

Entre norme et spontanéité. La question kierkegaardienne du mariage

Mathieu Lavoie, *Université Laval*

À *Éric Van der Schueren*

Introduction

L'étude qui suit traite de la conjonction entre l'amour et la temporalité chez Søren Kierkegaard. Elle veut ressaisir son instrumentation philosophique en portant son attention sur un opuscule très peu connu du maître danois : *La valeur esthétique du mariage*¹. L'importance de ce texte réside dans le fait que Kierkegaard le place au cœur de sa réflexion éthique dans *L'alternative*, un ouvrage pour le moins hétéroclite qui est publié en 1843. La problématique centrale de *La valeur esthétique du mariage* tient à sa compréhension de l'articulation entre la temporalité propre à l'amour « immédiat » (c'est-à-dire la *spontanéité*) et celle de la normativité de la sphère d'existence éthique – dont le mariage constitue l'illustration empirique par excellence – comme une première forme de *synthèse* entre le temps et l'éternité, que le commandement chrétien d'amour « aime ton prochain comme toi-même » est supposé achever dans la sphère d'existence religieuse dont traitent, notamment, *Les œuvres de l'amour*. L'étude que je produis ici tente d'appréhender cette problématique en explicitant (1) la place de *La valeur esthétique du mariage* dans l'œuvre de Kierkegaard, (2) la vision esthétique de l'amour et sa critique immanente, (3) le caractère éternel que recèle peut-être l'amour et (4) la conception kierkegaardienne du mariage comme *synthèse*.

1. La situation de La valeur esthétique du mariage dans l'œuvre de Kierkegaard

Avant de pouvoir examiner plus à fond la teneur des concepts qui me retiendront sous peu, il m'apparaît d'abord nécessaire de tenir compte de la place que l'œuvre pseudonyme de Kierkegaard ménage à *La valeur esthétique du mariage*. D'entrée de jeu, et de

manière très générale, on sait que ce texte obéit à une stratégie consciente de production littéraire qui a pour mandat explicite d'exposer la totalité des sphères de l'existence à une époque jugée oublieuse de l'existence elle-même. Selon Kierkegaard, la modernité philosophique doit se libérer de sa tendance à reconduire les problèmes essentiels (ceux qui concernent le plus directement l'être humain, tels que la liberté ou l'amour, par exemple) sous les auspices de l'ontologie ou de la métaphysique en redécouvrant ce que Socrate avait déjà entrevu comme étant *la* catégorie la plus intéressante, parce que la plus fondamentale pour tout individu : l'existence. En présentant de façon indirecte, par l'entremise de figures pseudonymes fictives, les diverses sphères de l'existence, c'est-à-dire les différentes perspectives ou conceptions de la vie qu'il est possible d'avoir, il s'agit pour Kierkegaard d'amener les sujets humains à réfléchir sur leur situation existentielle – réflexion que la forme d'expression même des sphères d'existence est censée rendre possible – afin de les placer devant le *choix* de l'existence, c'est-à-dire devant le « se choisir soi-même » grâce auquel ils pourront accéder à la détermination concrète de leur propre vie.

Il y a selon Kierkegaard trois principales sphères de l'existence : l'esthétique, l'éthique et la sphère religieuse. En passant sous silence tous les détails, on peut dire que la vie esthétique connote la multiplicité, la diversité ou en tout cas l'absence d'un principe organisateur qui viendrait fédérer l'activité propre à cette qualification existentielle. Aussi, les formes d'exposition de la vie esthétique utilisées par Kierkegaard sont multiples, souvent fragmentaires (ainsi, la première partie de *L'alternative*, au sein de laquelle l'« attitude » esthétique se voit être envisagée avec la plus grande attention, présente-t-elle respectivement fragments poétiques, critiques artistiques, essai politique et journal intime). La vie éthique, quant à elle, veut désigner *a contrario* une existence gouvernée par un principe unificateur incarné dans un projet de vie concret. Elle signifie pour Kierkegaard l'entrée de l'individu dans la sphère subjective – et donc éminemment *intéressée* – du choix *de* et *par* soi. Finalement, la vie religieuse ou éthico-religieuse se caractérise par la prise de conscience de l'insuffisance de l'instance subjective dans la déter-

mination de l'existence et, corrélativement, de la nécessité de la référer par le saut de la foi à la puissance qui l'a posée, c'est-à-dire à Dieu. Cette sphère se rapporte explicitement au message chrétien que Kierkegaard examine dans son œuvre pseudonyme tardive et dans sa propre production religieuse qui, tel un fil rouge, parcourt l'ensemble de son activité d'écrivain, des années de jeunesse à celles de la maturité.

La valeur esthétique du mariage, qui ouvre la deuxième grande section de *L'alternative*, se situe, dans la dialectique des sphères de l'existence que je viens d'esquisser, sur le plan *éthique*². Deux éléments rhétoriques en informent d'emblée le lecteur. Premièrement, le pseudonyme qui l'a rédigé s'appelle Wilhelm, occupe une fonction d'assesseur à Copenhague, est marié et même père de famille. Ces quelques informations laissent déjà entrevoir que l'auteur en question a fait des choix concrets qui ont déterminé son existence en l'inscrivant dans une situation individuelle et sociale particulière. Or, cette détermination concrète de l'existence par des choix individuels, j'aurai à le montrer, sera l'un des principes directeurs de l'éthique kierkegaardienne. Deuxièmement, les écrits de Wilhelm se présentent sous forme de lettres-dissertations adressées à l'auteur anonyme des écrits de la première partie de *L'alternative*. Contrairement aux essais de l'esthéticien qui, je l'ai évoqué, n'obéissent à aucun critère précis d'exposition (puisqu'ils touchent autant au genre poétique qu'au pamphlet politique, entre autres choses), les lettres de Wilhelm se révèlent toutes trois régies par un seul motif : mettre en évidence le caractère déficient du mode de vie esthétique et montrer en même temps que la sphère éthique peut prendre en charge, en la transfigurant, l'immédiateté de ce type d'existence.

Si, du point de vue de la construction littéraire, *La valeur esthétique du mariage* semble bel et bien appartenir à la sphère d'existence éthique et à son genre de communication, il est d'autant plus certain que le problème qui l'occupera sera un problème *éthique*. Quel est-il, exactement ? J'ai dit plus haut que *La valeur esthétique du mariage* roule sur une critique du mode de vie esthétique doublée d'une réflexion visant à faire reconnaître que le moment éthique est

en mesure de prendre en charge, à nouveaux frais cependant, l'imédiateté esthétique. En fait, ce qu'il s'agira de démontrer plus clairement, c'est la manière dont l'amour comme immédiateté, la passion la plus fondamentale chez tout être humain, peut s'articuler sur une guise temporelle qui échappe à la perpétuelle mobilité et ainsi fonder ce qui paraît être, à première vue, un domaine qui lui est totalement étranger : la sphère éthique de l'existence.

2. La critique de la conception esthétique de l'amour

Comme l'a souligné A. Clair³, l'amour est peut-être le seul élément commun à toutes les sphères de l'existence, ou en tout cas le plus important ; et c'est pourquoi on peut affirmer que l'œuvre même de Kierkegaard trouve son point de départ dans *Les stades immédiats de l'éros*, le premier essai de *L'alternative*, et son point d'arrivée dans *Les œuvres de l'amour*. De la vie esthétique à l'existence religieuse, l'amour agit bien à titre de fil conducteur à travers tous les stades de l'existence. Aussi n'est-il pas surprenant de voir l'assesseur Wilhelm débiter sa réflexion dans *La valeur esthétique du mariage* par un examen de la conception esthétique de l'amour. Comme on le sait peut-être déjà, celle-ci avait présenté l'amour, dans une veine nettement hégélienne, selon deux déterminations élémentaires : (a) comme pure immédiateté, dans *Les stades immédiats de l'éros*, et (b) comme pure réflexion, (surtout) dans *Le journal du séducteur*. On peut dire que Wilhelm va s'attacher à montrer que l'une et l'autre déterminations conduisent au désespoir, parce qu'elles s'avèrent, à l'examen, incapables de répondre à la demande d'une appropriation subjective de l'amour qui fasse justice à la fois à l'exigence éthique d'une inscription de l'amour dans le temps et à la nature sensible (c'est-à-dire esthétique) de l'amour lui-même.

(a) La critique qu'adresse Wilhelm à la conception esthétique de l'amour immédiat, telle qu'elle est articulée au sein des *Stades immédiats de l'éros*, du moins, se comprend d'abord comme la critique d'un certain primitivisme, c'est-à-dire d'un manque de réflexion. Notons que l'esthéticien « A », dans *Les stades...*, avait envisagé l'amour, sous sa forme la plus simple, comme une puissance aveugle n'ayant d'autre finalité que de persévérer dans son

être à la faveur des objets qu'elle rencontre. Avant Freud, il avait aussi caractérisé cette énergie comme *libido* ou encore comme *génialité sensuelle*, termes qui voulaient connoter l'aspect éminemment sensible de ce principe fondamental animant tout individu et demandant à s'actualiser surtout à travers la sexualité. En présentant cette énergie libidinale comme une force qui se manifeste dans la succession des instants de la jouissance, l'esthéticien avait en outre marqué le caractère anhistorique de son essence : « La sensualité indéterminée est la sphère de la mobilité insaisissable qu'aucune image ni aucun concept ne peuvent fixer adéquatement, mais que seule la musique peut exprimer, parce qu'elle est, au-delà de la sphère de la représentation, ce en quoi se recueille l'essence anhistorique du désir voué à la répétition⁴. » Le pseudonyme Wilhelm, s'il accepte cette idée tout esthétique d'un ancrage de l'amour humain dans la sphère primaire et primitive du désir, ne peut s'empêcher d'en critiquer l'aspect irréfléchi, lequel se vérifie immanquablement lors de l'apparition, dans le cours du temps, de nouveaux objets susceptibles de provoquer la jouissance : « Tu aimes le hasard. Le sourire d'une belle jeune fille dans une situation piquante, un coup d'œil attrapé : voilà ce que tu poursuis, voilà un motif pour ta frivole imagination » (*VEM*, p. 381). Pour qui veut entrer dans la sphère éthique et donc se réaliser comme être humain à part entière, il apparaît primordial de marquer du sceau de la subjectivité la force première de la vie que représente la libido en l'orientant vers un objet précis, c'est-à-dire, en fait, vers un autre sujet, choisi au terme d'une délibération consciente. Il faut, croit Wilhelm, que la spontanéité et la fulgurance du désir sensuel soient soumises au crible de la réflexion afin que le sujet puisse l'insérer dans la concrétude de son existence, et donc dans la continuité historique qui la définit.

(b) Cependant, remarque Wilhelm, une réflexion sur l'immédiateté de l'amour peut ne pas être une condition suffisante pour qui veut prétendre à la qualification éthique de son existence. Johannes le séducteur ne montre-t-il pas à l'envi, dans son *Journal*, qu'une réflexion soutenue à l'extrême sur les tenants et aboutissants de la jouissance amoureuse peut mener à des conséquences ruineuses pour l'objet convoité, et donc pour l'amour lui-même⁵ ? Il est beau

d'imaginer les innombrables stratagèmes à utiliser pour parvenir à séduire tel ou tel individu, de considérer dans le secret recueillement de son intériorité les différents chemins que peut emprunter telle ou telle histoire d'amour ; mais tout cela concourt à la *poétisation* de la vie, jamais à sa *réalisation*. La réflexion du moderne séducteur n'est pas en mesure de conserver et encore moins de transfigurer l'amour immédiat en le retournant par un travail subjectif. En fait, elle le détruit, car elle demeure dans le domaine de la pure idéalité, ne faisant qu'épuiser abstraitement les possibilités d'une situation amoureuse donnée sans jamais en dessiner clairement les contours dans la réalité. Aussi, Wilhelm pourrait bien adresser au séducteur ce reproche : « Tu pousses à l'extrême toute pensée, tout sentiment [...], et cela plus *in abstracto* que *in concreto*, de sorte que cette poursuite est plutôt une simple disposition de l'âme d'où rien ne résulte sinon la conscience que tu en prends » (*VEM*, p. 388). Dans sa propre mise en scène dramatique, le séducteur se voit être incapable de rejoindre la vie concrète ; il s'éloigne au contraire toujours plus loin dans les méandres de son imagination, à tel point que ce qui compte vraiment pour lui n'est pas tant la jouissance sensuelle que la seule réflexion sur la jouissance.

Ainsi donc, ni la conception esthétique de l'amour immédiat ni celle de l'amour réfléchi ne sont en mesure de satisfaire aux exigences de l'éthique, l'une péchant surtout par son manque de réflexion, en préférant mettre l'accent sur la succession des moments intenses mais fugitifs de la jouissance sensuelle, l'autre péchant au contraire par son excès de réflexion, en neutralisant finalement l'aspect sensible de l'amour. À y regarder de près, ces deux cas de figure traduisent un même manque du point de vue éthique : celui d'un *choix* qui permettrait au sujet de faire passer l'amour dans une sphère de concentricité au sein de laquelle celui-ci pourrait durer tout en ne perdant rien de la beauté sensible qu'il abrite.

3. Le caractère éternel de l'amour

L'exigence d'une réconciliation entre une caractérisation subjective de l'amour qui l'apparenterait à un principe éthique et une immédiateté qui ne lui ferait rien perdre de sa détermination esthétique

tique n'est évidemment pas sans receler une difficulté grandissime : comment articuler, en fait, la normativité de l'éthique et la spontanéité de l'amour ? Plus profondément encore : *pourquoi* penser une telle articulation entre des sphères qui paraissent absolument hétérogènes ? La morale (l'éthique) peut-elle reposer sur un principe qui s'institue par-delà le bien et le mal, pour paraphraser Nietzsche, et qui de ce fait lui est étranger ? On semble nager ici en plein paradoxe.

Un élément de réponse pourrait nous être livré dans la conception esthétique de l'amour elle-même. En effet, ce que la sphère d'existence esthétique présente comme le fruit de déterminations sensibles ou de circonstances purement arbitraires comprend aussi un élément qui l'apparente à un principe éthique. Cet élément caché dans l'amour romantique, que n'avait pas aperçu l'esthéticien « A », s'exprime comme un moment d'éternité. Wilhelm remarque :

Bien qu'essentiellement fondé sur le sensible, cet amour a néanmoins de la noblesse par la conscience de l'éternité qu'il implique ; car ce qui distingue tout amour de la volupté, c'est son empreinte de l'éternité. Les amants sont profondément convaincus qu'ils forment entre eux un tout parfait à jamais à l'abri du changement. [...] L'amour romantique a une analogie avec l'ordre moral dans l'éternité présumée qui l'ennoblit et le sauve de la pure sensualité (*VEM*, pp. 391-392).

Ainsi donc, il y a une chose dans l'amour sur laquelle pourrait reposer la sphère éthique de l'existence : la conscience de l'éternité. Au premier abord, cette idée semble concorder parfaitement avec la représentation que l'on se fait de l'éthique. En effet, ne la regardons-nous pas, traditionnellement, du moins, comme un ordre qui fait signe vers quelque chose d'immuable, c'est-à-dire un ensemble de lois qui, de toute éternité, régit l'action des hommes sur la Terre ? Mais ce qu'il faudrait expliciter davantage, c'est si l'éternité qu'implique secrètement l'amour romantique suffit à fonder l'immuabilité des normes de l'éthique. L'assesseur Wilhelm a bien laissé entendre que le rapport unissant l'amour et le monde éthique en est un d'*analogie* et non d'*équivalence*.

C'est justement sur ce problème précis que Wilhelm va réfléchir dans son examen du premier amour qui occupe une bonne partie de *La valeur esthétique du mariage*. Cette autre qualification de l'amour, qui n'a pas été considérée par l'auteur pseudonyme dans sa critique de la vision esthétique de l'amour, pourrait bien s'avérer être la pierre de touche de l'articulation entre l'amour en tant que principe et la sphère d'existence éthique. Signalons tout de suite que le mot « premier », dans l'expression « premier amour », n'est pas à comprendre au sens primitif du terme, c'est-à-dire comme ce qui se placerait à la tête d'une série ou au début d'une succession. Le premier, la chose première, doit plutôt être entrevu(e) sous un angle *ontologique* : c'est ce qui est principe et forme, ce qui organise un contenu ou qui modèle une histoire. Mais, demandera-t-on, qu'est-ce qu'un principe ? On sait que, pour Aristote, un principe (*arché*), dans son acception la plus large, c'est la source d'où l'être, ou la connaissance, ou la génération, dérive. Le principe, c'est donc aussi quelque chose de premier, d'antérieur à toute autre chose, au sens où il conditionne toute chose (puisque toute chose dépend de lui pour exister) sans être lui-même conditionné⁶. Ainsi caractérisé, le principe apparaît en outre comme une instance qui, en un certain sens, est foncièrement éternelle, puisqu'elle se pose hors de la temporalité qu'elle informe justement. On touche assurément ici à un point essentiel de la définition même de l'amour.

Il est presque trivial d'affirmer que lorsqu'il est vécu par les amants, l'amour, le *premier* amour, même à le considérer au sens purement numérique du terme, constitue la seule réalité dont il importe de s'occuper. Ce qui est décisif, c'est que cette réalité contient en elle-même son passé, son présent et son futur, car elle concentre dans l'instant présent où elle est vécue tout le passé des amants, tout leur présent et tout leur avenir :

Telle est la part de vérité que les poètes ont souvent exprimée en de si beaux accents : il semble aux amants qu'ils se sont aimés depuis longtemps déjà, et ils ont ce sentiment dès l'instant qu'ils se voient pour la première fois. Telle est la part de vérité contenue dans l'inviolable fidélité chevaleresque qui

ne craint rien et ne connaît pas l'angoisse en songeant à quelque puissance capable de les séparer [dans l'avenir] (*VEM*, pp. 408-409).

À la manière d'un principe vers lequel tout être, ou toute génération, ou toute connaissance, peut être ramené(e), puisqu'il en constitue la source absolument première, l'amour vraiment premier se manifeste comme l'instance vers laquelle converge la totalité de la vie des amants non moins que la totalité de l'univers entier. En lui-même, l'amour récapitule l'histoire individuelle et universelle.

Malgré tout, ce caractère principiel de l'amour n'est pas suffisant pour faire entrer le sujet dans la sphère éthique, car l'amour romantique dont il est seulement un aspect (le plus essentiel et le plus intéressant, peut-être) reste fondé uniquement sur le sensible, c'est-à-dire, en des termes autres, mais équivalents, sur le *temporel*, ce qui entre en parfaite contradiction avec la définition même de l'éternel : « l'éternel se trouve ainsi fondé sur le temporel et de ce fait s'annule lui-même » (*VEM*, p. 391). Pour préserver le caractère éternel du premier amour et ainsi accéder à une détermination éthique, il faut l'intervention de la volonté, et il faut que cette intervention se fasse en n'oblitérant pas l'aspect sensible ou esthétique de l'amour, comme l'avait fait la réflexion inconsidérée de Johannes le séducteur. Or, la décision du *mariage*, et c'est ce qu'il s'agira maintenant de prouver hors de tout doute, répond pleinement à ces exigences. Elle conjugue en effet la nature profondément sensible de l'amour et la demande éthique d'un accomplissement de l'existence par une décision, une résolution. Bien plus encore : elle transpose le moment d'éternité impliqué dans l'amour, si on l'envisage sous son aspect premier ou principiel, en le réfléchissant dans une promesse solennelle formulée devant Dieu.

4. *Le mariage comme synthèse*

Le projet de l'assesseur Wilhelm est maintenant tracé : il s'agit de « montrer que l'amour romantique est compatible avec le mariage et peut y subsister, et que le mariage est même la véritable glorification de cet amour » (*VEM*, p. 399). Un tel dessein n'est pas sans

venir battre en brèche une certaine vision courante des choses selon laquelle l'amour ne peut qu'entretenir un rapport incertain avec le mariage. Tout le propos des premiers romans médiévaux n'était-il pas déjà de mettre au jour la difficulté de fond sur laquelle achoppe l'amour quand il est confronté au mariage⁷ ? Pour Wilhelm, cette difficulté ne fait pas vraiment sens puisque la substance même du mariage, selon la définition qu'il en donne, c'est l'amour, et plus exactement l'amour immédiat, l'*éros* :

Son principe constituant, sa substance, c'est évidemment l'amour ou, si tu tiens à spécifier, l'*éros* (*Elskov*). Cet élément disparu, la vie en commun est, ou bien la pure et simple satisfaction de l'appétit sensuel, ou bien une association [...] en vue d'atteindre tel ou tel but ; mais l'amour porte justement le sceau de l'éternité, qu'il s'agisse de l'amour superstitieux, aventureux, chevaleresque, ou de l'amour religieux empreint de profonde moralité et animé d'une forte et profonde assurance (*VEM*, p. 400).

Ce qui apparaît beaucoup plus problématique, et ce que Wilhelm doit expliquer de façon plus urgente, c'est surtout *comment* l'amour romantique peut recevoir une qualification historique par l'entremise du mariage. Autrement dit, la difficulté consiste à montrer que la réalité de l'amour romantique, envisagé sous son aspect premier ou principal, peut se déployer concrètement dans le déroulement d'une existence. Afin d'y voir un peu plus clair, il semble donc qu'il faille s'interroger sur le rapport qu'entretient le mariage avec le premier amour.

Wilhelm défend l'idée selon laquelle le mariage n'inaugure pas une rupture radicale avec le premier amour ; il croit qu'il en *reprend* plutôt tous les éléments en leur octroyant un surplus de réalité, c'est-à-dire qu'il inscrit dans l'existence ce qui n'apparaissait qu'à l'état de potentiel dans l'amour romantique. Aussi, notre éthicien usera souvent des termes de « transfiguration », de « transformation » ou de « métamorphose » pour nommer le passage qui va s'effectuer entre le premier amour et le mariage. On a ici affaire à une opération de *transposition* qui a beaucoup à voir avec la catégorie kierkegaard-

dienne de répétition / reprise (*Gjentagelse*), laquelle catégorie désigne, pour le dire très superficiellement, un mouvement de réconciliation entre quelque chose d'ancien et quelque chose de nouveau qui se réalise à un stade supérieur, à un autre niveau. Autrement formulé, la répétition / reprise, c'est ce qui marque un renouvellement, c'est-à-dire une réalité qui, sur la base d'anciens éléments, acquiert une nouvelle forme⁸. À au moins deux reprises – sans vouloir faire de jeu de mots – dans *La valeur esthétique du mariage*, Wilhelm précise justement que la nature du passage entre l'amour et le mariage doit être comprise comme un retournement qui, en transformant son caractère immédiat ou premier, n'en reprend pas moins la structure principielle, qui s'explique comme une unité coiffant le passé, le présent et le futur : « on verra nettement ici dans quelle mesure l'unité supérieure est un retour à l'immédiat [c'est-à-dire au premier], et dans quelle mesure, outre le plus qu'elle renferme, elle contient en même temps ce qui était au stade antérieur » (*VEM*, p. 399). Et encore : « La nature du premier amour [n'est pas ici] modifiée ; aucune réflexion n'est intervenue, il garde intacte son unité, il conserve encore l'intégralité de sa bienheureuse assurance ; il n'a fait que passer dans une concentricité supérieure » (*VEM*, p. 412). Ce qui pose problème, ici, c'est que Wilhelm stipule que la réflexion ne prend aucune part au processus de transposition qu'accomplit le passage du premier amour au mariage. Pourtant, l'une des requêtes les plus pressantes qu'il avait adressées à l'esthéticien « A » dans sa critique de l'amour romantique, on l'a vu, était précisément d'amorcer une réflexion sur l'amour qui ne devait pas neutraliser pour autant son enracinement dans la sensibilité.

La solution à ce qui semble encore une fois être un fâcheux paradoxe n'apparaît pas avec toute la transparence voulue dans *La valeur esthétique du mariage*. Pour le dire brièvement, Wilhelm va tenter de montrer que la décision du mariage, même si elle a trait à un travail éminemment subjectif, puisque les amants doivent chacun pour soi réfléchir sur la valeur de leur amour avant de s'engager sur les voies conjugales, n'altère pas le caractère immédiat de l'amour

parce qu'elle fait signe vers une puissance transcendante qui l'élève et l'ennoblit.

Pour comprendre ce point, il convient de prendre en note que la décision éthique marque, dans la pensée kierkegaardienne, l'entrée du sujet dans la sphère de la réalité. La décision éthique comporte en fait deux principaux moments qui synthétisent passé et futur dans un instant précis du temps. En effet, elle implique d'abord qu'un sujet fasse réflexion sur sa propre histoire personnelle, c'est-à-dire sur son passé. Or, plus souvent qu'autrement, cette histoire n'est pas sans taches d'un point de vue moral. C'est pourquoi le sujet doit s'assumer comme sujet *coupable*. Il faut bien saisir que la reconnaissance d'une culpabilité foncière ne constitue pas un obstacle à la réalisation du sujet. Tout au contraire, elle indique qu'il a pris en compte une détermination concrète qui le définit (son passé), et qu'il peut sur cette base opérer un changement, une transformation. Comme l'écrit Wilhelm : « Exiger que le péché ne soit pas entré dans le monde, c'est ramener l'humanité à un stade plus imparfait. Le péché est intervenu, mais les individus, en s'inclinant devant sa loi, s'élèvent plus haut qu'ils n'étaient auparavant » (*VEM*, p. 447). Seulement, ce moment de la décision n'est pas suffisant pour qui veut se choisir comme sujet total. Il faut aussi prendre en considération son avenir, lequel se définit avant tout, dans le domaine éthique, comme une *tâche* à accomplir. Regarder vers l'avenir, c'est chercher à entrevoir un idéal de vie qui pourrait façonner l'existence présente en orientant son développement. C'est aussi et surtout prendre acte de cet idéal en en faisant une constante responsabilité.

Appliquée au mariage, la prise de décision rend effectif le caractère principliel de l'amour parce qu'il le redouble dans un moment du temps qui va récapituler à sa manière l'intégralité de l'histoire individuelle et collective des amants, l'apparentant par là à une *synthèse*. D'après Wilhelm, c'est surtout à travers la *bénédition nuptiale* et à sa liturgie que va pouvoir se vérifier la transposition du premier amour en mariage. Sans pouvoir affirmer qu'elle constitue à elle seule l'illustration empirique de cette métamorphose (l'histoire des mariés elle-même étant naturellement plus susceptible d'en faire office), on peut quand même soutenir qu'elle en condense à

l'extrême, dans un moment ultime parce que réellement décisif pour les amants, les principaux ressorts. Mais qu'est-ce que la bénédiction nuptiale, au fait ? Il s'agit d'abord d'un acte avec lequel les amants doivent absolument composer ; il ne s'agit pas d'une idée abstraite dont ils se débarrasseraient si le cours de leur pensée venait un jour à changer. La bénédiction nuptiale s'explique *prima facie* comme une puissance extérieure qui vient au-devant des amants et qui, en quelque sorte, les attend. On ne retrouve rien de tel dans l'amour romantique, qui croit pouvoir ne reposer que sur sa propre puissance. Trois principaux rôles, qui correspondent d'ailleurs aux trois principales modalités du temporel (passé, présent et futur), vont être attribués par Wilhelm à la bénédiction nuptiale. Premièrement, elle rappelle aux amants l'histoire de l'humanité depuis Adam et Ève, les premiers parents, en leur faisant prendre conscience que leur propre union s'insère dans une trame où plusieurs autres unions se sont tissées. Partant, elle montre qu'un même événement, pour unique et incomparable qu'il puisse paraître, peut se répéter dans le maelström de l'histoire : « Tout mariage, comme toute vie humaine, est à la fois ce particulier et cependant le tout, à la fois l'individu et le symbole » (*VEM*, p. 445). En rappelant la mémoire des ancêtres et de la tradition, la bénédiction nuptiale proclame que le péché est entré dans le monde et qu'il est le lot commun des hommes. Par là, elle insiste de nouveau sur le caractère humain général que ne semblait pas reconnaître le premier amour, enfermé qu'il est dans un certain narcissisme, un « *An-sich* » irréel, dira Wilhelm, qui ne subit jamais l'épreuve de l'altérité. Deuxièmement, elle s'adresse aux individus isolés, à l'homme, d'une part, à la femme, d'autre part, et veut susciter une réflexion seconde sur leur décision, non pour la faire basculer dans les affres du doute, mais pour raffermir l'amour et amener les amants à se prononcer publiquement sur ce qui était déjà établi : « [L'Église] te demande si tu t'es concerté avec Dieu et ta conscience, puis avec tes amis et connaissances. [...] Si elle ne demande pas [aux amants] s'ils s'aiment l'un l'autre, elle ne le fait nullement parce qu'elle entend anéantir l'amour terrestre, mais parce qu'elle le présuppose » (*VEM*, p. 448). Troisièmement, la bénédiction demande dans l'Église une *promesse* devant l'Éternel.

Elle place ainsi les amants devant leur avenir et les met en présence d'une tâche à accomplir. Surtout, elle les confronte à leur liberté : liberté de dire « oui » ou « non » à la possibilité d'une véritable histoire d'amour, à un développement tourné vers demain : « [...] dans la résolution éthique et religieuse, l'amour conjugal reçoit la possibilité d'une histoire interne et il se distingue du premier amour comme la passion douée d'une histoire de celle qui en est dépourvue » (*VEM*, p. 448).

L'amour conjugal accomplit exemplairement ce que le premier amour pouvait seulement préfigurer dans la fulgurance d'un moment constamment appelé à disparaître parce que fondé sur des déterminations sensibles ou temporelles. La bénédiction nuptiale, en agissant à titre de révélateur, montre que la décision du mariage synthétise vraiment passé, présent et futur, en même temps que les composantes hétérogènes du sujet, telles que la particularité et la généralité, non pas en un point abstrait, comme c'était le cas pour le premier amour, mais dans un mouvement qui engage l'existence du sujet. C'est que l'amour conjugal se reproduit, se répète ou, ce qui revient au même, se renouvelle continuellement dans le temps et, de ce fait, devient éternel *dans le temps*.

C'est en tablant sur ce caractère historique que l'assesseur Wilhelm peut expliquer pourquoi il est légitime de croire que l'amour reçoit sa pleine valeur esthétique avec le mariage (d'où le titre *La valeur esthétique du mariage*). En opérant une sorte de renversement copernicien – qui a plus à voir avec Kant qu'avec Copernic –, Wilhelm montre que seule l'existence concrète, dont le mariage est l'une des plus belles manifestations, peut revendiquer une valeur esthétique. Il s'en explique en disant que ce qu'on entend généralement par « esthétique » renvoie en fait à la sphère de la représentation esthétique ou artistique (les œuvres d'art, les livres, etc.), et non au beau en soi. Or, ce qui est beau en soi est historique, parce que l'existence concrète est historique. Malheureusement pour la sphère de la représentation esthétique (pour l'« esthétique » au premier sens du terme, donc), ce caractère historique ne se laisse justement pas représenter dans un médium artistique. En effet, « une reproduction esthétique requiert toujours une concentration dans le

moment ; plus la concentration est riche, plus l'effet esthétique est grand. Par là, le moment d'indicible félicité, d'infinie plénitude, bref le moment prend toute la valeur » (*VEM*, p. 478). Dès lors qu'il s'agit de représenter la succession historique qu'incarnent, par exemple, des vertus telles que l'humilité (qui « s'exerce dans la succession ») ou la patience (qui « lutte contre le temps⁹ »), la sphère de la représentation esthétique doit être déclarée nulle et non avenue, car elle est incapable de représenter *tous* les moments du temps. Or, *tous* les moments du temps revêtent une importance capitale pour ce qui a un caractère historique. L'amour conjugal est vraiment esthétique, car il inscrit le beau dans la vie elle-même et non dans une représentation ou esthétisation de la vie. Avant le mouvement surréaliste et ses exigences d'en finir avec l'abstraction de la beauté dans des œuvres destinées à être simplement contemplées, Kierkegaard, par l'entremise de son pseudonyme Wilhelm, en appelle à l'urgence de vivre enfin *de et par* la beauté.

Conclusion

Le temps est venu pour moi de conclure. Je terminerai par quelques généralités qui ne prétendent en rien tracer un bilan définitif de la pensée de Kierkegaard. *La valeur esthétique du mariage* est un opuscule mineur si on le compare au reste de la production kierkegaardienne. Cependant, il faut reconnaître qu'il en condense quelques articulations théoriques majeures. En effet, *La valeur esthétique du mariage* révèle le mouvement de la première éthique kierkegaardienne (opposée à une « seconde » éthique, chrétienne) par son insistance sur l'individuation éthique du sujet (le « se choisir soi-même »). De plus, elle montre que cette individuation, réalisée de façon exemplaire à travers la décision du mariage, n'oblitére pas la sphère esthétique de l'existence qui, au contraire, reçoit à travers elle sa pleine valeur. L'arrimage de l'esthétique et de l'éthique, chez Kierkegaard, ne s'effectue toutefois pas grâce à une opération magique orchestrée à la faveur d'une volonté de conserver à tout prix l'esthétique. On a pu voir que c'est sur la base d'un principe à la fois sensible et spirituel, qui unit le temporel et l'éternel, qu'un passage entre un type d'existence voué à la poétisation de la vie et

un genre gouverné par un principe orientant l'action concrète peut être réalisé. Pour Kierkegaard, l'accomplissement éthique du sujet s'effectue à partir de cette passion fondamentale qu'est l'*amour*.

1. J'utiliserai, comme texte de référence, la traduction française de P.-H. Tisseau, revue par E.-M. Jacquet-Tisseau, parue dans les *Œuvres de Kierkegaard*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993, pp. 377-495. Désormais, je désignerai *La valeur esthétique du mariage* à l'aide du sigle *VEM*.

2. Je rappelle que *L'Alternative*, publiée sous la direction du pseudonyme Victor Eremita, se présente comme un roman à tiroirs au sein duquel quatre auteurs pseudonymes exposent leur conception de la vie. La première section de l'œuvre se compose des écrits d'un auteur anonyme (appelé « esthéticien " A " ») et inclut, en outre, un ouvrage d'un autre pseudonyme, le fameux *Journal du séducteur* de Johannes. Cette première section est supposée circonscrire la sphère esthétique. La seconde partie se compose de trois principaux volumes dont les deux premiers, *VEM* et *L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité*, ont été rédigés par l'assesseur Wilhelm (autre pseudonyme de Kierkegaard). Le troisième et dernier écrit, intitulé *Ultimatum*, se présente comme un sermon qu'un ami de Wilhelm, pasteur dans le Jutland, lui aurait fait parvenir pour son édification.

3. Voir A. Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1997, p. 87.

4. O. Cauly, *Kierkegaard*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996, p. 96.

5. L'esthéticien « A » place, en tête du *Journal du séducteur* qu'il dit avoir trouvé au fond du tiroir caché d'un secrétaire, trois lettres de Cordélia, la jeune femme qui a été l'objet des frasques de Johannes. La première révèle assez bien l'état psychologique dans lequel elle s'est retrouvée après que Johannes l'eut abandonnée. Elle écrit : « *Johannes !* Je ne dis pas : " mon " Johannes ; je vois bien que tu ne l'as jamais été et je suis assez cruellement punie de m'être naguère délectée à la pensée que tu m'appartenais ; et pourtant je t'appelle " mien ", toi, mon séducteur, mon suborneur, mon ennemi, mon meurtrier, l'auteur de mon infortune, le tombeau de ma joie, l'abîme de ma misère. Tu es mien et je me dis tienne ; et comme ces mots te flat- taient naguère quand tu te penchais, prêtant l'oreille avec fierté à mon ado-

ration, ainsi désormais ils retentiront comme une malédiction à jamais versée sur toi. » (*Le Journal du séducteur*, dans *L'Alternative*, p. 270).

6. Voir Aristote, *Métaphysique*, tome 1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991 (1933), 1012b33-1013a24 et 1018b9-1019a14 (pp. 158-161 et pp. 188-191).

7. Voir par exemple Chrétien de Troyes, *Érec et Énide*, trad. en français moderne par M. Rousse, Paris, GF-Flammarion, 1994.

8. Sur cette difficile catégorie, on consultera avec profit l'« Introduction » de N. Viallaneix dans sa traduction de *La Reprise*, Paris, GF-Flammarion, 1990, notamment pp. 56-58. Je rappelle que Kierkegaard a avancé cette « catégorie nouvelle » pour faire échec (1) à la conception socratico-platonicienne de la *réminiscence*, cette catégorie qui met en relation l'individu et l'éternel (les Idées) sans jamais induire une transformation réelle dans l'existence du sujet, et (2) au concept hégélien de *médiation*, que Kierkegaard juge incapable d'opérer à la fois sur le terrain logique et sur celui de l'existence.

9. Les deux dernières citations sont tirées de *VEM*, p. 480.