

Laval théologique et philosophique



La communication indirecte chez Kierkegaard : une dialectique contemporaine

Patrick J. Brunet

Volume 54, Number 1, février 1998

Éthique et corps souffrant

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401138ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401138ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Brunet, P. J. (1998). La communication indirecte chez Kierkegaard : une dialectique contemporaine. *Laval théologique et philosophique*, 54(1), 127–142.
<https://doi.org/10.7202/401138ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1998

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LA COMMUNICATION INDIRECTE CHEZ KIERKEGAARD : UNE DIALECTIQUE CONTEMPORAINE

Patrick J. Brunet

Département de communication
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ : Kierkegaard est le penseur de l'intériorité, intériorité qui, selon lui, ne peut se communiquer directement. Indissociable de concepts existentiels relevant des catégories éthique et éthico-religieuse, la dialectique communicationnelle qu'il met en œuvre est ce qu'il nomme sa méthode de communication indirecte. En plaçant le lecteur sur le plan individuel devant un choix, le but de Kierkegaard reste d'actualité : libérer l'autre. À notre époque où l'esthétique semble gouverner de manière directe, massive et médiatique nos choix existentiels, l'alternative demeure de nous laisser, ou non, interpeller par les exigences de l'éthique et du religieux communiquées par Kierkegaard. Le présent article examine cette méthode de communication et aboutit à montrer en quoi les enjeux de l'interpellation à laquelle elle conduit sont déterminants pour l'individu et le devenir des sociétés postmodernes.

ABSTRACT : Interiority, as Kierkegaard perceives it, cannot be directly communicated. His dialectic of communication, which he calls his method of indirect communication, is inseparable from the existential concepts which come under the headings of ethics and religious ethics. By presenting the individualized reader with a choice, Kierkegaard's goal remains that of actuality : to liberate the other. Today, as aesthetics seem to govern our existential choices, be it directly, overwhelmingly, or through mass-media, we still have the alternative to question ourselves, or not, by the ethical or religious credos which Kierkegaard presents. This article examines this method of communication and shows how the stakes of the uncertainty to which it leads are determining for the individual and the evolution of postmodern societies.

« Une communication qui croît ainsi à puissance quatre ne contribue qu'à augmenter la confusion, car plus on communique en termes vagues, plus la confusion devient cruelle, plus inhumaine et surhumaine la tâche proposée à l'individu. »

Søren Kierkegaard

La méthode de communication (*Meddelelse*) indirecte employée par Kierkegaard (1813-1855) est essentielle à la compréhension de son œuvre et comporte des éléments fondamentaux intemporels applicables à la transmission de tout discours

éthique et éthico-religieux. Plutôt qu'un ensemble d'ouvrages systématiques et unificables, son œuvre se présente comme un foisonnement de styles et de genres prenant la forme de récits, de traités ou de discours signés de pseudonymes ou de son nom, ce qui en rend la lecture et la compréhension problématiques. Cette difficulté a eu pour effet chez plusieurs commentateurs de qualifier Kierkegaard de bien des façons. À titre d'exemples, il fut nommé le « père de l'existentialisme », le « poète du religieux », le « penseur tragique » ou « l'unique devant Dieu ». Kierkegaard continue de faire l'objet d'une multitude d'études et d'interprétations et ne cesse d'interpeller le lecteur : « Son interpellation vise le tout de ma personne et n'y laisse rien intact. [...] Je suis renvoyé à moi-même par un miroir qui rend éclatantes pensées, contradictions, exigences, présence à la vie et présence de la mort. [...] Il est l'homme de la mise en question¹. » Ces propos de Jacques Ellul reflètent le caractère existentiel et vivant de son œuvre.

Porteur d'une mission, Kierkegaard entend réveiller ses contemporains en les rendant individuellement attentifs à la catégorie éthique et éthico-religieuse à une époque empreinte de la catégorie esthétique et entretenue dans l'irresponsabilité individuelle sous l'influence du romantisme, de l'hégélianisme et du dogmatisme religieux et institutionnel. Cette irresponsabilité est elle-même renforcée par le recours à une puissance démagogique nouvelle : celle de la masse et des mass médias naissants. Pour mener à bien cette mission, il met en œuvre un mode de communication dialectique en lien avec les différents stades existentiels.

Afin de mieux appréhender la dialectique communicationnelle développée par Kierkegaard, je rappellerai en premier lieu le contexte philosophique et théologique à l'intérieur duquel se situe sa pensée. Dans une deuxième partie, je présenterai la question de la pseudonymie en lien avec les concepts essentiels de son œuvre. Je m'attacherai alors (troisième partie) à dégager les concepts essentiels de la pensée dialectique (d'après le *Post-Scriptum*), pour voir ensuite (quatrième partie) les composantes du modèle proprement dit de la dialectique de la communication (d'après la *Dialectique de la communication*). Je terminerai par une interrogation sur la portée de cette méthode dans la situation contemporaine.

I. DÉTERMINANTS CONTEXTUELS : HEGEL ET L'ÉGLISE ÉTABLIE

Sören Kierkegaard, homme de « l'exception » et « homme de foi refusant la vie rationnelle et combattant avec acharnement la philosophie hégélienne² », illustre aussi bien par sa vie que par son œuvre le combat de la foi et de la raison. Sa pensée philosophique et religieuse « est une immense protestation contre la double imposture que constituent à ses yeux le système encyclopédique hégélien et le christianisme af-

1. Jacques ELLUL, « Préface », dans Nelly VIALLANEIX, *Écoute, Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*, 2 vol., Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 94-95), 1979, p. III.

2. Yves FLOUCAT, *Pour une philosophie chrétienne*, Paris, Téqui (coll. « Croire et savoir », 3), 1981, p. 189.

fadi de l'Église luthérienne danoise³ ». Cette double imposture forme l'arrière-plan philosophique et religieux à partir duquel son œuvre s'est élaborée. Kierkegaard considère que, selon la perspective hégélienne, la philosophie doit chercher à comprendre ce qu'est la religion, au point où elle comprend mieux la religion que la religion ne se comprend elle-même. Alors que la dialectique hégélienne cherche à réconcilier les contraires, à opérer une synthèse des contradictoires, la dialectique kierkegaardienne souligne, quant à elle, le caractère irréconciliable des oppositions et la portée du paradoxe dans le christianisme.

S'adressant à la chrétienté de son époque, Kierkegaard se déclare être le « correctif » du christianisme ; un christianisme contaminé par le système rationaliste ambiant. Il ne se reconnaît pas dans le christianisme proposé par l'église luthérienne établie qui ne présente pas, selon lui, le caractère d'engagement que demande l'Évangile. En opposition à un christianisme de multitude affaibli et affadi par un dogmatisme par trop sclérosant, il insiste sur le caractère personnel de la foi. Sa double lutte contre le Système et contre l'Église Institution est déterminée par un objectif central : placer l'individu devant Dieu. Il reproche au dogmatisme de l'Église Réformée de son époque et au système spéculatif hégélien de ne pas placer l'individu en position de choix devant Dieu. Ce double combat s'inscrit, de plus, sur un fond politique et social en pleine agitation provoquée par la modernité naissante.

C'est donc à partir de sa réflexion sur sa propre expérience chrétienne et sur l'environnement philosophique et théologique, et en constatant le bouleversement d'une époque que Kierkegaard embrasse le projet de s'adresser individuellement à ses lecteurs en les confrontant au choix existentiel. Ce projet requiert de rédiger une œuvre dont le fond est indissociable de la forme.

II. MAÏEUTIQUE ET PSEUDONYMIE

Constituée d'ouvrages pseudonymes et non pseudonymes, l'œuvre de Kierkegaard soulève des problèmes de méthode et d'interprétation. Une question se pose : comment considérer ses ouvrages pseudonymes dans sa pensée ? Est-ce Kierkegaard qui parle ? Dans *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain* (1848), il donne des éléments de réponse, parlant de sa « tactique » qui se réfère à la maïeutique de Socrate. La méthode socratique consiste à présenter un discours sous forme indirecte, celle de l'ironie. Kierkegaard connaît bien cette méthode, sa thèse de doctorat s'intitulait *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* (1841). La maïeutique socratique amènera Kierkegaard à s'interroger sur les modes de transmission de discours et particulièrement sur les situations et expériences de la vie qui ne peuvent directement être communicables à autrui.

Il choisit alors d'employer des pseudonymes comme moyen tactique par lequel il va s'adresser au lecteur. Il s'agit d'interpeller le lecteur dans sa condition existen-

3. André LÉONARD, *Pensée des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Paris, Lethielleux ; Namur, Culture et Vérité (coll. « Sycomore », série *Chrétiens aujourd'hui*, 6), 1980, p. 25.

tielle, laquelle relève d'un des trois stades (esthétique, éthique et religieux) qui jalonnent la vie humaine et que Kierkegaard développe largement dans l'ensemble de son œuvre. Grâce à l'ironie, l'être humain dépasse la vanité du monde fini du stade esthétique pour reconnaître une puissance spirituelle et éternelle dont les exigences éthiques l'interpellent. Il est alors au stade éthique et éthico-religieux. Le passage du stade éthique au stade religieux s'opère lorsqu'il parvient existentiellement à la position de l'humour qui « confine à l'éthique et au religieux ». L'effondrement au plan éthique le conduit au « ressouvenir éternel de la faute » et le rend attentif au message chrétien qui conduit à la foi.

Conçue comme une maïeutique destinée à aller dans le sens esthétique pour en signifier le contraire, la pseudonymie est le moyen par lequel Kierkegaard entend amener les individus à la « vérité », ceci sans dévoiler son projet. Par ses écrits esthétiques, éthico-religieux et religieux, il rejoint le lecteur au stade où il se trouve sous forme de « double réflexion⁴ ». Il s'agit de se faire « tout à tous », de rencontrer le lecteur à partir des catégories esthétique ou éthique qui le gouvernent dans le but de le placer devant le choix du religieux. Selon lui, les vérités éthiques et éthico-religieuses ne peuvent être communiquées que de façon indirecte car elles impliquent des moments éternels inadéquats à l'affirmation directe. Parallèlement à ses ouvrages pseudonymes, il publie des ouvrages signés de son nom : les discours religieux. L'esthète pseudonyme est aussi le religieux des *Discours édifiants* ou des *Discours chrétiens*. Ces discours s'adressent à la catégorie religieuse et relève de la communication directe.

Ainsi, la signification de la pseudonymie s'éclaire lorsqu'elle est resituée dans la totalité de l'œuvre. Cette vue d'ensemble permet à l'herméneute de mieux saisir comment, à partir d'une prise en compte des courants philosophique et chrétien de son époque, l'auteur articule son discours et le transmet. Cette articulation et cette transmission font l'objet d'une pensée et d'un mode de communication dialectiques. Ce mode est particulièrement explicite dans deux de ses ouvrages : le *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* (1846) et *La Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, une série de notes non publiées de son vivant et retrouvées dans son *Journal (Papirer)* datant de 1847. L'étude du *Post-Scriptum* présente les concepts essentiels de sa pensée dialectique et nécessaires à la compréhension de sa méthode expliquée de manière plus systématique dans *La Dialectique de la communication*.

III. LA PENSÉE DIALECTIQUE KIERKEGAARDIENNE

Kierkegaard termine les *Miettes philosophiques* (1844) en prévenant le lecteur qu'il reprendrait le problème abordé : celui de la communication. C'est dans son ouvrage *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* qu'il dé-

4. Sören KIERKEGAARD, *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* (1846), volume I, dans *Œuvres Complètes*, tome X, traduction par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1977, p. 70. Voir également ci-dessous la note 22.

veloppe cette question. Considéré par lui-même comme le « point central » de toute son œuvre, le *Post-Scriptum* constitue son ouvrage spéculatif le plus explicite. Long post-scriptum de près de cinq cents pages réparties en deux volumes, cette œuvre maîtresse arbore un titre qui se présente, dès le départ, comme une provocation ironique (en référence à Socrate) et dont l'adjectif « non scientifique » se veut un défi lancé aux philosophes de son époque. De plus, cet ouvrage se termine par un appendice dans lequel Kierkegaard reconnaît qu'il est l'auteur des livres publiés précédemment sous des pseudonymes. Il explique que le recours aux pseudonymes a été commandé par le caractère esthétique de ses œuvres précédentes.

Le *Post-Scriptum* est « le point critique de l'œuvre entière » dans la mesure où il n'appartient plus au groupe des écrits de la production esthétique et où il n'appartient pas encore à la production exclusivement religieuse, même si le problème du devenir chrétien s'y trouve nettement posé. Si la période esthétique est considérée comme un passage obligé, comme « la voie d'où l'on revient de l'esthétique pour devenir chrétien », le *Post-Scriptum* décrit une seconde voie : « celle où l'on revient du Système, de la spéculation, etc., pour devenir chrétien »⁵. L'idée centrale de cet ouvrage est qu'on ne peut construire un système de l'existence. La question essentielle est celle de la communication que la dialectique hégélienne vide de tout sens en voulant l'objectiver. Alors que Hegel est le philosophe de la réconciliation par la synthèse, Kierkegaard est celui du paradoxe. Cet ouvrage montre qu'on ne peut prouver la vérité du christianisme en ayant recours aux méthodes de l'histoire ou de la spéculation. « La tâche n'est pas de comprendre le christianisme, mais de comprendre qu'on ne peut pas le comprendre. C'est la cause sacrée de la foi⁶ ».

La dialectique kierkegaardienne se définit comme la mise au clair par le raisonnement de situations existentielles. Par « situation », Kierkegaard entend l'arrière-plan contextuel, extérieur et déterminant l'interprétation du comportement. Il s'agit de dévoiler et de comprendre les déterminants ayant conduit par exemple à la création de tels ou tels discours ou actes. Kierkegaard considère que la connaissance de la situation contemporaine du sujet (individu) est primordiale pour comprendre son état d'esprit, ses actes et ses propos. Cette connaissance est elle-même déterminante pour l'élaboration de l'œuvre dans son entier qui s'adresse à ce sujet (lecteur potentiel). S'il est dialecticien, c'est au sens platonicien du terme, c'est-à-dire « en voyant les choses ensemble » dans la réciprocité de leurs rapports. Sa dialectique englobe tous les concepts existentiels et cherche à déterminer leurs rapports réciproques. Elle permet de procéder à un examen exhaustif des concepts chrétiens fondamentaux : la spéculation et la révélation, le scandale et le paradoxe, l'absurde et l'irrationnel. Kierkegaard voulait « hisser le christianisme avec armes et bagages dans la réflexion⁷ ».

5. ID., *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* (1848), dans *Œuvres Complètes*, tome XVI, traduction par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1971, p. 30.

6. ID., *Journal (extraits)*, tome II (1846-1849), traduction par K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1954, p. 309-310 (*Papirer*, IX A, §248).

7. *Ibid.*, p. 301 (*Papirer*, IX A, §226).

Qu'en est-il plus précisément des rapports fond/forme dans son œuvre régie par une telle dialectique ? Le mode de communication (forme) kierkegaardien est en rapport étroit avec le discours lui-même (fond), lequel soulève la question des rapports entre la raison et la foi. Kierkegaard distingue deux sphères qualitativement différentes, la sphère du savoir (*Viden*) et celle de la foi (*Tro*) : « [...] la foi n'est pas une connaissance ; car toute connaissance est, soit connaissance de l'éternel, et elle exclut alors le temporel et l'historique comme indifférents, soit connaissance purement historique ; et nulle connaissance ne peut avoir pour objet cette absurdité que l'éternel est l'historique⁸ ». Le temporel et l'éternel ne peuvent être envisagés sur le plan existentiel qu'en ayant recours au concept de paradoxe ou d'absurde. De manière progressive au long de plusieurs de ses écrits pseudonymes, il présente une gamme de contraires existentiels relevant du paradoxe en se référant à des personnages (Abraham dans *Crainte et Tremblement* [1843] ou Socrate dans les *Miettes philosophiques* [1844]) et au chrétien en tant qu'individu qu'il appelle à devenir contemporain du Christ. Il considère l'individu comme être fini confronté à l'infini et aux exigences d'éternité, et, selon lui, la métaphysique ne peut réunir ces « contraires qualitatifs ».

Le concept de paradoxe se présente alors comme l'élément théorique autour duquel est articulée toute sa dialectique⁹. Kierkegaard le qualifie dans les *Miettes philosophiques* comme une « fantaisie métaphysique » et se distance de l'acception classique du terme qui le définit comme une construction de l'esprit échappant aux règles de la cohérence et du sens commun. Le paradoxe est « la passion de la vérité » : Dieu est venu en personne dans l'histoire, mais d'autre part Dieu et l'homme sont absolument différents. Slock¹⁰ voit dans l'emploi kierkegaardien du concept de paradoxe une référence à la philosophie grecque, elle-même inspirée des Éléates pour qui le paradoxe est l'expression fondamentale d'une « collision des incommensurables » : l'être et la pensée, l'existence et la logique. Le paradoxe traduit l'idée que l'existence ne se laisse pas penser. Kierkegaard cherche davantage à « comprendre » le paradoxe plutôt qu'à « l'expliquer », au risque de devenir ce que Hegel appelle un spéculant. Malaquais¹¹, quant à lui, semble opter pour la thèse contraire : face au paradoxe de la foi « Homme-Dieu », la raison doit être elle-même crucifiée, l'accès à l'absurde est nécessaire. Cependant, l'absurde dont parle Malaquais semble échapper aux lois de la logique, ce qui n'est pas l'acception kierkegaardienne du terme. Faisant ressortir l'écartèlement auquel Kierkegaard aurait été confronté pour répondre à l'injonction « Tu croiras ! », Malaquais parle de crucifiement de la raison donnant accès à la foi. Mais, selon lui, « le crucifiement de la raison est en fait une si grande exaltation de l'entendement qu'il nie la foi¹² ». À la question de savoir si le paradoxe se situe alors

8. ID., *Miettes philosophiques* (1844), dans *Œuvres Complètes*, tome VII, traduction par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1973, p. 58.

9. Cf. André CLAIR, *Pseudonymie et Paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1976, 374 p.

10. Cf. J. SLOCK, « Le concept de paradoxe chez Kierkegaard », *Les Études Philosophiques*, 2 (1979), p. 173-184.

11. Cf. Jean MALAQUAIS, *Søren Kierkegaard. Foi et paradoxe*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1971.

12. *Ibid.*, p. 306.

au-dessus ou contre la raison, Evans¹³ apporte une double réponse. Il se situe au-dessus de la raison dans le sens où l'être humain ne peut concevoir comment Dieu a pu devenir homme, et contre la raison dans le sens où pour la pensée humaine le paradoxe apparaît comme « la plus étrange des choses », ce qui ne signifie pas pour autant qu'il soit contraire aux lois de la logique.

En résumé, selon qu'ils sont employés dans les ouvrages pseudonymes ou non, les concepts de raison, de foi et de paradoxe revêtent un sens différent. Leur analyse me permet à présent d'aborder la méthode de communication proprement dite, en m'appuyant particulièrement sur les notes retrouvées dans son journal intitulées *La Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* afin d'en faire ressortir sa nature, son but et son efficacité.

IV. LA DIALECTIQUE DE LA COMMUNICATION

La théorie de la communication retrouvée dans ces notes se présente sous forme d'un projet de cours universitaire dont il a rédigé les deux premières leçons¹⁴. Ces notes développent de manière modélisée la théorie exposée dans le *Post-Scriptum* sous la plume du pseudonyme Johannes Climacus.

Le modèle kierkegaardien de communication se définit comme suit : « Dès que je pense le fait de communiquer, j'en pense le quadruple aspect : 1) l'objet 2) l'émetteur 3) le récepteur 4) la communication¹⁵. » Sous forme synoptique, ce modèle présente trois grandes distinctions : la réflexion portée sur l'objet de communication, la réflexion portée sur la communication elle-même et la réflexion portée sur l'émetteur et le récepteur pour la communication de pouvoir¹⁶.

Ce modèle rejoint celui de R. Jakobson dans *Essais de linguistique générale* (1963), qui distingue les trois éléments principaux suivants : le destinataire, le message et le destinataire, auxquels s'ajoutent le contexte ou référent, le contact ou canal et un code (commun à l'encodeur et au décodeur). Selon le schéma jakobsonien « des facteurs constitutifs de tout procès linguistique¹⁷ », le message envoyé par le destinataire au destinataire nécessite la prise en compte du contexte (« référent »), d'un « code commun » qui permet l'encodage et le décodage du message et enfin d'un canal physique (« contact ») et psychologique permettant d'établir la communication. Ces éléments sont déjà présents dans le modèle kierkegaardien. Les trois déterminations fondamentales : objet, émetteur et récepteur se retrouvent dans le modèle jakobsonien : message, destinataire/encodeur et destinataire/décodeur. La « communication » envisagée comme médium unissant l'émetteur et le récepteur par l'imagination

13. Cf. C.S. EVANS, « Is Kierkegaard an Irrationalist ? Reason, Paradox and Faith », *Religious Studies*, 25 (1989), p. 347-362.

14. S. KIERKEGAARD, *La Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse* (1847), dans *Œuvres Complètes*, tome XIV, traduction par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p. 359-390.

15. *Ibid.*, p. 384.

16. Voir le modèle théorique présenté à la p. 142 du présent article.

17. Roman JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 213.

ou la réalité correspond au « contact » jakobsonien. De même, la prise en compte du « contexte référentiel » est déjà présente dans le modèle kierkegaardien avec les catégories de communication de savoir et communication de pouvoir. Enfin, la notion de « codes » se retrouve dans la distinction des langages esthétique, éthique et religieux chez Kierkegaard.

1. La communication indirecte de l'éthique et du religieux

Kierkegaard distingue l'« objet de la communication » et la « communication » proprement dite. Cette distinction est capitale lorsque l'objet concerne la dimension éthique et éthico-religieuse. Il s'agit de discerner la réalité dialectique de la communication, son contenu et ses conséquences au-delà de l'objet à communiquer lorsque celui-ci relève de la dimension éthique et éthico-religieuse. De même qu'il faut une situation pour reconnaître la vérité éthique et éthico-religieuse, il en faut une pour la communiquer. Or, se demande Kierkegaard, la chaire est-elle la situation adéquate pour donner un cours universitaire portant sur la communication¹⁸ ? Notre époque, dira-t-il, ne connaît pas d'autre genre de communication que celui, bien commode, de l'enseignement *ex cathedra*. Il déplore le fait que l'époque moderne ait complètement oublié ce qu'il en est d'exister, s'intéressant davantage à l'« objet » à communiquer, plutôt qu'à la « communication » de l'objet, à savoir la communication de l'existence. C'est sur cette base qu'il bâtit son art de la communication.

« “Communication directe” veut dire : communiquer le vrai directement. “Communication dans la réflexion” signifie que l'on *use de tromperie pour amener au vrai*¹⁹. » La communication indirecte présente le contraire de la vérité par le procédé de l'ironie pour renvoyer à la vérité. C'est une communication dialectique. Par exemple, il y a communication indirecte à combiner la plaisanterie et le sérieux « de sorte qu'il en résulte un nœud dialectique ». Les concepts existentiels ne peuvent être transmis que d'une manière indirecte en plaçant le lecteur sur le plan individuel devant un choix²⁰. Présente dans les œuvres pseudonymes, cette communication indirecte met ainsi le récepteur devant le choix d'une alternative.

Ainsi, quiconque prétend communiquer sa dimension éthico-religieuse et encourager l'action éthique chez autrui doit donner à sa communication une forme qui propose en même temps les deux possibilités opposées du choix. Cette sorte de réflexion est la « double réflexion »²¹.

18. Conscient que ce projet de cours magistral sur la communication indirecte revêt en soi une contradiction, Kierkegaard ne mènera pas à terme son projet. Il ne fournira que les bases de la dialectique de la communication. Ces notes témoignent cependant de son souci d'être ce qu'il dit, ce qu'il nomme la reduplication.

19. S. KIERKEGAARD, *Sur mon œuvre d'écrivain* (1851), dans *Œuvres Complètes*, tome XVII, traduction par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1982, p. 266.

20. L'être humain se trouve mis à l'épreuve du choix, le choix d'obéir ou non à Dieu. L'éthique de Kierkegaard n'est pas une éthique de la connaissance, mais une éthique du choix : choix d'obéissance ou de non-obéissance au divin.

21. Cf. S. KIERKEGAARD, *Papirer*, VIII-2 B, §81. Cette reduplication passant par une double réflexion rappelle la théorie de la scission du moi que développera Husserl dans sa Leçon 40 de 1923-1924 de son ouvrage *Philosophie première*. Selon lui, la réflexion se définit comme un ressaisissement du moi, un moi

2. La double réflexion et la réduplication

La réduplication suppose toujours une réflexion, un savoir et une connaissance (*Viden*) du bien à réaliser. À part quelques exceptions²², cette nécessaire réflexion est impossible dans le domaine de l'immédiat et du spontané de la sphère esthétique. Elle relève essentiellement de la sphère éthique et éthico-religieuse et a lieu dans le « médium de la réalité ». Cependant, Kierkegaard parle également d'une réduplication de ses expériences éthiques et éthico-religieuses « dans sa pensée même », ce qu'il appelle la réduplication « dialectique à la seconde puissance »²³. Cette réduplication constitue le fondement de sa communication indirecte car, selon lui, l'éthique n'est accessible que par la présentation simultanée de deux choix opposés : « Toute communication relative à l'existence exige un maître qui la donne ; celui-ci est en effet la communication rédupliquée ; exister dans ce que l'on comprend, c'est pratiquer la réduplication²⁴. » Cette réduplication a pour but d'inciter autrui à pratiquer l'éthique dans le domaine de l'existence. Et, exister dans ce que l'on pense conduit à écrire d'une certaine manière, selon un mode particulier : « La différence entre la pensée subjective et la pensée objective doit aussi se montrer dans la forme de communication ; en d'autres termes, le penseur subjectif doit tout de suite observer que la forme, élaborée avec art, doit comporter exactement autant de réflexion qu'il en met en œuvre en existant dans l'exercice de sa pensée²⁵. » Ainsi, la réduplication suppose un redoublement de la réflexion : « Une illusion n'est jamais dissipée directement [...] il faut prendre par derrière celui qui est dans l'illusion²⁶ ». Lorsque Kierkegaard emploie le terme de réduplication, il indique la tâche éthique à réaliser, alors que dans le redoublement, l'accent est mis sur l'aspect ontologique. Le redoublement signifie la réduplication accomplie.

Reconnaître une vérité éthique et éthico-religieuse consiste à « rédupliquer » existentiellement la chose reconnue. « Rédupliquer, c'est être ce que l'on dit²⁷ », de dire Kierkegaard dans son *Journal*. Cette affirmation en rejoint une autre dans *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* : « Penser est une chose, exister dans ce que l'on pense en est une autre. » L'art de rédupliquer la communication « consiste à se dépouiller, le maître que l'on est, de sa personnalité, à se réduire à l'objectivité pure, et à établir alors continuellement l'union des oppositions qualitatives²⁸ ». La vie

qui s'est lui-même oublié et qui, par une saisie, se ravise. La réflexion se présente alors comme l'acte de s'aviser après coup.

22. Kierkegaard relève certains exemples faisant exception et correspondant à des degrés particuliers du stade esthétique qui permettent une sorte de réduplication. Il s'agit d'activités demandant une certaine adresse « d'ordre physique (exercices militaires, danse, etc.) » ou « d'ordre psychosomatique, le calcul par exemple, les arts supérieurs, l'art dramatique » (S. KIERKEGAARD, *La Dialectique de la communication*, dans *Œuvres Complètes*, tome XIV, p. 387).
23. S. KIERKEGAARD, *Journal*, p. 109-110 (*Papirer*, VIII-1 A, §91).
24. ID., *La Dialectique de la communication*, dans *Œuvres Complètes*, tome XIV, p. 123.
25. ID., *Post-Scriptum*, dans *Œuvres Complètes*, tome X, p. 70-71.
26. ID., *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, dans *Œuvres Complètes*, tome XVI, p. 19.
27. ID., *Journal*, p. 292 (*Papirer*, IX A, §208).
28. ID., *L'École du christianisme* (1850), dans *Œuvres Complètes*, tome XVII, traduction par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1982, p. 122.

humaine est vue à la lumière de deux oppositions qualitatives dont on peut ou bien choisir l'une, ou bien essayer de réunir les deux dans une synthèse²⁹.

Le projet de l'auteur devient plus clair : Kierkegaard pratique la réduplication dans sa propre vie. Il communique cette expérience dans son œuvre en recourant à la communication indirecte (de pouvoir), c'est-à-dire sous forme rédupliquée. Il réduplique en même temps sa tâche d'auteur qu'il considère comme une mission donnée par Dieu.

3. Communication de savoir et communication de pouvoir

« La communication de tout savoir est communication directe³⁰ » et concerne l'objet à communiquer. Le savoir se réfère au système hégélien, à la connaissance théorique, au contenu. L'émetteur s'attache à transmettre directement un fond conceptuel au récepteur qui est appelé à le déchiffrer théoriquement par le « médium de l'imaginaire ». Cependant, il n'y a jamais un mouvement réel de l'un vers l'autre. C'est la raison pour laquelle un autre type de communication doit entrer en jeu : la communication de pouvoir.

Opposée à la communication de savoir, la communication de pouvoir se réfère à la communication elle-même et est communication indirecte. Elle concerne surtout le récepteur qui, recevant le message, est conduit à le mettre en pratique. La double réflexion isole le penseur et l'écrivain afin de lui donner de s'exprimer dans une communication indirecte et non immédiate dans le sens où le but recherché n'est pas de transmettre un savoir quelconque ou particulier, mais de placer le lecteur face à sa propre existence, ses possibilités, sa vérité. Alors que la communication de savoir comprend un objet déterminé (savoir, connaissance), la communication de pouvoir n'en possède pas.

En résumé, la question kierkegaardienne n'est pas : Que faut-il communiquer ?, mais plutôt : Comment communiquer ? Cette question relève d'une dialectique qui distingue communication directe de savoir et communication indirecte de pouvoir. La communication indirecte ou « l'art de rédupliquer la communication » implique « la réduplication du contenu par la forme »³¹. Cette formule est à l'opposé de la thèse hégélienne de l'identité du contenu et de la forme, de l'intérieur et de l'extérieur. La confusion fondamentale de la modernité consiste à « oublier qu'il y a quelque chose qui s'appelle communication de pouvoir ». La communication de pouvoir esthétique ou de pouvoir-devoir éthique sont « changées, de manière dénuée de sens [...] en communication de pouvoir ».

29. Cf. Gregor MALANTSCHUK, « Index terminologique. Principaux concepts de Kierkegaard », dans S. KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes*, tome XX, traduction par E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1986, p. 134.

30. S. KIERKEGAARD, *La Dialectique de la communication*, dans *Œuvres Complètes*, tome XIV, p. 385.

31. ID., *Papirer*, X-6 B, §117.

Si chez Kierkegaard le mode de communication est essentiel au propos, que dire, à présent, de ce mode dans la transmission contemporaine de l'éthique et du religieux ?

V. COMMUNIQUER APRÈS KIERKEGAARD ?

Kierkegaard offre un exemple remarquable du mode de transmission d'un discours et pose la question de son application dans nos discours actuels philosophiques, éthiques ou religieux. Sa méthode de communication est indissociable du contexte social et culturel des lecteurs auxquels son discours s'adresse. Ce contexte est lui-même influencé par les courants de pensée philosophiques et théologiques ambiants. Kierkegaard a analysé la situation de son époque, une époque qu'il juge trouble, confuse, empreinte de préoccupations essentiellement esthétiques. Le survol critique et acerbe de l'état de modernité qu'il présente dégage les fondements des modes de communication actuels.

1. La confusion de l'époque moderne

Kierkegaard caractérise la confusion de l'époque moderne par son manque de probité, de naïveté, et de primitivité. Plus qu'une imposture délibérée, l'improbité signifie une tromperie envers soi-même. Il s'agit de la situation où l'homme se fait illusion, ce qui le plonge en pleine confusion ; il devient « fautif » et donc improbe. « Ainsi la génération émet la tyrannique exigence de comprendre l'individu sur le champ³² », c'est ce qui produit l'improbité. La science moderne a voulu nous apprendre à supprimer la catégorie de l'individualisation pour poser celle de la génération. Celle-ci a connu l'agitation, ce qui engendre la confusion conduisant à l'improbité. Le système hégélien a entraîné un raisonnement rendu confus par l'autoréflexion. Or, seule l'éthique offre une solution, mais Hegel n'entendait rien à l'éthique, déplore Kierkegaard.

Par ailleurs, l'époque moderne est caractérisée par un manque de naïveté. Une existence « saine et honnête [...] comporte toujours jusqu'à la fin un certain moment de naïveté³³ ». En marge de ses notes, Kierkegaard mentionne qu'il faut de la naïveté pour pouvoir faire la distinction socratique entre ce que l'on comprend et ce que l'on ne comprend pas, et cela à tout âge de la vie. Avoir cessé complètement d'être naïf n'est pas un signe de maturité, mais « ne l'avoir jamais été est encore moins le fait d'une existence humaine normale³⁴ ».

La troisième caractéristique de l'époque moderne est son manque de primitivité. La primitivité signifie l'aptitude originelle et saine à recevoir une impression propre de sa vie sans se laisser influencer par autrui³⁵. Là encore, Kierkegaard s'oppose à

32. ID., *La Dialectique de la communication*, dans *Œuvres Complètes*, tome XIV, p. 364-365.

33. *Ibid.*, p. 362.

34. *Ibid.*

35. Cf. ID., *Papirer*, XI-1 A, §62.

Hegel qui, avec sa découverte de la « méthode historicisante » (analyse largement développée dans *Le Livre sur Adler*), supprime toute primitivité. Selon le système hégélien, le penseur sacrifie sa primitivité, il la refoule au profit de se faire comprendre par sa génération. Kierkegaard caractérise cette attitude d'erreur et la définit comme l'improbité.

Ces trois caractéristiques de la modernité engendrent la précipitation et accélèrent le développement des moyens de communication, lesquels participent à répandre la confusion. La notion de vitesse devient une valeur : « [...] l'individu est pris dans le tourbillon de l'impatience pour se faire tout de suite comprendre³⁶ ». En résumé, avec l'époque moderne : « les concepts sont abolis, le langage devient confus, les arguments contradictoires se croisent³⁷ ».

2. L'« âge d'or des radoteurs »

Plusieurs raisons ont conduit l'époque moderne dans un état de confusion. L'Europe d'autrefois possédait une seule langue à l'usage des érudits. Puis, malgré la persistance de l'idée d'une littérature européenne, les individualismes nationaux ont surgi. Une partie du temps dont la primitivité disposait pour s'épanouir fut alors consacrée à l'étude de plusieurs langues. Créées pour conserver une vue d'ensemble du monde et de la société, les revues scientifiques ont ensuite fait leur apparition, mais celles-ci ont formé une littérature autonome. L'époque connaît également le développement de la presse qui va entrer en conflit avec la littérature. Avec la presse apparaît une nouvelle espèce : les auteurs ou (non-auteurs) qui comprennent tout sans rien comprendre à fond : « la plus exécration de toutes les engeances³⁸ ». La vraie littérature est alors réduite aux concessions car elle devient tributaire des intérêts financiers des éditeurs. La presse possède la puissance de l'instant et le pouvoir de la diffusion. Kierkegaard ne porte pas en haute estime les journalistes qui, selon lui, sont devenus un type : « le Journaliste ne meurt jamais ; il se multiplie sans cesse³⁹ ».

Cette analyse critique de l'époque de Kierkegaard a de quoi faire réfléchir sur l'état de la modernité actuelle et sur les modes de transmission des discours en matière d'éthique ou de religieux. Kierkegaard fait-il œuvre de visionnaire ou d'extravagant ? Que dire d'une œuvre comme la sienne à l'heure des médias électroniques ?

3. Modernité et critique des médias

Kierkegaard se présente comme un témoin des effets d'une modernité en train de s'accomplir et un observateur des prémices de ce que sera la révolution industrielle avec son cortège de répercussions sur le plan social et culturel. Il assiste à l'urbanisation de la société et à l'émergence des mass médias avec le développement de la presse et de la circulation de l'information. Masses et mass médias constituent à ses

36. Id., *La Dialectique de la communication*, dans *Œuvres Complètes*, tome XIV, p. 364.

37. *Ibid.*, p. 365.

38. *Ibid.*, p. 366.

39. *Ibid.*, p. 367.

yeux un fléau. Selon lui, cette circulation de l'information au « grand public » risque de maintenir celui-ci dans une superficialité (manque de probité, de naïveté et de primitivité), lui faisant perdre ainsi la conscience de ce qu'il est véritablement sur le plan individuel : un être de besoin, de désir et de manque que seul l'Infini peut combler. Kierkegaard pressent le mouvement contagieux d'un désespoir ambiant et grandissant. Il souhaite pallier ce mouvement par la rencontre de ses lecteurs avec ses textes et générer une prise de conscience et une réconciliation des individus avec eux-mêmes en réaction à un conformisme social que les politiques proposent. Cet « esprit du siècle » est renforcé par l'environnement philosophique qui, faisant fi de l'Infini ou de l'Éternel, cherche, par une raison raisonnante, à enfermer le monde dans des « déterminations substantielles ». De plus, Kierkegaard voit l'urgence de conduire le citoyen vers une nouvelle « impression de lui-même » que le christianisme de l'Église établie ne lui donne pas, trop enfermé qu'il est dans son dogmatisme doctrinal.

C'est là où la communication de « pouvoir-devoir » prend tout son sens. Cette communication indirecte dépasse tout pouvoir politique et tout pouvoir des médias et rend chaque individu attentif à la reconnaissance en lui-même de l'exigence éthique. Le citoyen se reconnaît détenteur d'un pouvoir politique individuel qui ne lui vient ni des institutions qui le gouvernent ni des dogmes qui le régissent, mais de ce « pouvoir-devoir ». Celui-ci pourrait potentiellement représenter une force nouvelle dans le jeu politique et son influence sur la cohésion sociale et spirituelle pourrait s'avérer déterminante. Par exemple, la prise en compte de la dimension de ce « pouvoir-devoir » individuel dans les questions concernant l'émergence d'un nouvel espace public (« l'espace public revisité ») ou « l'agir communicationnel » habermassien permettrait d'offrir une proposition de réponse unificatrice de sens pour comprendre la remise en cause de l'organisation sociale contemporaine. Cette nouvelle compréhension rendrait possible, dans un second temps, l'émergence d'actions politiques et sociales concertées mettant en œuvre une communication de pouvoir au sens kierkegaardien du terme, c'est-à-dire de mode indirect qui place chaque citoyen devant sa responsabilité éthique et éthico-religieuse et qui le conduit à mettre en action son pouvoir-devoir individuel. Il y a là communication directe d'un savoir et, en même temps, communication indirecte d'un pouvoir menant à un pouvoir-devoir individuel. Ce mode de communication place l'individu devant une autre instance que le « général » (les politiques, les philosophies, les dogmes religieux...) qui, prétendant offrir un remède, ne font qu'aggraver le mal. Pourquoi ? En perpétuant et en sollicitant la demande individuelle d'un recours au collectif pour un problème essentiellement particulier. L'individu se retrouve face à lui-même et est conduit à reconnaître l'exigence éthique et éthico-religieuse du « devoir-croire » (pratique du bien moral) et l'instance suprême de Dieu (pratique de l'amour). D'une pressante contemporanéité, cette exigence place chacun dans une attitude proprement humaine : l'engagement existentiel individuel. Un programme idéaliste pour l'esthéticien, mais réaliste pour l'« Individu » kierkegaardien (le tout un chacun).

4. Expression et impression

Un autre malheur de l'époque moderne déploré par Kierkegaard est la suppression du « Je ». Or, le « Je » de chacun est primordial puisque la vérité éthico-religieuse ne peut être transmise que par un « Je » à un autre « Je ». « L'individu est plus que l'espèce », dira Kierkegaard. Dès que la communication devient objective, « la vérité s'est transformée en non-vérité »⁴⁰. La communication est vidée de tout sens lorsque l'on veut l'objectiver, c'est-à-dire la changer en son contraire par l'histoire, les démythologisations, la dialectique hégélienne. La forme de cette communication est faussée : « En effet, en quoi consiste la confusion fondamentale de la vie moderne sur tous les points sinon à faire des hommes l'instance suprême de toute communication de la vérité, alors que Dieu est cette instance, et tout particulièrement quand il s'agit de la communication éthico-religieuse⁴¹. » La tâche de l'émetteur consiste alors à isoler chaque individu et à le placer dans son rapport à Dieu. Le « Je » du lecteur individuel est interpellé et soumis au choix existentiel que soulèvent l'éthique et le religieux dans un discours qui pose paradoxalement l'esthétique. Absurde et paradoxale, reduplication et double réflexion, autant de concepts procédant de la dialectique communicationnelle kierkegaardienne pour conduire tout lecteur à faire le « saut » de la foi.

Kierkegaard est un virtuose, voire un génie dans l'art de la communication qui conduit le récepteur de son message à opérer le choix du oui ou du non devant les exigences éthiques et éthico-religieuses. L'expression doit produire une impression chez le lecteur et c'est ce qui compte. À la différence de la pensée philosophique transmise directement qui propose de définir l'essence et la structure de l'existence, la pensée et le style de Kierkegaard offrent au lecteur individuel une vision où sa propre existence est mise en cause ou en jeu. Il dénonce « le vice fondamental » de la modernité qui consiste à « abolir la personnalité en rendant tout objectif ».

5. Le « tout communicationnel » questionné

Le projet kierkegaardien a de quoi susciter quelques rappels à l'ordre si l'on observe la situation des sociétés postmodernes. Qu'en est-il, en effet, de l'individu contemporain des sociétés occidentales ? Est-il besoin d'ailleurs d'établir encore une distinction entre société occidentale et société « en transition » à une époque où l'économique et le commercial supplantent toute autre logique et nivellent ainsi le monde dans un « tout consommateur » ? Quelle impression avons-nous aujourd'hui de nous-mêmes sur le plan individuel dans l'océan des masses que nous formons ? Masses informées, consommatrices, communicantes, culturellement métissées. La théorie communicationnelle de Kierkegaard a de quoi nous interpeller en cette fin du XX^e siècle. Face à la confusion de l'époque, se sont succédé de multiples discours

40. *Ibid.*, p. 375-376.

41. *Ibid.*, p. 371. Sur le concept d'obéissance, une note de son journal précise : « Le christianisme se rapporte non au raisonnement, non au doute, mais à la volonté et à l'obéissance : tu dois croire. Vouloir sauvegarder la pensée est une désobéissance, peu importe sa réponse, oui ou non » (*Id.*, *Journal*, p. 158 ; *Papirer*, VIII-1 A, §331).

parmi lesquels ceux sur la déconstruction, la sémiologie ou l'herméneutique, sans parler des discours enfantés par le courant de la postmodernité.

Ce dont l'être humain a besoin, nous dit Kierkegaard, n'est pas une réconciliation avec le monde, ce que tentent de proposer les politiques ou courants philosophiques toutes idéologies confondues. En fait de remède, ceux-ci n'apportent qu'une aggravation de la situation. C'est une réconciliation avec soi-même qu'il préconise. Cette réconciliation passe par une reconnaissance de la catégorie éthique et éthico-religieuse laquelle confronte l'individu au paradoxe de l'« Homme-Dieu ». Cette confrontation le place devant le choix de se scandaliser ou de croire.

6. Communication et existence

Le mérite littéraire de Kierkegaard réside dans son art du langage, de sa communication et de sa cohérence. Selon lui, la communication doit subir les contrecoups de la réflexion. C'est la raison pour laquelle il recommande d'« utiliser cette sorte de communication qui relève de la réflexion ». Il démontre que « tout placer à l'intérieur de la réflexion » rend indispensable l'emploi d'une méthode indirecte. Toute communication indirecte doit être communiquée « existentiellement et dans la direction de l'existentiel »⁴². Ce type de communication est en opposition à un mode de communication de savoir où l'existentiel est absent.

Son procédé stylistique et littéraire met en relief l'importance de la prise en compte des contextes dans lesquels va s'inscrire le discours : contexte philosophique et théologique (Hegel, Église établie), contexte psychologique (son expérience personnelle), contexte social et culturel (situation politique).

Toute son œuvre pseudonyme est communication indirecte car elle veut présenter au lecteur la possibilité de choisir. En revanche, ses discours édifiants signés de son nom sont communication directe. Par ailleurs, l'opposition entre ces deux types d'écrits génère une communication indirecte. Enfin, considérée comme un tout, l'œuvre de Kierkegaard est communication indirecte. À partir d'une communication de l'intériorité (*Inderligheden*) et de l'existence (*Existens*), le destinataire doit laisser suffisamment d'espace au destinataire pour que celui-ci, de lui-même, puisse apprendre à redupliquer le contenu de la communication. Le destinataire (Kierkegaard) est « doublé » par le destinataire pseudonyme (Constantin Constantius, Johannes Climacus, Anti-Climacus...), tandis que le destinataire (lecteur) doit réaliser le contenu de la communication (indirecte) par une reduplication personnelle et existentielle. Tel est le mode de transmission du discours kierkegaardien : une communication indirecte basée sur la double réflexion, le redoublement dialectique et la reduplication. Les défenseurs d'une telle dialectique risquent fort d'avoir maille à partir avec certains théoriciens de la communication « du savoir » à notre époque où le courant du « tout communicationnel » fait rage, bien que celui-ci ne se présente déjà plus comme la panacée en cette fin de XX^e siècle ténébreux.

42. ID., *Papirer*, VIII-2 B, §88.

MODÈLE THÉORIQUE DE LA COMMUNICATION⁴³

1^{re} DISTINCTION

QUAND ON RÉFLÉCHIT À L'OBJET

Objet	Pas d'objet
Communication de savoir	Communication de pouvoir : • Pouvoir esthétique • Pouvoir éthique ou devoir-pouvoir (aucun objet) • Pouvoir religieux ou devoir-pouvoir (impliquant un objet dans la mesure où il y a d'abord une communication de savoir)

2^e DISTINCTION

A. QUAND ON RÉFLÉCHIT À LA COMMUNICATION COMME MÉDIUM

Le médium de l'imaginaire	Le médium de la réalité
Communication de savoir	Communication de pouvoir : • Pouvoir esthétique relatif • Pouvoir éthique inconditionné • Pouvoir religieux relatif (implique une communication de savoir)

B. QUAND ON RÉFLÉCHIT À LA COMMUNICATION

Communication directe	Communication indirecte
Communication de tout savoir	Communication de tout pouvoir : • La communication de pouvoir esthétique est communication directe mais communication indirecte de pouvoir, donc communication indirecte • La communication de pouvoir éthique est inconditionnellement communication indirecte • La communication de pouvoir religieux est communication directe (implique une communication de savoir), mais communication indirecte par essence

3^e DISTINCTION

QUAND ON RÉFLÉCHIT À L'ÉMETTEUR ET AU RÉCEPTEUR

A. Quand la réflexion porte également sur l'émetteur et le récepteur : Communication de pouvoir esthétique
B. Quand la réflexion porte essentiellement sur le récepteur : Communication de pouvoir éthique (maïeutique)
C. Quand la réflexion porte essentiellement sur l'émetteur : Communication de pouvoir religieux

43. D'après ID., *La Dialectique de la communication*, dans *Œuvres Complètes*, tome XIV, p. 384-385.