette ambiguïté qui le caractérise ; non plus d'être mais de se vouloir « passion inutile » ; de vouloir à la fois et dans le même mouvement son désir d'être et son impossibilité à le réaliser, de vouloir ce paradoxe, de se vouloir paradoxe.

Sans doute ne peut-on s'empêcher d'agir, car le repos c'est la mort ; il faut donc s'agiter, « se divertir » dirait Pascal, mais sans l'illusion d'arriver à quoi que ce soit. Le « faire » ne saurait avoir d'autre fin que lui-même ; mais peut-il encore être un « faire » dans ce cas ? On voit aisément les prolongements d'une telle esthétique lorsqu'elle fusionne par exemple avec l'exigence d'engagement de Sartre : on aboutit à un activisme effréné. La faiblesse en effet de cette perspective c'est que sa réponse purement symbolique au paradoxe de la conscience malheureuse lui interdit toute effectivité. Si le jeu correspond bien à une certaine exigence de l'authenticité, il est clair que de faire de la vie un jeu tend à réduire la liberté à un vain mot en lui enlevant toute sanction pratique pour la renvoyer à l'imaginaire. Mais, pareillement, lui tourner le dos n'est-ce pas retomber dans le sérieux ? C'est-à-dire, dans les termes de Kierkegaard, retomber dans l'éthique mensongère pour échapper à l'arbitraire esthétique ? C'est précisément cette tension de l'éthique et de l'esthétique qui nous semble s'esquisser, mieux que dans le jeu peut-être, dans la figure existentielle de l'ironie.

3. *L'ironie*

Kierkegaard a brillamment évoqué le circuit d'options existentielles à travers cette ironie par laquelle on dépasse chez lui l'esthétique vers l'éthique. L'esthète qui se défend vis-à-vis des autres et du monde par une « mauvaise ironie » en refusant de

s'engager, doit retourner cette ironie contre lui-même pour saisir la distance entre son idéal imaginé et ce qu'il est effectivement, l'intégrer à sa vie et dépasser l'échec et l'ennui qu'il s'inflige lui-même. Il doit se réapproprier lui-même ses choix pour passer du fait à la valeur. C'est ainsi que Kierkegaard interprète l'ironie socratique comme cette dialectique du retour sur soi, de l'ébranlement des certitudes, puis de la découverte de soi et de sa transformation. Il y a donc un moment négatif et un moment positif, et ce premier moment (qui correspond au questionnement du sérieux de l'attitude naturelle, chez Sartre) est fondamental car il renvoie à l'intériorité de l'existant. C'est pour cela que pour Kierkegaard l'ironie est bien le point de vue de Socrate, qu'il ne s'agit pas seulement, comme le veut Hegel, d'un procédé pédagogique, et que celui-ci, en ne traitant que de l'ironie des romantiques, porte préjudice à l'ironie.²¹ Certes, l'erreur de l'ironie romantique est de se refuser à accomplir les valeurs révélées par ce retour sur soi, de se figer en une interrogation éternelle et une contemplation imaginaire. *L'alternative* donne une véritable phénoménologie de cette expérience de l'esthétisme, de l'appauvrissement radical que peuvent signifier la fuite imaginaire et le goût de la jouissance immédiate²² — très proche par là de la critique hégélienne de la « belle-âme », pour laquelle tout apparaît vain et mesquin à l'exception de sa propre subjectivité qui de ce fait devient vide et « meurt d'ennui » ; alors qu'« une âme vraiment belle, dit Hegel, agit et vit dans le réel ».²³ Il faut donc bien identifier cette double position de Kierkegaard en ce qu'elle figure l'ambiguïté de la réalité visée : il s'appuie sur Hegel pour combattre l'esthétisme romantique et loue son refus d'une conception purement négative de l'ironie ; et il s'appuie sur Socrate pour combattre l'objectivité abstraite de Hegel et loue chez Socrate sa méfiance à l'égard du Savoir systématique et l'attention qu'il porte à l'existence individuelle. Socrate introduit à la conscience éthique, mais dans ce mouvement même il introduit un recul. L'ironie et le questionnement négatif qu'elle comporte, le « nihilisme » qu'elle

21. S. Kierkegaard, *Le Concept d'Ironie constamment rapporté à Socrate*, Oeuvres complètes, Tome II, Éd. de l'Orante, 1975, p. 240.

22. Outre le *Journal du Séducteur*, ceci apparaît avec force dans certains *Diapsalmata* ; voir *L'Alternative*, O.C. Tome III, Éd. de l'Orante, 1970, p. 17-44.

23. G.W.F. Hegel, *Esthétique*, I, Flammarion, 1979, p. 100-101.

implique, sont une dimension permanente de l'existence. La vie éthique requiert sans doute la connaissance du Bien, mais justement ce n'est pas une connaissance objective, une vérité qui nous précède. Cette vérité se réalise subjectivement, et en ce sens demeure toujours en question, inachevée, en ce qu'elle est « existée » (pour parler comme Sartre) et non pas seulement conçue : la vérité c'est la transformation du sujet par lui-même. Comme on l'a vu plus haut, il faut se garder en effet de l'illusion de pouvoir échapper à l'existence et à l'angoisse en « réalisant le général » (comme le Conseiller Wilhelm de *L'alternative*). Le dépassement de l'esthétique ne devient à ce moment-là que bonne conscience et sérieux, et sa vérité est dans son ébranlement à nouveau. En même temps, face à cette ironie, il s'agit d'éviter de se paralyser dans l'angoisse et le doute. Tout l'effort de Hegel est de voir en Socrate un point de départ, et dans son ignorance un « moment dépassé » qui introduit la recherche et la possibilité du Savoir ; d'où le sens et la légitimité de la démarche ironique par rapport à la « nuit intérieure » de l'esthétisme. Kierkegaard de son côté situe cette légitimité dans « l'existentiel » socratique, dans sa négativité toujours réitérée, son affirmation de la vérité comme subjectivité.

Il n'est pas surprenant que ce soit en introduisant la mauvaise foi que Sartre fasse apparaître l'ironie comme un type d'activité négative.²⁴ En un sens en effet, l'ironie est le prototype de la conduite de mauvaise foi. L'ironiste se définit par une conduite d'échec qui joue sur l'ambiguïté de sa condition pour perpétuer cet échec. Il n'y a pas d'engagement possible de ma liberté, dirait-il, car je suis toujours au-delà de ce que je suis ; je suis ce que je ne suis pas et ne suis pas ce que je suis ; je vais donc tenter d'être cette transcendance perpétuelle, de la vivre comme mon « état » sur le mode de la facticité ; je ne serai plus que la contestation perpétuelle de tout possible effectif au nom du « Possible » ; mais par là chacun de mes actes se transformera en geste. On voit que l'échec de l'identification, de la coïncidence avec soi, du désir d'être en-soi pour-soi, est résolu par une « non-identification absolue », une « non-coïncidence

24. L'ironie est certes un thème mineur dans les textes de Sartre, mais il apparaît à deux occasions dans *L'être et le néant*, à des moments cruciaux ; d'abord dans ce chapitre sur la mauvaise foi : p. 85.

affirmée », mais où le désir d'être se retrouve à nouveau en se retournant. En se posant comme « négatif permanent », l'ironiste hypostasie cette transcendance en voulant l'être. C'est une « ruse de l'inauthenticité », dit Sartre, qui permet de se voir du dehors.²⁵ Sartre rejoint donc par là la critique hégélienne de l'ironie romantique, car ce jeu sur l'ambiguïté peut devenir « suffisance, équivoque et rouerie »,²⁶ et devenir le fondement d'une attitude ruineuse qui se complaît et s'épuise en elle-même. L'art poétique des romantiques, voulant empêcher le lecteur de tomber dans l'illusion du général, le place à un point de vue supérieur, en le détachant du fini. Il s'agit de préparer le terrain pour reconstituer le monde à partir de rien et tel qu'on le veut, c'est-à-dire de le « poétiser » selon le pouvoir créateur d'une liberté absolue, dégagée de toute finitude et sans responsabilité aucune. Ce qui manque à cette conception, pour Sartre comme pour Hegel, c'est sa dimension d'« effectuation », la reconnaissance par la liberté de ses limites, permettant à l'action de faire (comme dirait Hegel) « l'unité avec son aliénation ». Sans cela, l'ironie ne dépasse pas plus que le jeu le niveau de la fuite esthétique.

Mais les conduites de mauvaise foi ne sont possibles que parce qu'elles prennent appui sur une condition humaine qui est ambiguë justement, et en ce sens l'ironie n'est pas seulement une fuite. On doit comprendre ainsi l'autre face de l'ironie que souligne Sartre,²⁷ comme une affirmation du sujet en face du monde et comme une contestation permanente du sérieux par l'inscription d'une interrogation vivante au sein de tout engagement dans le monde. L'ironie, chez Sartre comme chez Kierkegaard, peut être ce qui maintient le négatif en chaque acte ; le rappel constant de cette négativité que doit envelopper la positivité sans jamais prétendre la nier ou la résorber. Si l'ironie se veut le refus de tous les possibles concrets, elle se dégrade en esthétisme, en une liberté d'indifférence avare d'elle-même. Le moment authentique du questionnement du sérieux se fige en mauvaise foi en refusant l'engagement et les exigences du réel.

25. J.P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1954, Coll. Idées, p. 118.

26. Comme le dit Merleau-Ponty dans une belle page sur ce problème : *Éloge de la Philosophie*, Gallimard, 1953, Coll. Idées, p. 47.

27. C'est la deuxième discussion du mot dans *L'être et le néant*, op. cit., p. 669.

Mais l'ironie comme renvoi constant de la subjectivité à elle-même, peut être une expression de la liberté authentique si ce renvoi ne se détache pas de l'action effective pas laquelle la subjectivité créatrice ainsi libérée trouve à se réaliser concrètement, c'est-à-dire où l'ironie est insuffisante en elle-même mais *sait* son insuffisance. En reconnaissant sa liberté et la gratuité de son existence, l'homme est renvoyé à soi, et c'est par l'ironie que cette lucidité est prise en charge. Cette prise en charge est particulièrement le domaine de l'artiste dont l'œuvre figure ce rapport ambigu : il domine son œuvre au point de voiler l'expérience personnelle qui la soustend ; il y exprime son désespoir tout en s'en détachant et en lui donnant une forme concrète. Cette conduite peut donc être tout autant un truquage pour « fixer » cette lucidité stérile, que le signe d'une pleine assumption de la lucidité si on la prolonge vers l'action. L'ironie porte le danger de toute quête d'authenticité qui *s'abandonne* à l'échec, se retournant par là en son contraire ; mais elle est aussi la prise en charge en chaque acte et en chaque parole de la dimension d'échec de l'existence.

On voit de cette manière la richesse de cette notion qui se définit nécessairement à travers une référence simultanée au détachement et à l'engagement, à l'esthétique et à l'éthique. Elle semble une notion plus « mûre » que celle de jeu qu'elle intègre en une unité plus élevée. Le problème de l'ironie est celui d'une tension, d'un équilibre instable entre une tendance ludique d'échappement symbolique et un engluement dans le monde. C'est ce que met bien en évidence le livre de V. Jankélévitch, qui la distingue d'abord de l'ironie romantique, « cette vacance propre à toutes les inquiétudes du spleen (. . .), qui ne sert plus à connaître ni à découvrir l'essentiel sous les belles paroles, (mais) à survoler le monde et à mépriser les distinctions concrètes »²⁸ pour aboutir dans les faits à un conformisme hypocrite. Au contraire une vraie « ironie, sous peine de naufrage, doit louvoyer périlleusement entre la Charybde du jeu et la Scylla du sérieux ».²⁹ Elle n'est pas pour autant neutre ou mi-chemin, mais elle est l'un et l'autre ; elle joue sérieusement, avec ce

28. V. Jankélévitch, *L'ironie*, Flammarion, 1964, p. 18-20.

29. *Ibid.*, p. 137.

« sérieux de l'existence » que Kierkegaard distingue de celui « des professeurs ». « Il y a, écrit Jankélevitch, un dogmatisme de l'ironie qui est aussi inconscient que tout autre absolutisme et qui se fige dans l'affirmation ridicule de sa propre frivolité ; l'ironie pour rester transitive et vraiment humoresque, vraiment consciente de soi, doit pouvoir ne pas l'être — si ironique qu'elle sait être sérieuse, si compliquée qu'elle sait être simple, toujours mobile et supérieurement imprévisible ! L'ironie est une de ces qualités qu'il est contradictoire de s'attribuer parce qu'elles n'existent que selon la pure mobilité de la vie. On ne peut pas être modeste et le dire . . . »³⁰ C'est comme si l'ironie devait par principe épouser et reproduire le mouvement de l'existence, non « se poser » comme telle. Elle « n'est » pas mais « a à être », retrouvant le mouvement originel de l'existence dans son ambiguïté, mais un mouvement dévoilé, élevé, repris. Toujours-sur-le-passage, l'ironie exprime l'inquiétude de l'esprit, mais justement elle l'exprime dans ce qu'elle a d'inachevé. On ne peut parler de synthèse car tout peut être remis en cause à chaque instant, et non plus de dispersion car elle porte une exigence de cohérence et d'ancrage dans le réel. C'est une complicité avec le réel qui n'est jamais un abandon — une générosité maîtrisée.

On voit ainsi comment cette conduite peut se révéler un refuge inauthentique, tout autant qu'une prise en charge des exigences de la conversion si elle sait se maintenir « sur-le-passage » et rester liée à l'action effective. Tout se joue en effet entre le moment de reconnaissance de l'échec (et sans doute d'un certain consentement à lui) et le moment où cette lucidité devient complaisance — ou, si l'on veut employer un terme galvaudé, entre une assomption de « l'absurde » et un « absurdisme » stérile.³¹ Ceci dit, cette perspective n'aurait aucun sens si l'on y voyait une recette existentielle, ou une doctrine toute faite pour échapper à la mauvaise foi puisqu'on a bien vu qu'un tel « échappement » ne saurait en être un. On n'« adhère » pas en effet à l'ironie kierkegaardienne, plutôt elle nous pousse vers

30. Ibid., p. 188.

31. Une approche similaire s'avérerait intéressante pour l'humour ; chez Kierkegaard certes, mais aussi chez Sartre où le rire en particulier apparaît souvent *à la fois* comme un « saut existentiel », l'assomption neuve d'une situation bouchée, *et* comme un renoncement à l'action, un abandon à l'organique, une démission. Voir, par exemple, la fin de *Huis Clos* ou des *Mains Sales*.

nous-mêmes c'est-à-dire en l'occurrence vers Dieu, lieu et sens de la liberté de chacun. C'est pareillement une « communication indirecte »³² qu'il faut voir dans *L'être et le néant*, menant son lecteur en face de cette exigence d'invention qui définit tout homme ; ainsi bien sûr que dans l'œuvre de Nietzsche, défi permanent à qui ose s'y aventurer, où toute tentative d'articuler une éthique ne vaut que comme une mise en demeure de la subjectivité créatrice du lecteur. Dans cette perspective, l'authenticité apparaît non comme une assomption connaissante mais comme une pratique créatrice, et ouvre sur une métamorphose qui concerne tout le style de l'activité humaine et en particulier celui du philosophe lui-même. Le problème de l'éthique individuelle renvoie nécessairement à celui de la philosophie comme telle, où la religion, l'art, la pratique sociale sont autant de « sauts » qui viennent mettre en cause la prétention du discours rationnel de rendre compte à lui seul des paradoxes de l'existence. Chez Sartre l'analyse de son œuvre entière serait requise pour montrer comment la mauvaise foi fonctionne comme une garantie de liberté face au discours spéculatif, renvoyant toujours celui-ci à son ombre, la politique à la philosophie, la philosophie à la littérature, l'opacité irréductible du vécu à la transparence de la dialectique, et inversement, etc . . . La philosophie de la mauvaise foi se retrouve de mauvaise foi, se retourne sur elle-même et ne peut s'en sortir au niveau d'un approfondissement du Savoir. On est renvoyé « ailleurs », au domaine de l'agir, un domaine auquel on ne peut accéder qu'au prix d'un « glissement latéral » vers un autre registre, et il s'inscrit irrésistiblement par là une sensibilité ironique dans la recherche éthique et dans la démarche philosophique elle-même.³³ Ce que l'ironie

32. Kierkegaard s'explique bien à ce sujet dans *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, O.C. Tome X, Éd. de l'Orante, 1977, p. 70-76. Voir aussi *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain*, O.C. Tome XVI, Éd. de l'Orante, 1971.

33. En ce sens cette « mauvaise foi » aide peut-être à éclairer et à souligner la portée de certaines « contestations ironiques » de la philosophie telles qu'elles se multiplient dans l'institution philosophique, en particulier de la part du féminisme. Nous ne prétendons nullement analyser ici les enjeux de ce discours, mais simplement noter la pertinence pour notre problème de ce que Hegel appelle — pour stigmatiser le rôle déstabilisateur des femmes dans l'État — « l'éternelle ironie de la communauté ». C'est cette ironie qui structure les tourniquets d'une revendication simultanée d'égalité et de différence ; au nom d'un humanisme et d'une subversion radicale de l'idéal humaniste ; à travers l'utilisation et le refus simultanés du langage dominant ; en vue de remédier à une exclusion de l'institution philosophique à laquelle il ne saurait pourtant s'agir de s'intégrer sous peine d'être « récupéré » ; etc . . . Dans ce jeu de glissements, on se ménage ainsi un

tente de prendre en charge c'est ce paradoxe qui veut que tout discours soit toujours miné, détourné vers des jeux, des glissements, mais qu'il ne peut en rendre compte qu'en visant une transparence qui annihile ces apparences. La vanité de l'aspiration philosophique à coïncider avec le réel ne saurait se manifester (et se dire) que de l'intérieur de cette aspiration, tout comme on l'a vu pour l'éthique individuelle dont l'échec ne se manifeste qu'à travers l'espoir d'un dépassement définitif de l'échec. Exercice bien périlleux que celui qui consiste à proposer une conduite correspondant à cette condition paradoxale, car c'est déjà la figer et la trahir, alors que l'ironie ne saurait être qu'une réinvention permanente, autant existentielle qu'intellectuelle, toujours sur le fil du rasoir. Sans doute les œuvres d'un Kierkegaard et surtout d'un Nietzsche donnent-elles une idée des proportions de l'effort requis. Elles sont en tout cas la preuve vivante qu'il ne peut s'agir de confondre ironie et cynisme, ironie et dérision — cette dernière, plus nocive encore que le sérieux, est sa pire caricature.

Faculté de philosophie
Université Laval

perpétuel « dehors », en glissant du point de vue de la critique au point de vue de la victime et inversement, en se retrouvant critique dès qu'on s'est institué victime, en minant sa propre revendication au moment où elle se transforme en responsabilité . . . Ainsi seulement évite-t-on toute récupérabilité afin que le discours demeure contestataire, insaisissable, « sur-le-passage ». Cette ironie requiert un « art » subtil pour lequel la définition sartrienne de la mauvaise foi nous semble particulièrement appropriée : « C'est un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept qui est ainsi engendré utilise la double propriété de l'être humain d'être une *facticité* et une *transcendance* (. . .) Il faut affirmer la facticité comme *étant* la transcendance et la transcendance comme *étant* la facticité, de façon qu'on puisse, dans l'instant où on saisit l'une, se retrouver brusquement en face de l'autre » : *L'être et le néant*, op. cit., p. 95.