



HAL
open science

Hugo von Hofmannsthal et le néoplatonisme : convergences et différences

Pauline Belveze

► **To cite this version:**

Pauline Belveze. Hugo von Hofmannsthal et le néoplatonisme : convergences et différences. Recherches Germaniques, 2019, Varia, 2019 (49), pp.5-21. 10.4000/rg.1936 . hal-02546536

HAL Id: hal-02546536

<https://hal.science/hal-02546536>

Submitted on 18 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

Hugo von Hofmannsthal et le néoplatonisme : convergences et différences

Résumé : L'hypothèse selon laquelle la pensée d'Hofmannsthal repose sur des fondements néoplatoniciens a souvent été avancée mais rarement vérifiée. C'est à cette tâche qu'est consacré cet article, qui choisit de circonscrire la notion de néoplatonisme au corps de pensée exposé par Plotin dans les *Ennéades*, puis développé par ses disciples. La démonstration, qui s'ouvre sur une relecture de la *Lettre* de lord Chandos, révèle que ce texte présente des affinités non pas tant avec la mystique de Plotin – comme l'avance Pierre-Antoine Huré dans sa monographie de 2004 – qu'avec sa métaphysique. La conception du monde et des rapports entre l'intelligible et le sensible, qui, dans la seconde moitié de la *Lettre*, recoupe celle de Plotin, sert de base à une appréhension de l'homme déjà esquissée dans l'œuvre lyrique d'Hofmannsthal. L'attestent les poèmes *Ein Traum von großer Magie* et *Nox portentis gravida*. La réappropriation de motifs néoplatoniciens ne permet pas seulement d'établir un pont entre néoplatonisme et christianisme. Elle laisse entrevoir une issue possible au dilemme qui pousse l'auteur fictif de la *Lettre* à renoncer à toute production littéraire. Si on ne saurait parler d'une influence réelle du néoplatonisme sur Hofmannsthal, on constate donc une certaine convergence de pensée qui aide l'écrivain à dépasser ses propres contradictions et à réorienter son activité esthétique.

Mots-clés :

Hofmannsthal, néoplatonisme, Plotin, conception du monde, conception du Divin, esthétique

Auteur : Pauline Belvèze

Rattachement institutionnel :

Université de Strasbourg _ EA1341 Mondes germaniques et nord-européens

Hugo von Hofmannsthal et le néoplatonisme : convergences et différences

« Dass Hofmannsthals ganzes Denken wie Dichten auf neuplatonischem Grunde ruhte, wäre nicht schwer zu zeigen ». Ce constat est formulé par Walter Brecht dans un article de 1930 consacré aux notes d'Hofmannsthal réunies sous le titre *Ad me ipsum*¹. Il prend pour appui la citation en exergue du recueil d'une phrase de Grégoire de Nysse, artisan au IV^e siècle après Jésus-Christ d'une synthèse entre néoplatonisme et christianisme : « Quocirca supremae pulchritudinis amator quod jam viderat tamquam imaginem ejus quod non viderat credens, ipso frui primitivo desiderabat »². Hofmannsthal n'a découvert cette phrase qu'assez tardivement. Walther Brecht suppose néanmoins une connaissance précoce des thèmes néoplatoniciens. Des travaux ultérieurs ont mis au jour les étapes de la familiarisation de l'écrivain avec la pensée de Plotin, figure prépondérante du courant néoplatonicien³. Débutée vraisemblablement au lycée, elle s'est poursuivie au cours des années 1890⁴. La difficulté de l'entreprise à laquelle invite Walther Brecht réside dans la définition du néoplatonisme. Il n'est pas rare que ce terme soit employé pour désigner à la fois la pensée de Platon et celle de Plotin⁵, quand il ne renvoie pas au regain d'intérêt dont l'œuvre du premier jouissait autour de 1900⁶.

Une des manières de contourner cette difficulté consiste à circonscrire le néoplatonisme au corps de pensée exposé par Plotin dans les *Ennéades* et à établir dans quelle mesure il a pu inspirer Hofmannsthal. Une telle entreprise n'a pas encore été menée pour ses œuvres antérieures à 1902. C'est en revanche à cette tâche que s'est attelé Pierre-Antoine Huré dans son analyse d'*Ein Brief*, texte couramment appelé « la lettre de lord Chandos »⁷. Frappé par

¹ Walther Brecht : « Hugo von Hofmannsthals *Ad me ipsum* und seine Bedeutung ». In : *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts* 1930, p. 310-353, ici p. 352 (en note). Le recueil *Ad me ipsum* a été intégré dans l'édition en dix volumes des œuvres d'Hofmannsthal chez Fischer qui servira ici de référence : Hugo von Hofmannsthal : *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze III (1925-1929), Aufzeichnungen*. Éd. par Bernd Schoeller. Frankfurt am Main 1980, p. 599-627 (cité par la suite RA3 599-627).

² Cette citation est accompagnée dans *Ad me ipsum* de sa traduction allemande : « Er, der Liebhaber der höchsten Schönheit, hielt was er schon gesehen hatte nur für ein Abbild dessen, was er noch nicht gesehen hatte und begehrte dieses selbst, das Urbild, zu genießen » (RA3 599 ; 600). La citation latine, extraite de la *Vita Mosis* de Grégoire de Nysse, est traduite et commentée par le germaniste Konrad Burdach dans un article de 1912 qu'Hofmannsthal avait lu avec beaucoup d'intérêt. Cf. Konrad Burdach : *Faust und Moses*. Berlin 1912.

³ Élève du philosophe Ammonius Saccas d'Alexandrie – véritable fondateur de l'école néoplatonicienne – Plotin est le premier à en avoir organisé et systématisé la pensée dans des écrits qu'a édités son élève Porphyre de Tyr.

⁴ Ortwin Kuhn a souligné l'importance pour Hofmannsthal de l'étude *Philosophie des Metaphorischen* d'Alfred Biese (Hamburg 1893). Cf. Ortwin Kuhn : « Die Bedeutung des Neuplatonismus im Denkstil und Kunstwerk Hugo von Hofmannsthals ». In : *Mythos - Neuplatonismus - Mystik. Studien zur Gestaltung des Alkestisstoffes bei Hugo von Hofmannsthal, T. S. Eliot und Thornton Wilder*. München 1972, p. 11-51. À ce texte de Biese, Hofmannsthal a consacré un article dans lequel figure cette remarque : « Ich wollte, ich wüsste mehr von dem dunklen Plotin [...] ». Cf. Hofmannsthal : « Philosophie des Metaphorischen ». In : *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze I*. Frankfurt am Main 1979, p. 190-193, ici p. 191 (cité par la suite RA1 190-191). Le ton ironique qu'adopte Hofmannsthal à l'égard de Biese, qui, de son propre aveu, a déçu certaines de ses attentes, invite toutefois à ne pas conférer à l'étude de ce dernier une importance excessive. Il est probable qu'elle n'ait pas appris à Hofmannsthal beaucoup plus qu'il ne sache déjà sur Plotin, grâce à sa formation au lycée humaniste de Vienne. En revanche, sa frustration a pu le conduire à approfondir la connaissance de sa pensée, même si une lecture directe des *Ennéades* ne peut, dans son cas, être attestée.

⁵ L'assimilation du néoplatonisme au platonisme est encouragée par le fait que Plotin reprend beaucoup d'éléments à Platon, même si leur confère une signification nouvelle. Cette assimilation est par exemple manifeste chez Ortwin Kuhn (note 4).

⁶ Cette conception du platonisme est notamment adoptée par René Breugelmans. Cf. René Breugelmans : « Hofmannsthal im Platonismus der Jahrhundertwende ». In : *Hofmannsthal-Forschungen* 1 (1971), p. 16-35.

⁷ Hofmannsthal : *Ein Brief*. In : *Erzählungen, Erfundene Gespräche und Briefe. Reisen*. Frankfurt am Main 1979, p. 461-472 (cité par la suite EGB, 461-472). Ce texte a fait l'objet de l'étude circonstanciée suivante : Pierre-Antoine Huré : *Savons-nous lire Hofmannsthal ? La Lettre de Lord Chandos cent ans après*. Paris 2004, not. p. 75-84.

l'expérience décrite dans cette lettre fictive, il pense y voir l'écho du récit des étapes de l'expérience mystique dans les *Ennéades*.

L'analyse de la démonstration de P.-A. Huré peut donc servir de point de départ à l'examen des motifs néoplatoniciens dans l'œuvre précoce de l'écrivain. Une relecture d'*Ein Brief* doit permettre de montrer que les parentés avec Plotin concernent non pas sa mystique mais sa métaphysique et sa conception des rapports entre l'intelligible et le sensible. À cette vision du monde, esquissée dans la seconde moitié d'*Ein Brief*, s'articule une conception de l'homme qui rappelle celle du poème *Ein Traum von großer Magie* achevé en 1895. Cette réflexion sur les fondements ontologiques de l'homme et du monde, dont résulte celle sur le sens de l'esthétique, est approfondie un an plus tard dans *Nox portentis gravida*. Ce poème offre l'esquisse d'une solution aux interrogations laissées en suspens dans *Ein Brief*. Il révèle aussi l'inflexion de conceptions initialement proches de la pensée de Plotin dans un sens compatible avec le catholicisme romain.

***Ein Brief* ou les affres d'un « mystique sans mystique »⁸**

Dans cette lettre fictive adressée au philosophe Francis Bacon, un jeune lord retrace une expérience de son être et du monde qui, de l'avis de P.-A. Huré, recoupe celle de l'extase mystique décrite par Plotin. Un rappel des grands traits de la mystique plotinienne doit faciliter la comparaison avec le récit de Chandos.

La mystique de Plotin a pour piliers une métaphysique, envisageant la nature du monde intelligible, et une psychologie, qui s'attache à la vie spirituelle de l'âme. Chacune constitue l'expression particulière d'un même processus⁹. Cette mystique culmine dans l'union de l'âme individuelle avec l'Un (ou Dieu), principe de tout ce qui est et dont la puissance surabondante se déploie en toute chose¹⁰. L'Esprit, ou monde des formes intelligibles, n'en est qu'une forme plus détendue. Celle-ci se déploie à son tour dans l'Âme, creuset des âmes particulières qui descendent dans la sphère sensible pour s'unir aux corps. Les déploiements successifs des hypostases ne sont que le fruit de la contemplation par chacune de son modèle : l'Âme-hypostase se déploie en contemplant l'Esprit, lequel fait de même en se retournant vers l'Un¹¹. La vie spirituelle qui émane de cette source inépuisable et pénètre le monde matériel¹² est aussi celle de l'âme hébergée dans un corps. Par sa partie supérieure, celle-ci continue à participer de l'Âme, qui procède à son tour des deux autres hypostases¹³. Il n'y a donc aucune coupure entre l'âme particulière et l'Un, mais seulement une différence de degré dans l'intensité de la vie spirituelle¹⁴. Ceci constitue d'ailleurs une différence majeure avec la pensée de Platon. Rentrant en elle-même, l'âme particulière peut, selon Plotin, remonter par étapes aux niveaux supérieurs dont elle procède jusqu'à se fondre complètement dans l'Un

⁸ L'expression « mystique sans mystique » figure dans *Ad me ipsum* (RA3 601).

⁹ Ces trois aspects de la philosophie de Plotin sont analysés de façon détaillée par Émile Bréhier. Cf. Émile Bréhier : *La philosophie de Plotin* [1928]. Paris 1961.

¹⁰ Dans la sixième *Ennéade*, Plotin note que « la nature divine », c'est-à-dire l'Un, « est infinie ; [...] elle ne fait jamais défaut ; [...] elle est présente en toute chose », *Ennéades* VI, 5, 4 (Plotin : *Les Ennéades*, traduit et commenté par Emile Bréhier. Paris 1924-1938). Dans la deuxième *Ennéade*, Plotin écrit en outre que « le monde participe [...] à Dieu » (*Ennéades* II, 9, 16).

¹¹ Ce double processus de retour sur soi (ou conversion) et de contemplation est décrit dans la huitième section de la troisième *Ennéade* (*Ennéades* III, 8, 5-11).

¹² Cette vie spirituelle qui s'étend de l'Un au monde sensible est évoquée à plusieurs reprises dans les *Ennéades*, notamment dans la cinquième (*Ennéades* V, 2, 2) et dans la sixième (*Ennéades* VI, 5, 12).

¹³ Dans la huitième section de la troisième *Ennéade*, Plotin note que « la partie de l'âme, qui est la première, est en haut ; [...] elle participe, la première, à l'intelligible. [...] En procédant, [l'âme] laisse sa partie supérieure au lieu intelligible que sa partie inférieure quitte [...] », *Ennéades* III, 8, 5.

¹⁴ *Ennéades* V, 8, 11.

sans jamais quitter le corps qu'elle anime. Les propos de lord Chandos semblent quant à eux relater des expériences d'une autre nature.

La première partie de sa lettre fait état d'un sentiment permanent d'ivresse. La jouissance que lui procure un verre de lait ne le cède en rien à celle qu'il éprouve à composer des vers latins. Chacune de ses expériences affermit le sentiment de communion avec cette totalité qu'il désigne du nom de « Nature » et dans laquelle le monde sensible et les œuvres de l'esprit ne font qu'un. De même qu'il sent en chaque chose la présence de cette « Nature », il perçoit sa propre présence en tout point de celle-ci¹⁵. Chaque créature, comme chaque œuvre, devient un support réfléchissant une facette de son être. La totalité de celui-ci ne pouvant coïncider qu'avec celle de la « Nature », Chandos n'a de cesse d'explorer les richesses de celle-ci pour atteindre à la connaissance de lui-même. Mais en vain. Toute chose devenant à ses yeux le symbole de cette totalité assimilée à son être¹⁶, la connaissance de la réalité physique devient aussi impossible que celle de son Moi. Tout aussi inaccessible semble être la sphère métaphysique. Dieu et les vérités de la religion ne sont plus que des allégories ouvrant sur un absolu insondable, synonyme de néant¹⁷.

La lecture de la première partie de la lettre suffit à révéler des différences majeures avec la pensée de Plotin. La totalité dans laquelle Chandos s'abîme est radicalement distincte de la sphère intelligible, expression déployée de l'Un. De plus, la permanence de cette ivresse ressentie par Chandos n'a rien de commun avec le double mouvement de tension et de détente qui caractérise la vie spirituelle décrite dans les *Ennéades*. Pour Plotin, la fusion de l'âme avec l'Un provoque chez l'être l'assoupissement de sa conscience. Aussi ne peut-il découvrir la profondeur de son Moi que lorsque la tension de son âme se relâche, ramenant celle-ci à son niveau médian, c'est-à-dire la conscience. Ce n'est que grâce à ce va-et-vient entre différents niveaux de vie spirituelle que l'individu peut connaître son être, le monde et Dieu¹⁸. En s'abîmant durablement dans une totalité immanente, Chandos se prive des moyens de cette connaissance.

Cette situation de « mystique sans mystique » ne conduit pas seulement Chandos à vivre une expérience dégradée de l'Absolu. Elle présente, pour son existence, des conséquences redoutables. Le jeune lord se révèle incapable d'appréhender et de structurer le monde au moyen de catégories rationnelles¹⁹. Les concepts sont devenus des enveloppes vides qui s'interposent entre lui et le monde. Les notions de Bien et de Mal n'ayant plus pour lui de signification, il devient incapable de prononcer un jugement d'ordre moral²⁰. Il ne peut davantage mener une conversation anodine. L'ivresse qui l'a saisi ne le condamne pas seulement à vivre dans une sphère infra-éthique ; elle paralyse son activité esthétique. Mais si elle ruine ses projets littéraires²¹, elle ne le réduit pas complètement au silence. La deuxième

¹⁵ La première partie de la lettre est ponctuée par ces trois remarques : « [I]n allem fühlte ich Natur », « in aller Natur fühlte ich mich selber » ; « überall war ich mitten drinnen » (EGB 464). L'expérience de communion intime avec cette totalité indifférenciée constitue un écho à la conception vitaliste de l'existence qui a séduit Hofmannsthal dans ses jeunes années. Toutefois, cette conception a très tôt été concurrencée par une autre, qui souligne la différence ontologique entre le sensible et l'intelligible, tout en montrant l'étroite intrication. *Ein Brief* reproduit la confrontation entre ces deux conceptions. La seconde transparaît dans l'autre moitié de la lettre au même titre que dans certains poèmes antérieurs, comme la suite de l'analyse va le montrer.

¹⁶ Chandos écrit : « es ahnte mir, alles wäre Gleichnis und jede Kreatur ein Schlüssel der andern » (EGB 464).

¹⁷ « [Die] religiöse[n] Auffassungen haben keine Kraft über mich », explique Chandos, « [s]ie gehören zu den Spinnennetzen, durch welche meine Gedanken hindurchschießen, hinaus ins Leere » (EGB 464).

¹⁸ Pierre Hadot, traducteur et commentateur de Plotin, décrit ces fluctuations de la vie spirituelle de l'âme dans une étude très éclairante sur Plotin. Cf. Pierre Hadot : *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris 1997, p. 40-43.

¹⁹ « [D]ie irdischen Begriffe entziehen sich mir [...] », déplore Chandos, « [e]s ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen » (EGB 465).

²⁰ Chandos se montre notamment incapable de reprocher à sa propre fille un mensonge dont elle s'est rendue coupable (EGB 465).

²¹ C'est sur l'annonce de ce renoncement que se conclut la lettre du jeune lord (EGB 472).

partie de sa lettre décrit des états ponctuels qui, malgré les apparences, se distinguent de ceux précédemment décrits.

L'isolement de Chandos est tempéré par certaines expériences qui illuminent son quotidien atone. En ces rares instants, il ressent une sympathie profonde pour les choses et les êtres sur lesquels son regard se pose²². Ce sentiment, s'il manifeste une proximité qui confine à la fusion, maintient toutefois la distinction entre sujet contemplant et objet contemplé. Chandos est en eux en même temps qu'il demeure en lui-même; il se sent participer d'un principe qui s'exprime au travers de ces choses comme de son propre corps. Ce principe est désigné tour à tour comme un « flux de sentiment divin », « un fluide de vie et de mort, de rêve et de veille », ou encore l'« infini »²³. Sa dynamique interne commande son flux au travers des êtres. Chandos n'en prend conscience que parce que ce principe est aussi manifesté par les objets et les corps que son regard appréhende²⁴.

Par ces descriptions, Hofmannsthal semble cette fois se rapprocher de Plotin, notamment de sa métaphysique. L'Un – ou Dieu – est appréhendé dans les *Ennéades* comme une présence qui revêt l'aspect d'une vie universelle animant tous les êtres et les corps²⁵. Celle-ci s'apparente à un flux « qui ne s'arrête pas à un point, au-delà duquel elle ne serait plus capable de s'étendre au tout, mais est partout en lui »²⁶. Ce flux se distingue de la « Nature » évoquée par le fait qu'il parcourt la réalité sensible sans s'assimiler à elle. N'étant pas lui-même sa propre source, quoiqu'il renferme sa propre dynamique, il est comme le développement de l'Un qui le produit en même temps qu'il demeure tout entier en lui-même.

Ceci étant, on ne saurait ignorer ce qui distingue les expériences relatées de la pensée de Plotin. Ces états ponctuels de ravissement ne sont pas le résultat d'une discipline spirituelle grâce à laquelle l'âme se retourne vers le principe intelligible qui en est la source. La manifestation de celle-ci dans le monde sensible n'a lieu qu'à la faveur de rencontres fortuites. En outre, le mouvement qu'inaugure la saisie intuitive de l'essence du réel au travers des corps n'a pas la même direction que chez Plotin. Pour celui-ci, cette découverte doit amener l'individu à s'abstraire par le recueillement de la sphère matérielle pour s'élever à ce principe essentiel. Chez Hofmannsthal, le mouvement s'inverse. La stupéfaction que ressent Chandos semble atténuer le désir de supprimer l'écran que les corps interposent entre lui et la totalité à laquelle il se sent intimement lié.

La thèse d'une inspiration plotinienne d'*Ein Brief* doit donc être nuancée. Plus que d'une influence directe, il conviendrait de parler d'une convergence de pensée qui amène l'écrivain

²² « Diese stummen und manchmal unbelebten Kreaturen heben sich mir mit [...] einer solchen Gegenwart der Liebe entgegen, daß mein beglücktes Auge auch ringsum auf keinen toten Fleck zu fallen vermag » (EGB 469).

²³ « [Ein] Flut göttlichen Gefühles » (EGB 467), « Ein Fluidum des Lebens und Todes, des Traumes und Wachens » (EGB 468), « [das] Unendliche » (EGB 469).

²⁴ Certains, comme Wolfgang Riedel, ont reconnu dans ce flux un principe vital immanent correspondant à cette « volonté » conçue par Schopenhauer comme « chose en soi ». Cf. Wolfgang Riedel : *“Homo Natura” : Literarische Anthropologie um 1900*. Berlin 1996, p. 1-39. Les propos de Chandos, dans la seconde partie de sa lettre manifesteraient le rejet de l'esprit et des concepts qui constituaient, dans la première partie, un moyen privilégié de compréhension du monde. En outre, la perte de toute foi le ferait renoncer à chercher une source transcendant la réalité mondaine. Le corps demeurerait, selon W. Riedel, l'unique organe d'appréhension du monde. Il est toutefois possible d'envisager le témoignage de Chandos dans une autre perspective. On peut tout d'abord relever l'importance conférée aux sens dans la première partie de la lettre. Tel un sismographe, Chandos semble réagir aux moindres vibrations du monde. Si le corps revêt une égale importance dans la seconde partie de la lettre, c'est qu'il joue un rôle essentiel dans l'appréhension du principe des choses de ce monde. Ce n'est qu'au prix du maintien de cette réalité finie que le principe qui s'écoule au travers d'elle peut être appréhendé par la conscience, de même que l'existence de la lumière ne peut être perçue que lorsqu'elle rencontre des corps projetant une ombre. Enfin, s'il est vrai que Chandos se détourne de la religion de ses pères, rien n'indique qu'il rejette l'idée d'un principe spirituel transcendant la réalité finie du monde. Seules les formes dans lesquelles cette idée lui a été transmise lui sont devenues étrangères.

²⁵ Voir *supra*, note 10, ainsi que Pierre Hadot, *Plotin*, p. 66.

²⁶ *Ennéades* VI, 5, 12, cité et traduit par Pierre Hadot (*Plotin*, p. 67).

à appréhender l'essence du monde et des êtres de façon analogue à Plotin. Pour autant, cette affinité ne conduit pas, dans le cas d'Hofmannsthal, au développement d'une mystique. Elle soulève des interrogations qui, pour lord Chandos du moins, demeurent en suspens. Ses expériences bouleversent sa perception du monde comme celle de son être. Elles remettent en cause la possibilité même d'une activité esthétique. Mais tandis que le jeune lord interrompt celle-ci, Hofmannsthal, son créateur, en fait l'instrument d'une intense réflexion. La production lyrique antérieure de quelques années constitue un laboratoire dans lequel il explore les réponses possibles à ces questions. Une première est esquissée dans le poème *Ein Traum von großer Magie*, qui chante l'aptitude de l'homme à s'élever, le temps d'un rêve, au principe de toute chose²⁷. Reste à savoir si ce poème, et les notes qui précèdent sa rédaction, présentent, au même titre qu'*Ein Brief*, des affinités avec les thèmes néoplatoniciens.

Fondements intellectuels du poème *Ein Traum von großer Magie*

La rédaction du poème intervient à un moment important de la vie d'Hofmannsthal. À partir d'octobre 1894, il affronte les rigueurs du service militaire. Ces longs mois sont l'occasion d'une intense réflexion sur la nature du monde et du principe qui semble le traverser. Ces pensées s'appuient sur une expérience personnelle comparée à celle d'Actéon ravi par le spectacle de Diane au bain²⁸. Cette « parfaite beauté »²⁹, que l'écrivain saisit le temps d'un éclair, n'est autre que celle du monde appréhendé comme une sphère harmonieusement agencée. La totalité qui s'offre au regard se distingue toutefois de cette « Nature » décrite dans *Ein Brief*. Elle en constitue plus exactement un degré antérieur de manifestation, libéré de toute matérialité. Hofmannsthal appréhende cette totalité comme l'Être (« das Sein ») ou le « Réel » (« das Wirkliche »)³⁰ ; elle constitue la matrice des « idées » ou « âmes » des choses³¹. Chaque chose est la manifestation de ces formes intelligibles fondues dans l'« Être ». L'harmonie qui résulte du spectacle des formes sensibles et l'étroite parenté de celles-ci s'expliquent par leur participation à ce principe intelligible qu'elles manifestent chacune sous des traits distincts.

Ces remarques, qui anticipent la seconde moitié d'*Ein Brief*, présentent aussi des affinités avec la métaphysique plotinienne. Comme le rappelle Pierre Hadot, les choses de ce monde constituent pour Plotin « la visibilité » des formes intelligibles, c'est-à-dire leur manifestation sensible³². Hofmannsthal note de son côté : « Die Ideen sind vermöge der Realitäten für uns existent (= für uns geweckt, entbunden, weil in uns wie Granatapfel all in eins), aber nicht in den Realitäten zu finden » (RA3 405). Il ajoute que celui qui se laisse subjugué par la beauté

²⁷ Hofmannsthal : *Ein Traum von großer Magie* (1895). In : *Sämtliche Werke : Kritische Ausgabe. Band I. Gedichte 1*, Éd. par Eugene Weber. Frankfurt am Main 1984, p. 52-53 et p. 251-257 (cité par la suite SW1 52-53 ; 251-257).

²⁸ En 1895, l'écrivain évoque à plusieurs reprises la figure d'Actéon dans ses carnets (cf. not. RA3 394 ; 401).

²⁹ *Ibid.*, p. 394 (note du 8. I. 1895).

³⁰ La contemplation de gravures de Max Klinger en mars 1894 inspire à Hofmannsthal cette remarque : « [D]urch uns hindurch webt **das Sein** sein ungeheures Gewebe. Ihm kommt es darauf an, daß Dinge sind, dass Ideen sich offenbaren » (RA3 379, nous soulignons). C'est précisément la manifestation de cette réalité essentielle dans le monde sensible qui mobilise l'attention de l'écrivain et l'invite à réorienter sa conception du monde. En témoigne cette seconde note datée du 3 août 1895 : « In schlechten frühern Zeiten schon vorherrschender Gebrauch dieses Wortes : **das Wirkliche**. Jetzt **diesem Geheimnisvollen** immer näher kommen, mit ehrfurchtsvollen Schritten » (RA3 408 nous soulignons).

³¹ Les expressions « Seelen der Dinge » (RA3 382 ; 387) et « Ideen der Dinge » (RA3 396 ; 406) sont employées dans un sens similaire.

³² Hadot : *Plotin*, p. 55.

des formes intelligibles fondues en l'Être voit l'existence se muer en rêve³³. Appréhendée comme symbole de cette totalité intelligible, chaque chose devient comme transparente. Les créatures manifestent leur parenté essentielle et se fondent en une totalité indivise.

Revenu à l'état de veille, l'individu se heurte pourtant à un mystère tenace : « [das] große Rätselhafte des Lebens [ist], dass alle Dinge für sich sind und doch voll Beziehung aufeinander » (RA3 396). Cette remarque témoigne d'une stupeur analogue à celle dont fera preuve Chandos. Ce sentiment bride temporairement le souhait de vouloir se fondre dans le principe que manifestent les corps. En revanche, d'autres notes de l'écrivain attestent la force de ce désir en recourant à des thèmes communs à Platon et Plotin. La saisie intermittente de la Beauté est perçue comme l'expérience dégradée d'un état antérieur de l'âme où celle-ci était absorbée dans la contemplation des formes intelligibles³⁴. Se plonger dans la réalité empirique pour en percer le mystère ou s'affranchir de cette réalité pour remonter au principe de toute chose, telles sont les deux solutions qui s'offrent à celui qui a vécu l'expérience d'Actéon. Tandis que la première n'est envisagée que très progressivement, la seconde trouve dès 1895 une traduction esthétique dans le poème *Ein Traum von großer Magie*.

***Ein Traum von großer Magie* ou l'intuition de la présence du Divin en l'homme**

Écrit entre juillet et octobre 1895³⁵, ce poème présente deux parties séparées par une ligne pointillée. La première, qui est aussi la plus longue, revêt la forme d'un récit. Le poète y relate un rêve dans lequel un mage, son double, lui est apparu. Celui-ci recrée sous ses yeux un monde soustrait aux lois du temps, de l'espace et de la pesanteur. Créateur de ce monde, le mage en est aussi l'ordonnateur. Tout comme il préside à la métamorphose de la terre en fluide et à la cristallisation des flots en pierres précieuses, il régit le temps. Sous l'effet de son invocation, ce dernier se transforme en une éternelle actualité où passé et présent viennent se fondre. S'étant approprié des pouvoirs divins, le mage sent réunie en lui la totalité des destinées humaines comme celle de l'univers : « Ihm war nichts nah und fern, nichts klein und groß [...] er genoß allen Lebens großen Gang » (SW1 53)³⁶.

Cette première partie manifeste le triomphe du verbe poétique par lequel le poète, s'élevant au-dessus de la Création, l'engendre une seconde fois. Peut-on pour autant y déceler un écho du néoplatonisme ? Cette hypothèse est défendue par Martin Stern, qui adopte ce faisant une compréhension extensive du néoplatonisme, embrassant Plotin et Platon³⁷. L'expérience onirique relatée par le moi lyrique rappelle à Martin Stern celle d'Actéon saisi par la Beauté de Diane³⁸. Actéon serait tel le mystique qui, ayant découvert la source de toute beauté, souhaiterait s'y abîmer. Une telle hypothèse implique toutefois que ce principe divin soit apparu à l'être qui s'abandonne au songe. Or, Dieu est totalement absent de son univers ; le mage semble en avoir pris la place et la fonction. Toute autre est cependant l'expérience relatée dans la seconde partie du poème :

³³ Cette transformation de l'existence et du monde en rêve est un motif assez fréquent dans l'œuvre et les carnets d'Hofmannsthal entre 1894 et 1895. Cf. notamment RA3 382 ; 396 ; 398.

³⁴ Cette idée transparait notamment dans cette remarque d'Hofmannsthal rédigée en 1895 : « Wir leben in einem abgeleiteten Zustand. Alles die Nachschwingungen eines primären erhöhten Daseins » (RA3 397).

³⁵ La genèse du poème est détaillée dans l'édition critique des œuvres d'Hofmannsthal (SW1 251-257).

³⁶ Comme l'a souligné Clemens Heselhaus, le mage du poème rassemble à lui seul les pouvoirs du mage Prospero et de l'esprit Ariel, personnages centraux de *La Tempête* de Shakespeare auxquels Hofmannsthal fait plusieurs fois référence dans ses propres écrits. Cf. Clemens Heselhaus : *Deutsche Lyrik der Moderne von Nietzsche bis Yvan Goll*. Düsseldorf 1961, p 84-90. Toutefois les derniers vers du poème articulent une intuition tout à fait propre à Hofmannsthal, comme la suite de l'analyse va le montrer.

³⁷ Martin Stern : « *Ein Traum von großer Magie*. Genese und poetologische Bedeutung ». In : Karl Pestalozzi / Martin Stern (éd.) : *Basler Hofmannsthal-Beiträge*. Würzburg 1991, p. 25-48, ici p. 35

³⁸ *Ibid.*, p. 33.

„Cherub und hoher Herr ist unser Geist –
Wohnt nicht in uns, und in die obern Sterne
Setzt er den Stuhl und läßt uns viel verwaist:

Doch Er ist Feuer uns im tiefsten Kerne
– So ahnte mir, da ich den Traum da fand -
Und redet mit den Feuern jener Ferne

Und lebt in uns wie ich in meiner Hand.“

Ces vers reproduisent le travail de la raison qui tente d’appréhender le sens de l’expérience onirique. La difficulté de compréhension réside dans l’opposition apparente entre cet esprit qui laisse le poète esseulé et ce principe igné qui semble l’habiter. L’image de l’esprit fixant son trône dans la sphère étoilée est empruntée à Paracelse. Elle est citée par Schopenhauer dans *Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen*, traité que lisait Hofmannsthal au moment de rédiger le poème (SW1 251). Schopenhauer rapproche l’esprit paracelsien de la conception gréco-latine du génie qui accompagne chaque individu et guide ses pas³⁹. Suivant en ce point le philosophe, Martin Stern reconnaît en ce principe l’objet de la vision mystique du poète-Actéon⁴⁰. Présidant au destin du poète depuis la sphère céleste, cet « esprit » ne se laisserait guère approcher. Seul le mage, incarnant la force créatrice animant le poète, serait en mesure d’élever celui-ci, le temps d’un rêve, à cet empyrée étoilé. Symbole de la sphère platonicienne des idées, celui-ci demeurerait inaccessible au poète, une fois le rêve dissipé⁴¹. Gardien de cette sphère, l’esprit n’évoquerait pas seulement le principe de la destinée humaine auquel Schopenhauer consacre son traité. Il rappellerait aussi le chérubin biblique, chargé de barrer l’accès à la science divine⁴². Les références combinées à Schopenhauer et à la Genèse excluent-elles dès lors toute inspiration néoplatonicienne, au sens restreint du terme ?

Rien n’est moins sûr. Le sentiment de solitude qui étreint l’être conscient provient du souvenir qu’a laissé son rêve. Cet esprit assimilé à un chérubin n’est autre que ce pouvoir créateur – symbolisé par le mage – qui, parvenu à saisir le principe du monde, l’engendre une seconde fois. Tourné vers ce principe, l’esprit semble délaisser l’individu arraché à son rêve. Cette première impression est toutefois contrebalancée par le dernier tercet. Revenu à l’état de

³⁹ Arthur Schopenhauer : *Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen*. In : *Sämtliche Werke. Band IV. Parerga und Paralipomena I* [1851]. Éd. par Wolfgang von Löhneysen. Frankfurt am Main 1996, p. 243-272, ici p. 256-259.

⁴⁰ Martin Stern ne retient que les références platoniciennes communes à Schopenhauer et Hofmannsthal, laissant de côté les aspects plus spécifiques de la conception schopenhauerienne du destin. À ce jour, seul Hans Steffen a tenté de pousser le rapprochement avec le philosophe jusqu’à voir dans le mage la manifestation du vouloir-vivre schopenhauerien. Celui-ci se substituerait au principe spirituel ayant délaissé l’homme au profit de la sphère étoilée (Hans Steffen : « Das sich selbst erlebende Ich. Hugo von Hofmannsthals *Ein Traum von Großer Magie* ». In : *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 1974, p. 506-520). Toutefois, cette disqualification de la dimension spirituelle de l’existence au profit du seul principe vital schopenhauerien semble, à la lumière des notes contemporaines du poème précédemment citées, assez peu crédible.

⁴¹ Stern : « *Ein Traum von großer Magie* », p. 33 et p. 38-39.

⁴² Cette interprétation est également défendue dans : Olaf Hildebrand : « Dichtung als intertextuelle Zauberei. Zu Hofmannsthals *Traum von großer Magie* ». In : *Poetologische Lyrik von Klopstock bis Grünbein : Gedichte und Interpretationen*. Köln 2003, p. 162-185, ici p. 180. Comme Martin Stern, Olaf Hildebrand renvoie aux brouillons du poème. Y figure une remarque d’Hofmannsthal à propos d’un panneau du plafond de la chapelle Sixtine représentant l’expulsion du Paradis, sous la menace d’un ange armé (SW1 254 ; 256). Toutefois l’attention de l’écrivain ne se concentre pas véritablement sur cet ange – en lequel les interprètes ont reconnu le chérubin – mais plutôt sur l’équilibre des formes de la composition de Michel-Ange.

veille, l'individu se sent animé d'un feu qui tempère son impression d'abandon. Or, si l'esprit évoqué est rapproché du mage, à quoi peut bien renvoyer ce feu ?

La réponse dépend de la manière dont on conçoit le rapport de l'esprit-chérubin à ce principe igné. Si le chérubin de la *Genèse* est bien le gardien du chemin menant à l'arbre de vie (*Genèse* 3, 23), il est aussi capable de contempler Dieu sans détourner le regard. Hofmannsthal, qui avait lu dès 1892 le *Cherubinischer Wandersmann* d'Angelus Silesius, ne pouvait l'ignorer⁴³. Considéré dans cette perspective, le recours au pronom « Er » avec majuscule prend tout son sens. Le principe divin contemplé par l'esprit-chérubin est aussi celui qui illumine l'être fini. Cet esprit, qui s'abîme tel Actéon dans le principe qu'il contemple, n'a donc pas totalement délaissé le poète éveillé. Il n'est que l'autre face de la conscience qui se réveille une fois le rêve dissipé. Grâce à elle, l'être découvre sa participation à un principe spirituel, soustrait aux limites physiques, qu'il manifeste en l'incarnant. Ainsi s'explique le dernier vers du poème. Car de même que la conscience crée l'unité de l'être fini – de sorte qu'il se sent habiter chaque point de son corps –, elle révèle sa participation à ce principe divin. L'alternance du rêve et de la veille rappelle celle qui, pour Plotin, permet à l'être de s'appréhender à la fois comme uni au principe spirituel que son âme contemple et habité par ce principe lorsqu'il recouvre la conscience de son être fini.

La rédaction du poème traduisait le souhait de son auteur de restaurer les conditions d'une saisie intuitive du principe des choses. Si une affinité avec le néoplatonisme peut être décelée dans ces vers, ceux-ci, comme plus tard les expériences de Chandos, trahissent une attention accrue pour les corps, réceptacles du feu divin. Le but de la philosophie de Plotin est de dépasser cette contemplation des formes sensibles en laissant la conscience « se tourner vers l'intérieur » et « orienter son attention vers le transcendant »⁴⁴. Ici en revanche, l'attention de l'écrivain est sans cesse ramenée vers le monde sensible et le mystère qui l'habite. Le mouvement de la vie spirituelle décrit par Plotin tend donc, chez Hofmannsthal, à s'inverser.

L'aspiration ayant présidé à la rédaction du poème trouve un écho dans des notes de 1900 préparant la rédaction d'un nouveau texte. L'expression « Cherub und hoher Herr » y figure comme une réponse à l'impératif « Mensch werde wesentlich » formulé par Angelus Silesius dans le *Cherubinischer Wandersmann*⁴⁵. Cette remarque, si elle était réciproquement l'interprétation de l'esprit-chérubin, ne présente pourtant pas les mêmes implications une fois le poème achevé. Le dernier tercet suggère que l'objet de la quête de l'esprit n'est point distinct du principe qui se manifeste dans le corps. Réaliser son essence ne consisterait donc pas à vouloir remonter à sa source mais à concentrer son attention sur sa manifestation charnelle. Les conséquences esthétiques d'une telle hypothèse sont loin d'être négligeables. Faut-il persévérer dans le souhait d'appréhender au moyen du langage fini le principe infini du monde ou assigner à l'écriture un but différent ? Au moment où il achevait le poème, Hofmannsthal était loin de pouvoir trancher la question. Ses carnets révèlent la permanence de nombreux tiraillements. À l'évocation répétée du motif platonicien de l'âme cherchant à

⁴³ Les carnets d'Hofmannsthal attestent à deux reprises la lecture d'Angelus Silesius, et plus précisément du *Cherubinischer Wandersmann*, en 1892. Cf. Hofmannsthal : *Sämtliche Werke : Kritische Ausgabe*, vol. XXXVIII, *Aufzeichnungen. Text*. Éd. par Peter Michael Braunwarth et Konrad Neumann. Frankfurt am Main 2013, p. 180 et p. 186 (cité par la suite SW38 180 ; 186). Cette œuvre de Silesius, qui trahit une nette influence néoplatonicienne, mentionne à plusieurs reprises la faculté contemplative des chérubins. Silesius note ainsi : « Der Cherubin schaut nur auf Gott / Wer hier auf niemand sieht als nur auf Gott allein, / Wird dort ein Cherubin bei seinem Throne sein. » (Angelus Silesius : *Le pèlerin chérubique* (2 tomes), édition bilingue commentée par Eugène Susini. Paris 1964, tome premier, (II, 184), p. 147). Une hiérarchie des anges a été établie au V^e siècle par Pseudo-Denys l'Aréopagite, néoplatonicien converti au christianisme auquel se réfère Silesius. Les chérubins qui contemplent Dieu y occupent la seconde place après les séraphins. Une analyse plus détaillée est fournie par Eugène Susini (Silesius : *Le pèlerin chérubique*, II, p. 7-9).

⁴⁴ *Ennéades* V, 1, 12, cité par P. Hadot (*Plotin*, p. 37).

⁴⁵ Silesius : *Le pèlerin chérubique*, II, 30. Cette note d'Hofmannsthal est reproduite dans SW1 255.

retrouver l'état où elle contemplant les idées s'oppose le souhait de percer le secret du monde sensible (SW38 338-345). Trois poèmes rédigés en février 1896 attestent les efforts d'Hofmannsthal pour dépasser ces contradictions. Parmi eux figure *Nox portentis gravida*⁴⁶. Ce texte constitue une nouvelle étape dans la réappropriation des thèmes néoplatoniciens, combinés de façon originale avec des motifs chrétiens.

Du néoplatonisme au christianisme : *Nox portentis gravida*

Les rares études consacrées à ce poème y soulignent l'étroite articulation de deux problématiques : celle, existentielle, de l'être en quête du sens de la vie et celle, esthétique, du poète réfléchissant au processus de création. Néanmoins elles ne s'accordent pas sur la nature du dieu qui apparaît dans la troisième strophe, non plus que sur la signification de cette épiphane⁴⁷. Une relecture attentive invite à considérer le poème comme une réécriture du thème platonicien de la chute de l'âme qui, loin de constituer une malédiction, fait accéder à une renaissance. Les étapes qui y conduisent jalonnent le parcours d'un être qui, croyant se perdre, parvient à se trouver.

La première strophe évoque une scène mythologique inscrite dans un temps cyclique. Le ciel étoilé est le théâtre d'une chasse que les Dioscures, secondés par Hermès, livrent aux Grâces. Cette scène offre la vision d'un monde d'harmonie. Appelée à se renouveler éternellement, elle demeure inscrite dans la mémoire du poète, métamorphosé sous les traits de jacinthes⁴⁸. Air, Eau, Feu et Terre sont unis dans les mouvements gracieux du ballet aérien tandis que le poète, fondu dans ce cosmos, en immortalise la beauté. Cette communion est toutefois éphémère.

Arraché brusquement à la contemplation du ciel étoilé, le poète se retrouve entouré d'une nature à laquelle « ses yeux de Méduse » ravissent l'éclat⁴⁹. De l'enfance éternelle, qui lui semblait promise, l'âme n'a conservé qu'une apparence infantile (« wie ein Kind verstellt ») ; la soustraction au temps physique est elle-même remise en question (« von keiner sichern Frist »). Le séjour de l'âme n'est d'ailleurs plus habité que par un « silence de mort » (« abgestorbn[e] Ruh »). La fin de la strophe voit réapparaître la sphère terrestre sous les traits d'un monde d'« ombres et de lumières » (« die Schatten und die Scheine der Erdendinge »). Le mouvement de ces derniers vers suggère une inversion du motif platonicien de l'ombre. Ce n'est pas l'âme (ou l'idée) qui projette sur le monde inférieur une ombre mais le poète qui répand sur l'âme et le lieu de son séjour les ombres et l'éclat des choses terrestres. Le poète ressent le besoin, pour appréhender son âme, de lui associer une apparence physique. Mais en vain. L'âme flotte entre deux sphères sans parvenir à se fixer dans aucune. Ce n'est que dans la troisième strophe, et au prix d'une terrible épreuve, que l'union de l'âme avec le corps sera consommée.

⁴⁶ SW1 59-60. Le titre, qui signifie « une nuit lourde de présages », est une invention d'Hofmannsthal. Ses carnets mentionnent également le titre « Nox tripartita », qui a finalement été abandonné (SW1 280).

⁴⁷ Plusieurs critiques croient y reconnaître l'apparition de Dionysos Zagreus ayant recouvré l'unité de son être, quand d'autres l'interprètent dans un sens plus proprement chrétien. La première interprétation est défendue dans : Martina Lauster : *Die Objektivität des Innenraums. Studien zur Lyrik Georges, Hofmannsthals und Rilkes*. Stuttgart 1982, p. 222-246 ainsi que dans : Janette C. Hudson : « *Nox portentis gravida* ». In : Margit Rasch (éd.) : *Seltene Augenblicke : Interpretations of poems by Hugo von Hofmannsthal*. Columbia 1989, p. 55-77. La seconde interprétation est également adoptée dans Jean-Yves Masson : *Hofmannsthal, renoncement et métamorphose*. Lagrasse 2006, p. 164-168.

⁴⁸ On trouve ici un écho au destin du personnage mythologique Hyacinthe, favori du dieu Apollon et métamorphosé, après sa mort accidentelle, en jacinthe (Ovide, *Métamorphoses*, Livre X, 174-219).

⁴⁹ L'expression « Augen der Meduse » figure, comme toutes celles qui sont traduites entre guillemets dans ce paragraphe, dans la deuxième strophe du poème (SW1 59).

Cette dernière strophe décrit le dépassement de cette division intérieure dans la rencontre de deux êtres. Elle s'ouvre sur l'errance d'une âme dans une atmosphère apocalyptique marquée par la chute de pierres brûlantes. L'âme progressant dans une noirceur de mort au faible éclat d'une bougie est celle du poète qui, arraché à une sphère soustraite au temps, n'a pas encore franchi le seuil de l'existence⁵⁰. À cette angoisse s'ajoute la crainte de se perdre tout à fait en se liant à autrui. Or, cette peur démesurée se transforme en « merveilleux enchantements » (« die wundervollsten Wonnen ») nés de la rencontre. Elle était « le prix à payer » pour que les deux êtres, qui s'étaient jusqu'alors ignorés, se découvrent chacun⁵¹.

Le récit de cette rencontre est ponctué par l'évocation d'orphelins devenus prophètes⁵². Ce motif évoque tout d'abord les âmes orphelines des deux êtres qui ont trouvé un corps à habiter dans la relation amoureuse. Celle-ci accomplit ce dont le geste du poète, dans la strophe précédente, n'avait été que le symbole. L'union de l'âme et du corps ne peut toutefois s'accomplir dans l'étreinte éphémère. Seule la conception d'un enfant et sa mise au monde peuvent parachever ce processus. L'angoisse de cette nuit d'amour a engendré la promesse de mise au monde des orphelins que l'ignorance réciproque des deux amants empêchait d'accéder à l'existence. Ces âmes bienheureuses sont donc aussi des prophètes. Elles annoncent l'insertion des futurs parents dans la chaîne des générations dont elles deviendront elles-mêmes un maillon. L'inscription dans le temps n'apparaît dès lors plus comme une malédiction. Elle permet aux deux parents de se trouver eux-mêmes dans les enfants qu'ils ont ensemble conçus⁵³.

Les âmes non nées ne sont pourtant pas les seules à être libérées grâce à cette union. La rencontre amoureuse permet aussi l'épiphanie du Divin. C'est au prix des peines endurées que celui-ci révèle sa présence dans le monde sensible⁵⁴. L'accomplissement de l'homme dans le monde et dans le temps physique, qui est la loi de l'existence, est ici perçu comme une loi divine. Pourtant, seul l'acte humain la révèle. En se liant, les deux êtres ont conquis par eux-mêmes leur salut⁵⁵. Point n'est besoin de rechercher dans la sphère intelligible le principe qui se manifeste dans la sphère terrestre. Le poème constitue une réappropriation originale de la conception chrétienne de l'homme comme union d'une âme et d'un corps⁵⁶. Il suggère l'amorce d'un rapprochement d'Hofmannsthal avec la foi de son enfance, dont il s'était détourné. Cette évolution signifie-t-elle pour autant la disparition de tout élément néoplatonicien ?

La description de la descente de l'âme dans le corps rappelle, on l'a vu, un motif platonicien qui se retrouve dans la pensée de Plotin. Pourtant, cette descente fait l'objet d'une interprétation opposée à cette tradition de pensée. Le mouvement du poème indique que le séjour de l'âme doit être celui dans l'enveloppe du corps et qu'en l'union des deux principes s'exprime le Divin. Néanmoins, il se rattache à la tradition néoplatonicienne sur un point essentiel. La rencontre entre deux êtres a permis à chacun de se reconnaître soi-même dans l'autre. Or, le mouvement et la structure du poème suggèrent une assimilation de ce Moi profond au Dieu manifesté par l'acte d'union. Ces derniers vers révèlent que non seulement

⁵⁰ La deuxième strophe du poème décrit assez bien ce qu'Hofmannsthal nomme, dans *Ad me ipsum*, « der ambivalente Zustand zwischen Prae-existenz und Leben » (RA3 601).

⁵¹ « Vor ungeheurer Angst erstorbenes Weinen / Der Kaufpreis war : daß in verstörten Gärten, / Die nie sich sahen, sich fürs Leben fanden » (SW1 60).

⁵² « [Der Kaufpreis war : daß] [v]erwaiste Kinder gleich Propheten glühten » (SW1 60)

⁵³ Comme le souligne judicieusement J.-Y. Masson, le poème anticipe le destin de l'impératrice et des enfants non nés (« die Ungeborenen ») dans *La Femme sans ombre* d'Hofmannsthal, œuvre qui existe sous la forme d'un livret d'opéra et d'un conte (J.-Y. Masson, *Hofmannsthal*, p. 166-168).

⁵⁴ « Daß Gott entsprang den Luft- und Erdenbanden » (SW1 60).

⁵⁵ « [Daß] [d]ie nie sich sahen, sich fürs Leben fanden / Und trunken sterbend, Rettung nicht begehrten » (SW1 60).

⁵⁶ Il s'agit de la conception défendue par Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique*.

l'être humain mais aussi l'univers tout entier sont l'expression du Divin. Cette intuition recoupe un aspect central de la métaphysique de Plotin. Pour ce dernier, la sphère sensible est la manifestation de Dieu, c'est-à-dire la réalisation des idées qui sont contenues en lui. Cette vision le conduit à postuler la nature divine du monde sensible et de l'homme en son sein⁵⁷. Or, la dernière strophe, qui voit la révélation du Divin, suggère aussi que le monde sensible en est le séjour et le reflet.

Les conceptions de l'homme et du monde esquissées dans *Ein Traum von großer Magie*, *Nox portentis gravida*, et plus tard *Ein Brief*, laissent entrevoir la possibilité d'une nouvelle esthétique. Conçue à la lumière de la citation de Grégoire de Nysse, la tâche de l'écrivain consiste à saisir le principe de toute beauté afin de le célébrer. Cet effort le confronte toutefois à des difficultés redoutables. Tantôt la communion avec ce principe est si intense que les mots deviennent des obstacles menaçant cette symbiose. Tantôt cette union s'interrompt brutalement, laissant le poète hébété poser sur le monde un regard voilé par le souvenir de l'expérience ineffable. D'autres expériences tempèrent toutefois ces déconvenues. Elles suggèrent que le principe de toute beauté s'exprime de façon durable, quoique médiante, dans le monde fini. Dès lors, la tâche de l'écrivain doit consister à révéler la manifestation de ce principe intemporel et éternel dans la sphère matérielle soumise à la loi du temps. Considérée dans cette perspective, la citation de Grégoire de Nysse revêt un sens nouveau. Si elle fixe à l'écrivain un but, elle lui laisse le soin de choisir la juste voie pour l'atteindre. Les textes étudiés attestent l'effort de l'écrivain pour y parvenir.

L'analyse de la réception de la pensée néoplatonicienne par Hofmannsthal conduit à des conclusions nuancées. On ne saurait parler d'une influence directe sur l'écrivain. Néanmoins, certains textes conçus entre 1890 et 1902 développent des conceptions assez proches de celles de Plotin. Ces affinités ont trait non pas à sa mystique mais à sa métaphysique. L'atteste la conception du monde esquissée dans la seconde partie d'*Ein Brief*. Cette affinité avec certains passages des *Ennéades* trouve un prolongement dans la conception de l'homme esquissée dans *Ein Traum von großer Magie* et approfondie dans *Nox portentis gravida*. Le monde sensible n'est pas l'unique théâtre de l'épiphanie d'un principe spirituel et divin. L'être humain en est aussi la manifestation sensible. Ainsi s'esquisse une conciliation possible entre néoplatonisme et christianisme. Celle-ci suggère en outre une réorientation de l'activité esthétique. À défaut de pouvoir exprimer l'Infini dans le matériau fini du langage, l'écrivain peut s'attacher à en révéler la manifestation dans le monde sensible. La rédaction du livret d'opéra *La Femme sans ombre*, qui coïncide avec celle du recueil *Ad me ipsum*, semble confirmer cette évolution qui n'était encore envisagée, vers 1900, qu'à titre d'hypothèse. L'analyse de la réception des thèmes néoplatoniciens par Hofmannsthal n'en est pas close pour autant. La conception du destin des hommes, telle qu'elle est développée depuis *La Femme sans ombre* jusqu'à la tragédie *La Tour*, mériterait une attention particulière. On ne saurait en effet considérer comme un hasard l'apparition en 1928 sous la plume de l'écrivain de cette remarque :

« es gebe Dinge, von denen die Seele wisse, ohne sie berühren zu können [...] – ist aber mit *dieser* [individuellen] Seele *alles* gesagt? Hier liegt es: nicht Seelenwanderung – aber wir sind nur ein Teil von etwas, das in uns lebt, aber nicht *nur* in uns [...] – dies: „Cherub und hoher Herr ist unser Geist“. »⁵⁸

⁵⁷ Cf. *Ennéades* II, 9, 16 et *Ennéades* VI, 5, 7 ainsi que les commentaires de P. Hadot (*Plotin*, p. 64-66).

⁵⁸ Hofmannsthal : « Andenken Eberhard von Bodenhausens » (RA3 155-169, ici p. 167).