

Université de Montréal

Quête de sens et malaise spirituel au tournant du XX^e siècle

Le cas de l'écrivain Hermann Hesse

Par

Frédéric Lajoie-Gravelle

Département de Sociologie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de
l'obtention du grade de Maître ès sciences (M.Sc.) en sociologie

Décembre 2021

© Frédéric Lajoie-Gravelle, 2021

Université de Montréal

Faculté des arts et des sciences, département de sociologie

Ce mémoire intitulé

Quête de sens et malaise spirituel au tournant du XXe siècle

Le cas de l'écrivain Hermann Hesse

Présenté par

Frédéric Lajoie-Gravelle

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Fahimeh Darchinian
Président-rapporteur

Barbara Thériault
Directeur de recherche

Christopher McAll
Membre du jury

Résumé

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, un élan de créativité sans précédent métamorphose la conception de l'identité moderne. Les moyens d'expression que sont la philosophie, la psychologie et la littérature participent au développement de questions sur le sens de l'Être et de l'existence. À l'exemple de la position mise de l'avant par l'écrivain Hermann Hesse (1877-1962), ce mémoire tente de définir la question du sens de la vie en tant que problématique existentielle en Allemagne au début du XX^e siècle. C'est en suivant le dispositif conceptuel de la conduite de vie et de la voie de délivrance, héritage de Max Weber aux sciences sociales, qu'il étudie le phénomène social de la quête de sens, significatif pour les conceptions modernes de l'identité humaine.

Le mémoire aborde dans un premier temps la situation spirituelle occidentale par la notion de désenchantement du monde (Max Weber), le rôle des cadres socialisateurs des sources du moi (Charles Taylor) et l'importance de l'idéal de la transcendance pour l'homme (Marcel Gauchet). À partir d'un corpus de romans (*Siddhartha*, *Le Loup des Steppes*, *Narcisse et Goldmund*, *Le Jeu des Perles de Verre*), il suit la recherche de sens des personnages de Hesse. À la frontière entre biographie sociologique et sociologie littéraire, ce mémoire prend comme appui les conduites de vie de personnages romancés afin de montrer le phénomène de la quête de sens, moyennant une traversée intérieure pour découvrir leur version propre de la transcendance. Au fil des chapitres, il présente les conceptions de la vérité, de la transcendance, de la délivrance, du sens de la vie dans des allers-retours entre la vie de l'écrivain, son œuvre et la situation spirituelle de son époque. En conclusion, il revient sur l'intérêt de lire Hermann Hesse aujourd'hui et questionne la pertinence de ses personnages comme sources d'inspiration de nos conduites de vie moderne.

Mots-clefs : Quête de sens, Hermann Hesse (1877-1962), conduite de vie, voie de délivrance, littérature, transcendance

Abstract

In the aftermath of World War One, an unprecedented surge of creativity transformed the conception of modern identity. The fields of philosophy, psychology, and literature challenged and questioned the experience of being and of the existence. Following the ideas put forward by the writer Hermann Hesse (1877-1962), this thesis attempts to define the meaning of life as an existential problem in Germany at the beginning of the 20th century. It is through the concepts of life conduct (*Lebensführung*) and road to salvation (*Erlösung*), both legacies of Max Weber to social sciences, that it studies the social phenomenon of the search for meaning, significant for modern conceptions of human identity.

The thesis first addresses the Western spiritual condition through the notion of disenchantment with the world (Max Weber), the role of socializing frameworks in the sources of the self (Charles Taylor), and the transcendent and immanent approaches to the self (Marcel Gauchet). Drawing on a corpus of novels (*Siddhartha*, *Steppenwolf*, *Narcissus and Goldmund*, *The Glass Bead Game*), it trails Hesse's characters' search for meaning. At the border between sociological biography and literary sociology, this dissertation is based on the fictionalized characters' life conduct as they search for meaning, through their discovery of transcendence. The chapters presents conceptions of truth, transcendence, salvation, the meaning of life, and back-and-forth movements between the writer's life, his work, and the spiritual condition of his time. In conclusion, the thesis discusses the relevance of reading Hermann Hesse today and questions the pertinence of his characters as source of inspiration for our modern life conduct.

Keywords : Search for meaning, Hermann Hesse (1877-1962), life conduct, road to salvation, literature, transcendence

Table des matières

Résumé	3
Abstract	4
Table des matières	5
Liste des images	8
Remerciements	10
En guise de préface	12
L'énigmatique présence de Hermann Hesse dans les librairies commerciales	12
Chapitre 1. La question du sens de la vie	16
1.1 Un questionnement moderne	16
1.2 Les symptômes d'une époque	18
1.3 Hermann Hesse et son diagnostic	21
1.4 Division du mémoire	23
Chapitre 2. La méthode de l'étude et son articulation	31
2.1 Le désenchantement du monde	34
2.1.1 Le désenchantement du monde selon Max Weber	34
2.1.2 L'influence du désenchantement du monde sur l'identité moderne selon Charles Taylor	36
2.1.3 Les composantes du désenchantement du monde selon Marcel Gauchet	38
2.2 Le raisonnement sociologique wébérien : la conduite de vie et les voies de délivrance	42
2.2.1 La « conduite de vie »	42
2.2.2 Les voies de délivrance	46
2.3 Considérations sur le cas à l'étude	47

Chapitre 3. Siddhartha et l'influence de l'Orient : le besoin de vérité	51
3.1 La recherche de la vérité de <i>Siddhartha</i>	54
3.1.1 Le sens du monde selon les samanas.....	55
3.1.2 La rencontre du Bouddha.....	55
3.1.2 Le problème du Moi	56
3.1.3 La rencontre avec le monde laïc	57
3.1.4 La détresse existentielle et le goût du suicide	58
3.1.5 Quelques leçons de sagesse.....	59
3.1.6 Om : le symbole sacré	60
3.1.7 L'illumination mystique.....	61
3.2 Délivrance orientale par la connaissance et la nature transcendante.....	63
Chapitre 4. Le Loup des Steppes : aux frontières du nihilisme, l'humour transcendantal	65
4.1. Un roman de chaos intérieur	67
4.2. La conduite de vie loup-steppienne	69
Notule.....	74
4.3 La conception du théâtre magique comme voie d'accès à la vérité.....	75
4.3.1 La dissolution du moi	75
4.3.2 L'autodérision.....	77
4.4 Remplacer les croyances	78
Chapitre 5. Une aventure psychologique avec Narcisse et Goldmund.....	81
5.1 Deux personnages et leur configuration de sens.....	83
5.2 La découverte de soi	86
5.3 Précis sur la liberté, l'esthétisme, l'érotisme et la quête mystique.....	88
5.4 L'existence subjective au fondement de la création artistique : la délivrance mystique.....	92

5.5 La transcendance de soi par l'œuvre d'art.....	95
Chapitre 6. Le Jeu des Perles de Verre : un roman d'apprentissage sur l'intuition de la transcendance	99
6.1 La signification du Jeu des perles de verre et son contexte	102
6.2 Les années d'apprentissage de Joseph Valet	106
6.3 Le développement d'une éthique sous-tendant la conduite de vie de Valet.....	109
6.3.1 Où la transcendance et la sérénité apparaissent comme des voies de délivrance	112
6.4 L'œuvre comme quête de sens	116
Chapitre 7. Hermann Hesse, une réflexion actuelle	119
Références bibliographiques.....	125

Liste des images

Image 1. Hermann Hesse, âgé de 45 ans. p.26

Image 2. Hermann Hesse et ses parents, en 1899. © Suhrkamp Verlag, Berlin. p.30

À Camille

Remerciements

Les mots pour exprimer ma gratitude envers ceux qui ont rendu ce mémoire possible sont les plus difficiles. Je tiens avant tout à remercier Camille qui m'a accompagné dans cette aventure. Ton aide, ton soutien et tes encouragements m'ont permis d'aller au bout de ce travail. Nos discussions interminables sur Hermann Hesse et sur la quête de sens ont nourri mes réflexions tout au long du mémoire.

Barbara, tes conseils et ta perspective m'ont aidé à mettre tant d'ordre dans mes idées. Ma gratitude pour ta patience et ta disponibilité est immense. Ton regard critique m'a poussé à développer mes idées, mon raisonnement et mon écriture. Pour la chance que tu m'as offerte, je te serai toujours reconnaissant.

Merci à mes parents, Agnès et Pierre, pour votre précieux soutien. Merci de m'avoir soutenu dans l'ensemble de mes projets. Vous m'avez transmis la curiosité et le souci du détail dont j'ai tenté de rendre compte dans ce laborieux travail.

À tous mes amis et à ma famille qui ont été présents au cours de cette période, avec qui j'ai pu échanger sur des idées et qui m'ont changé les idées, je vous remercie.

Finalement, merci à Jean-François Tremblay, mon professeur de philosophie au Cégep, qui m'a un jour remis un livre de Hermann Hesse.

Voilà donc comment m'apparaissent les choses qui se manifestent à moi : dans le connaissable, ce qui se trouve au terme, c'est la forme du bien, et on ne la voit qu'avec peine, mais une fois qu'on l'a vue, on doit en conclure que c'est elle qui constitue en fait pour toutes choses la cause de tout ce qui est droit et beau, elle qui dans le visible a engendré la lumière et le seigneur de la lumière, elle qui dans l'intelligible, étant elle-même souveraine, procure vérité et intellect : et que c'est elle que doit voir celui qui désire agir de manière sensée, soit dans sa vie privée, soit dans la vie publique.

– Je partage moi aussi ta pensée, dit-il, en tout cas autant que j'en suis capable¹.

¹ PLATON, *Œuvres : République VII* (Flammarion, 2011), p.1682.

En guise de préface

L'énigmatique présence de Hermann Hesse dans les librairies commerciales

Dans les librairies commerciales de grande surface de Montréal, je vois les livres d'Hermann Hesse qui sont exposés en présentoir parmi les grands noms de la littérature. *Siddhartha*, *Le Loup des steppes*, *Le Jeu des Perles de Verre*, *Narcisse et Goldmund*, *L'art de l'oisiveté* sont les œuvres que je croise souvent, parfois aussi *Demian*. Mon constat, confirmé par une libraire, est que les livres de Hermann Hesse sont encore, presque 100 ans après leurs premières parutions, abondamment vendus et lus.

Contrairement à ce que je présumais, la libraire a indiqué que ce ne sont pas que des adolescents ou de jeunes adultes qui l'achètent. J'étais étonné de cette information. En effet, lorsque je discute avec mon entourage québécois, plusieurs ne l'ont soit pas lu ou bien se réfèrent à leur jeunesse et à l'époque des grandes questions et transformations identitaires. À titre d'exemple, l'écrivain Dany Laferrière affirme qu'« il y a des livres qu'il faut avoir lu à dix-sept ans pour bien les goûter – Bonjour tristesse de Sagan, Adolphe de Benjamin Constant ou les romans de Hermann Hesse² ». Même après l'adolescence, la lecture de Hesse soulève des réflexions sur les valeurs occidentales de notre époque actuelle. Un ami me confiait justement que, pour lui, Hermann Hesse est une lecture ambivalente, une fine ligne entre l'émerveillement et le tourment existentiel. Avec ces informations, j'ai donc cherché à en savoir plus sur ses lecteurs.

De quoi traitent les romans de Hermann Hesse? Ou encore : quel message portent leurs personnages? Les protagonistes que sont Siddhartha, Harry Haller, Goldmund et Joseph Valet se retrouvent tous dans des histoires qui mettent de l'avant leurs aventures intellectuelles sous la forme d'un récit d'apprentissage, ce qu'on appelle en littérature des romans initiatiques ou des *Bildungsromane*. Ces personnages font face à des défis, parfois externes, souvent internes. Ils évoluent et trouvent éventuellement une voie qui passe par la découverte d'un monde intérieur,

² LAFERRIÈRE, Dany, *L'art presque perdu de ne rien faire*, Boréal, 2013, p.301.

d'ordre métaphysique. Ils croient vivre en contradiction avec le contexte social qui les entoure. Pourquoi? Parce qu'ils sentent qu'ils ont un destin supérieur, que la vie ne peut pas simplement se résumer à être sur terre et se fondre dans la masse, à acquérir des biens matériels, à travailler et à être comme « les autres ». Ont-ils vraiment une raison unique ou suprême de vivre, une raison qui soit profondément individuelle, comme l'exprime Hermann Hesse lorsqu'il écrit dans *Demian* que la mission de chaque homme est de « parvenir à soi-même »? Est-ce qu'il est encore possible de prétendre qu'il y a, devant une vie qui semble déterminée par le raisonnement scientifique, une possibilité de croire en quelque chose de supérieur, souverain et propre à chaque individualité? Voilà des questions que soulève Hermann Hesse à travers ses personnages.

Pourquoi retrouve-t-on encore fréquemment des romans traitant de ces questions – qu'il s'agisse de *Siddhartha*, *Le loup des steppes* ou *Le Jeu des Perles de Verre* – sur les présentoirs et les étagères des librairies? Sans nier l'*aura* dont bénéficient les œuvres du Prix Nobel de littérature de l'année 1946, je me demande : que représente l'écrivain pour ses lecteurs aujourd'hui? Retrouvent-ils en lui les mêmes enjeux que ceux qui lui étaient contemporains? Ces questions animent mes réflexions.

Les romans de Hesse touchent souvent à des aspects métaphysiques, transcendants. L'écrivain place ses protagonistes face à des problèmes. Ils sont mus par le désir intérieur d'être plus que ce qu'ils sont. Ils sont en quête de sens, de liberté. Ils rêvent. Ce sont des personnages qui trouvent éventuellement la voie vers eux-mêmes, un *royaume intérieur*. Les dénouements des romans nous laissent parfois perplexes et songeurs. Nous nous demandons : est-il vraiment possible de mener la vie qu'ils ont menée? Devons-nous seulement retenir le symbole de leur quête? Peut-être faut-il voir dans la pérennité des succès des livres de Hermann Hesse notre vision, très occidentale, du *fanatisme de l'épanouissement* de l'être humain?

La fonction du romancier est de faire exister des idées dans des histoires. Hesse, lui, fait évoluer ses personnages dans ce qu'ils conçoivent comme un désenchantement et une souffrance spirituelle ainsi qu'un besoin de vérité absolue. De ce point de vue, il devient essentiel de redonner sens à l'existence, ou d'exprimer ses souffrances existentielles : élément manifeste

interprété de nos jours, comme à son époque, par des *crises existentielles*. Sa particularité, et celle de ses œuvres, est qu'il est devenu un porte-parole de l'idéal de la réalisation de soi, cette injonction bien moderne d'être le créateur de sa propre vie qui témoigne des racines romantiques de Hermann Hesse.

Au-delà de leur souffrance métaphysique, on retient des personnages de Hesse qu'ils mettent tout en œuvre pour parvenir à une quête qui est inconnue du lecteur et qui le laisse songeur. On retrouve un jeu d'énigmes avec les notions de vie, d'existence et d'être, prenant la forme d'une rêverie mystique. C'est peut-être le caractère initiatique qui donne à Siddhartha, Demian, Harry Haller et Joseph Valet l'impression d'être porteurs d'un message qui leur semble contenir tout le poids de l'univers. Le lecteur de Hesse se demande sur quoi débouchera le tourment existentiel de ses personnages. Ils ont ce caractère bien particulier d'être dans des œuvres symboliques qui représentent des idées plus grandes que ce que le « réalisme » peut offrir. Parce qu'ils mettent en scène des personnages aux idéaux intemporels, on pourrait faire l'hypothèse que les romans de Hesse suscitent toujours de l'intérêt. Ces idéaux, ce sont la quête de sens, la quête identitaire et la quête existentielle.

Qu'en résulte-t-il? Pour le lecteur, ces énigmes ne permettent pas de réponses définitives et ouvrent un horizon de possibilités. Les personnages que sont Siddhartha, Harry Haller et Joseph Valet conduisent à chercher la vérité (connaissance), à agir avec le plus de liberté et d'autodétermination (éthique) et à nous montrer le plus digne possible d'une éventuelle immortalité de l'âme (religion).

J'aime penser que la conscience collective se nourrit des idées de liberté, d'un fort sentiment du Moi personnel, de spiritualité, de nature : il suffit de regarder les autres présentoirs de la librairie pour s'en convaincre. Les sections de croissance personnelle sont, pour le sociologue, sources d'une abondance de réflexions sur son époque. Quel phénomène social peut expliquer le développement de ce type de littérature? Bien que Hesse ne soit pas écrivain de croissance personnel, il demeure que son expression littéraire laisse cette impression d'une invitation à la croissance chez son lecteur. Toutefois, pour Hesse, il se peut que la limite de ses

œuvres se trouve dans la présentation de deux seuls destins : s'épanouir à l'extérieur du monde ou souffrir dans la société.

Hesse construit ses romans autour d'un personnage unique. Leur arrière-plan — le théâtre magique pour *Harry Haller*, le Jeu des Perles de Verre pour *Joseph Valet*, le bouddhisme pour *Siddhartha* — ne sert qu'à servir le message porté, c'est-à-dire le pouvoir de réalisation que possède tout individu.

C'est peut-être pour cette raison que ses livres se vendent toujours : ils bénéficient d'une réputation combinée à une notoriété pour leur lyrisme du parcours initiatique. Il semble que ses lecteurs veulent nourrir l'impression qu'il est possible de se réaliser. S'ils perçoivent un certain déterminisme social peser sur leur existence, ils veulent aussi croire à l'autonomie de leur volonté. Un regard sur l'époque de Hesse nous montre que cette volonté n'est pas nouvelle. Hermann Hesse dévoile un foisonnement intellectuel, non dogmatique, comportant une construction du sens poético-philosophique qui attire encore des lecteurs qui ont soif d'histoires initiatiques et romantiques.

Une question persiste néanmoins : quelle est la pertinence de lire Hermann Hesse de nos jours? Aujourd'hui, lire Hermann Hesse, c'est lire l'espoir d'être un jour plus que la personne qui va errer dans une librairie, ou encore d'écrire un mémoire sur lui. D'où me vient cette impression?

Chapitre 1. La question du sens de la vie

1.1 Un questionnement moderne

Si l'on considère la longue histoire de la philosophie, la question du *sens de la vie* est une problématique récente. Elle fait référence à une interrogation sur la nature et la finalité de la vie. Selon Jean Grondin³, Friedrich Nietzsche (1844-1900) est l'un des premiers penseurs à utiliser la formule du « sens de la vie » dans la *Philosophie de la légèreté* de 1875⁴. Dans ce livre, Nietzsche développe un lien entre la notion du sens de la vie et une conception forte de l'individualité. Alors que, chez les philosophes grecs, la question du *vivre* était orientée vers l'idéal de la vie bonne et juste⁵, le philosophe allemand propose un nouvel horizon de questionnements axé sur une question : est-ce que la vie a un sens?

La religion et la philosophie depuis Platon ont certes traité sous tous les angles de la problématique ce qui fait sens et ont avancé un grand nombre de réponses possibles. La nouveauté proposée par Nietzsche consiste à encourager la liberté morale de choisir ce sens. Ce sens, interchangeable aux notions de vie, monde et existence, avait jusqu'alors, sous l'influence de la religion, pris des significations venant de forces extérieures à l'individu. Lorsque la philosophie occidentale s'est saisie de cette idée à la fin du 19^e siècle, elle a conféré au sens l'idée d'un acte créateur, un acte proprement individuel. Si Nietzsche est un pionnier du questionnement du sens de l'existence et que cette question a animé toute une génération d'intellectuels à sa suite, c'est sans doute parce que la vie avait, à leurs yeux, cessé d'avoir un sens. L'écrivain Thomas Mann (1875-1955) nous résume ainsi la situation :

C'est le concept de vie, ce concept conservateur, foncièrement allemand, goethéen et, dans la plus haute acception, religieux, c'est lui que Nietzsche a imprégné d'un sentiment nouveau, paré d'une beauté nouvelle, revêtue de vigueur et d'une sainte innocence, a

³ GRONDIN, Jean, *Du sens de la vie : essai philosophique*, Bellarmin, 2003.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Philosophie de la légèreté*, 1875.

⁵ TAYLOR, Charles, « La maîtrise de soi platonicienne » dans *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Montréal : Boréal, 1998, p.157-172.

promu au plus haut rang et conduit à la souveraineté spirituelle. Georg Simmel n'affirme-t-il pas à bon escient que depuis Nietzsche « la vie » est devenue la notion clé de toutes les conceptions du monde moderne?⁶

L'influence de Nietzsche, qui a prononcé son désormais célèbre « Dieu est mort! » en 1882⁷, a certes marqué un tournant dans l'histoire des idées : la conception de la volonté, inspirée d'Arthur Schopenhauer (1788-1860), était une invitation à « vivre ». Parmi l'apport de Nietzsche, Schopenhauer, Mann et Goethe, notamment, on remarque que ce sont des penseurs qui se sont inspirés des religions et philosophies de l'Orient afin de les retransmettre, selon leur interprétation, dans leurs écrits. La pensée de Nietzsche a fait découvrir ou, du moins, permis d'explorer de nouvelles théories de la connaissance et du salut⁸. L'émancipation des dogmes de la religion, une nouvelle liberté de penser et un regard critique sur l'homme font partie des legs du philosophe à toute une génération de penseurs. Selon lui, si le Christianisme exerce encore une fonction religieuse chez les individus, ce ne serait plus grâce à Dieu. En effet, la transmission culturelle de sa morale, de ses mœurs et le sentiment religieux pouvaient encore entraîner une influence sur les dispositions psychiques des intellectuels. Lorsque la religion, en tant qu'organisatrice des valeurs dominantes encadrant la conscience collective, a été remise en question, les questionnements sur le sens de la vie se sont démultipliés. Pour Georg Simmel (1858-1918), Nietzsche a marqué un tournant dans la pensée moderne : sa tentative de changer le but et le sens de la vie, qui sont extérieurs à la vie même, a remis le concept de vie au centre des préoccupations^{9,10}. La vie ne contenait pas un but final : elle était dorénavant entendue comme un processus évolutif aux buts et aux valeurs multiples¹¹.

⁶ MANN, Thomas, *Considérations d'un apolitique*, Paris : Grasset, 1975 [1918], p.79.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai Savoir*, Paris : Flammarion, 2007 [1882], p.192-193.

⁸ TAYLOR, Charles, *Op. cit.*, p.554-568.

⁹ SIMMEL, Georg, *Schopenhauer and Nietzsche*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1986, p.6.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich, *Considérations inactuelles, Schopenhauer éducateur*, Œuvres, Robert Laffont, 1993 [1874]. « Au fond, tout homme sait fort bien qu'il n'est sur la terre qu'une seule fois, en un exemplaire unique, et qu'aucun hasard, si singulier qu'il soit, ne réunira pour la seconde fois quelque chose d'aussi multiple et d'aussi curieusement mêlé que l'unité qu'il constitue. », p.287.

¹¹ SIMMEL, Georg, *Op. cit.*, p.178.

1.2 Les symptômes d'une époque

L'effet de ces questionnements a eu une incidence dans l'univers intellectuel germanophone autour des années 1900, univers qui a inspiré à Georg Lukacs (1885-1971) le terme d'une époque de « sans-abri transcendantaux¹² » (*transzendente Obdachlosigkeit*) que le journaliste et sociologue Siegfried Kracauer (1889-1966) a repris et approfondi dans son essai *Ceux qui attendent*¹³ ainsi que dans son ouvrage posthume *L'histoire des avant-dernières choses*¹⁴. Dans ces écrits, Kracauer dresse un tableau de la « situation spirituelle » propre à son époque. Ses réflexions portent sur « le monde spirituel qui en est venu à se vider »¹⁵. Il observe une « souffrance métaphysique » ressentie et partagée chez les intellectuels allemands, comme dans un destin commun, une communauté spirituelle invisible¹⁶. Pour Kracauer, cette situation s'accompagne de l'apparition de nouvelles visions du monde : on pense par exemple au communisme, à l'anthroposophie ou encore à un retour au *Sturm und Drang* des romantiques. Le modèle religieux, qui perd de sa forme institutionnalisée, vient jouer son rôle dans de nouveaux habits. La détresse et la nostalgie d'un monde protégé par la religion mènent à de nouvelles patries spirituelles. Ces visions du monde, qui agissent dans l'analyse qu'en fait Kracauer comme succédané de moindre qualité à la fonction religieuse, métamorphosent la relation au monde pour les individus qui maintiennent un lien avec une conception de l'absolu.

L'invocation du sens touche, à la même époque, la psychologie, la philosophie et la littérature. Par exemple, le psychologue autrichien Alfred Adler (1870-1937) affirmait dans son étude de psychologie individuelle, *Le sens de la vie* (1933), que quiconque n'a pas saisi le sens de la vie ne peut aspirer à l'avenir¹⁷. Les idées qu'il présente, notamment la conception du sens de la vie, lui permettent de saisir une problématique propre à l'homme de l'époque qu'il observe

¹² LUKACS, Georges, *La Théorie Du Roman*, Traduit par Jean Clairevoye, Bibliothèque Médiations, Paris : Gonthier, 1963, p.32.

¹³ KRACAUER, Siegfried, « Ceux qui attendent » dans *L'ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne*, Paris, La Découverte, 2008 [1963 / 1931], p. 107-118.

¹⁴ KRACAUER, Siegfried, *L'histoire des avant-dernières choses*, Paris : Stock, 2014 [1969].

¹⁵ KRACAUER, Siegfried, *Op. cit.*, p.107.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ ADLER, Alfred, *Le sens de la vie. Étude de psychologie individuelle*, Paris : Éditions Payot, 1968 [1933].

dans son cabinet. Par ailleurs, le diagnostic de vide spirituel de la société allemande a donné lieu à un malaise traité dans les études psychanalytiques de Sigmund Freud (1856-1939). Il affirme que « La question du but de la vie humaine a été posée d'innombrables fois ; elle n'a jamais encore reçu de réponse satisfaisante » tout en précisant qu' « il n'est décidément que la religion pour savoir répondre à la question du but de la vie. »¹⁸ Les philosophes Ludwig Wittgenstein (1889-1951) avec sa logique philosophique qui le mène au mysticisme et Martin Heidegger (1889-1976) avec son élaboration ontologique du *Dasein* ont formé des systèmes philosophiques qui devaient répondre au sens même de la vie. Les écrivains Thomas Mann, Hermann Broch (1886-1951), Robert Musil (1880-1942) et Hermann Hesse (1877-1962) ont élaboré une écriture romanesque qui combine des réflexions philosophiques et sociologiques questionnant le sens de la vie et la situation spirituelle de leur époque.

Dans l'une de ses dernières conférences en 1928, le sociologue et philosophe Max Scheler (1874-1928) résume l'impact de la situation spirituelle sur les intellectuels en ces mots : « En presque dix mille ans d'histoire, c'est la première fois que l'homme a complètement cessé d'être intelligible à lui-même ; qu'il ne sait plus ce qu'il est, mais qu'il sait aussi qu'il ne le sait pas.¹⁹ » Ces questionnements, plutôt modernes pour les occidentaux, étaient des questions assez classiques pour le mysticisme oriental et les penseurs d'Orient. Dans la perspective de Scheler, l'apparition de la question du sens est l'occasion de repenser les sources de l'homme et de ses représentations du monde. En général, les remises en question de systèmes de valeurs dominants qui structurent la morale et la culture d'une collectivité sont le signe d'un effritement d'anciens modèles qui guidaient les consciences collectives. Pour l'Allemagne du début du XX^e siècle, l'horizon de nouveaux questionnements qui animent les intellectuels n'est pas sans conséquence sur leurs conceptions du monde, invitées à s'adapter aux changements sociaux.

Cette description de la problématique du sens doit servir de point de départ à une compréhension renouvelée de la modernité. Les réflexions des intellectuels germanophones sur

¹⁸ FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Paris : Imprimerie des Presses Universitaires de France, 1989 [1929], p.18.

¹⁹ Cité d'après Wolfram EILENBERGER, *Le temps des magiciens, 1919-1929, l'invention de la pensée moderne*, Paris : Albin Michel, 2019 [2018], p.29.

la quête de sens intègrent plusieurs angles d'analyse. Éventuellement, dans la philosophie, la conception des intellectuels a été étendue à la condition de l'individu moderne, de l'Homme. Bien que les nouveaux horizons du questionnement existentiel se propagent, on en retrouve les manifestations les plus saillantes dans le développement de l'identité moderne. L'histoire isolée de chaque individu, qui n'existe qu'à la faveur d'une abstraction provisoire, se caractérise au travers de la situation historique unique dans laquelle une existence est jetée sans avoir rien demandé. L'Homme, désormais, par la conscience d'être un individu singulier ayant sa propre subjectivité et par la découverte qu'il possède une véritable emprise sur son destin, se retrouve face à de nouvelles perspectives et cherche à répondre à la question du sens de la vie et des moyens pour maîtriser ce sens. Le processus d'intériorisation, qui voit le passage des doctrines structurant le psychisme de l'homme à l'individu maître des possibles, proposé par le philosophe Charles Taylor dans son ouvrage *Les sources du moi* (1989) témoigne de cette réorientation du sens : un processus inhérent à la conscience de l'homme moderne qui inspire de nouveaux projets existentiels pour l'individu²⁰.

Sur le plan de la doctrine philosophique et théologique, le sens de la vie apparaît comme une énigme à déchiffrer. À la même époque, le questionnement métaphysique fait émerger un nouveau type d'individu : celui qui cherche un sens à sa vie. Sa particularité réside dans la croyance qu'il n'y a plus de cadre de référence donné et partagé par tous et que l'homme est laissé à lui-même. Avec ce profil d'individu qui cherche, on s'inscrit dans un contexte plus large que les anciens cadres traditionnellement disponibles. L'individu en quête de sens développe des méthodes d'exploration de soi et des conduites de maîtrise de soi afin de développer un sens subjectif : il répond à une logique d'intériorité intégrée et définie. Cette logique est, comme l'a souligné Charles Taylor, constituante de la conscience moderne propre à l'Occident. Pour cette raison, la quête de sens est une question occidentale moderne, ayant une pertinence sociologique, parce qu'elle permet de définir les nouvelles croyances et les manières d'exprimer les sources spirituelles. L'individu tente de répondre au mystère de l'existence à travers l'engagement dans des conduites de vie exploratoires ayant un sens créateur. Pour le philosophe

²⁰ TAYLOR, Charles. *Op. cit.*

Walter Benjamin (1892-1940), l'individu libre et assoiffé de connaissance, qui recherche un art de vivre, forme un aspect dans ce rapport de tensions typique de l'époque : « La signature de cette époque est l'émancipation débutante de l'esprit. »²¹

1.3 Hermann Hesse et son diagnostic

Dans un article rédigé en 1926 et intitulé « Tentatives modernes pour redonner sens à l'existence », Hermann Hesse aborde le « désenchantement général » par rapport aux croyances religieuses et philosophiques comme un problème central de son époque²². Il affirme que « La vie intellectuelle d'aujourd'hui est placée sous le signe de l'affaiblissement des systèmes classiques, d'une volonté effrénée de trouver un nouveau sens à l'existence humaine »²³. Il ajoute que tout homme « désire au plus profond de son être [...] que son existence [ait] un sens. »²⁴ Dans son texte, avoir un sens à la vie est un besoin fondamental d'ordre métaphysique. Il arrive au même constat que Kracauer d'une époque vide au plan spirituel. Une des causes de cette carence perçue de sens est, pour Hesse, le déclin des religions. En réponse à cette situation, il souhaite « la recherche d'une religion » afin de « donner un sens à cette vie », une signification supérieure à l'être²⁵. Dans le même essai, il affirme que « parmi les maîtres actuels, aussi intelligents et passionnés soient-ils, pas un ne possède l'envergure et l'importance de Nietzsche, dont nous n'avons pas encore su vraiment comprendre l'héritage. »²⁶ Par envergure, on ne peut s'empêcher de penser que Hesse voyait en Nietzsche une pensée des plus actuelles²⁷. Parce que Hesse est

²¹ BENJAMIN, Walter, *Enfance, Éloge de la poupée et autres essais*, Paris : Rivages poche, Petite Bibliothèque, 2011 [1911], p.22.

²² HESSE, Hermann, « *Tentatives modernes pour redonner sens à l'existence* » dans *L'art de l'oisiveté*, Paris : Calmann-Lévy, 1977/2002 [1926], p.188.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p.187.

²⁵ HESSE, Hermann, *Lettres:(1900-1962)*, Paris : Calmann-Lévy, 1981, p.63.

²⁶ HESSE, *L'art de l'oisiveté*, p.193.

²⁷ Hermann Hesse évoque l'influence de *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885) et *Humain, trop humain* (1878-1879) pour lui : « De Nietzsche, j'ai appris quelque grandeur de l'esthétique ; du reste, il est pour moi un grand écrivain, ouvreur de chemin de la pensée [...] Je ne suis pas nietzschéen. L'essentiel de sa philosophie, le bien/le mal, le bon/le mauvais, la mort de la morale, ne me touche pas beaucoup, ma vision du monde, ma croyance étant religieuse, mais libérée de toute morale. » d'après François MATHIEU, *Hermann Hesse, Poète ou rien*, Paris : Calmann-Lévy, 2012, p.133.

une figure type de ce que Kracauer décrit comme « l'expulsion hors de la sphère religieuse »²⁸ et est à l'image de l'individu moderne en quête de sens, il est pertinent de s'intéresser à son cas pour comprendre une lecture de la condition moderne.

Hermann Hesse s'inscrit ainsi dans une lignée de penseurs qui sont venus au même diagnostic : un monde dépourvu de sens. On songe par exemple à l'expression de Siegfried Kracauer et la « souffrance métaphysique » de l'homme moderne²⁹, aux sans-abris transcendants de Lukacs ou encore au *désenchantement du monde* du sociologue Max Weber (1864-1920). Ce dernier résume le mieux « la disparition de notre sentiment du cosmos en tant qu'ordre signifiant [qui] a ruiné les horizons à l'intérieur desquels les gens vivaient auparavant leur vie spirituelle. »³⁰ Si la religion ne semble plus offrir, aux yeux d'une communauté d'intellectuels, des réponses aux besoins métaphysiques, où leur est-il possible de trouver une finalité à la quête de sens? La philosophie, la sociologie, la psychologie et la littérature ont nourri cette énigme au début du XX^e siècle.

Les approches du sens diffèrent, mais elles visent toutes à saisir, à leur manière, l'essence d'un même problème. Le but de la vie n'existe qu'en fonction des systèmes religieux : son déclin produit un manque d'orientation spirituelle et une souffrance psychique. L'expression de Taylor, « la perte d'horizon », permet de saisir ce qui a mené une génération d'intellectuels à voir dans ce déclin de religiosité une composante de la société occidentale moderne et font face au besoin de donner un sens nouveau – séculier, spirituel – à leur vie. Ces penseurs, chacun dans leur champ, ont traité de la problématique du sens de la vie humaine et des manières de mener cette vie, non pas dans le sens d'une vie bonne, mais dans l'optique d'une vie qui a un sens.

²⁸ KRACAUER, *L'ornement de la masse*, p. 107-108.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ TAYLOR, *Op. cit.*, p.32.

1.4 Division du mémoire

Georg Simmel était de ceux qui affirmaient que « l'unité de l'individu et de la société, immédiatement insaisissable et inexprimable pour nous, se révèle en ceci que l'âme est l'image de la société et la société l'image de l'âme. »³¹ Cette affirmation est vraie pour ce qui est de son épistémologie, mais elle n'est qu'une piste de réflexion pour saisir cette « image ». Simmel ne précise pas s'il importe de prendre l'individu ou la société comme point de départ, puisqu'il analyse les liens de réciprocité. Dans cette optique, entreprendre de relater une vie d'homme ne se fait que dans la mesure où l'on considère qu'elle est significative. Pour ce faire, la sociologie a cette particularité qu'elle permet de prendre pour objet la vie d'un homme et la mettre en relation avec un contexte social, une période historique et un itinéraire intellectuel.

J'ai choisi la figure de l'écrivain Hermann Hesse, incarnation concrète de la problématique de la quête de sens. D'autres figures seraient aussi pertinentes, on pense à Emil Cioran (1911-1995), Fernando Pessoa (1888-1935) ou encore Rainer Maria Rilke (1875-1926). Dans ce mémoire, j'analyse les concepts de conduite de vie et de voie de délivrance dans l'œuvre de Hermann Hesse afin de relever la quête de sens de ses personnages avec en trame de fond les enjeux existentiels de la création littéraire. Mon matériau empirique est un corpus constitué de quatre romans : *Siddhartha* (1922), *Le loup des steppes* (1927), *Narcisse et Goldmund* (1930) et le *Jeu des Perles de Verre* (1946) que je conjugue avec des éléments biographiques de l'auteur. Mon analyse devrait déboucher sur une question culturelle moderne : quel type de conduite de vie la quête de sens façonne-t-elle du fait de sa particularité immanente et quel destin réserve-t-elle à ses acteurs? Apporter un éclairage sur la nature du phénomène de la quête de sens : tel est l'objectif de révéler les conduites de vie des personnages.

³¹ SIMMEL, Georg, *Sociologie : étude sur les formes de la socialisation*, Paris : PUF, 2013, p.739.

Ce mémoire comporte sept chapitres. Le présent chapitre avait pour but d'introduire l'exposition de la question du sens de la vie comme sujet du mémoire. Hermann Hesse est l'étude de cas sur laquelle reposent les objectifs de la recherche : interpréter l'œuvre de l'écrivain en lien avec une situation spirituelle. Dans le second chapitre, je poserai les bases méthodologiques de la recherche. Je poursuivrai la discussion ici entamée sur la problématique existentielle dans un premier temps, notamment avec l'expression le « désenchantement du monde » de Max Weber. Je présenterai la signification de la notion selon Weber, son influence sur l'identité moderne selon Charles Taylor et les idées qui influencent encore l'homme de la sortie de la religion selon Marcel Gauchet. Avec les réflexions de ces auteurs, je dégagerai une logique inhérente à la quête de sens, influencée par l'idée de transcendance, la notion d'intériorité et la conception de l'inconscient. Dans un deuxième temps, je présenterai les concepts sociologiques de *conduite de vie* (*Lebensführung*) et de *voie de délivrance* (*Erlösung*) utilisées par Max Weber dans ses études sur les religions. Ces concepts servent de dispositif analytique des personnages de l'œuvre de Hermann Hesse³². Dans un troisième temps, je présenterai comment l'usage de cette méthodologie oriente l'analyse de l'étude de cas. Le cas Hermann Hesse, notamment l'articulation de son histoire et de sa création littéraire, sert de point d'appui au mémoire.

Dans les chapitres analytiques (trois, quatre, cinq et six), j'analyse les œuvres du corpus à l'étude *Siddhartha* (chapitre trois), *Le Loup des Steppes* (chapitre quatre), *Narcisse et Goldmund* (chapitre cinq) ainsi que *Le Jeu des Perles de Verre* (chapitre six). Les personnages à l'étude – Siddhartha, Harry Haller, Narcisse et Goldmund et Joseph Valet – constituent autant d'exemples de conduite de vie que de voie de délivrance proposées par Hesse. Je présenterai notamment l'influence du bouddhisme dans l'œuvre de Hesse, avec la quête de sens par la recherche de la vérité et de la sagesse avec Siddhartha. Avec Harry Haller, j'observerai l'exploration de l'inconscient, l'examen de conscience et l'humour transcendantal comme des manières de donner du sens. J'évoquerai également le suicide et l'expérience de la dissolution du moi dans le théâtre magique, sorte d'espace métaphysique littéraire. *Narcisse et Goldmund* mettra en scène

³² Dispositif théorique s'il en est, la conduite de vie est une conception de « l'action sociale » qui sert à l'analyse empirique. « Leçon de méthode wébérienne » par Jean-Pierre GROSSEIN, dans *Concepts fondamentaux de sociologie*, Max WEBER, Paris : Gallimard, 2016, p.26-27.

une amitié fraternelle qui évolue au cours d'une vie. L'histoire de Goldmund, l'artiste, et Narcisse, le penseur, évoquent notamment l'art comme voie de délivrance avec l'image d'une Mère immanente. Avec *Le Jeu des Perles de Verre*, je me pencherai sur la fonction de l'écriture pour Hesse qui a rédigé ses romans pendant le nazisme. Dans ce chapitre, j'examinerai le *Jeu des Perles de Verre*, image inédite du monde des idées, conçu et influencé autant par la pensée de l'Occident que du Moyen-Orient. Le roman utopique de Hesse évoque le monde des Idées pures dans une cité, Castalie, qui prône la conduite monastique pour le perfectionnement de soi. J'observerai l'évolution de Joseph Valet qui aspire à une conduite de vie libre et non-dogmatique, notamment avec l'expression d'une logique intrinsèque de la transcendance.

Le septième chapitre est une conclusion constituée des éléments retenus de l'analyse des œuvres de Hermann Hesse. Je mettrai en perspective la formation de la conduite de vie de l'homme en quête de sens selon Hesse. Je terminerai avec une réflexion sur le rôle qu'il peut encore jouer dans le paysage littéraire de nos jours, notamment avec un regard personnel sur les lectures du corpus.

Ainsi, la question du sens permet de concentrer l'étude sur un aspect assez central de la vie de Hesse en vue d'élaborer un portrait sociologique de l'écrivain. Cette recherche fait usage d'une certaine herméneutique des textes hessiens pour répondre aux exigences de l'analyse sociologique. Je porterai une attention particulière à la démarche qui inspire la création littéraire de Hesse : la connaissance de soi et l'écriture comme pratique de l'examen de conscience s'imposent en toile de fond de l'étude. La carrière d'écrivain et de poète de Hesse, guidée par le thème de la quête de sens, a laissé une œuvre qui pousse à un paroxysme lyrique les influences de la psychanalyse, du piétisme, du romantisme et des philosophies orientales. Afin de comprendre Hermann Hesse, qui il est, d'où il vient, un portrait biographique de l'homme est introduit avant d'entrer au cœur de la recherche.

PORTRAIT BIOGRAPHIQUE DE HERMANN HESSE (1877-1962)



Figure 1. Hermann Hesse

Hermann Hesse est un écrivain, poète, essayiste et peintre né en 1877 à Calw dans le sud-est de l'Allemagne et décédé en 1962 à Lugano, en Suisse. Il a grandi dans une famille protestante ascétique et austère. Ses parents étaient des missionnaires piétistes exigeants, engagés pour la Mission protestante de Bâle. Le père, Johannes Hesse (1847-1916), et la mère, Marie Gundert (1842-1902), née en Inde, ont eu cinq enfants dont Hermann fut le second. Leur foi piétiste ne permettait pas de s'écarter d'un chemin imprégné de morale et de raison. Ils étaient cultivés, nobles, bourgeois et profondément animés par un sens du devoir. Johannes était directeur d'édition et écrivain alors que Marie était enseignante et écrivaine. Dans l'Europe bourgeoise de l'époque, en particulier en Allemagne, c'est la loi du père qui prédominait. La maison familiale d'alors est marquée du sérieux, de la discipline et de l'ordre comme des valeurs cardinales. Les parents prévoyaient une carrière de pasteur pour leur fils Hermann.

Le grand-père maternel de Hermann, Hermann Gundert (1814-1892), était un indologue éminent de son époque, polyglotte et aussi missionnaire. Il a rédigé des dictionnaires sur des langues rares. Docteur en philosophie, il était également directeur d'édition. Sa bibliothèque garnie en œuvres du Moyen-Orient a été une source d'inspiration pour Hermann dans son jeune âge et a influencé quelques-uns de ses ouvrages futurs. Le grand-père paternel de Hermann, Carl Hermann Hesse (1802-1896) était docteur en médecine et médecin administratif au Conseil d'État. L'influence de ces deux forces religieuses, le protestantisme et les religions orientales, est marquée chez Hermann Hesse.

Les parents ont inscrit le petit Hermann dans le lycée classique de Calw avant de le faire entrer, en 1891, dans des pensionnats et séminaires de théologie protestante, dont le monastère

de Maulbronn. Toutefois, Hermann apparaît très tôt comme réfractaire à la discipline religieuse. Dans sa correspondance avec ses parents, on apprend qu'il était malheureux en pensionnat où il menaçait de se suicider³³. Il quittait alors ce monastère en 1892 avant d'intégrer de nouveaux établissements théologiques. Les séminaires et l'enfance sont des thèmes sur lesquels l'écrivain revient à maintes reprises dans sa création littéraire. Durant ses années au séminaire, il prononçait déjà le souhait de devenir « poète ou rien », phrase qui inspire d'ailleurs le titre d'une biographie qui lui est consacrée par François Mathieu³⁴.

Après des passages dans différents milieux académiques où il refuse de se conformer aux exigences scolaires, Hermann Hesse s'est entendu avec ses parents pour quitter l'école. Il avait alors environ 15 ans. Ses parents pensaient à un apprentissage pour Hermann et l'ont convaincu de s'initier à des travaux pratiques comme apprenti horloger et libraire. De nature autodidacte, Hermann Hesse se met à lire et à peaufiner son apprentissage de la culture en étudiant les écrits théologiques, orientaux et, surtout, romantiques où Goethe, Schiller et Heinrich Heine, entre autres, deviennent des maîtres à penser. Il aimait lire la philosophie et c'est la pensée de Nietzsche qui a exercé la plus grande influence sur sa conduite de vie, pour reprendre une expression chère à Max Weber. Il reconnaît également l'influence importante de Platon, Spinoza et Schopenhauer sur sa formation intellectuelle. Il a écrit des poèmes de temps à autre et publie en 1899 son premier recueil de poèmes. Il demeure libraire jusqu'à la parution de son premier roman, *Peter Camenzid*, en 1904. Le livre a remporté un succès qui lui a permis de quitter son emploi et vivre de sa plume en tant qu'écrivain indépendant.

Dès lors qu'il pouvait se consacrer à la littérature et à son rêve d'être écrivain, Hermann Hesse s'est également engagé dans une relation conjugale, qu'il considérait comme une forme de « normalisation »³⁵. Il a épousé Maria Bernouilli en 1904, de neuf ans son aînée, alors qu'il avait 27 ans. Maria était issue d'une vieille famille d'intellectuels bâlois. Elle était photographe ainsi que pianiste et propriétaire d'un studio de piano. Avec elle, ils auront trois enfants : Bruno

³³ MATHIEU, François, *Hermann Hesse, poète ou rien : biographie*. Paris : Calmann-Lévy, 2012, p.84 et 91.

³⁴ *Ibid.*, p.60.

³⁵ QUILLIOT, Roland, *Les métaphores de l'inquiétude : Giraudoux, Hesse, Buzzati*, Littératures européennes, Paris : Presses universitaires de France, 1997, p. 115.

(1905), Heiner (1909) et Martin (1911). Durant cette période, la consécration littéraire s'est précisée. Pour Hermann Hesse, il s'ensuit quelques autres romans : *L'ornière* (1906) et *Gertrude* (1910), entre autres.

Mû par un esprit d'exil et d'isolement, il a entrepris, en 1911, un voyage en Inde afin de trouver un antidote au matérialisme occidental. Ce voyage a laissé de profondes marques sur lui, comme en attestent *Carnets indiens* (1913) et deux œuvres majeures : *Siddhartha* (1922) et *Le voyage en Orient* (1932). En 1912, Hermann Hesse et sa femme ont quitté Gaienhofen, au bord du lac de Constance en Allemagne pour Berne, en Suisse, avec leurs trois enfants. Ce déménagement était motivé par l'envie de sa femme d'élever leurs enfants en Suisse et le désir d'Hermann Hesse de se rapprocher de jolis paysages et d'une société cultivée et stimulante alors qu'il se sentait de plus en plus sans patrie³⁶.

Quelques années plus tard, la Première Guerre mondiale a éclaté, son père est décédé et sa femme s'est avérée être atteinte de schizophrénie. Ces événements ont eu pour conséquence de faire plonger Hermann Hesse dans un état dépressif profond et de crise existentielle. À cette époque, il a commencé un travail de psychanalyse, avec J.B Lang, un élève de Carl Gustav Jung, qui s'est étendu sur plusieurs années. Il a fait des rencontres qu'il a jugé significatives pour son travail d'écrivain, dont celle de Jung avec qui il a fait quelques séances de psychanalyse (1921 à 1925). Les années qui ont suivi ces séances de psychanalyse se sont montrées importantes dans sa carrière. Ses œuvres qui ont traversé le temps sont publiées : *Demian* (1919), *Siddhartha* (1922), *Le loup des steppes* (1927) et *Narcisse et Goldmund* (1930). Durant la même période, de 1914 à 1930, il a aussi été journaliste pour le compte de plusieurs journaux allemands et suisses, dont la *Frankfurter Zeitung* et le *Neue Zürcher Zeitung*. Il écrivait des critiques littéraires, mais aussi des essais qui ont été édités dans un ouvrage, *L'art de l'oisiveté* (1973). Étant l'un des rares intellectuels allemands à ne pas s'enthousiasmer de la guerre, il a fondé en 1915 l'Assistance aux prisonniers de guerre. Cette assistance soutenait les prisonniers en leur donnant accès à des bibliothèques et à des œuvres sur demande.

³⁶ MATHIEU, François, *Op. cit.*, p.203-205.

De 1924 à 1929, Hermann Hesse a été marié à Ruth Wenger, une chanteuse d'opéra et peintre suisse. C'est également en 1924 qu'il a obtenu la nationalité suisse. L'union avec Ruth Wenger, de vingt ans sa cadette, est un échec. Hesse continue de vivre comme un célibataire et juge leur relation superficielle. *Le Curiste* (1925) et *le Voyage à Nüremberg* (1927) sont notamment des œuvres publiées à cette période. En 1927, l'écrivain et poète dadaïste Hugo Ball, ami intime de Hesse, publie une biographie pour souligner le cinquantième anniversaire de l'écrivain³⁷.

En 1931, l'écrivain épouse Ninon Dolbin, une historienne de l'art avec qui il s'est lié jusqu'à la fin de ses jours. Des années 1933 à 1943, il écrit *Le Jeu des Perles de Verre* (1943), sa dernière œuvre qui représente l'ensemble de sa pensée. Il l'avait commencé en 1933, moment où les nazis ont pris le pouvoir de l'Allemagne. La montée du nationalisme et le développement de la culture de masse, qu'il présente comme un problème de son époque, sont des thèmes présents dans cet ouvrage.

Après la Deuxième Guerre mondiale, l'intérêt d'écrire de Hesse s'estompe. Depuis son exil en Suisse, il était la cible de critiques virulentes provenant de l'Allemagne. Il lui a été reproché de ne pas avoir soutenu le pays durant les deux guerres, en plus d'avoir défendu plusieurs intellectuels exilés opposés à la guerre (Thomas Mann, Romain Roland, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, par exemple). Malgré le fait que ses œuvres aient été interdites de publication pendant le régime nazi et qu'aucun journal n'était autorisé à publier de ses articles, Hermann Hesse a gagné le prix Goethe et le prix Nobel de littérature en 1946 pour son œuvre littéraire.

Il a maintes fois été sollicité pour participer à des regroupements politiques et des organismes, mais il a toujours préféré se tenir éloigné de tout engagement social. Il s'est occupé de son jardin et de ses multiples correspondances où plusieurs personnes lui écrivaient pour se confier et demander conseil.

Les nouvelles générations allemandes d'après-guerre ainsi que la *beat generation* aux États-Unis (1960) ont vu en Hermann Hesse un guide, mais il n'aimait pas être vu comme le

³⁷ BALL, Hugo, *Hermann Hesse, Sa vie et son œuvre*, traduit par Sabine Wolf, Paris : Les presses du réel, 2000 [1927].

représentant d'un quelconque mouvement ou idéologie. Au cours des vingt dernières années de sa vie, Hermann Hesse a vécu à Montagnola, à Lugano, dans la Suisse italienne. Malgré le surnom de « l'ermite de Montagnola », il sortait régulièrement voir des amis du village et faire des randonnées. Il s'était lié d'amitié avec l'écrivain Thomas Mann (1875-1955) alors qu'il vivait lui aussi en Suisse³⁸. Tandis qu'il refusait d'être considéré comme une célébrité, il recevait fréquemment des visites d'individus qui venaient discuter avec lui. Il est mort le 9 août 1962 à Montagnola. La dernière maison où il vivait et où il avait inscrit sur sa porte « Kein Besuch, bitte ! » (Pas de visite, s'il vous plaît !) est maintenant un musée dédié à sa vie.



Figure 2. Hermann Hesse et ses parents en 1899

³⁸ *Ibid.*

Chapitre 2. La méthode de l'étude et son articulation

T'arrive-t-il encore quelquefois de prier? demanda-t-elle doucement.

– Plus depuis quelque temps, répondis-je.

Elle me regardait un peu tristement.

« Tu vas t'y remettre », ajouta-t-elle.

Je dis : « Peut-être. »

Puis elle se tut un instant avant de me poser une dernière question :

« Mais, dis-moi, tu seras un honnête homme? »³⁹

Hermann Hesse a entretenu un rapport à la fois étrange et familier à la littérature. Dès l'âge de 13 ans, il était déterminé à devenir « poète ou rien⁴⁰ », entre autres à la suite de la lecture d'un poème de Hölderlin⁴¹ dont l'œuvre est « pétris de références helléniques, est romantique par la densité contradictoire des sentiments qui l'animent, et par la destinée exemplaire de son auteur. »⁴² Très tôt, les poètes romantiques ont pesé sur une âme à l'éducation strictement pieuse. Le monde intérieur inexploité de Hesse commençait alors à se manifester. Son travail d'écrivain et de poète, qui débute alors qu'il avait 18 ans, lui permet de rendre compte de ses expériences. Son œuvre raconte que la seule manière d'être au cœur de la vérité, c'est de se maintenir indéfiniment à la limite du lyrisme et de la philosophie, comme si nous étions au bord de l'absolue des vérités universelles.

Hesse n'est pas qu'une œuvre : il n'est pas même une tentative de faire passer dans une œuvre le voile d'une expérience inaccessible à ses lecteurs, mais bien plutôt un homme qui a fait une démarche pour se comprendre et se sublimer. Hesse, c'est à proprement parler, aujourd'hui,

³⁹ Dialogue entre Hermann Hesse et sa mère. HESSE, Hermann, « *Les belles années* » dans *L'enfance d'un magicien*, Paris : Le livre de poche, 1975, [1965], p.80.

⁴⁰ HESSE, Hermann, « *Esquisse d'une autobiographie* » dans *L'enfance d'un magicien*, *Op. cit.*, p.48.

⁴¹ Friedrich Hölderlin (1770-1843), poète et philosophe allemande romantique de l'idéalisme allemand.

⁴² GUSDORF, Georges, « *Tome IX. Le fondement du savoir romantique* » dans *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris : Les Éditions Payot, Coll Bibliothèque scientifique, 1982, p.107.

un certain rapport de tension entre l'individualisme et le romantisme, rapport qui vient stimuler des idées de grandeur et de connaissance de soi. Dès son plus jeune âge, il avait l'intuition d'être éveillé à ce que tous n'ont pas : il était doué d'une imagination foisonnante. Cette imagination, combinée à l'accès à la bibliothèque de son grand-père regroupant « la série complète des œuvres poétiques et philosophiques du XVIIIe siècle⁴³ », a créé un terreau fertile pour ébranler la morale piétiste de la famille. Autodidacte de son domaine d'intérêt, il se cultive à même la théologie, la littérature, la poésie et la philosophie. Qui donc décide d'être poète à l'âge de 13 ans, à une époque où l'éducation stricte ridiculisait la sensibilité poétique, sauf dans le cas de la vénération des anciens romantiques que sont Goethe, Schiller, Hölderlin, Novalis? Doté d'un « goût de la poésie », Hesse a connu très tôt sa destinée qui s'avéra être intimement liée à des événements et des transformations intérieures.

Dans l'esquisse de son autobiographie, Hesse relate lui-même deux des transformations marquantes de sa jeunesse. D'abord, la décision de devenir poète. Élève modèle, puis puni et renvoyé en 1892 de son école de Maulbronn – celle qui inspire le roman *Narcisse et Goldmund* –, le jeune Hesse « ne voyait aucun moyen d'accorder la voix de son propre cœur à celle du monde tel qu'il est ou paraît être une fois pour toutes.⁴⁴ » Destiné par ses parents à être pasteur, la décision de devenir poète est vue comme un désaveu majeur de sa famille. La deuxième transformation survient lors de « son opposition morale » à la Première Guerre mondiale, attitude qui lui vaut un lot d'injures difficiles à supporter⁴⁵. La fin de la guerre coïncide avec la fin de sa transformation intérieure – durant laquelle son père décède, sa femme est diagnostiquée schizophrène – et donne place à une nouvelle « problématique » qui teinte ses écrits. Plusieurs ami.es le laissent tomber et lui-même considère les romans de cette période comme illisibles⁴⁶. Hermann Hesse, ce protestant « par disposition d'âme et de caractère » qui se tient sur ses gardes par rapport aux « religions toutes données », a ce quelque chose de l'époque qui s'apparente à la désillusion et au désaccord face à la morale⁴⁷. Il reconnaît être adepte des conceptions

⁴³ HESSE, *Enfance d'un magicien nouvelles*, *Op. cit.*, p.51.

⁴⁴ *Ibid.*, p.56.

⁴⁵ *Ibid.*, p.56-58.

⁴⁶ *Ibid.*, p.60.

⁴⁷ *Ibid.*, p.67.

magiques de la vie, tout en affirmant être désenchanté par ce que le monde a à offrir⁴⁸. Hesse s'inspire de ses expériences de vie pour sa création littéraire. Les personnages qu'il crée mettent notamment en scène une relation conflictuelle au monde, mise de l'avant par le roman initiatique et d'apprentissage.

Pour connaître quelque peu l'homme qu'a été Hermann Hesse à travers ses écrits et ses biographies, il est aisé de dire que d'être écrivain et poète a donné un grand sens à sa vie. Cela relève de l'évidence. Son regard lucide sur sa vie et son époque a visiblement nourri son inspiration littéraire. C'est donc bien parce que l'écrivain a l'habitude de transposer son expérience dans sa pratique littéraire que son œuvre constitue un matériau pertinent pour celui qui souhaite l'approcher avec les moyens de la sociologie. Le cadre religieux piétiste et les références philosophiques romantiques dans lesquelles Hermann Hesse a conçu l'objet de sa quête ont teinté l'expression de ses personnages. Mû par une exigence de la connaissance de soi et l'exploration du rapport de vérité à soi, Hesse écrit des romans sur le lyrisme de l'état d'âme en lien avec sa perception de la situation spirituelle de son époque. Afin de rendre compte de ces influences sur la vie de l'écrivain, sur la recherche de la spiritualité selon Hesse, sur son « besoin métaphysique », il est nécessaire d'exposer la méthode mise de l'avant et l'articulation de la recherche.

Dans la section qui suit, je cerne la problématique qui me sert à introduire Hermann Hesse dans le champ de la sociologie. L'approche que j'ai choisie consiste, en premier lieu, à examiner la notion de *désenchantement du monde*, telle que développée par Max Weber dans certains de ses écrits, pour tenter de rendre compte du contexte spirituel dans lequel Hesse s'est réalisé en tant qu'écrivain. Je me référerai également à Charles Taylor, et son essai *Les sources du moi*, pour délinéer les sources de l'identité moderne et l'apparition de l'homme en « quête de sens ». Les écrits de Marcel Gauchet me serviront quant à eux à saisir comment la notion de désenchantement du monde correspond au moment où la rationalité a retiré la magie comme technique de salut et a permis à l'homme de se découvrir comme sujet conscient de soi. J'évoquerai par exemple l'« idée de transcendance », lègue religieux, comme moyen pour donner

⁴⁸ *Ibid.*

un sens à la vie, l'idée d'intériorité et d'imagination créatrice qui réoriente ce sens au sein même de l'homme et la conception de l'inconscient – « l'en-deçà » de l'homme – comme des influences notables. Dans un deuxième temps, j'exposerai les concepts sociologiques wébériens qui permettront de procéder à l'analyse empirique de mon corpus : la conduite de vie (*Lebensführung*) et la voie de délivrance (*Erlösung*). La conduite de vie est utilisée comme concept opératoire central de la sociologie des religions de Weber et permet d'analyser le sens donné à l'activité sociale. De son côté, la voie de délivrance dérive d'une conception théologique de la libération absolue. Dans un troisième temps, je présenterai en quoi consiste, dans le cadre de ce mémoire, le cas de Hermann Hesse. Cerné à l'aide d'une « problématique existentielle », je montrerai comment elle permet de traiter la notion de « désenchantement du monde », l'analyse conceptuelle d'une œuvre littéraire et des éléments biographiques de Hermann Hesse, l'homme.

2.1 Le désenchantement du monde

2.1.1 Le désenchantement du monde selon Max Weber

Nous tenons l'expression « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*) de Max Weber. Elle « résume le trait le plus général des transformations des conceptions du monde au cours du procès de formation des sociétés occidentales modernes »⁴⁹. Max Weber introduit la notion comme suit :

L'abolition absolue d'un salut venant des sacrements et d'une Église : telle était la différence absolue et décisive avec le catholicisme. C'est le point d'aboutissement du vaste processus historique et religieux de désenchantement du monde qui a débuté avec la prophétie du judaïsme ancien et qui, avec le concours de la pensée scientifique grecque, a rejeté tous les moyens magiques dans la recherche du salut comme autant de superstitions et de sacrilèges⁵⁰.

⁴⁹ COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Dictionnaire de philosophie*, Paris : Larousse, Éditions CNRS, 2012, p.264.

⁵⁰ WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Plon, 1964 [1904-1905], p.117.

Le mouvement qui a conduit à l'élimination de la magie comme technique de salut, puis à s'autonomiser au nom d'une rationalité scientifique est également celui qui permet de faire une analyse des structures idéologiques religieuses pour Weber. Dans ses écrits, le sociologue présente le désenchantement comme un dénouement au processus historique au fondement du dogme religieux occidental. Ce processus aboutit à une dévaluation de la magie et des sacrements comme moyen de salut.

Bien que Weber reconnaisse à l'essor de la science une « démagification » du monde, c'est aussi, selon lui, en raison du contenu des idées de la Réforme protestante que l'aboutissement du désenchantement est en mesure de s'opérer. Les idées de la Réforme agissent à deux niveaux : d'un côté, le développement de la connaissance rationnellement empirique est un aspect qui contribue à désenchanter le monde et, de l'autre, seul le protestantisme ascétique a pu permettre d'arriver à ce point, en raison du sens éthique du monde dont l'ordre est établi par Dieu⁵¹. Du point de vue de l'éthique religieuse puritaine étudiée dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), c'est « dans sa tentative de rationaliser le monde sur le plan de l'éthique pratique » et sur le plan de la pensée théorique qu'elle est parvenue à articuler rationnellement le monde visible et invisible⁵².

Au-delà de ces deux aspects inhérents à la notion de désenchantement du monde, Weber fait remarquer la suite logique de ce que nous considérons comme le grand progrès de la science et de la connaissance. Ce progrès de la science correspond donc également au déclin de l'emprise des religions sur les manières de penser le monde. Une nuance s'impose toutefois ici. Bien que le désenchantement du monde survienne à la suite de la rationalisation du monde, il ne signifie pas que la religion n'exerce plus d'influence en tant que culture et sur les dispositions d'esprit – influence dont nous verrons la mécanique avec Marcel Gauchet⁵³.

Weber reconnaît l'influence des dogmes abstraits sur les conceptions du monde et les conduites de vie, comme en témoigne son étude sur *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Par exemple, l'« esprit du capitalisme » témoigne d'une attitude influencée par

⁵¹ WEBER, *Sociologie des religions*, *Op. cit.*, p.448.

⁵² *Ibid.*, p.457.

⁵³ GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

l'ascétisme puritain qui a accouché de l'éthos de la bourgeoisie moderne⁵⁴. L'autorité morale de la religion, avec son éthique de vie, ses traditions, ses mœurs, poursuit son influence sur des conduites de vie déterminées. L'esprit du capitalisme moderne est le résultat de la propagation de l'éthique puritaine bourgeoise et de ses motifs religieux⁵⁵.

Avec l'exemple de « l'esprit du capitalisme », le processus de désenchantement du monde est, selon Weber, un point final à l'histoire des religions, car il propose des moyens rationnels d'atteindre le salut⁵⁶. Weber défend par exemple ce constat :

Plus la réflexion sur le sens du monde est devenue systématique, plus le monde a été rationalisé dans son organisation externe, plus l'expérience consciente de ses contenus irrationnels a été sublimée, et plus, en parallèle exact avec ces processus, tout ce qui constituait le contenu spécifique du religieux a commencé à devenir irréel, à s'éloigner de toute vie organisée⁵⁷.

Ces changements ont donné lieu à de nouvelles explications sur les questions du *pourquoi* de la vie, du *comment* de la vie et ultimement du *que faire* de la vie. Avec l'influence des dogmes abstraits sur les conceptions du monde, on remarque qu'avec le développement de la pensée théorique, axée sur la rationalité scientifique, est venu s'opposer le postulat religieux qui revendique un sens divin à l'existence (par exemple, le Romantisme en opposition aux Lumières).

2.1.2 L'influence du désenchantement du monde sur l'identité moderne selon Charles Taylor

Pour bien saisir la spécificité de l'expression de « désenchantement du monde », les travaux de Charles Taylor (*Les Sources du moi*, 1989) et de Marcel Gauchet (*Le désenchantement du monde*, 1985) nous offrent certains éclaircissements. J'ai choisi ces deux auteurs puisque leurs ouvrages respectifs traitent de l'histoire de la philosophie de la religion et qu'ils ont montré, chacun à leur

⁵⁴ WEBER, *L'éthique protestante et esprit du capitalisme*, p.223 et 261.

⁵⁵ *Ibid.*, p.260.

⁵⁶ *Ibid.*, p.117.

⁵⁷ WEBER, *Sociologie des religions*, p.457.

manière, la métamorphose de l'influence de la religion face aux conceptions de l'homme de la modernité. La morale, la science, l'autorité séculière et la rationalité sont des éléments mis en lumière par ces auteurs pour expliquer les modifications de l'identité de l'individu moderne. Leur perspective historique de la sortie de la religion s'avère éclairante pour l'analyse de la problématique du désenchantement du monde qui, sans autorité spirituelle, fait apparaître le type d'individu moderne qui cherche un sens à son existence.

Dans *Les Sources du moi*, Charles Taylor utilise l'expression du désenchantement pour désigner un « horizon », en soutien à la thèse selon laquelle les « configurations de sens » – pour reprendre l'expression de Weber – de la société occidentale moderne s'avèrent problématiques. L'horizon est, selon Taylor, problématique en ce que la structure religieuse n'assure plus les besoins métaphysiques des individus. Le désenchantement du monde donnerait lieu à une réarticulation des « configurations de sens » sous d'autres formes. Pour lui, « la disparition de notre sentiment du cosmos en tant qu'ordre signifiant a ruiné les horizons [de la modernité] à l'intérieur desquels les gens vivaient auparavant leur vie spirituelle. »⁵⁸ Par ailleurs, dans sa thèse, le terme du désenchantement fait également référence à un ensemble d'attitudes : notamment le sentiment qu'il n'existe aucun cadre de référence partagé par tous, et qu'il n'y a pas un cadre unique pour l'homme.

Charles Taylor évoque le « problème qu'implique la tentative de rendre la vie humaine digne d'être vécue ou de ce qui donne un sens à la vie personnelle » comme « typiquement moderne »⁵⁹. Il précise que « la nature expérimentale, tâtonnante, incertaine, de nombre de nos croyances morales » est un défi à la réhabilitation d'une ontologie morale⁶⁰. Le « sentiment fondamental » de la perte des cadres se manifeste par une incertitude, une adhésion provisoire ou encore une source spirituelle mouvante qui se traduit, selon l'expression d'Alasdair MacIntyre, par l'individu « en quête »⁶¹. La notion de désenchantement contribue ainsi à mettre en lumière la souffrance métaphysique que peut ressentir l'individu de l'Occident moderne, mais également

⁵⁸ TAYLOR, Charles, *Op. cit.*, p.32.

⁵⁹ *Ibid.*, p.24.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Alasdair MacIntyre cité dans Charles TAYLOR, *Op. cit.*, p.32, d'après le livre *After Virtue*.

sa quête de sens. Les analyses de Taylor sur la formation de l'identité moderne permettent de délimiter ce cadre problématique dont les sujets modernes, dans sa conception occidentale, souffriraient, mais aussi les manières de repenser le sens de l'existence. Pour le philosophe, la culture moderne a intériorisé les notions morales de liberté, de bienveillance et d'affirmation de la vie, comme il l'explique grâce à des références à Kant, Spinoza, Schopenhauer ou Nietzsche⁶². Il évoque les conceptions romantiques et modernes hautement influencées par « l'imagination créatrice », « la dimension intérieure » à l'homme et « une conception riche de la nature »⁶³. Son étude sur *Les Sources du Moi* retrace le parcours de l'identité moderne qui se construit sur « les traditions d'une manière expérimentale », influencée par les conceptions morales de Schopenhauer et Nietzsche, avec l'idée de l'imagination créatrice qui voit autant de façon personnelle de créer du sens.

2.1.3 Les composantes du désenchantement du monde selon Marcel Gauchet

Dans *Le désenchantement du monde*, Marcel Gauchet réfléchit au christianisme comme « la religion de la sortie de la religion »⁶⁴. Le désenchantement du monde est une notion qui fait référence aux religions occidentales : son ouvrage a pour but de présenter la mécanique du phénomène religieux qui a vu l'homme se découvrir en tant que sujet et qui a précipité la sortie de ce dernier hors de la religion. La thèse de Gauchet à ce propos est la suivante : « derrière les Églises qui perdurent et la foi qui demeure, la trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevé : et que l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au cœur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacré qui les a depuis toujours modelés du dehors. »⁶⁵ Selon Gauchet, le sujet humain est influencé par le sacré puisque

⁶² TAYLOR, *Op. cit.*, p.617.

⁶³ *Ibid.*, p.618.

⁶⁴ GAUCHET, *Op. cit.*, p.II.

⁶⁵ *Ibid.*, p.I.

la logique religieuse demeure, sa croyance ne dépérit point, mais elle se recompose en dehors de la religion comme elle s'était imposée dans le christianisme. Son œuvre tente de cerner cette réorientation de l'élément sacré, au sein d'un « en-deçà », mais également de la dynamique de la transcendance et du lien visible-invisible.

Si le désenchantement du monde est, pour Weber, une acceptation strictement définie – « l'élimination de la magie en tant que technique de salut »⁶⁶, Gauchet va plus loin en affirmant qu'elle est « l'épuisement du règne de l'invisible »⁶⁷. Pour Gauchet, « L'âge de la religion comme structure est terminé. Il serait naïf de croire que nous en avons fini avec la religion comme culture. »⁶⁸ Pour saisir ce contraste, « s'il y a un sens à parler de quelque chose comme une *fin* ou comme une *sortie* de la religion, ce n'est pas tant du point de vue de la conscience des acteurs que du point de vue de l'articulation de leur pratique. »⁶⁹ Tant que les intérêts de la foi animent les hommes, ceux-ci resteront dépendants du contexte qui a vu la foi naître. Dans les mots de Gauchet, il y a « permanence, donc, de la source et variation du contenu »⁷⁰. Ainsi, l'activité sociale qui s'observe par les conduites de vie exprime autant de versions du sens qu'il n'y a d'individus qui interrogeront sa source.

Gauchet souligne que l'articulation du visible et de l'invisible au sein du mouvement religieux occidental se métamorphose. Il remarque que l'influence de la règle spirituelle continue de guider les conduites, entre autres par des spéculations transcendantes, bien qu'elle ne porte plus l'engagement d'une finalité vers un au-delà ou une réincarnation. La progression de cette finalité situe désormais Dieu à l'extérieur de ces spéculations et fait état « du principe d'individualité qui se confond avec le procès d'expression de la transcendance »⁷¹. Gauchet souligne d'ailleurs « l'idée de transcendance » comme un ancrage subjectif à l'esprit des religions. Avec cette idée, Gauchet évoque alors la « réduction de l'altérité », « la promotion de

⁶⁶ *Ibid.*, D'après Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

⁶⁷ *Ibid.*, p.II.

⁶⁸ *Ibid.*, p.236.

⁶⁹ *Ibid.*, p.133.

⁷⁰ *Ibid.*, p.135.

⁷¹ *Ibid.*, p.79.

l'intériorité », « l'idée de création », l'« accessibilité du fondement », la « divinité intérieure » comme des fondements caractéristiques⁷².

Marcel Gauchet et Charles Taylor précisent une partie du chemin qu'a emprunté la logique religieuse. Autrefois avec Dieu, et alors que Nietzsche rappelait sa mort, « le point d'application se trouv[e] cette fois déportée à l'intérieur des hommes ». Ce qui a pour effet que l'idée de transcendance trouve également « un chemin vers l'intériorité »⁷³⁷⁴. L'observation de Taylor s'explique par l'approfondissement de l'intériorité de l'homme grâce à l'influence des conceptions romantiques et expressivistes. Voici comment Gauchet fait allusion à la transcendance :

L'accès illuminant, par le dedans, à plus vrai que la commune existence, et la révélation, du sein de cette différence, l'entrée en correspondance avec un ordre tout autre et plus haut de réalité⁷⁵.

Selon les deux auteurs, l'expression de la transcendance modifie la nature de l'expérience religieuse pour la modernité. Gauchet précise que la conception du chemin intérieur est liée à l'existence d'une unité au sein de l'individu et permet le développement d'une idée majeure au 20^e siècle, celle de l'existence d'un « en-deçà »⁷⁶. Aussi connu comme l'inconscient, « moyennant traversée interne pour le trouver », on retrouve cette idée par exemple en psychanalyse. Selon Gauchet, le réaménagement de l'articulation du visible et de l'invisible forme l'expression d'une nouvelle dualité. Cette « expérience de la dualité », expérience au centre des religions, avec leurs conceptions du bien et du mal, de la vertu et du péché, influence encore l'homme dans sa recherche de dépassement et sa remontée à une unité impersonnelle. Nous le verrons, pour Hermann Hesse, cette remontée est l'expression de la transcendance subjective de ses personnages.

Le changement induit par les idées de transcendance, de mouvement vers l'intériorité et d'inconscient au plan des modes de pensée est d'autant plus visible que l'expression du religieux

⁷² *Ibid.*, p.53-56.

⁷³ *Ibid.*, p.47.

⁷⁴ TAYLOR, *Op. cit.*, p.151-272.

⁷⁵ GAUCHET, *Op. cit.*, p.47.

⁷⁶ *Ibid.*, p.48.

transforme la structure ontologique. La transcendance ne se réalise plus en vue d'un au-delà, elle est en mesure de se réaliser à l'intérieur même de l'homme. Comme le visible a besoin d'un invisible, que tout l'invisible a perdu sa magie au profit d'un désenchantement, l'invisible a pris les apparences d'un en-deçà – l'inconscient. Gauchet précise qu'« une fois posée l'expérience de cette dualité, de s'assigner pour but de la dépasser, en dissipant les illusions de consistance du sujet et du monde et en remontant jusqu'à l'impersonnelle et insondable unité du rien primordial »⁷⁷. Pour lui, « le sens cesse d'être simplement donné ou reçu pour devenir à percer et à reconstruire »⁷⁸. Ce « sens » de la transcendance, reconstruit en « configurations de sens » au travers d'analyse littéraire, peut notamment se révéler dans l'œuvre de Hermann Hesse et l'étude de ses personnages.

La refonte qui modèle l'homme tire ses bénéfices de la libération du sujet, qui prend la forme d'une plus grande conscience de soi. Comme Gauchet le précise, parmi l'« effet pratique majeur de la transcendance comme doctrine » suite à l'évolution du religieux, l'exposition au système de la croyance comme ressourcement et dissidence, est qu'elle excentre la transcendance et la loge au sein de l'homme⁷⁹. Gauchet spécifie que « l'inconscient advient à la place de la conscience comme l'emblème du rapport de vérité à soi, autour de 1900, le problème de la différence et l'identité réfléchies, [...] resurgit dans la phénoménologie. »⁸⁰ Les profondeurs intérieures de l'homme représentent alors un puits à explorer.

Cette section sur les réflexions de Max Weber, Charles Taylor et Marcel Gauchet quant au processus et aux composantes du désenchantement du monde avait pour but, de façon modeste, de tracer les contours du contexte intellectuel qui a vu naître Hermann Hesse. Que ce désenchantement soit associé à l'ascèse capitaliste ou à la séparation de l'État des institutions religieuses, il n'en demeure pas moins que ses conséquences pratiques se font sentir sur les manières de penser le monde et ont un effet sur les conduites de vie et les voies de délivrance envisagées. Dans la prochaine section, je proposerai des concepts sociologiques qui me

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p.56.

⁷⁹ *Ibid.*, p.53.

⁸⁰ *Ibid.*, p.247.

permettront d'introduire la lecture de Hesse de la perte du sens et son interprétation dans sa création littéraire.

2.2 Le raisonnement sociologique wébérien : la conduite de vie et les voies de délivrance

Avant d'entreprendre l'analyse de corpus hessien, il importe de préciser les concepts fondamentaux et la méthodologie qui sous-tendent cette étude. L'usage des concepts « conduite de vie » (*Lebensführung*), d'« habitus » (*Habitus*), de « dispositions » (*Gesinnung*) et de « voie de délivrance » (*Erlösung*) forme, entre autres, un dispositif analytique de la sociologie wébérienne⁸¹. C'est de ce dispositif, qui se concentre principalement sur les concepts de conduite de vie et de voie de délivrance, que je décrirai dans cette section comme cadre d'analyse à l'étude.

2.2.1 La « conduite de vie »

Le concept de conduite de vie, bien que jamais clairement définie par Weber, est néanmoins une expression centrale de la sémantique de sa sociologie compréhensive⁸². Selon le *Glossaire raisonné* du sociologue et traducteur Jean-Pierre Grossein (1996), « au sens étroit, le concept désigne un système d'action dans un champ social déterminé : par exemple une « conduite de vie économique »⁸³. Au sens large, il désigne un rapport pratique au monde en général : par exemple la « conduite de vie moderne »⁸⁴. Le concept permet notamment de mener des analyses sur des types d'hommes. Il ajoute :

Si la conduite de vie se déploie sur les deux versants, interne et externe, elle tient son unité (même relative) et son fondement de dispositions intérieures particulières, de

⁸¹ COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. « V. Les « conduites de vie » et les « puissances » sociales », Catherine Colliot-Thélène éd., *La sociologie de Max Weber*. Paris : La Découverte, 2014, pp. 87-108.

⁸² WEBER, Max. « De la sociologie compréhensive », *Les cahiers psychologie politique*, numéro 19, Août 2011, [<http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1950>].

⁸³ WEBER, Max, « Glossaire raisonné » dans *Sociologie des religions*, p.120.

⁸⁴ *Ibid.*

« qualités » éthiques déterminées. En ce sens, la conduite de vie renvoie à des « types d'hommes »⁸⁵.

Dans son introduction à la traduction de *Sociologie des religions* de Max Weber, Isabelle Kalinowski (2006) définit la conduite de vie (*Lebensführung*) comme « un ensemble de dispositions communes à un certain groupe social et d'actualisations individuelles de ces dispositions dans des **pratiques** possédant un degré relatif de cohérence. »⁸⁶ Penchons-nous sur les trois composantes essentielles et interreliées de cette définition du concept de conduite de vie : 1) l'ensemble de dispositions communes à un certain groupe social, 2) les actualisations individuelles de ces dispositions et 3) les pratiques qui possèdent un degré relatif de cohérence. Par le traitement de ces trois composantes, je souhaite obtenir une synthèse opératoire afin de me servir du concept de « conduite de vie » comme dispositif sociologique d'analyse littéraire.

1) *L'ensemble de dispositions communes à un certain groupe social.* Cet aspect fait référence au « monde extérieur »⁸⁷ qui, selon Weber, est l'expression d'« une conception commune à des groupes humains dans leur totalité »⁸⁸. On retrouve dans l'ensemble des dispositions communes un « système de dispositions d'esprit » (*Gesinnungen*), par exemple dans le « système capitaliste ». Jean-Pierre Grossein présente cet aspect comme un *esprit* directeur à l'intérieur d'un groupe, à l'instar de l'expression « esprit du capitalisme »⁸⁹. Les « significations culturelles », qu'elles soient des phénomènes de la culture ou des influences religieuses, orientent le sens subjectif que la conduite de vie revêt aux yeux des individus. Ces dispositions peuvent être d'ordre moral, intellectuel, religieux et être influencées par un contexte historique précis⁹⁰. L'agir de l'individu s'inscrit dans ces systèmes de dispositions d'esprit. Ces derniers sont transmis par la culture et s'incarnent par l'aspect de l'intériorisation chez l'individu.

2) *L'actualisation individuelle.* Il s'agit pour Weber du « monde intérieur » où les conduites de vie sont non seulement influencées par les dispositions d'esprit, mais également par « des

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ KALINOWSKI, Isabelle, « Introduction », dans Max Weber, *Sociologie des religions*, Coll. Champs, Paris : Flammarion, 2006 [1904-1920] p. 57. Elle nomme aussi « unité de pratiques socialement constitués ».

⁸⁷ COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Op. cit.*, 87-108.

⁸⁸ WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p.52.

⁸⁹ WEBER, *Sociologie des religions*, p.120.

⁹⁰ Par exemple, l'influence des deux guerres mondiales sur l'écrivain Hermann Hesse, cet Allemand émigré volontaire en 1911 et naturalisé Suisse en 1924 en raison de la guerre.

habitudes incorporées non réflexives jusqu'à des déterminations parfaitement réfléchies »⁹¹. Sur ce point, l'actualisation individuelle est au fondement de la conduite de vie puisqu'on parle du « sens » visé subjectivement. Grossein souligne la différence entre une religion dont la réglementation de la conduite est stricte, par exemple le protestantisme à l'opposé du catholicisme qui est moins contraignant – « La sagesse populaire dit plaisamment : soit bien manger, soit bien dormir. Dans le cas présent, le protestant préfère bien manger; tandis que le catholique veut dormir tranquille. »⁹² L'objectif de la sociologie compréhensive de Weber, basée sur l'étude de comportements empiriquement observables, est d'interpréter le « sens » qui soutient ces conduites. Pour Weber, il est possible d'observer une logique intrinsèque (*Eigengesetzlichkeit*) à la conduite de vie. Cette logique intrinsèque fait référence à « un registre de l'action sociale, qui suivent chacun leurs propres lois » est le sens visé subjectivement⁹³. Ce terme fait référence à des potentialités de développement : le « sens » subjectivement visé, un « en vue de » de la conduite de vie, au cœur de l'actualisation individuelle.

3) *La pratique ayant un degré relatif de cohérence* correspond au rapport pratique au monde ayant une cohérence au plan de la « configuration de sens » (*Sinnzusammenhang*). Le degré relatif de cohérence se tient à la jonction entre la causalité, l'activité et le sens de la conduite. Cette jonction est au fondement du rapport pratique au monde et se manifeste par l'activité sociale dotée d'un sens subjectivement visé, élément au centre des analyses de Weber⁹⁴. Le concept de *sens* est naturellement au cœur de ses études : il « fait référence au fait que l'action humaine, pour autant qu'elle n'est pas purement réactive, se déroule selon une orientation déterminée, qu'elle obéit à des motifs qui en déterminent le cours, lui conférant par là un *sens*. »⁹⁵ L'analyse de la « configuration de sens » de l'activité sociale, avec son versant interne et externe, permet de dégager une tendance empiriquement observable et de l'interpréter dans une conduite de vie cohérente.

⁹¹ COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Op. cit.*, p. 87-108.

⁹² WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p.36.

⁹³ WEBER, Max, « Glossaire raisonné », *Op. cit.*, p.122.

⁹⁴ PASSERON, Jean-Claude, « Introduction » dans Max WEBER, *Concepts fondamentaux de sociologie*, Édité par Jean-Pierre Grossein, Inédit, Collection Tel, Paris : Gallimard, 2016, p.26.

⁹⁵ *Ibid.*, p.38.

Ces trois composantes de la conduite de vie traduisent les éléments pertinents à retenir pour guider l'analyse empirique. La particularité du concept est qu'il est opératoire et fait référence à des « types d'hommes ». Pour résumer la définition du concept, Jean-Pierre Grossein précise que l'activité sociale, « définie comme une action dotée d'un sens subjectivement visé, donc portée par des individus et orientée en fonction de l'action d'autres individus »⁹⁶, que l'on peut étendre à « un système d'actions », se traduit par « un ensemble structuré de comportements et de pratiques »⁹⁷. Je m'en servirai pour mener mes analyses de mon corpus de roman.

Le corpus à l'étude

L'œuvre littéraire de Hesse est riche et dense. Elle rassemble une correspondance qui compile 35 000 lettres, au-delà de 3000 critiques, des romans, des nouvelles, des feuilletons, des recueils de poèmes, des biographies, des préfaces, des essais, des chroniques politiques. Mon corpus est composé des romans *Siddhartha* (1922), *Le Loup des Steppes* (1927), *Narcisse et Goldmund* (1930) ainsi que *Le Jeu des Perles de Verre* (1943).

J'ai choisi ces romans en considérant qu'ils présentaient les éléments pertinents à des conduites de vie de la quête de sens et qu'ils permettraient ainsi de répondre aux objectifs de la recherche. D'autres romans de Hesse, comme *Rosshalde* (1914) ou encore *Demian* (1919) aurait été des choix pertinents pour l'analyse de la quête de sens. Je présenterai ainsi les romans en ordre chronologique afin de permettre de suivre un fil conducteur dans la création littéraire de Hesse. En ce qui concerne les personnages à l'étude, ils sont Siddhartha, Harry Haller dans *Le Loup des steppes*, Narcisse et Goldmund et Joseph Valet dans *Le Jeu des Perles de Verre*. Ils témoignent de l'évolution littéraire de Hesse et sont la manifestation de ses réflexions au moment de leur création.

⁹⁶ *Ibid.*, p.37-38.

⁹⁷ WEBER, *Sociologie des religions*, p.120.

2.2.2 Les voies de délivrance

La conception de l'idée de « salut-délivrance » (*Erlösung*) est une élaboration théologique de l'idéal de libération. Constituante des religions, l'idée influence particulièrement les conduites de vie. La voie de délivrance préconisée pour atteindre la délivrance dépend des conceptions du monde.

Selon Weber, « le salut-délivrance a acquis une signification spécifique seulement à partir du moment où il est devenu l'expression d'une *image du monde* systématiquement rationalisée et de la prise de position par rapport à celle-ci. »⁹⁸ C'est d'après cette *image du monde* qu'était déterminée « de quoi » et « pour quoi » l'individu veut et peut être « délivré », par exemple, « du jeu absurde et sans fin des passions et des désirs humains [et] pour le calme paisible de la pure vision du divin »⁹⁹. Cette idée de délivrance est sous-tendue par « une prise de position face à un aspect du monde réel » qui, selon Weber, est « ressenti comme spécifiquement *dépourvu[e] de sens* »¹⁰⁰. Associé à l'idée de délivrance, il y a l'« exigence que l'univers dans sa totalité fût [– ou plutôt, pût ou dût devenir –] d'une quelconque manière un *cosmos* doté de sens »¹⁰¹. Max Weber évoque l'idée de salut-délivrance dans le contexte d'un « besoin métaphysique » de donner un « sens » à la réalité donnée. Différentes manières de considérer la délivrance permettent de mesurer la diversité des religions et leurs particularités. Par exemple, les conceptions de la délivrance du protestantisme sont actives. Elles mettent de l'avant une éthique de vie qui se distingue du bouddhisme plutôt onirique, contemplatif et distant face à la vie¹⁰².

Dans cette section, j'ai proposé les concepts de conduite de vie et voie de délivrance comme dispositif analytique qui me permettra de guider ma lecture du corpus hessien. Je pars de la prémisse que les personnages de Hesse ont un fonctionnement psychique équivalent aux hommes et aux femmes [en dehors de la fiction] : ils sont « porteur[s] d'un comportement doté

⁹⁸ *Ibid.*, p.349.

⁹⁹ *Ibid.*, p.350.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, « VI. Résultat : confucianisme et puritanisme », p.479-409.

de sens », en tant qu'ils sont « capable[s] de prendre position »¹⁰³. Ainsi, je dégagerai la « conduite de vie » des personnages en interprétant le sens subjectivement visé de l'action sociale avec la reconstruction de leur « configuration de sens ». En lien étroit avec mon questionnement, les principales idées qui sous-tendent la quête de sens des personnages dans l'œuvre de Hesse, je porterai une attention toute particulière aux conceptions idéaltypiques de la délivrance, notamment par l'idée de transcendance comme une voie de salut tracée par Hesse pour ses personnages.

2.3 Considérations sur le cas à l'étude

J'ai évoqué dans ma préface la présence de Hermann Hesse dans les librairies commerciales. Prendre pour point d'appui son cas est motivé par l'idée que ses œuvres traitent de thèmes encore actuels. En cela, je propose cette étude de la situation sociale de Hermann Hesse. Avec l'étude de cas, la question qui se pose est la suivante : comment rendre compte de l'intériorisation de la perception du processus de désenchantement et en quoi peut-elle exercer une influence sur les dispositions d'esprit et la création littéraire de Hermann Hesse? L'objectif est de reconstruire les cadres de socialisations – les « configurations de sens » – qui ont exercé une influence directe ou indirecte sur un individu.

Dans sa biographie sociologique sur Franz Kafka (2010), le sociologue Bernard Lahire mentionne la « problématique existentielle » comme « la matrice de production de l'œuvre »¹⁰⁴. Cette problématique désigne les éléments de la situation sociale : dans ce cas-ci la perception de vide métaphysique et le phénomène de la quête de sens. Selon lui, le sociologue doit considérer « la socialisation progressive [...] et qui est la source des dispositions acquises sous la forme de structures mentales et de schèmes de perception et d'évaluation et même de plis corporels (*hexis*) acquis au cours de l'existence. »¹⁰⁵ En ce sens, la réflexion sociologique fait voir le fondement social de ce qui est souvent perçu comme « psychologique » et permet de

¹⁰³ WEBER, *Concepts fondamentaux de sociologie*, p.38.

¹⁰⁴ LAHIRE, Bernard, *Franz Kafka : élément pour une théorie de la création littéraire*, Paris : La Découverte, 2010, p.77-87.

¹⁰⁵ Cité dans Yves GINGRAS, d'après Bernard LAHIRE, *L'homme pluriel*, Paris : Nathan, 1998, p.224.

problématiser une vie au lieu de décrire un enchaînement d'événements qui peut paraître inévitable lorsque la technique sociologique n'est pas utilisée.

Autrement dit, l'étude de cas proposé dans ce mémoire relève de la sociologie de la compréhension de Weber au sens où elle rend intelligible non pas les motivations en soi, mais la relation qui fait sens entre une ou des motivations et le déroulement extérieur de l'action¹⁰⁶. La conceptualisation sociologique de conduite de vie et de voie de délivrance vise à saisir le phénomène culturel de vide existentiel dans la perspective de Hermann Hesse et son contexte qui l'a vu devenir écrivain. La démarche prônée consiste à déterminer une séquence, une logique qui confère à Hermann Hesse une « adéquation de sens » – « ce que désigne précisément le concept de *Sinnzusammenhang* (« configuration de sens »), la motivation étant analysée dans sa structure typique »¹⁰⁷.

À titre d'exemple de disposition d'esprit intériorisé, l'engagement dans les communautés piétistes des parents de Hermann Hesse a dû laisser des traces socialisatrices dans ses conceptions de la prédestination, de l'Union mystique, mais aussi sur l'accentuation du côté sentimental de la religion, des idées que l'on retrouve dans son œuvre¹⁰⁸. Les caractéristiques typiques du piétisme, cette doctrine protestante, ont notamment orienté Hesse dans ses réflexions sur le sens de la vie, son désir de jouir d'une béatitude éternelle et d'un style de vie ascétique¹⁰⁹. Également, l'influence de certaines idéologies sur Hesse, comme les religions d'Orient tels que le bouddhisme et le taoïsme, le romantisme ou la psychanalyse, combiné à certains événements déterminants sur son parcours individuel, comme son émigration en Suisse, les deux Guerres Mondiales ou sa santé fragile rendent pertinent l'étude de son cas à travers le prisme de concepts sociologiques.

L'étude de cas est à la fois analytique et historique. Sous la chronologie d'une vie transparaissent déjà des temporalités différentes, comme nous pourrions le constater avec ses

¹⁰⁶ WEBER, *Concepts fondamentaux de sociologie*, p.43.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ WEBER, « Le piétisme » dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p.148-165.

¹⁰⁹ *Ibid.*

romans, qui représentent des étapes de la création littéraire de Hesse¹¹⁰. La vie de Hesse devient un point d'appui pour parler de la société, autant que la problématique existentielle devient un point de référence pour parler de lui. Il y a un « travail d'alternance continu entre le phénomène observé et étudié, son influence externe et les considérations ou le développement interne permettent d'allier à la fois l'aspect microsociologique et macrosociologique. »¹¹¹ À travers le « cas Hesse », j'observerai comment le monde social et le phénomène du désenchantement du monde est intériorisé dans différents processus de socialisation.

Ainsi, comme le précise Bernard Lahire, « étudier l'individu qui traverse des scènes, des contextes, des champs de force et de lutte, etc. différentes, c'est étudier la réalité sociale sous sa forme individualisée, incorporée, intériorisée. »¹¹² L'histoire de Hermann Hesse, ou encore ses influences piétistes, orientales, romantiques et psychanalytiques, incorporée et intériorisée, configure une disposition d'esprit individualisé chez l'écrivain. De la « configuration de sens » qui unit ces influences, cette composition de conception du monde m'amène à construire l'orientation de sens de la conduite de vie des personnages de Hesse avec une attention particulière à l'idée de « transcendance » comme logique intrinsèque commune à chaque personnage.

¹¹⁰ PERIVOLAROPOULOU, Nia, « Les Jacques Offenbach de Siegfried Kracauer : biographie, histoire et cinéma » dans Philippe DESPOIX, Peter SCHÖTTLER, *Siegfried Kracauer : Penseur de l'histoire*, Paris : MSH (Philia), 2006, p.170.

¹¹¹ DOUVILLE-VIGEANT, Francis, *Sociologie du dandysme : biographie sociologique de Stefan Zweig*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Papyrus, 2016, p.35.

¹¹² Cité dans Yves GINGRAS, *L'homme pluriel*, p.224.

Chapitre 3. Siddhartha et l'influence de l'Orient : le besoin de vérité

Ainsi se produit une activité spirituelle créatrice qui, soutenue par la raison universelle, base commune de toutes choses, engendre à son tour, en face de la nature endormie et de l'insignifiante vie journalière, une vie essentiellement nouvelle, un domaine de l'esprit, qui, avec son vrai, son beau, son bien, met l'homme en communion intime avec l'univers et le fait participer à sa plénitude et à sa grandeur¹¹³.

Le roman *Siddhartha*, publié en 1922, est pour Hermann Hesse le moyen d'exprimer les influences que la culture, les croyances, les religions et les philosophies orientales ont eues sur lui. De plus, ce roman s'inscrit dans un contexte où les religions d'Orient exercent une influence de plus en plus présente dans le paysage occidental. En 1905, l'indologue Leopold von Schroeder allait jusqu'à affirmer que Bouddha prenait la place de Socrate parmi l'élite cultivée¹¹⁴.

Si ce roman, plutôt court (157 pages) et écrit sur 3 ans, occupe une place de premier plan dans son travail, c'est notamment parce qu'il donne une représentation des voies de salut orientales qui constituent pour lui une forme achevée et pure de l'existence. Hesse met notamment en scène l'initiation à une version de connaissance absolue grâce à la relation avec la nature. Cette attirance pour les religions et philosophies orientales est partagée chez quelques auteurs qui ont inspiré Hesse : Arthur Schopenhauer (1788-1860), dans la philosophie de la volonté notamment, et Nietzsche. Ce dernier affirme ceci :

Le bouddhisme est cent fois plus réaliste que le christianisme, — il porte en lui l'héritage de savoir objectivement et froidement poser des problèmes, il vient après un mouvement philosophique de plusieurs siècles, l'idée de « Dieu » dans sa genèse est déjà fixée quand il arrive. Le bouddhisme est la seule religion vraiment positiviste que nous montre l'histoire, même dans sa théorie de la connaissance (un strict phénoménalisme) — il ne

¹¹³ EUCKEN, Rudolph, *Le sens et la valeur de la vie*, Coll. Prix Nobel de littérature, Paris : Rombaldi, 1968 [1908], p.70-71.

¹¹⁴ MARCHAND, Suzanne, Philhellénisme et orientalisme en Allemagne, *Revue germanique internationale*, 1-2, 2005, [<https://journals.openedition.org/rgi/66#ftn25>].

dit plus « lutte contre le péché », mais, donnant droit à la réalité, « lutte contre la souffrance ». Il a déjà derrière lui, et cela le distingue profondément du christianisme, l'illusion volontaire des conceptions morales, — il se trouve placé, pour parler ma langue, par-delà le bien et le mal¹¹⁵.

Dans *Siddhartha*, Hermann Hesse explore les religions et les philosophies de l'Orient en tant qu'alternative aux idées de l'Occident qui n'offrent plus selon lui de réponses adéquates aux besoins de sens métaphysiques. L'enseignement du bouddhisme et cette « connaissance » prônée ne consiste pas en la présentation et l'apprentissage rationnel de connaissances empirico-scientifiques, qui en Occident, confère une maîtrise rationnelle de la nature et des hommes¹¹⁶. Cette mise en fiction de la culture de l'Orient, bien plus impersonnelle que ce que propose le Christianisme, repose sur l'initiation à la maîtrise mystique et magique de soi et du monde : une gnose. La place accordée à la communion avec la nature, dans la perspective bouddhiste, signifie donc la possession mystique du salut.

Bien que la fascination qu'éprouve l'écrivain pour ces cultures date de sa jeunesse — la bibliothèque familiale était remplie d'écrits théologiques et philosophiques issus des projets missionnaires de ses parents et de son grand-père, Hermann Gundert, dans les contrées orientales —, leur influence se fait sentir sur l'ensemble de son œuvre. Hesse a notamment lu et étudié les *Upanishades*, la *Bhagavad-Gita* et le *Tao Te King* de Lao Tseu et s'en inspire pour rédiger un roman qui continue d'être de nos jours une référence pour la concision romancée du bouddhisme¹¹⁷. Les lectures romantiques et philosophiques sur Goethe, Schopenhauer ou encore Nietzsche ont aussi permis à Hesse de s'intéresser à ce courant de pensée. *Siddhartha* et, plus tard, *Le voyage en Orient* (1932), témoignent de la maîtrise du contexte spirituel des idéologies orientales. Hesse parvient à synthétiser en roman l'histoire du Bouddha et expose par le fait même l'importance de la culture de l'âme si chère à ces cultures. Notamment, dans ce roman, Hesse propose un personnage qui fait face à une souffrance existentielle et trouve, par une voie bouddhiste, le moyen de se délivrer de la souffrance dans une sorte d'évanouissement, de repos individuel mystique.

¹¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist*, §20, Paris : Flammarion, 1994 [1896].

¹¹⁶ WEBER, *La sociologie des religions*, p.464.

¹¹⁷ HESSE, *Lettres (1900-1962)*, p.40. Le roman permet en outre de faire connaître Siddhartha Gautama, le penseur, en Occident.

L'analyse de *Siddhartha* qui suit est importante : d'abord parce qu'elle fait référence au mythe du Bouddha¹¹⁸, figure de l'éveillé oriental, et parce qu'elle me permet de traiter de la question au cœur de ce mémoire, celle des conduites de vie orientée vers la recherche de sens. *Siddhartha* est une étape déterminante dans la réflexion de Hesse sur l'Orient et plusieurs lecteurs contemporains du romancier pourraient en dire la même chose. Aujourd'hui, comme à l'époque de Hesse, ce roman est une référence pour tous ceux qui, dans une fascination typiquement occidentale, souhaitent s'initier à la culture orientale. La pertinence de ce livre réside dans ce que Hesse a voulu en faire un portrait : d'un jeune hindou typique, mais surtout celui de l'homme en général¹¹⁹.

Dans ce chapitre, j'exposerai, d'une manière plutôt descriptive, l'initiation de Siddhartha à l'illumination. J'examinerai comment les questions sur la vérité, qui animent le protagoniste, s'expriment dans une conduite de vie influencée par la recherche de la Vérité et la quête de l'éveil. Son parcours est parsemé d'étapes qui débutent au moment où il quitte sa famille brahmane, aux côtés de son ami Govinda, jusqu'à l'illumination au bord du fleuve, symbole de la nature. Je mettrai en lumière les moments d'« éveil » de Siddhartha, notamment le passage parmi les samanas, la rencontre avec le Bouddha et la lutte intérieure qu'engendre le problème du Moi pour la conscience. La relation à la nature, en lien avec la délivrance tant convoitée de l'illumination, apparaît comme une voie à explorer par opposition au passage difficile dans la vie mondaine qui idéalise les passions, le culte de la « personnalité » ou encore la soif du gain capitaliste dans son passage parmi le monde laïc. Je terminerai avec la pratique de la contemplation mystique du personnage, technique qui permet à Siddhartha d'atteindre l'Union mystique propre au bouddhisme. Mon étude se sert des analyses empiriques de Weber dans sa sociologie des religions pour structurer l'analyse. En arrière-plan de l'analyse apparaissent des idées constitutives du roman telles que la religion (l'éveil, la délivrance), l'amitié, l'amour, la sagesse, la nature et la connaissance.

¹¹⁸ Hermann Hesse fait jouer les personnages et l'histoire ici. Si, dans les écrits bouddhiques, le Bouddha se nomme Siddhartha Gotama, il apparaît comme un alter ego dans ce roman.

¹¹⁹ DECKER, Gunnar, et Peter Lewis, *Hesse: The Wanderer and His Shadow*, Cambridge : Harvard University Press, 2018, p. 420.

3.1 La recherche de la vérité de *Siddhartha*

L'histoire du protagoniste, Siddhartha, se situe en Inde à l'époque du Bouddha (vers le V^e siècle av. J.-C.). Elle met en scène un jeune homme de religion brahmanique¹²⁰ qui a « soif de vérité » et qui aspire à découvrir la source « dans son propre moi »¹²¹. Hesse fait référence à l'Un, l'Unique, l'Atman, le *Om*. Ce sont des références, dans leur signification la plus complète, à ce que les religions hindouistes et les doctrines chinoises définissent par âme, souffle vital, conscience, esprit, vie. La conduite de vie quotidienne repose sur l'influence de la tradition et l'obéissance aux rituels religieux. Entre autres, la connaissance des livres sacrés et la valeur accordée à la culture du savoir sont marquantes dans la culture brahmanique.

Le jeune Siddhartha se lance alors dans une quête : une quête de sagesse qui doit lui révéler ce que les livres ne révèlent pas, c'est-à-dire comment parvenir à « pénétrer jusqu'au moi, jusqu'à l'Atman »¹²². On découvre que le jeune brahmane, qui grandit au sein de la caste des pouvoirs savants, sacerdotaux et spirituels, sait que sa quête doit le mener plus loin que le cercle restreint de la connaissance doctrinale. Il doit aussi passer par la connaissance expérimentale de la vie, hors d'un groupe qui partage les mêmes idées. Comme nous le verrons, cette influence brahmanique détermine la conduite de vie de Siddhartha tout au long du roman : il est épris de cette curiosité religieuse pour la vérité, le salut et l'illumination. Dans cette quête précoce, Siddhartha croise des samanas¹²³ – des ascètes hindous – dans la ville et prend la décision de les suivre avec l'intuition que ces derniers ont quelque chose à lui apprendre grâce à la doctrine du non-soi et la pratique du détachement de soi et du monde.

¹²⁰ KALINOWSKI, Isabelle, *La sociologie des religions indiennes en France et en Allemagne au début du XX^e siècle : Essai sur le régime des castes de Célestin Bouglé (1900-1908) et Hindouisme et bouddhisme de Max Weber (1916-1917)*, *Revue germanique internationale*, 7, 2008, p.201-214, [<https://journals.openedition.org/rgi/411#tocto2n4>]. Au sujet des brahmanes, Max Weber les décrit, dans *Hindouisme et bouddhisme* (1916-1917), comme les porteurs d'un prestige social : la position de cette caste se caractérise par l'autorité doctrinale et rituelle. La religion brahmanique est également dénommée hindouisme.

¹²¹ HESSE, Hermann, *Siddhartha*, Paris : Le livre de poche, Grasset, 2007, [1922], p.25.

¹²² *Ibid.*, p.24.

¹²³ Dans la sociologie des religions, Max Weber écrit « sramanas » tandis que Hermann Hesse utilise le mot « samanas ».

3.1.1 Le sens du monde selon les samanas

Le récit expose la voie des moines samanas, où Siddhartha s'introduit accompagné de son ami de jeunesse Govinda, qui occupera une place de second rôle tout au long du roman. Leur conception de la délivrance implique de « vider son cœur de tout son contenu, ne plus avoir d'aspiration, de désirs, de rêves, de joies, de souffrances, plus rien »¹²⁴. Leur méthode favorise la pratique d'un « ne plus être-soi » caractérisée par une « paix dans le vide de l'âme »¹²⁵. Cela se traduit par l'exercice de l'ascèse, c'est-à-dire qu'ils doivent se dépouiller de tous leurs biens et exercer la pratique méthodiquement réglée de la méditation transcendante. La conduite de vie ascétique des samanas est orientée vers une conception de l'illumination qui doit voir se séparer la conscience du corps. Le non-soi, comme l'affirme Siddhartha, est le moyen de réveiller l'Être intérieur et mystérieux qui vit en chacun de nous. Il s'agit d'une doctrine négative en ce qu'elle est fuite hors du monde et hors de soi.

Aux côtés de son ami Govinda, Siddhartha réfléchit sur les progrès réalisés dans leur quête auprès des samanas et met en doute la proposition de leur conduite de vie. Siddhartha constate que la méditation du non-être n'est pas une voie de délivrance : autant pour lui, qui est doué pour la pratique méditative que les samanas qui n'atteignent de toute évidence pas leur Nirvana. Siddhartha comprend que leur voie de la dépersonnalisation n'est qu'un moyen de détourner le Soi de la réalité. La délivrance souhaitée, l'illumination, ne semblant par atteignable dans cette conception, les deux comparses décident de changer de voie et se réorientent vers une conduite de vie et une voie de délivrance inexplorée : la doctrine du bouddhisme, qui est incarnée par l'être parvenu à l'illumination, le Bouddha.

3.1.2 La rencontre du Bouddha

Le roman met alors en scène les deux protagonistes qui écoutent les paroles du Bouddha lors d'une allocution. Celui-ci présente ses idées sur la délivrance du péché et la soustraction au caractère passager des choses. Ses idées ont le mérite de convaincre Govinda de rester parmi les disciples et de conduire une vie d'errance chaste, sans biens, ne comptant que sur les aumônes.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹²⁵ *Ibid.*

L'enseignement du Bouddha est axé sur la « doctrine de la souffrance, ses origines et la voie à suivre pour la supprimer »¹²⁶. Bouddha, qui partage son expérience de l'illumination, séduit Govinda, mais Siddhartha, dans sa recherche de vérité, se montre sceptique quant à toute nouvelle forme de doctrine. Sa vision de la délivrance ne correspond pas à un enseignement extérieur au soi : pour lui, ce qui arrive au moment de l'illumination est personnel, individuel et ne peut être traduit en une doctrine.

L'événement de la rencontre avec Bouddha situe Siddhartha à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du champ du bouddhisme. La voie traditionnelle de la délivrance du bouddhisme exposé par Weber comme « l'individuation », c'est-à-dire une délivrance étant « l'œuvre la plus personnelle de l'individu »¹²⁷, est la posture adoptée par Siddhartha dans sa conversation avec le Bouddha. Au lieu de s'engager dans une communauté d'esprit, il souhaite s'« éloigner de toutes les doctrines et de tous les maîtres et, seul, atteindre son but ou mourir »¹²⁸.

En laissant son ami derrière lui, Siddhartha emprunte d'une certaine manière la voie des bouddhistes de la *fuite du monde* sans adhérer à leur conception de la doctrine du non-soi également pratiquée par ces derniers. Le bouddhisme, comme le constate Siddhartha dans le roman, représentait une conception « froide et fière de la libération par rapport à l'existence [...] qui renvoie l'individu à lui-même »¹²⁹. Ce qu'il comprend, en interprétant l'illumination mystique proposée par cette doctrine, c'est que l'illumination est une œuvre purement individuelle, elle se crée dans un sens subjectif et personnel.

3.1.2 Le problème du Moi

À travers la quête de sens de Siddhartha, ce dernier fait face au problème typiquement occidental du Moi. La conception du Moi, dans le roman, apparaît comme une forme de connaissance de soi, une manière de surmonter la condition humaine qui façonne la conscience de soi. Siddhartha poursuit son chemin animé d'une question à propos de sa conduite de vie : « Qu'est-ce donc que tu aurais voulu apprendre à l'aide des doctrines et des maîtres, qu'eux-

¹²⁶ *Ibid.*, p.46.

¹²⁷ WEBER, *Sociologie des religions*, p.473.

¹²⁸ HESSE, *Siddhartha*, p.51.

¹²⁹ WEBER, *Sociologie des religions*, p. 474.

mêmes, qui t'ont beaucoup appris, ne pouvaient cependant pas t'enseigner? »¹³⁰. Sa réponse laisse peu de place au doute dans sa quête :

C'était le moi dont je voulais savoir le sens et l'essence. C'était le moi dont je voulais me défaire, que je voulais anéantir. Mais je ne l'ai pu. J'ai pu le tromper seulement, le fuir, je n'ai pu que me dissimuler à lui. Ah! Vraiment, rien au monde n'a tant occupé mes pensées que mon moi, rien autant que cette énigme que je vis, que je suis un, séparé de tous les autres, isolé, en un mot je suis Siddhartha. Et il n'est pas une chose au monde que je connaisse si peu que moi-même, que Siddhartha!¹³¹.

Siddhartha se réoriente vers une doctrine du Soi en se mettant « en route vers lui-même », une route toute spirituelle où l'influence brahmanique se démarque. Sur le chemin de la quête de la Vérité absolue, le Moi est problématique. Siddhartha, s'il veut atteindre l'illumination, doit suivre le chemin intérieur de la connaissance de soi. Il doit surmonter le rapport au Moi selon une perspective orientale. Pour lui, « le *sens* et l'*être* n'étaient point quelque part derrière les choses, mais en elles, en tout »¹³². Cette prise de connaissance sur la question du soi, qu'il associe à un éveil, ne le rend que plus seul face à lui-même. Il ressent bien l'éveil en prenant conscience de son moi, mais cette délivrance éphémère et partielle lui révèle l'absence de lieu et de personne avec qui partager ses découvertes. Ses flâneries dans la forêt sont animées par la voix intérieure qui ordonne de se poser et la question du soi. Pour lui, le Soi ne doit pas être saisi ni par la pensée ni par les sens. Il se rapproche de ce qu'il perçoit comme un Éveil. Toutefois, conscient qu'il manque un aspect à sa quête, il persiste dans sa recherche d'un éveil total¹³³.

3.1.3 La rencontre avec le monde laïc

Dans la deuxième partie du roman, la conduite errante et introspective de Siddhartha le mène dans une ville. À son entrée, il rencontre une courtisane nommée Kamala pour qui il s'éprend. Son désir est de s'initier à un monde inconnu jusqu'à présent : celui des passions. Pour ce faire, Siddhartha doit cependant s'adapter au mode de vie citadin des laïcs. Il découvre un goût pour le matérialisme, les passions et l'argent. Il fait l'expérience de la vie matérielle. Dans cette

¹³⁰ HESSE, *Siddhartha*, p.53.

¹³¹ *Ibid.*, p.54.

¹³² *Ibid.*, p.55.

¹³³ Hermann Hesse nous laisse croire ici que l'éveil de Siddhartha ne l'a pas délivré dans sa quête : son éveil est donc incomplet, bien qu'il se croit en possession de son bien de salut, comme en atteste son état.

nouvelle étape, Siddhartha découvre une vision du monde qui soutient que l'idée de l'éveil se trouve dans le bonheur.

Siddhartha s'engage dès lors dans une conduite de vie économique qui exclut la contemplation et s'associe à un riche marchand. Il fait rapidement fortune grâce à la discipline mentale qu'il a apprise chez les samanas : il sait « réfléchir, attendre et jeûner »¹³⁴. Il recherche la fortune, s'étourdit dans les jeux de hasard et explore le monde des passions avec Kamala. Il ne se sent toutefois jamais tout à fait appartenir à cette vie qu'il juge puérile et qu'il aborde comme un jeu. Il porte un jugement sévère sur cette conduite de vie : il prétend qu'elle le détourne de « la véritable vie qui passait à côté de lui sans le toucher », le rendant spectateur de sa propre vie.

Une période de questionnement et de remise en question est alors inévitable pour Siddhartha. En pratiquant cette conduite de vie, pour Siddhartha, le monde ne fait alors plus de sens, les sens sont une futilité et l'étrangeté dans ce monde est une condition, un Sansara¹³⁵. Il prend connaissance de l'abîme vers lequel il se dirige : il était mû par les plaisirs, l'indolence et le pire des vices selon lui, la cupidité. La voix intérieure, qu'il écoutait comme un « appel » et comme un guide, a disparu de sa conscience, engendrant une errance spirituelle qui le fait souffrir. Siddhartha entre en méditation sur sa perception de vide existentiel et sur ses aspirations passées sur la sagesse et la vérité.

3.1.4 La détresse existentielle et le goût du suicide

Siddhartha quitte la vie citadine et toutes ses possessions matérielles afin de pratiquer une nouvelle conduite de vie. Dans un élan de détresse interne, il se met à ressentir le poids du monde sur son âme, une angoisse pesante. Il prend conscience que, pendant tout ce temps, il s'éloignait de lui-même, de son soi et de sa voie de délivrance. En se retrouvant près du fleuve, il considère le suicide pour mettre fin à ce cycle de souffrance. Il fait alors un examen de conscience sur ses dernières années. D'une apparition assez mystique, le mot qu'il a souvent prononcé émerge en lui : « le mot sacré *Om* qui veut dire perfection et accomplissement »¹³⁶. La conscience

¹³⁴ *Ibid.*, p.78.

¹³⁵ *Ibid.*, p.95.

¹³⁶ *Ibid.*, p.101.

de Siddhartha s'éclaire, comme un éveil, par cette intuition tandis que la conception du monde, dans son passage intramondain, marque une nouvelle révélation dans la vie du personnage.

Le récit met alors en scène les retrouvailles de Siddhartha et son vieil ami Govinda au bord du fleuve. Ils constatent qu'ils cherchent tous les deux la même chose : Govinda persiste sur la voie du bouddhisme, à chercher l'illumination promise, tandis que Siddhartha expérimente avec différentes conduites de vie, également en quête d'illumination.

Sur le chemin de la quête de sens et de vérité, Siddhartha analyse ce qu'il a appris de ses conduites de vie pratiquées et s'imagine les moyens pour revenir à l'origine des connaissances. Pour atteindre l'illumination, il entreprend alors de mener une vie sage, qui nécessite de surmonter le problème du Moi. Il procède alors à un suicide fictif de celui-ci. Ce Moi « anxieux et orgueilleux », Siddhartha considère que c'était une difficulté dans son parcours : la renaissance de sa conscience signifiait le début d'une nouvelle étape dans sa vie. Près du fleuve, alors qu'il contemple le flot des eaux, « il crut comprendre que le fleuve avait quelque chose de particulier à lui dire »¹³⁷.

3.1.5 Quelques leçons de sagesse

Dans la dernière partie du roman, Siddhartha prend la décision de rester sur les bords de ce fleuve, en partie parce qu'il éprouvait « des sentiments » auprès de celui-ci, comme « l'amour », « le charme » et « la gratitude », mais aussi parce que sa voix intérieure réapparue le lui suggérait. Il avait l'intuition que la nature, incarnée par le fleuve, détenait des secrets et qu'il avait beaucoup à apprendre. Siddhartha se lie d'une amitié sincère et réciproque avec le passeur de ce fleuve, Vasudeva, qui l'avait fait traverser vers la ville vingt ans plus tôt. Siddhartha considère devenir le disciple du passeur, mais ce sage d'apparence l'en dissuade en lui révélant avoir acquis toutes ses connaissances et toute sa sagesse grâce au fleuve.

L'initiation à la conduite de vie du passeur, qui consiste à faire traverser les passants d'un bord à l'autre de la rive, permet à Siddhartha de développer un engouement pour la contemplation mystique du monde. Il adopte cette conduite pour vivre auprès du fleuve et écouter les paroles de sagesse de la nature. Son premier apprentissage concerne le mystère du

¹³⁷ *Ibid.*, p.111.

temps qui n'existe pas : tout n'est que présent. Il s'aperçoit que sa vie est comme un fleuve et que « rien ne fut, rien ne sera : tout est, tout a sa vie et appartient au présent. »¹³⁸ Lorsque le fleuve fait entendre ses mille voix, Siddhartha et Vasudeva entendent *Om*, la parole sacrée. Cette voix représente pour eux non pas « une eau ordinaire, mais la voix des choses vivantes, la voix de ce qui est, la voix de l'éternel Devenir »¹³⁹. Pour Siddhartha, « le vrai chercheur, celui qui a vraiment le désir de trouver, ne devrait embrasser aucune doctrine », tandis que celui qui a trouvé peut les admettre toutes¹⁴⁰. Il considère que plus rien ne le sépare des « milliers d'autres doctrines issues de l'Éternel et toutes imprégnées du Divin »¹⁴¹. La quête mystique du salut, caractérisée par l'envie de ne pas « être "l'outil" du divin, mais seulement son "réceptacle" »¹⁴², mène peu à peu Siddhartha à l'état de grâce tant recherché.

Par exemple, la nature, symbolisée par le fleuve, permet alors à Siddhartha de ressentir « le sentiment du présent et de la simultanéité des temps, le sentiment de l'Éternité pénétra[nt] dans son âme. C'est alors qu'il eut, profonde, plus profonde que jamais, l'impression de l'indestructibilité de chaque vie, de l'Éternité de chaque instant »¹⁴³, une vision toute pure et mystique de l'existence. Grâce au fleuve, il est « rempli [de] la pensée de l'Unité »¹⁴⁴, comme une forme de panthéisme et découvre le sentiment de « l'oubli complet de soi-même. »¹⁴⁵ Bien qu'il en soit conscient, cette sensation « était une émanation de son être même », un rappel que la vie comporte plusieurs sources de bonheur et dont chacun l'expérience est personnelle.

3.1.6 Om : le symbole sacré

Au gré de ses réflexions sur l'éveil, Siddhartha fait le constat que l'homme est universel. Par exemple, ce qui distingue le savant du penseur était que ce dernier avait « la conscience qu'il avait de l'Unité de tout ce qui vit », telle une connaissance transcendantale¹⁴⁶. Il se sent désormais proche des grands penseurs et les comprend : « il voyait la vie, la chose animée, l'indestructible,

¹³⁸ *Ibid.*, p.121.

¹³⁹ *Ibid.*, p.122.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.123.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² WEBER, *Sociologie des religions*, p.347.

¹⁴³ HESSE, *Siddhartha*, p.127.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.128.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.133.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.140.

le Brahma dans chacune de leurs passions, dans chacun de leurs actes. »¹⁴⁷ Ce qui avait été le but de ses longues recherches, la notion de la « Sagesse proprement dite », se révélait de plus en plus à lui. Cette Sagesse s'exprime par une prédisposition de l'âme, « un art mystérieux qui consiste à s'identifier à chaque instant de la vie avec l'idée de l'Unité, à sentir cette Unité partout. »¹⁴⁸ Des mots faisant référence au champ lexical du savoir mystique sont évoqués : harmonie, science de l'Éternelle, Perfection du monde, Unité, Sourire¹⁴⁹.

Sur le chemin de l'illumination, le fleuve révèle des informations précieuses aux deux hommes devenus âgés : il coule vers sa source, « vers le but de sa toute-puissance », comme les individus. Le fleuve contient toutes les voix, les lamentations, les souffrances et les bonheurs. Ces voix, lorsque Siddhartha les écoute, alors qu'il a développé « l'art d'écouter » entend qu'une seule parole, le « Om : la perfection »¹⁵⁰. C'est à cet instant que « son Moi s'était fondu dans l'Unité, dans le Tout »¹⁵¹, dans une Union mystique entre le moi et la nature. Cette illumination révèle à Siddhartha que la souffrance trouve sa source dans la lutte contre le destin. Il symbolise maintenant l'Unité, le Saint « enveloppé de lumière »¹⁵².

3.1.7 L'illumination mystique

Dans la dernière partie du roman, Siddhartha croise de nouveau son ami Govinda, le type du chercheur éternel, qui traversait par hasard le fleuve. Siddhartha décide de lui partager son savoir au nom de l'amitié. Lui, qui avait découvert que la nature est divine et que le fleuve est son maître, partage notamment à Govinda que « le Savoir peut se communiquer, mais pas la Sagesse »¹⁵³, que « Le contraire de toute vérité est aussi vrai que la vérité elle-même! », que « Le Temps n'est pas une réalité [...] Et si le Temps n'est pas une réalité, l'espace qui semble exister entre le Monde et l'Éternité, entre la Souffrance et la Félicité, entre le Bien et le Mal, n'est qu'une

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.141.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.141.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.145.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.146.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*, p.150.

illusion. »¹⁵⁴ Siddhartha a appris « à prendre le monde tel qu'il est, à l'aimer et à en faire partie. »¹⁵⁵ Sur les conceptions de la vérité, il s'exprime comme suit :

C'est peut-être aussi parce que je suis attaché à ces pierres, à ce fleuve, à ces choses que nous voyons et qui toutes contiennent un enseignement pour nous. Je suis capable d'aimer une pierre, Govinda, un arbre et même un morceau d'écorce. Ce sont des choses et on peut aimer les choses; mais ce que je suis incapable d'aimer, ce sont les paroles. Et voilà pourquoi je ne fais aucun cas des doctrines. Elles n'ont ni dureté, ni mollesse, ni couleur, ni odeur, ni goût, elles n'ont qu'une chose : des mots. Peut-être est-ce pour cela que tu n'arrives pas à trouver la paix; tu t'égares dans le labyrinthe des phrases; car, sache-le, Govinda : ce qu'on appelle Délivrance et Vertu, même Sansara et Nirvana, ce ne sont que des mots. Il n'y a rien qui soit le Nirvana; il n'y a que le mot « Nirvana »¹⁵⁶.

Pour Vasudeva comme pour Siddhartha, le fleuve était leur dieu¹⁵⁷, une personnification de la nature panthéiste. L'enseignement ultime du savoir mystique, la profession de foi de Siddhartha est que « L'Amour, ô Govinda, doit tout dominer. »¹⁵⁸ La dernière scène du roman présente la transmission de l'illumination mystique de Siddhartha à Govinda par un baiser sur le front. Cette action a pour résultat la révélation à Govinda de l'illumination, mais aussi de la puissance divine acquise par Siddhartha au cours de ses contemplations mystiques.

Le visage de son ami Siddhartha disparut à ses regards : mais à la place il vit d'autres visages, une multitude de visages, des centaines, des milliers : ils passaient tous en même temps, se modifiaient, se renouvelaient sans cesse et tous ces visages étaient pourtant Siddhartha. [...] Il vit toutes ces figures et tous ces corps unis de mille façons les uns aux autres, chacun venant en aide à l'autre, l'aimant, le haïssant, le détruisant, procréant de nouveau : dans chacun se manifestaient la volonté de mourir [...] mais se transformait, renaissait toujours [...]. Et c'est ainsi que Govinda vit ce sourire du masque, ce sourire de l'Unité du flot des figures, ce sourire de la simultanéité, au-dessus des milliers de naissances et de décès. Le sourire de Siddhartha ressemblait exactement calme, délicat, impénétrable, débonnaire et un peu moqueur de Gotama [...] ¹⁵⁹.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.151.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.152.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.153.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.154.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.158.

C'est sur cette scène de délivrance de Govinda, dans laquelle nous avons une image claire de la mystique, que le roman s'achève.

3.2 Délivrance orientale par la connaissance et la nature transcendante

Le roman *Siddhartha* témoigne de l'importance de la pensée de l'Orient pour l'écrivain. Hesse fait usage d'un lyrisme mystique pour mettre en récit ce court roman concis des idées du bouddhisme, du taoïsme et du confucianisme. La relativité de la vérité, idée centrale des philosophies de l'Orient, est au fondement de l'initiation du personnage. L'influence des religions orientales a exercé sur l'écrivain une ouverture sur différentes conceptions du monde et des manières de donner un sens à la vie. Ce roman a contribué à faire connaître de nouvelles conceptions du sens de la vie et des conduites de vie qui donnent du sens. Le succès du roman atteste de l'intérêt pour ces conceptions du monde, comme l'indique la popularité de l'étude des discours de Bouddha qui foisonne dans les courants spirituels occidentaux de l'époque.

Mon analyse du roman a tenu compte de l'évolution du personnage de Siddhartha et de sa conduite de vie dans sa quête de sens. J'ai détaillé l'expérience associée aux différentes conduites de vie, notamment avec les samanas, avec les bouddhistes, avec les hommes citadins et finalement isolé auprès d'un fleuve. Sa quête de vérité se précise tout au long du roman grâce à ses expériences et ses révélations intérieures. Au cœur de la quête de sens se retrouve le problème du Moi et les manières de le surmonter. Il découvre notamment que la Vérité est un relativisme radical et qu'aucun savoir, aucune doctrine ne peut être en mesure de rendre justice à l'éveil, « l'illumination mystique » que procure la contemplation. Max Weber écrit d'ailleurs ceci au sujet de la contemplation :

Ne pas agir, et en poussant jusqu'à son terme, ne pas penser, se vider de tout ce qui rappelle, d'une manière ou d'une autre, le « monde » : en tout cas une minimisation de toute activité intérieure ou extérieure : telle est la voie qui permet d'atteindre l'état intérieur qu'on savoure comme possession du divin, comme *unio mystica* avec lui¹⁶⁰.

¹⁶⁰ WEBER, *Sociologie des religions*, p.197.

Le roman initiatique de *Siddhartha* permet au lecteur occidental de se familiariser avec l'esprit de l'Orient à travers la prééminence de la méditation et de la contemplation. La logique intrinsèque propre à *Siddhartha* évoque le désir de transcendance qu'inspire la connaissance de soi et le perfectionnement de soi. La connaissance, également évoquée par la recherche de la vérité, trouve son point culminant avec la contemplation du fleuve, symbole de la nature et source de la vérité immanente. Ainsi, la pratique de la contemplation mystique repose sur une conception du salut-délivrance qui donne du sens à la vie. L'élément central de la quête du personnage réside toutefois dans ce rapport tendu au moi qui expose les enjeux de la connaissance de soi. Dans le prochain chapitre, cette fascination pour l'éveil et le problème du Moi se manifestent d'une manière tout à fait occidentale avec *Le loup des steppes*.

Chapitre 4. Le Loup des Steppes : aux frontières du nihilisme, l'humour transcendantal

La sublimation des instincts constitue l'un des traits les plus saillants du développement culturel; c'est elle qui permet aux activités psychiques élevées, scientifiques, artistiques ou idéologiques, de jouer un rôle si important dans la vie des êtres civilisés¹⁶¹.

Dans ce chapitre, j'évaluerai la position du *Loup des steppes* (1927) comme roman initiatique cherchant à brosser le portrait biographique et spirituel de la figure de l'intellectuel moderne. Roman interdit sous le régime nazi, son originalité lui permet toutefois à sa sortie de rejoindre les expressionnistes et la jeune avant-garde allemande¹⁶². Le problème du désenchantement du monde et de la décadence de la culture est abordé de front. On retrouve notamment une fiction sur le besoin d'un sens métaphysique à la vie de l'homme de l'époque et une profession de foi en de nouvelles croyances. Le contenu du roman peut se résumer en une chronique sur la connaissance de soi à la limite de l'autodestruction. Au moment de l'écriture du roman, Hesse se trouve dans une situation particulièrement sombre et partage à ses proches ses envies suicidaires, ce que l'on retrouve dans le roman. *Le loup des steppes* s'inscrit dans une démarche cathartique pour l'écrivain et représente une mise en récit de la pensée de Carl G. Jung.

L'histoire du loup des steppes, ce protagoniste à l'âme errante comme un loup solitaire, présente le portrait d'une crise existentielle liée à un nihilisme culturel. Avec ces aventures psychologiques introspectives, Hesse imagine de nouvelles voies de délivrance, comme en atteste l'image du théâtre magique. Ces idées renvoient toutefois à des voies transcendantales modernes et occidentales, comme d'un retour des anciens idéaux romantiques pour donner du sens à ce

¹⁶¹ FREUD, Sigmund, *Le malaise dans la civilisation*, Paris : Presses Universitaires de France, 1989, [1929], p.41.

¹⁶² Le groupe de musique américains les Steppenwolf étant une référence directe au roman, tout comme la chanson *Born to Be Wild*.

monde. Hesse affirme tenter « d'élucider ce désespoir et d'en prendre conscience »¹⁶³ et constate :

Quand je rencontre des jeunes qui ont lu, par exemple, *Le loup des steppes*, je constate souvent qu'ils prennent très au sérieux tout ce qui, dans ce livre, évoque la folie de notre temps, mais qu'ils ne voient absolument rien de ce qui est à mes yeux mille fois plus important et à quoi, de toute façon, ils ne croient pas. Il ne suffit pas de souligner le peu de valeur que l'on attache à des choses telles que la guerre, la technique, la passion de l'argent, le nationalisme, etc. Il faut pouvoir remplacer le culte des idoles contemporaines par une croyance. C'est ce que j'ai toujours fait; dans *Le Loup des steppes*, cette croyance est représentée par Mozart, par les Immortels et par le théâtre magique [...] ¹⁶⁴.

Avec ce roman, Hesse se pose une question pertinente pour son époque : comment remplacer le culte des idoles contemporain par une croyance? La recherche de croyance et de repère moral, en continuité avec ses romans précédents, s'inscrit dans un contexte littéraire marqué par une période où la culture philosophique allemande foisonne : la même année que *Le loup des steppes* paraît notamment *L'avenir d'une illusion* de Freud et *Être et temps* de Heidegger. Durant l'écriture du *Loup des steppes*, Hesse termine une nouvelle cure psychanalytique aux côtés d'un des étudiants de Carl G. Jung avec qui il se lie d'amitié, Joseph B. Lang. Il développe par ailleurs une œuvre truffée de références psychanalytiques. La psychanalyse émerge et son influence se fait sentir jusque dans les romans de l'époque – on pense notamment au Dr. Krokovski dans *La montagne magique* (1924) de Thomas Mann. Dans ce roman, Hesse utilise plutôt la psychanalyse pour jouer le rôle de dissection du Moi afin d'en reconstruire ses particularités.

Le Loup des steppes met en scène un personnage, Harry Haller, qui possède deux fortes dualités en son âme, une nature humaine et une nature sauvage. À ses côtés, Hermine est un personnage féminin qui agit comme un miroir pour lui et qui lui apprend à « vivre ». Je verrai comment ce personnage agit comme directeur de conscience pour Haller, et permet de transformer un roman d'angoisse existentielle en une initiation à l'affirmation de la vie. Accepter que la vie n'a peut-être pas besoin d'avoir un sens donne toutefois un sens subjectif à la conduite

¹⁶³ HESSE, *Lettres (1900- 1962)*, p.63.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.65-66.

de vie. L'écriture du roman est donc à l'image de la disposition d'esprit de Hesse à cette époque : il s'agit d'une auto-analyse fictionnelle et d'un examen de conscience.

Dans ce chapitre, je décrirai dans un premier temps le matériel à analyser, pour bien comprendre la position de la figure de Haller, et ferai une mise en contexte d'un mystérieux *traité sur le Loup des steppes*. Dans la deuxième section, j'analyserai la conduite de vie du loup des steppes à travers l'expression de sa dualité. Je présenterai également les trois voies de délivrance proposées au protagoniste dans le *traité* : le suicide, l'humour transcendantal et le théâtre magique. Par après, on retrouve une notule qui servira au lecteur à comprendre le rôle d'Hermine dans le roman en tant qu'alter-ego à Harry Haller. Dans la section suivante, je présenterai le théâtre magique, voie de délivrance proposée par Hesse comme la voie ultime et la porte d'accès à la vérité absolue. Je verrai les deux versants de cette voie d'accès, à savoir l'expérience de la dissolution du moi et l'humour transcendantal. Au cours du chapitre, je chercherai à comprendre le loup des steppes et à découvrir la disposition intérieure loup-steppienne de l'âme errante comme un destin typique de son époque. J'aborderai cette disposition d'esprit en analysant le rapport pratique au monde en général – sa conduite de vie – et en examinant comment la recherche du sens, matérialisée par l'image du théâtre magique, se traduit par une expérience de la dissolution du moi. Je conclurai ce chapitre avec une réflexion sur ce que Hesse a souhaité accomplir par ce roman, c'est-à-dire une fiction sur le remplacement des croyances, notamment représentée par Mozart, les Immortels et le théâtre magique.

4.1. Un roman de chaos intérieur

Le Loup des steppes raconte l'histoire d'Harry Haller¹⁶⁵, un antihéros. Il s'agit d'un personnage solitaire approchant son 50^e anniversaire. Il vit une crise existentielle qui détermine son errance et son mal de vivre. La découverte des carnets de Haller par le neveu de sa logeuse sert de prétexte à ce livre. C'est donc Haller lui-même qui raconte son histoire et permet au lecteur de se mettre dans sa perspective.

¹⁶⁵ Il a les mêmes initiales que l'auteur.

Comment la nature humaine et lycanthrope cohabitent-elles ensemble? *Le Loup des steppes* présente à la fois une métaphore du monde des instincts, le refoulé et l'inconscient psychanalytique et le monde de l'esprit, le moi, l'identité sociale propre à l'humain. Les références imagées à la psychanalyse foisonnent, notamment la référence au fond animalier de l'homme. Si Haller se considère de nature loup-stepienne, c'est d'abord parce qu'il se sent étranger et solitaire en ce monde.

Haller s'attache à la culture intellectuelle de la pureté tout en dénigrant la culture bourgeoise de son époque qu'il considère avec une « profonde aversion »¹⁶⁶. Incapable de se conduire de manière purement instinctive, incapable d'aimer et pratiquer ce que la masse aime et pratique (comme la danse), il décide de mettre fin à sa vie lorsqu'il aura 50 ans. Dans le cheminement du roman, ce « génie de la douleur » affronte les tourments de la cinquantaine comme une sévère crise existentielle¹⁶⁷. Harry Haller partage plusieurs similitudes avec la situation sociale de Hermann Hesse au moment où il écrit ce roman : il est également près de la cinquantaine et considère sa « névrose personnelle » comme un « symptôme pour l'âme de l'époque » tout en cherchant « le courage de [s]e trancher le cou, car la vie est insupportable »¹⁶⁸.

À un point tournant du récit, le protagoniste rencontre un homme qui lui remet un *Traité sur le Loup des steppes*. *Tout le monde n'est pas autorisé à lire*¹⁶⁹. Ce traité est dans le roman un outil objectif pour le lecteur qui permet de cerner la vie, le comportement et la manière de penser du loup des steppes. La pertinence du contenu de ce traité, analytique et descriptif, apparaît comme un matériau significatif à analyser sur le plan sociologique. Il décrit le portrait psychologique du loup des steppes et propose une forme de manuel de conduite. Je vais d'abord examiner ce traité comme exemple d'un « cas » de la *conduite de vie* loup-stepienne et ensuite je présenterai les trois voies de délivrance suggérées : le suicide, l'humour transcendantal et le théâtre magique.

¹⁶⁶ HESSE, Hermann. *Le loup des steppes*, Paris : Calmann-Lévy, 1991 [1927]. p.59.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.23.

¹⁶⁸ MATHIEU, *Op. cit.*, p. 316.

¹⁶⁹ HESSE, *Le Loup des steppes*, p.63.

4.2. La conduite de vie loup-steppienne

Harry Haller se présente comme un vagabond au caractère ferme et droit. Il cultive une morale noble et des goûts littéraires et musicaux raffinés. Il est locataire d'une mansarde dans une maison bourgeoise. Il pratique la flânerie dans la ville et consulte ses nombreux livres. C'est au courant d'une de ses marches nocturnes qu'un homme lui laisse un pamphlet, étant en fait un *Traité sur le Loup des steppes*. Dans ce traité, on y découvre un portrait psychologique sur le type du Loup des Steppes, type dont Haller pensait être unique en son genre d'un homme qui partage deux natures. Toute la philosophie qui découle de la vie du loup des steppes y est exposée : sa nature, sa conduite et sa voie de délivrance. L'état d'âme mélancolique, l'itinérance métaphysique et le besoin de guide spirituel et moral sont des thèmes abordés dans ce traité.

Cet étrange traité décrit le loup des steppes comme un « être insatisfait » qui est persuadé être « un loup venu de la steppe »¹⁷⁰. Parmi ses caractéristiques, le loup des steppes possédait deux natures : « il était homme et loup »¹⁷¹. Ces deux natures avaient beaucoup de mal à cohabiter au sein d'un même corps, d'« une même âme »¹⁷². Les actes « humains » étaient dérisoires aux yeux du « loup », alors que le comportement sauvage du « loup » dérangeait sa nature humaine. De ces deux natures, le « loup » méprisait et dédaignait « les hommes, [...] leurs attitudes et leurs mœurs hypocrites, décadentes » alors que l'« homme » « jugeait » et « condamnait » l'animal qui désirait être solitaire et sauvage¹⁷³. La complémentarité de l'homme et du loup était profondément incompatible et provoquait un état de tension psychique permanent chez Haller. Par exemple, la dualité loup-steppienne se manifeste par un « type de personnalité » d'êtres qui ont « deux âmes, deux essences » contradictoires qui opposent « félicité et souffrance », « divin et diabolique », « sang maternel et paternel », « aptitude au bonheur et au malheur »¹⁷⁴. Ce type d'individu entretient un rapport au monde ambivalent de ces deux natures et nihiliste.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.64.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*, p.66.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.69.

En liant ces deux natures dans un même personnage, le loup des steppes constitue une synthèse et rend possible de dégager une conduite de vie typique à son individualité. Avec son « besoin de solitude et d'indépendance », il désirait « profondément et passionnément être libre »¹⁷⁵. À ce titre, Haller était un vieux solitaire depuis plusieurs années déjà. Il était un homme qui se questionnait sur le besoin même de vivre. Cette recherche de liberté et ces questions, comprises comme une « condition d'existence », n'étaient pas dépourvues de souffrance¹⁷⁶. Ces sacrifices, qui le conduisaient en marge de la société, lui apportaient certes une certaine liberté, mais également une grande solitude. À travers cet isolement à la fois recherché et indésiré, la nécessité de faire son propre examen de conscience s'avère inévitable.

Ainsi, sa « vie est mouvement et déferlement perpétuels, douloureux; elle est un déchirement cruel, plein de souffrances, et paraît épouvantable, absurde si l'on ne consent pas à reconnaître que son sens réside précisément dans les expériences, les actes, les pensées et les œuvres qui resplendissent au-dessus de ce chaos. »¹⁷⁷ Une idée germe toutefois en lui : l'impression d'être « un enfant des dieux destiné à devenir immortel »¹⁷⁸. Le loup des steppes est amené à vivre « dans l'univers des solitaires, [...] dans l'éloignement du monde environnant » et cela il le vit comme d'un amer destin¹⁷⁹. Bien sûr, cette conduite de vie est influencée par les deux natures qui s'opposent dans une même âme. Du moment qu'il est reconnu que cette dualité est difficilement conciliable, il s'agit de trouver une *voie de délivrance*. Trois voies de délivrances sont présentées dans le traité :

A) Il y a d'abord la « disposition d'esprit » du comportement « suicidaire »¹⁸⁰. Cette manière de penser est, « du point de vue métaphysique », « un but existentiel » où la finitude est dans « la dissolution, le retour à la Mère Nature, à Dieu, au Tout »¹⁸¹. Le suicidaire, au sens du traité, considère « son moi comme un germe particulièrement dangereux, suspect,

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.71.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.72.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.70.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.73.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.74.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.75.

destructeur »¹⁸². Pour le loup des steppes, la mort est une « issue de secours ». Or, elle est aussi un outil et un soutien pour endurer les souffrances quotidiennes, d'où cette « tendance au suicide » de se transformer en philosophie de vie. Le désespoir de Haller est si profond que le suicide apparaît comme un acte de rédemption, une finalité à l'auto-destruction. L'idée du suicide agit aussi à titre de force, car elle procure une vigueur et un sentiment de contrôle pour endurer les souffrances de la vie : issue de secours s'il en est, le suicide demeure une conception d'une voie de délivrance. C'est une voie nihiliste qui conçoit la rédemption par la mort. Telle est une voie de délivrance proposée et qui répond à la souffrance métaphysique de l'époque.

B) La seconde voie de délivrance est une issue de réconciliation : « celle de l'humour »¹⁸³. Cette voie est présentée comme « un royaume », ou « un univers imaginaire, mais souverain »¹⁸⁴. L'humour est un objet de réflexion particulier pour le loup des steppes et constitue une voie de délivrance secondaire à sa nature sérieuse. Dans le traité, c'est ce qui permet de ramener les pôles opposés de la nature loup-steppienne. Le pessimisme moral influence négativement son caractère austère et sérieux. Il a besoin d'humour et cette voie s'avère salvatrice et transcendante. L'humour se présente dans ce cas-ci comme « une invention magnifique des hommes qui ont été entravés dans la quête sublime à laquelle ils étaient voués »¹⁸⁵. Mais pour parvenir à cette voie de salut, il faudrait modifier la conduite de vie : cette « sagesse de l'existence [...] stipule de vivre dans le monde comme s'il ne s'agissait pas de celui d'ici-bas; respecter la loi tout en étant au-dessus d'elle; posséder, mais faire comme si on ne possédait pas; renoncer, mais faire comme si on ne renonçait pas »¹⁸⁶.

Une précision du roman stipule que « pour atteindre une forme supérieure de l'humour, il faut commencer par ne plus prendre au sérieux sa propre personne »¹⁸⁷. On constate que l'humour apparaît comme un but *supraindividuel* auquel le loup des steppes doit tendre pour atteindre son salut. La solution de cette voie du traité est celle-ci : il doit « être confronté à lui-

¹⁸² *Ibid.*, p.74.

¹⁸³ *Ibid.*, p.85.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.84.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.85.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.86.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.257.

même, pénétrer les profondeurs du chaos qui règne dans son âme et prendre pleinement conscience de son être »¹⁸⁸. En d'autres mots, le loup des steppes doit « libérer son âme déchue »¹⁸⁹ en implorant une dose d'humour, ce « breuvage magique », dans ses réflexions « philosophico-sentimental[es] »¹⁹⁰. Cette voie de délivrance se caractérise par l'intériorisation de l'habitus de l'humour pour appréhender la réalité : en cela le traité présente l'humour comme une haute sagesse de l'existence. Cet humour transcendantal servira à mieux comprendre l'analyse du théâtre magique dans la prochaine section.

C) La troisième voie de délivrance se concentre moins sur le loup des steppes que sur une manière de voir les différentes compositions de l'âme qui structurent l'homme : cette voie est une abstraction à déconstruire, c'est-à-dire une technique d'interprétation, une herméneutique de l'être. Cette voie vise la réconciliation également, mais pas la compréhension du soi. Dans cette perspective, la certitude du loup des steppes d'être réduit à deux âmes n'est qu'une conception réductrice, « une pure mythologie simplificatrice »¹⁹¹. Le traité fait remarquer que le loup des steppes porte une croyance à la structure de sa personnalité et cherche une explication à sa dynamique identitaire. Du fait des tensions qui traversent la conception nihiliste du loup des steppes de lui-même, cette dernière voie stipule que l'idée de l'homme-loup est une perspective à être surmontée. Il doit apprendre à considérer son existence comme une structure riche, complexe et à multiples âmes. Ainsi, le traité propose que la disposition d'esprit du loup des steppes subisse un examen de conscience afin d'identifier les facettes du « moi en tant qu'instance multiple »¹⁹². L'illusion d'un moi simple et structuré s'oppose au moi qui « représente un monde extrêmement multiple, un petit ciel étoilé, un ensemble chaotique de formes, de degrés d'évolution et d'états, d'hérités et de potentialités. »¹⁹³

Toujours dans cette troisième composante, le loup des steppes se tient sur un plan aussi universel et abstrait que *Faust*, selon le traité¹⁹⁴ : de ce fait, l'analogie au loup venu de la steppe

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.86.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.87.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, p.88.

¹⁹² *Ibid.*, p.92.

¹⁹³ *Ibid.*, p.91.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.93.

est une fiction qui permet à Harry Haller de se comprendre et se saisir par un acte réflexif. Dans le traité, l'homme est encouragé à surmonter cette abstraction, car bien que « chaque homme est un; en tant qu'âme, il ne l'est jamais »¹⁹⁵. Cette perspective fait abstraction des explications; elle considère par exemple la dualité des âmes comme une illusion fondamentale et fait de la « fiction du moi » un concept occidental¹⁹⁶. Ce point est important puisque Harry Haller est un personnage qui aboutit à un examen de conscience afin de redéfinir la réflexion sur la fiction du moi. Comme nous le verrons dans la prochaine section, seul le théâtre magique aide Haller à résoudre le mystère que constitue son moi.

La troisième voie mérite toutefois que j'examine comment l'expérience de la dualité a des conséquences pratiques sur la conduite de vie. Si le loup des steppes « représente une tentative et une transition [...] entre la nature et l'esprit »¹⁹⁷, c'est notamment parce qu'il est animé d'un dilemme : « Sa destinée la plus profonde le mène vers le monde spirituel, vers Dieu; sa nostalgie la plus ardente l'incite à retourner vers la nature, vers notre mère commune. Tels sont les deux pouvoirs entre lesquels son existence angoissée et tremblante se trouve ballotée. »¹⁹⁸ Le perspectivisme et la dissection du moi permettent d'opérer la transition et la conciliation en menant à « l'homme véritable; la voie qui mène aux Immortels »¹⁹⁹.

Le traité critique de ce fait la conception bourgeoise de la *personnalité* pour enfin valoriser une voie jugée plus « noble », « une conscience plus claire que les bourgeois du but de l'épanouissement de l'homme », qui est celle de ceux dénommés les *Immortels*²⁰⁰. Ce groupe d'*Immortels*, dont Mozart, Bouddha et Goethe sont évoqués en exemple, inspire l'homme à l'instar de guides spirituels. Celui qui surmonte le dilemme de l'homme-loup et qui dépasse la conception bourgeoise de la personnalité peut espérer atteindre à cet arrière-monde des Immortels.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.92-94.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.95.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.95.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.96.

²⁰⁰ *Ibid.*

Rien n'est plus élevé, du point de vue du traité, que cette voie des Immortels, « ce véritable épanouissement de l'homme que recherche l'esprit »²⁰¹. Pour cette voie, au moment où l'homme-loup apprend le détachement de soi, « faire face à la mort, se dépouiller de tout, s'abandonner au changement »²⁰² alors l'immortalité se présente à lui. L'épanouissement « de l'homme au sens élevé du terme »²⁰³ décrit est ce « retour au Tout, l'arrêt de l'avènement douloureux de l'individu, la fusion avec Dieu, [et] signifie une expansion de l'âme si importante que celle-ci est à nouveau capable d'embrasser l'univers »²⁰⁴. On retrouve ici des ressemblances avec l'image de l'union mystique de Siddhartha et Govinda. Cette voie-ci privilégie une conduite de vie ascétique qui vise à surmonter l'état de nature et à élever l'homme à la conscience de la complexité de l'être.

Le déplacement de la structure du moi à un état de conscience de la complexité de l'être pose la question de la liberté pour le loup des steppes. La liberté repose sur un « stade ultime ». Ces Immortels sont des hommes souverains qui ont réussi à produire « une expansion de l'âme », beaucoup plus complexe qu'une réduction à deux natures, afin « d'embrasser l'univers »²⁰⁵. Ces guides spirituels, ces repères moraux servent de modèles à suivre en vue d'un salut de l'âme. Ils se sont libérés de la tyrannie du moi dont Haller se sent prisonnier. Ils ont atteint un état de conscience transcendantale. Après une brève notule sur le rôle de Herminne, je m'intéresserai dans la prochaine section au théâtre magique comme d'un instrument d'accès à la vérité qui sert les deux dernières voies de délivrance : l'humour transcendantal et l'examen de conscience.

Notule

J'introduis ici la fonction d'Hermine dans le roman, personnage significatif pour Haller. La rencontre avec Hermine – version féminine de Hermann –, à la fois directrice de conscience, guide et sœur spirituelle, renvoie Haller à son altérité. Cette dernière apparaît au lecteur après la lecture du traité, au moment où Haller considère le suicide. Hermine a la particularité de se moquer de

²⁰¹ *Ibid.*, p.97.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p.100.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

Haller. Sa présence permet à Haller de découvrir et d'explorer sa voie de délivrance en agissant à titre de versant opposé à lui-même : comme une voix intérieure, elle l'intime à vivre et à arrêter de prendre la vie au sérieux. En « son for intérieur », Hermine évoque « l'appel, cette exhortation à la démesure, au rejet de la raison » et l'invitation à s'abandonner « au flux de l'univers anarchique de l'âme, de l'imagination »²⁰⁶. Hermine est celle qui initie Haller vers sa délivrance. Elle apparaît comme un « miroir » de la conscience pour Haller et l'introduit dans des milieux nocturnes où elle lui apprend la danse, lui présente Pablo le saxophoniste qui introduit Haller au théâtre magique et Maria, une courtisane avec qui il réapprend à aimer et cultive l'érotisme et la sensualité. L'aspiration d'Haller à atteindre le Royaume des Dieux, avec Novalis, Mozart et Goethe, se réalise peu à peu grâce à sa relation à Hermine. Grâce à elle, Haller apprend à « vivre », à affirmer la vie et à y prendre goût.

4.3 La conception du théâtre magique comme voie d'accès à la vérité

4.3.1 La dissolution du moi

Le théâtre magique, ce monde idéal auquel le loup des steppes doit aspirer et que l'auteur pare de toutes les perfections, a une fonction de salut de l'âme et permet d'une certaine manière la *libération de la conscience*. Le théâtre magique est naturellement une fiction de Hesse, mais il le compose comme un monde de l'apparence; à l'intérieur « rien n'est réalité, tout est image »²⁰⁷. La dimension du théâtre magique, selon le traité, symbolise la finalité du processus initiatique qui attend le protagoniste. Le loup des steppes est exhorté au dépassement de la morale mondaine et à l'atteinte d'un monde métaphysique. Toutefois, le théâtre, en tant qu'espace métaphysique, est aussi le symbole de l'absolution du Moi agissant comme libération de la conscience. Voici ce qu'en dit Pablo, le personnage qui initie Haller à la fonction du théâtre comme voie d'accès à la vérité :

Vous avez souvent éprouvé un dégoût violent pour l'existence. Vous aspiriez à quitter ces lieux, n'est-ce pas? Vous aspiriez à quitter cette époque, ce monde, cette réalité, pour pénétrer dans une autre réalité plus conforme à vos désirs, dans un monde échappant au temps. Eh bien, faites-le, cher ami, je vous y invite. Vous savez où se cache cet univers;

²⁰⁶ *Ibid.*, p.111.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.258.

vous savez bien que vous cherchez celui que représente votre âme propre. Cette autre réalité que vous désirez n'existe qu'en votre for intérieur. Je ne peux ouvrir d'autre galerie d'images que celle qui est contenue dans votre âme. Non, je ne peux rien vous offrir, si ce n'est l'occasion propice, l'impulsion, la clé d'accès. Je vous aide à rendre votre propre univers visible, voilà tout²⁰⁸.

Pour mon propos sur la quête de sens, cet extrait est d'une grande valeur. L'ami de Haller traduit cette quête avec les mots « vous cherchez celui que représente votre âme propre » et dont la signification de « qui il est » influence le sens visé de la quête initiatique. Le théâtre est magique au sens où il a le pouvoir de représentation des multiples facettes de l'âme. Quand Haller entre dans ce théâtre magique, à la fin du roman, c'est tous les aspects de son être qui lui sont révélés, toutes les constitutions de son moi.

À l'intérieur du théâtre magique comme à l'extérieur, Haller est mû par le désir de se découvrir. Le chemin qui le mène à soi, « vers lui-même » est le motif qui sous-tend la conduite. Elle est orientée vers la découverte de soi et la recherche du sens de l'être, son unité intrinsèque. L'intention de chercher *celui qu'il est* demeure un apprentissage qui implique la recherche d'une conduite qui a un *sens*.

Avec l'expérience du théâtre magique de Haller, Hermann Hesse tente de démontrer la conception d'une instance psychique complexe et dissécable. L'origine de cette instance, qui constitue l'homme-loup, est le problème au fondement du texte littéraire. Le roman présente notamment une réflexion sur la question « qu'est-ce que le moi? ». Le théâtre magique est l'instrument qui a pour fonction de répondre à cette question. La voie d'approche proposée correspond à un acte de l'esprit, procédure par laquelle Harry Haller est invité à procéder à un « suicide fictif » du loup en lui. À cette suite, il devrait être possible pour lui de percevoir le principe d'une unité invariable, fondement de la présence au monde et à soi-même.

L'image du théâtre magique est éloquente en soi, car elle permet de revenir à une forme *a priori* du moi, exempt d'interprétations réductrices qui éloigne l'homme de lui-même. La recherche de l'expérience de la dissolution du moi dans l'initiation au théâtre magique marque

²⁰⁸ *Ibid.*, p.254.

une conception de la délivrance qui s'oriente vers l'existence d'un arrière-monde spirituel, du domaine de l'esprit, mais aussi une Union Mystique avec le Soi psychanalytique. L'approche initiatique du personnage, dont on sait que Hesse s'inspire de la psychanalyse jungienne et de la notion du Soi, vise ce qu'on peut appeler l'Union Psychique. Avec la conduite de vie qui le mène à soi, le roman parvient à mettre en scène l'expérience ultime, l'expérience totale du Soi sous la forme d'une expérience mystique. La conduite de vie qui mène à cette voie passe par une métamorphose de la conduite autodestructrice en une conduite créatrice, unificatrice de toutes les natures intérieures de Harry Haller, l'homme. Que cette synthèse des multiples natures du Moi forme, dans le théâtre magique, une union mystique, sa condition essentielle demeure l'apprentissage de l'autodérision.

4.3.2 L'autodérision

Le deuxième versant du théâtre magique, l'humour transcendantal, possède un sens de la vérité. Dans le théâtre magique, Harry Haller est exhorté à apprendre à rire : de la vie et de lui-même surtout. Le regard sérieux et tragique que le loup des steppes s'impose tend, au fil du roman, à se métamorphoser en une injonction à l'humour transcendantal. Pour cela, il importe à Haller de contempler dans un miroir son « image en riant sincèrement » puisque le théâtre magique est une « école de l'humour » dont il faut « apprendre à rire »²⁰⁹. Je rappelle que « pour atteindre une forme supérieure d'humour, il faut commencer par ne plus prendre au sérieux sa propre personne »²¹⁰. Là réside son épreuve de salut.

Si l'humour, en tant que méthode de salut est connue, le but à atteindre l'est moins. C'est sur l'habitus de l'humour que la dissolution du moi repose, et le résultat à atteindre est une relation avec « le sens divin de la déraison »²¹¹. L'« expérience du morcellement de son moi » dans le théâtre magique vise, ultimement, à donner la perspective d'une dimension comique à l'existence. Ainsi, la conception du théâtre magique a une double fonction d'accès à la vérité pour

²⁰⁹ *Ibid.*, p.257.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*, p.294.

Haller; au sens où il permet la dissection du moi et que ce moi représenté en unité intrinsèque est une découverte dont il est exhorté à se réjouir.

Il vaut sans doute la peine de préciser qu'au terme de l'aventure du théâtre magique, Haller tue « fictivement » Hermine dans un élan de jalousie et manifeste le souhait de se suicider, ce qui le rend coupable d'avoir « violé l'humour » du théâtre magique, simple jeu et illusion. Voyons le dernier constat de Haller :

Je comprenais tout, [...] savais que j'avais dans ma poche les centaines de milliers de figures du jeu de l'existence dont je pressentais la signification avec une profonde émotion. J'étais disposé à le reprendre, à éprouver une nouvelle fois ses souffrances, à frémir d'horreur devant son absurdité, à parcourir encore et encore l'enfer que je cachais au fond de moi²¹².

Ainsi, le lecteur constate que Haller a compris le sens de l'existence, par l'expérience mystique vécue dans le théâtre, mais qu'il n'est pas parvenu à assez bien rire de lui-même et, donc, le protagoniste demeure un indélévéré.

4.4 Remplacer les croyances

Avec ce roman, Hesse traduit l'expérience de l'intellectuel moderne en proie à une nécessité de donner du sens à sa vie et impose une réflexion autour de ce sujet pour ses lecteurs et ses lectrices. Le propos fictif et romancé de Hesse, inspiré par les thèses de Carl Gustav Jung, implique une recherche du sens de la vie, non pas en fonction de repères dogmatiques déjà connus, mais dans une relation de soi à soi qui requiert un examen de conscience. Par la mise en scène de son protagoniste, il explore une manière de donner un sens nouveau à la vie. Il élabore notamment le théâtre magique comme symbole et fonction de la dématérialisation de l'identité de ce dernier. Le monde intérieur apparent de Harry Haller, phénomène complexe dont le théâtre magique expose les différentes facettes, est à l'image d'une période intellectuelle sombre d'Hermann Hesse. Les multiples références autobiographiques permettent de constater que l'examen de conscience du protagoniste reflète celle de son auteur.

²¹² *Ibid.*, p.312.

Hesse exprime dans une lettre à une lectrice son intention lors de l'écriture. Le roman consiste à « remplacer le culte des idoles contemporain par une croyance » dont elle est « représentée par Mozart, par les Immortels et par le théâtre magique »²¹³. Le champ de réflexion qu'implique la crise personnelle de l'écrivain est à portée universelle. Les modèles qu'il évoque pourraient être interchangeables en ce sens qu'il est en quête de repères moraux. Les Immortels ont une valeur protectrice et métaphysique. Les représentants mentionnés de l'humanisme tels que Mozart, Bach, Goethe, Schubert, Novalis ou Baudelaire transmettent l'idée qu'il est possible de s'élever au-dessus du combat personnel afin d'accepter les souffrances et le chaos intérieur. Accéder à un idéal, faire l'expérience de la vérité ou atteindre une transcendance personnelle, telles sont des composantes de l'écriture hessienne du roman. De ce fait, prétendre que les Immortels ont compris ce fondement est suffisant pour les élever au rang divinatoire.

Le roman témoigne de la souffrance de la recherche d'un sens à la vie et le besoin de nouvelles croyances. Ainsi, les Immortels et le théâtre magique ont pour fonction de remplacer des croyances en lien avec l'impression de folie de l'époque et l'incapacité de croire en quelques mondanités. La recherche du moi donne du sens à la conduite de Haller; que ce soit la notion d'âme ou de moi, dont nous avons vu comment Haller cherche « celui » que représente l'âme, Hesse fait le postulat qu'il existe une instance autre et absolue sous la conscience. Le récit de l'expérience interne du personnage, dont la réalité se dérobe à sa conception de l'homme-loup, trouve ses symboles dans les Immortels, ces êtres qui ont appris à rire, puisqu'ils ont atteint le stade d'une union transcendantale.

J'aimerais conclure ce chapitre en revenant sur quelques thèmes importants traités dans le roman. En 1927, la création littéraire de Hesse témoigne des préoccupations de l'écrivain. Le suicide et l'autodestruction sont des tendances fortes chez lui. Le roman est notamment un instrument d'intelligibilité pour interpréter l'intellectuel typique de l'époque, et son besoin de croire. L'expérience de dissolution du moi, au moment où Hesse élabore son œuvre autour d'une autobiographie fictive, s'inscrit dans une période de questionnement existentiel majeur. Ce roman, qui examine la souffrance et la tragédie de la vie, peut rendre évident un aspect du sens

²¹³ HESSE, *Lettres (1900-1962)*, p.66.

de la vie qui ne l'est pas toujours : la souffrance a une profondeur que Harry Haller doit maîtriser pour lui conférer un sens. Hesse écrit dans une lettre à une lectrice anonyme :

Si vous vous étiez donné la peine de lire et de comprendre véritablement *Le Loup des steppes*, vous auriez vu que ce n'est pas l'histoire d'un naufrage, mais celle d'une crise et d'une guérison et que le loup des steppes n'est pas un décadent, mais un être capable de vivre²¹⁴.

Hesse crée alors le théâtre magique, mentionne les Immortels et utilise l'humour afin de modifier ce rapport problématique au monde. La délivrance spirituelle, par l'expérience de l'expansion de l'âme, apparaît comme une sorte de nirvana séculier. Ainsi, la conception romancée des idées de la quête de sens, d'un monde métaphysique (théâtre magique), du rire transcendantal et de l'union mystique sont les idées que j'ai tenté de développer dans ce chapitre. Le lecteur de Hesse peut trouver dans ce roman un moyen de se protéger contre les contraintes modernes déstabilisantes, comme la perte de sens. Hesse, dans une démarche cathartique d'exploration des profondeurs de l'âme chez son personnage, propose une vision qui donne du sens, un vecteur de sécurité ontologique pour le sujet souffrant en quête de salut. Dans le prochain chapitre, j'examinerai *Narcisse et Goldmund*, un roman sur l'art, l'esthétisme et la sagesse, en analysant une différente manière de structurer la dualité corps et esprit et la préoccupation de les unifier.

²¹⁴ *Ibid.*, p.110.

Chapitre 5. Une aventure psychologique avec Narcisse et Goldmund

Le sens de la vérité chez l'artiste. – [...] en réalité, il ne veut pas abandonner les conditions les plus efficaces pour son art, telles que le fantastique, le mythique, l'incertain, l'extrême, le sens du symbole, la surestime de la personnalité, la croyance à quelque chose de miraculeux dans le génie²¹⁵.

Le roman *Narcisse et Goldmund*²¹⁶ a été publié en 1930 par l'éditeur Samuel Fischer²¹⁷, trois ans après *Le Loup des steppes*, œuvre qui avait contribué à donner une reconnaissance à Hesse dans le milieu littéraire. *Narcisse et Goldmund* paraît d'abord sous forme de feuilletons dans la *Neue Rundschau*²¹⁸, sous le titre *Histoire d'une amitié*. Hesse y aborde des thèmes similaires à ceux de ses romans précédents : le dualisme corps-esprit, la quête de soi et la recherche d'un sens à l'existence, pour ne nommer que ceux-ci. Lors de la rédaction qui débute en 1927, et comme avec chaque composition d'un nouveau personnage, il se questionne : « Était-ce nécessaire qu'un nouveau personnage succède à Camenzid, Knulp, Veraguth, Klingsor, Loup des steppes, une nouvelle incarnation autrement organisée et différenciée en mots de mon être? »²¹⁹. Dans ce roman initiatique, une création expérimentale selon son biographe Decker²²⁰, Hesse cherche à nouveau à concilier des oppositions comme l'hédonisme et l'ascétisme, la raison et la sensualité. La problématique du génie tragique est de nouveau au cœur du récit. Un temps titré « Louange du péché »²²¹, on reconnaît la technique d'écriture hessienne qui s'inspire de son propre examen

²¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain*, Œuvres, Paris : Robert Laffont, 1993 [1879], p.526.

²¹⁶ En mars 2020, une adaptation cinématographique du roman par le réalisateur Stefan Ruzowitzky a paru.

²¹⁷ Samuel Fischer (1859-1934) était un éditeur allemand. Il a fondé la maison d'édition S. Fischer Verlag en 1886. Il a notamment publié les livres de Hermann Hesse, Thomas Mann et Bertolt Brecht.

²¹⁸ La *Neue Rundschau* est un périodique mensuel fondé en 1894 par Samuel Fischer pour la promotion de la littérature et des sciences. Considéré comme l'une des plus anciennes revues culturelles d'Europe toujours active, le périodique est situé à Berlin et publie trimestriellement.

²¹⁹ MATHIEU, *Op. Cit.*, p.334.

²²⁰ DECKER, *Op. Cit.*, p.575.

²²¹ MATHIEU, *Op. Cit.*, p.334.

de conscience. Le roman présente notamment les influences psychanalytiques et religieuses de Hesse.

Avec *Narcisse et Goldmund*, Hesse évoque une nouvelle perspective sur la dualité et met en scène deux personnages masculins qui partagent une amitié sincère et spirituelle. Il se pose en défenseur du mythe de l'individu qui se réalise, « celui qui devient celui qu'il est ». Inspiré par son passage à l'abbaye de Maulbronn en 1890-1891²²², un pensionnat protestant, Hesse reprend ce contexte monastique ayant exercé une influence sur lui, comme en témoigne la récurrence du thème dans différents ouvrages. Parmi ces mythes reçus, Hesse imagine un personnage représentant le domaine de l'esprit et le penseur, Narcisse, et un représentant du monde sensible et l'artiste, Goldmund. À eux deux, ces protagonistes représentent les symboles essentiels de son œuvre et un nouveau procédé littéraire : deux types de conduites de vie opposés et complémentaires, ici fusionnés par l'amitié.

L'analyse que je ferai de ce roman résume la quête du divin et du sacré des deux personnages. Je débiterai en ce sens par distinguer les deux personnages typiques, le penseur et l'artiste, et leur profil psychologique. Je montrerai ensuite le rôle de « directeur de conscience » que joue Narcisse pour Goldmund qui l'éveille à sa nature intrinsèque. Je présenterai les composantes de leur amitié, leur influence mutuelle qui culmine en leur retrouvaille à la fin du roman. J'examinerai dans un second temps l'orientation de sens qu'ils donnent à leur conduite de vie respective. La vie monacale de Narcisse étant en arrière-plan de l'histoire, c'est plutôt la conduite de vie artistique de Goldmund qui retient l'attention, notamment parce que le récit se concentre sur son histoire. Je montrerai notamment son inclination pour l'érotisme et l'esthétisme et sa quête de la création de l'œuvre spirituelle absolue symbolisée par l'image de la Mère. Présenté ici comme une quête et une connaissance de soi, le roman entend montrer la libération de son âme poétique grâce à la découverte de sa nature et de sa source intérieure. Je détaillerai sa quête de l'image de la mère et son désir de créer cette image en œuvre d'art comme

²²² Le monastère est inspiré de l'abbaye de Maulbronn, fondé en 1147 dans la ville du même nom au Bade-Wurtemberg et dont Hermann Hesse a déjà été l'élève. L'abbaye de Maulbronn constitue l'ensemble monastique médiéval le plus complet et le mieux préservé au nord des Alpes. Il a d'ailleurs été inscrit sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO en 1993.

un sens visé à sa conduite. Je pourrai ainsi en troisième lieu procéder à l'analyse sociologique des deux voies de délivrance : une selon le monde de l'esprit, l'autre selon le monde sensible et tangible. En trame de fond de cette analyse s'inscrit une brève description du roman. Les objets thématiques qui donnent un sens à la conduite de vie des deux protagonistes comme l'amitié, l'amour, l'érotisme, la Mère panthéiste, l'art et la religion, seront analysés à l'aide des écrits de sociologie des religions de Max Weber. Je conclurai le chapitre en examinant l'art comme méthode de salut, une conception de l'art transcendantal, aboutissant à l'expérience mystique de la découverte de l'expression de l'unité intérieure de Goldmund.

5.1 Deux personnages et leur configuration de sens

Narcisse et Goldmund raconte l'histoire de Narcisse, jeune novice au monastère de Mariabronn, qui se distingue par son intelligence et sa culture, et de Goldmund, écolier que son père destine à la vie monastique pour expier le passé tumultueux de sa mère. Hesse situe l'histoire du roman dans l'Allemagne médiévale. Hesse décrit l'essence de son roman dans une lettre écrite en 1928 à son fils Bruno :

Quand deux figures humaines, deux principes originels, deux univers antagonistes se rencontrent physiquement, leur destinée est alors inévitable. Ils doivent s'attirer, être envoûtés par l'autre; ils doivent se conquérir mutuellement, se reconnaître, monter ensemble à des sommets ou s'anéantir. C'est chaque fois ce qui se passe quand la masculinité et la féminité, quand la conscience et l'innocence, quand l'esprit et la nature font mutuellement connaissance dans de pures incarnations et se regardent dans les yeux. C'est ce qui s'est également passé entre Narcisse et Goldmund : c'est ce qui rend leur histoire étrange et significative²²³.

L'écrivain élabore deux personnages dont je propose d'examiner le principe originel, leur nature, leurs caractéristiques et leurs attributs. Avec Goldmund, Hesse représente le personnage comme un joli garçon charismatique aux manières affectueuses. Il cherche « une vie pure, noble, orientée vers la sainteté »²²⁴, ce que le monastère offre. Il cherche également à expier les péchés de sa mère, et prétend que c'est sa décision, la volonté de Dieu et celle de son père. Il porte la

²²³ Cité dans MATHIEU, *Op.cit.*, p.338.

²²⁴ HESSE, Hermann, *Narcisse et Goldmund*, Paris : Calmann-Lévy, 1948 [1930], p.24.

légende d'une mère disparue, « une tare, une tare originelle qui le vouait secrètement à l'expiation et au sacrifice »²²⁵, et doit orienter sa vie selon des idées monacales de pureté. Dans le roman, Goldmund représente l'idéal de la grâce avec un fort penchant pour la sensibilité. Il est empreint d'une conflictualité intérieure entre sa nature *heimatlos* (apatride) et l'ascétisme monacal. Il compose donc un personnage sentimental, plein d'humanité et de charme. Comme on le découvre au fil du roman, Goldmund a une vocation d'artiste. Nous verrons ce que cette nature artistique donne comme sens à sa conduite de vie.

Narcisse, de son côté, a un penchant pour les sciences. Il aspire à devenir un savant et montre un potentiel à le devenir. Au monastère de Mariabronn, dont l'institution fait figure de modèle dans la communauté scientifique et artistique de l'époque, Narcisse est un jeune novice idéal. Il est un *penseur*, chez qui domine l'intellect, car « tout, pour lui, était pensé, l'amour aussi »²²⁶. D'un point de vue sociologique, la relation entre l'intellectualisme et la religiosité chrétienne médiévale, combinée aux « effets du rationalisme monastique », caractérise chez Narcisse un intellectualisme distingué²²⁷. Typiquement allemand, ce caractère distingué est à l'origine de la mystique individualiste et influence la conduite de vie du personnage, voué à la vie de l'esprit et des abstractions, pour qui la vie sédentaire et les règles monacales étaient sacrées²²⁸.

La nature charismatique de ces deux personnages leur confère des trajectoires de vie opposées. Par nature, je fais référence à la définition du charisme personnel de Max Weber lorsqu'il mentionne « un don attaché à l'objet ou à la personne qui le possède par nature, un don que rien ne peut permettre d'acquérir »²²⁹. Ainsi, les facultés du charisme sont à éveiller, comme Narcisse qui prend le rôle de maître de sagesse et de directeur de conscience envers Goldmund. Il inspire ce dernier dans la recherche du vrai et l'oriente dans sa conduite de vie et sa voie de délivrance afin que celles-ci s'accordent à sa véritable essence²³⁰. La passion pour l'intelligence,

²²⁵ *Ibid.*, p.27.

²²⁶ *Ibid.*, p.38.

²²⁷ WEBER, *Sociologie des religions*, p.286-288.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, p.81.

²³⁰ *Ibid.*, p.163.

l'essence des idées pures et la capacité à lire dans les âmes positionnent Narcisse en situation de révéler le monde intérieur et [le] refoulé. L'aspect initiatique du roman réside dans la relation entre Narcisse et Goldmund, le premier comme « éveilleur » du second à ses dons naturels, et le second, comme celui qui fait découvrir l'amour et la sensibilité au premier. Le rôle de « directeur de conscience »²³¹ de Narcisse est issu du postulat qui lui vient de sa nature prophétique à concevoir le destin comme une conduite de vie à respecter, idée qu'il transmet à Goldmund pour l'éveiller à son univers pulsionnel.

De ces deux personnages naît une amitié qui prend la forme d'un *amour mystique*. Selon Max Weber, ce type d'amour est un « amour fraternel chrétien, [qui] s'il est suffisamment pur et affermi, doit conduire à l'unité en toutes choses »²³². Pour Goldmund, c'est « le destin [qui] lui jetait une planche de salut. »²³³ Pour Narcisse, leur « amitié n'a pas d'autre but, n'a pas d'autre sens » que de montrer à Goldmund leur différence de nature et d'éveiller en lui sa propre destinée, en dehors du monastère. L'ordre monastique tolère les amitiés entre garçons, symbole de la fraternité chrétienne, mais dans ce cas-ci, l'amitié est un amour qui prend la forme d'un destin pour les deux protagonistes et qui révèle sa puissance au fil de l'histoire. Cette amitié crée pour Goldmund des tensions, lui qui aime et admire Narcisse et aspire à des émotions réciproques. À la fin du chapitre, nous verrons que leurs retrouvailles permettent de saisir l'influence qu'a eu Goldmund sur le cœur de pierre de Narcisse.

Avec cette description introductive, nous sommes un peu plus éclairés sur le type de profil opposé des deux protagonistes. Avant de passer à la prochaine section, il est important de présenter les trois grandes étapes qui structurent la vie de Goldmund : « sa soumission à Narcisse et son affranchissement – l'époque de la liberté et du vagabondage – le retour au gîte, le retour sur soi-même et jusqu'aux profondeurs de l'âme, le commencement de la maturité et de la moisson. »²³⁴ Ces trois étapes constituent des repères pour saisir l'évolution de Goldmund et son

²³¹ HESSE, *Narcisse et Goldmund*, p.61.

²³² WEBER, *Sociologie des religions*, p.349.

²³³ HESSE, *Narcisse et Goldmund*, p.38.

²³⁴ *Ibid.*, p.333.

initiation à sa nature intérieure qui devient de plus en plus expressive au fil des expériences de vie.

5.2 La découverte de soi

Pour la première étape, la soumission à Narcisse et son affranchissement, il importe de faire la lumière sur une distinction importante introduite par Hermann Hesse entre ses deux modèles de conduite de vie. Pour Goldmund, l'appel de la vie des sens est fort, malgré son idéal de vie ascétique et puritaine. Le dogme monastique impose toutefois une morale aliénante : il existe une tension entre ses aspirations et ses états affectifs. Le rapport de Goldmund à la sensualité, à la vie des sens, lui est encore inconscient. Il éprouve un sentiment d'infériorité face à son ami qu'il admire pour ses capacités intellectuelles.

Le point tournant du roman réside dans la transformation de la conduite de vie de Goldmund grâce à l'influence de Narcisse qui tente de lui révéler sa source intérieure, sa logique intrinsèque, et d'accepter l'appel inconscient à donner vie à ses pulsions. Son affranchissement se réalise par une prise de conscience, à savoir qu'il existe d'autres voies de salut que celle valorisée par la conduite de vie monacale et la rationalité délivrante. Dans leurs dialogues, Narcisse confronte Goldmund sur sa nature sentimentale, héritée de sa mère et qui permet la manifestation intérieure de l'image de sa mère : cette image se dévoile comme un « appel » et « une suprême exhortation » qui guide Goldmund tout au long du récit et se retrouve au cœur de son projet artistique spirituel²³⁵.

Le roman met en relief la recherche de l'authenticité liée à leur logique intrinsèque. Les mots métaphoriques de Narcisse à l'endroit de Goldmund en résument le propos : « Tu es artiste, je suis penseur. Tu dors sur le cœur maternel; moi, je veille dans le désert. Ce sont de jeunes filles qui hantent tes rêves, moi, ce sont mes écoliers. »²³⁶ Goldmund découvre peu à peu le sens de son monde intérieur. C'est notamment au contact d'une femme que les changements intérieurs

²³⁵ *Ibid.*, p.69, p.74 et p.99.

²³⁶ *Ibid.*, p.102.

sont déclenchés. Ainsi, il affirme que « tous les appels que [s]on âme avait entendus, tous les désirs qu[’il avait] éprouvés, tous [s]es rêves, toute la douce angoisse, tout le mystère qui sommeillait en [lui] s’éveillèrent; tout était transformé, enchanté, tout avait pris un sens. »²³⁷ L’univers pulsionnel et le monde de la sensibilité se révèlent alors à lui comme une libération de la morale qui expliquait son difficile rapport au monde.

Avec *Narcisse et Goldmund*, Hesse met en scène l’éveil de Goldmund à sa nature, comme une essence à réaliser, ou encore comme une « expérience de vérité ». Avec ce changement, Hesse pousse encore plus loin l’opposition entre ses deux personnages. Comme je l’ai montré, Narcisse a une conduite de vie orientée vers la culture du monde des idées, « aspirée par les exigences des exercices de piété, des devoirs, des vertus »²³⁸ tandis que Goldmund réoriente sa conduite de vie de sorte que la morale religieuse n’exerce plus son dogme. Ce dernier, mué par un renversement des valeurs²³⁹, opère son affranchissement et quitte le monastère, en vue de mener une vie d’errance et de vagabondage, qui le rapproche du monde sensible²⁴⁰. Avec des mœurs moins contraignantes et l’acquisition d’une liberté morale, Goldmund se rend compte qu’il est possible de se rapprocher de Dieu, du Divin, en parcourant le monde et en vivant en homme parmi les hommes.

Avec son affranchissement de Narcisse et de Mariabronn, Goldmund est mû par l’expérience de l’appel, notamment par son attirance pour les femmes. Il voit notamment dans le fait d’« aimer une femme [...] la voie vers la vie et la voie vers le sens de la vie »²⁴¹. Les années de vagabondages commencent pour Goldmund qui erre de lieu en lieu, de femme en femme. Avec sa forte sensibilité et son attirance pour la féminité, Goldmund donne un premier sens subjectif à sa conduite : cumuler les expériences érotiques.

Hesse présente cette conduite de vie de vagabondage par une certaine cohérence logique. Le type de nature de Goldmund trouve son sens dans une fuite en avant, une *quête de soi*,

²³⁷ *Ibid.*, p.97.

²³⁸ *Ibid.*, p.100.

²³⁹ Notion de Nietzsche dans *Généalogie de la morale et Par-delà bien et mal*.

²⁴⁰ Comme Goldmund dans le livre, Hermann Hesse fait aussi une fugue du monastère de Maulbronn. Il finit par quitter le monastère définitivement après un an de mésaventures.

²⁴¹ *Ibid.*, p.99.

influencée par l'idée qu'il existe une pureté de soi. Sa conduite de vie vagabonde et libertaire s'oriente entre autres en fonction de l'attrait de la liberté, de l'inconnu et du désir féminin²⁴². À travers ses pérégrinations, il découvre l'image d'une Vierge Marie dans l'église d'un monastère. Cette image éveille en lui une illumination : si l'amour et la beauté donnent sens à la vie, l'image de la Vierge Marie en est son symbole. C'est le second point tournant du roman, notamment où Goldmund découvre ses talents artistiques. Dans la prochaine section, je me pencherai sur les manières d'aborder la recherche du sens, notamment avec l'érotisme, l'expérience artistique et esthétique, la quête de la figure de la Mère et leur lien avec l'expérience intérieure de l'union mystique.

5.3 Précis sur la liberté, l'esthétisme, l'érotisme et la quête mystique

Pour saisir certains traits de la voie de délivrance de Narcisse et de Goldmund, je m'appuie sur la place qu'occupe l'expression de la dualité dans le roman et qui permet d'accentuer l'idéal des deux personnages. Pour Narcisse, la recherche de la vérité passe par la science et l'Esprit. Il est un type intellectuel, ascète et religieux. Dans le cas de Goldmund, la recherche de la vérité passe par l'art, le goût de la contemplation et les sens. Il pratique la vie active et a un style de vie libre. Deux quêtes de vérité s'opposent et se valent pourtant.

Pour élucider la compréhension pratique de Goldmund, il faut se situer par-delà l'alternative du choix de la conduite de vie. Ce que Hesse propose par ce personnage est une conception de l'authenticité qui vise à donner vie au monde pulsionnel. Le choix de Goldmund d'orienter sa conduite de vie de manière intuitive et pulsionnelle relève d'une recherche à donner vie à l'intériorité, à l'expression de son individualité. Ainsi, « à la place de la science, de la vie monastique, de la vertu, c'étaient les forces élémentaires de sa nature qui avaient pris possession de lui : la sensualité, l'amour des femmes, le besoin d'indépendance, le vagabondage. »²⁴³ Cette

²⁴² *Ibid.*, p.157.

²⁴³ *Ibid.*, p.199-200.

logique intrinsèque se situe dans deux sphères principales pour le personnage : l'érotisme et l'esthétisme²⁴⁴.

Pour l'érotisme, Goldmund « ne tarda pas à constater que c'était là peut-être le sens de sa vie errante, qu'il était peut-être balloté d'une femme à l'autre pour pouvoir éduquer toujours plus finement, plus complètement et plus profondément, par l'exercice, cette faculté de connaître et de distinguer. Peut-être était-ce là son destin d'expérimenter à la perfection, de mille manières et en mille variétés, la femme et l'amour. »²⁴⁵ L'amour sexuel, selon Weber, est « la plus grande des puissances irrationnelles de la vie »²⁴⁶. Dans sa *Considération intermédiaire* [1915], l'érotisme agit à titre de voie sublimatoire pour l'amour sexuel et « est apparu comme une porte qui donnait accès au cœur le plus irrationnel, mais, par là même, le plus réel de la vie, s'opposant ainsi aux mécanismes de la rationalisation. »²⁴⁷ Les expériences érotiques de Goldmund contribuent à alimenter le sentiment qu'il peut exister quelque chose de sublime et que la passion authentique constitue en elle-même l'expression de la beauté. Sa conception du salut est inséparable de la passion amoureuse et, par le fait même, l'érotisme exerce une influence sur sa conduite de vie. En fonction du sens donné à la sensation érotique, extrêmement valorisée et recherchée, Goldmund en vient à faire de ces expériences amoureuses le sceau de sa création. Voilà ce qui nous amène à la deuxième sphère de la vie du personnage, soit l'esthétisme.

Les moments d'éveil pour Goldmund sont nombreux, mais c'est le thème de l'art qui marque le plus, dans le roman, la méthode de salut du personnage et l'orientation à sa conduite de vie. Incliné à rechercher l'image de la mère et la création de l'œuvre spirituelle absolue, c'est tout naturellement que Goldmund fait la découverte de l'art, notamment par la sculpture. Pour lui, « la suprême douleur et la suprême volupté s'expriment tout à fait de la même manière » dans une œuvre d'art²⁴⁸. Selon Max Weber, « toute religiosité sublimée du salut-délivrance ne considère que le sens et non la forme des choses et des actes qui importent pour le salut »²⁴⁹. Par

²⁴⁴ WEBER, *Sociologie des religions*, p.434.

²⁴⁵ HESSE, *Narcisse et Goldmund*, p.127.

²⁴⁶ WEBER, *Sociologie des religions*, p.138.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.439-440.

²⁴⁸ HESSE, *Narcisse et Goldmund*, p.186.

²⁴⁹ WEBER, *Sociologie des religions*, p.435.

exemple, lorsque Goldmund précise, au sujet du mystère d'une figure, que le secret ne réside pas « dans tel ou tel détail; plénitude ou maigreur des formes, rudesse ou gentillesse, vigueur ou grâce, mais il consiste en ce que les suprêmes contradictions du monde, qui autrement [que par l'art] ne peuvent s'accorder, ont scellé la paix dans cette figure, et y coexistent : naissance et mort, bonté et cruauté, fécondité et destruction. »²⁵⁰ Par le fait même, l'art, au sens de Goldmund, assume une « fonction de délivrance », notamment « de la vie quotidienne et, surtout, de la pression croissante exercée par le rationalisme théorique et pratique » qu'il connaît bien grâce à son passage à Mariabronn²⁵¹.

La fonction de délivrance de l'art s'avère nécessaire pour saisir le sens qu'elle donne à la conduite de Goldmund. Une des raisons les plus importantes pour l'art d'assumer une fonction de délivrance réside dans son caractère irrationnel et intramondain²⁵². Le caractère irrationnel permet d'entrevoir la possibilité d'exprimer, par l'émotion artistique et l'émotion religieuse, une forme d'expérience mystique. Dans le roman, Goldmund aspire, en tant qu'artiste, à donner forme au mystère de la figure maternelle, animé par « cette mystérieuse vision d'amour »²⁵³.

J'introduis ici une nuance sur l'expérience mystique selon Max Weber qui servira à comprendre mon analyse sur le développement de l'image intérieure. Dans une perspective traditionaliste et sans égard à l'évolution des conceptions de l'art, en tant que comportement religieux irrationnel, l'expérience mystique est éloignée de l'art puisqu'elle s'oppose à toute forme et à la représentation tangible²⁵⁴. La sphère esthétique évoque le mystère de la vie comme la croyance de « trouver dans le sentiment d'un éclatement de toutes les formes le moyen d'espérer l'entrée dans le Un-tout, au-delà de toute limitation et de toute mise en forme. »²⁵⁵ Ainsi, le mystère relève précisément de son caractère insaisissable par la raison et de son immatérialité. Selon cette logique, le mystère ne peut se matérialiser en objet d'art. Le Un-tout tant recherché, forme visible de l'expérience mystique, est associé à l'image de la Mère

²⁵⁰ HESSE, *Narcisse et Goldmund*, p.228.

²⁵¹ WEBER, *Sociologie des religions*, p.436.

²⁵² *Ibid.*, p.414, Voir ascèse intramondaine.

²⁵¹ HESSE, *Narcisse et Goldmund*, p.382.

²⁵⁴ WEBER, *Sociologie des religions*, p.436.

²⁵⁵ *Ibid.*

immanentiste pour Goldmund. Sa quête consiste à matérialiser le mystère de la Vie, qui selon lui, l'art est en mesure de révéler.

La mère de Goldmund, dont l'image s'est révélée à lui par Narcisse au temps du monastère, « s'était lentement transformée et enrichie, s'était faite plus profonde et plus diverse; ce n'était plus le portrait de sa propre mère, mais ses traits et ses couleurs avaient peu à peu composé une image de la Mère qui n'avait plus rien de personnel, la figure d'une Ève, d'une Mère des Hommes. »²⁵⁶ Goldmund espère, écrit Hesse, « donner forme au concept de la Mère profane, d'Ève-Mère telle qu'elle vivait dans son cœur. »²⁵⁷ Ce projet devient pour lui un objectif artistique ultime, mais aussi un sens à donner à sa conduite.

Avec l'accumulation des expériences érotiques et vagabondes, des émotions vécues, des aventures réalisées, l'image intérieure de la mère se précise²⁵⁸. La sculpture, qui est son moyen d'expression, est sensée matérialiser la figure maternelle non pas comme « une femme individuellement, mais la Vie elle-même sous la figure de la Mère primitive. »²⁵⁹ Pour y parvenir, Goldmund conçoit la formation des œuvres comme des « reflets de l'âme » et se manifeste selon une « façon mystérieuse et sainte » dont lui seul possède son secret : c'est son « accès au mystère »²⁶⁰. Ainsi, lorsqu'il s'applique à suivre « Le chemin qui le mène à la Mère », Goldmund est également sur le chemin qui le mène à soi²⁶¹.

Selon Goldmund, l'art est « Le triomphe sur la vie fugitive; [il s'est] rendu compte que, de la farce et de la danse macabre de la vie humaine, il y avait une chose qui demeurerait, qui survivait, l'œuvre d'art. »²⁶² Si l'art « confère aux choses éphémères l'éternité », sa source se trouve « dans l'âme de l'artiste »²⁶³. Ce qui vit dans l'âme, ce sont les images. C'est pour Goldmund une source de vérité qu'il entend manifester. Cet aspect de la création est important à soulever étant donné

²⁵⁶ *Ibid.*, p.203.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*,

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p.229.

²⁶¹ *Ibid.*, p.228.

²⁶² *Ibid.*, p.331.

²⁶³ *Ibid.*

que c'est de la quête de l'image ultime de la Mère, la quête du mystère de la vie et du Divin, qui vient à orienter la conduite de vie de Goldmund au fil des pages.

Les conceptions de l'érotisme et de l'esthétisme caractérisent une certaine recherche mystique chez Goldmund. Sa conduite de vie est entièrement orientée vers cette transcendance de l'état intérieur. Cette conduite, en retour, établit la liberté comme voie sublimatoire du vagabondage et de l'errance, par l'ivresse et la jouissance qui en découlent. C'est pour lui une condition à l'expression de ses impressions internes. Pour Goldmund, si le mystère de l'image de la Mère est la finalité, la liberté en représente le chemin. J'aborderai dans la prochaine section la conception du secret de l'Existence selon l'expérience mystique de la fusion avec la Mère. De plus, je me pencherai de nouveau sur la relation d'amitié entre les deux personnages.

5.4 L'existence subjective au fondement de la création artistique : la délivrance mystique

Si Narcisse bénéficie des dispositions d'esprit valorisées au monastère, il en va tout autrement pour Goldmund qui emprunte une voie artistique et créatrice pour former une nouvelle forme d'exploration de soi. Comme je l'ai montré, Narcisse symbolise la pensée scolastique, c'est-à-dire qu'il représente l'esprit philosophique logique et étudie la nature de l'Esprit dans une perspective purement intellectuelle. De son point de vue, la philosophie de la conscience ne peut concevoir la spontanéité et la créativité sans l'opération d'une intention créatrice, la finalité sans une conduite réglée sur ses buts, la régularité sans l'obéissance à des règles, l'éveil sans une maîtrise de la conscience. Il reconnaît chez Goldmund une condition humaine pure qui diffère de ses conceptions, mais qu'il estime élevée et pleine d'un sens divin. Pour reprendre les notions de Weber, Narcisse voit en Goldmund la promotion d'une « religiosité de l'intériorité », similaire à la sienne, ce qui s'explique par une sublimation « des biens intérieurs de salut religieux », qui diffère par la méthode de salut²⁶⁴. En fait, la méthode de salut monacale, qui emprunte une voie

²⁶⁴ WEBER, *Sociologie des religions*, p.417.

rationnelle, exige « une combinaison d'hygiène physique et psychique avec une régulation tout aussi méthodique de l'ensemble de la pensée comme de l'action » et « une réglementation systématique de la vie, qui est subordonnée au but religieux »²⁶⁵. La conduite de vie de Narcisse est méthodique et cohérente.

Dans son versant d'exploration de soi, Goldmund s'inspire de ses « images intérieures » pour créer son art²⁶⁶. Ces images et ces figures humaines sont souvent des femmes, inspirées des femmes qui ont joué un rôle dans sa vie, mais aussi des hommes, dont Narcisse, Niklaus, son maître à la sculpture, et Daniel, l'abbé de Mariabronn. Les autres sources d'inspiration sont des idées comme la souffrance, la nostalgie, le vagabondage, les peines d'amour, la vieillesse. Voie sublimatoire, la création artistique de Goldmund aspire à l'immobilisation, à l'éternisation, à percer le mystère de l'être qui est la cause de la création : en cela Hesse manifeste avec Goldmund un thème qui lui est cher, c'est-à-dire l'exploration des profondeurs de l'âme. Ce qui se manifeste dans l'acte créateur, c'est-à-dire l'aspiration esthétique et émotionnelle, traduit la « fonction de délivrance » de ces images intérieures²⁶⁷. Les images intérieures ne sont présentes que chez le sujet doté du pouvoir d'expression. Ainsi, on constate que la quête de Goldmund se précise en s'initiant peu à peu au mystère. Il est amené à se servir de son existence subjective pour accéder au fondement de l'image ultime et parfaite qui révélerait le secret de l'être et de l'existence. Cette image est possible après avoir vécu les expériences de vie nécessaires à ses créations d'artiste, dont j'ai évité les détails pour me concentrer sur la conduite de vie vers la délivrance mystique.

La fin du roman met en scène les retrouvailles de Goldmund et Narcisse tandis qu'ils sont rendus des hommes d'âge mûr. Ces retrouvailles permettent de mesurer les conséquences pratiques de la conduite de vie des deux personnages. Alors que les deux cherchent le divin et le sacré, Goldmund, qui a mené sa vie de vagabondage, rencontré des femmes et sculpté, se retrouve à la fin du roman à faire un examen de conscience lors de son retour à Mariabronn où il retrouve Narcisse. C'est l'occasion pour Hesse de mettre en scène, par le biais de plusieurs dialogues, une réflexion sur l'art, le sens de la vie, l'amitié et la mort.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.190.

²⁶⁶ HESSE, *Narcisse et Goldmund*, p.290.

²⁶⁷ WEBER, *Sociologie des religions*, p.436.

La réussite de Goldmund, comme artiste et créateur de sculptures, réside dans la résonance de son œuvre pour Narcisse : il a produit chez ce moine, maître de lui-même, des « émotions esthétiques », haut lieu de l'irrationnel²⁶⁸. En retour, Narcisse développe une fascination pour cet ami empreint du « sens du divin », de « la lumière divine et la force créatrice »²⁶⁹. Ce penseur digne, moral et rationnel remet en question toute sa conception du Divin avec cet ami qui parvient à embrasser « la vie à l'état pur, sublimée »²⁷⁰. L'amitié et l'amour fraternel des deux compagnons se révèlent, telle une communion des âmes²⁷¹.

À la fin du roman, alors qu'il est âgé et en fin de vie, Goldmund constate que « la vie de l'âme peut pénétrer la sensualité » et que c'est ce qui donne naissance à l'art, mais « la création de l'œuvre d'art ne répond plus à [s]on désir »²⁷². Dans la dernière scène du roman, Goldmund découvre l'expérience mystique par un « rêve ou une vision » :

J'étais allongé; dans ma poitrine, le mal me brûlait, et je me débattais et je criais, mais voilà que j'entendis une voix qui riait – une voix que je n'avais plus perçue depuis mon enfance. C'était la voix de ma mère, une voix grave de femme, pleine de volupté et de tendresse. Et alors, je vis que c'était elle, que ma mère était près de moi et me tenait sur ses genoux et qu'elle avait ouvert ma poitrine et enfoncé profondément ses doigts entre mes côtes pour détacher mon cœur. Et après que j'eus vu et compris cela, je n'eus plus mal. Maintenant encore, quand ces souffrances reviennent, ce ne sont plus des souffrances, ce ne sont plus des ennemis, ce sont les doigts de ma mère qui enlève mon cœur. [...] Elle est partout; elle est la tzigane Lise, elle était la belle Madone de maître Niklaus, elle était la vie, l'amour, la volupté, elle était aussi l'angoisse, la faim, le désir. Maintenant, elle est la mort, elle a ses doigts dans ma poitrine²⁷³.

Cette vision, qui prend toutes les apparences d'une union mystique, met en scène la délivrance de Goldmund de ce monde. Sa délivrance est un retour à sa mère, à la mère éternelle, selon une conception panthéiste. Il constate qu' « au lieu que ce soient [s]es mains qui la sculptent et la façonnent, c'est elle qui [l]e pétrit et qui [l]e façonne. »²⁷⁴ Son rêve de donner forme à la

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ HESSE, *Narcisse et Goldmund*, p.366.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.367.

²⁷¹ *Ibid.*, p.377.

²⁷² *Ibid.*, p.378.

²⁷³ *Ibid.*, p.381.

²⁷⁴ *Ibid.*, p.382.

figure maternelle n'a pas lieu, la révélation du secret de l'existence n'a pas lieu : il demeure un mystère. Pour comprendre cette fin lyrique, il faut quelque peu remettre en perspective la création du roman et sa fonction de délivrance pour Hermann Hesse.

5.5 La transcendance de soi par l'œuvre d'art

J'aimerais soulever quelques questions dans la conclusion de ce chapitre. Je me demande notamment quel legs nous laisse Hermann Hesse avec ce roman? Quelle en est la pertinence sociologique pour ma problématique, à savoir la quête de sens? Comment la recherche du sens est-elle mise en valeur dans ce roman et quelle résonance a-t-elle avec son écriture? Hesse entretient-il un fantasme de l'union mystique?

Avec l'analyse de ce roman, ce que je retiens au sujet du sens de la vie, si l'on en suit les principes de *Goldmund*, c'est qu'il pourrait être de rechercher le mystère de la vie. Il existe également en lui une logique primitive, une exigence existentielle de la cohérence de soi à soi. Hermann Hesse fait la démonstration que le sens, lorsqu'il est considéré dans une conception romantique, se substitue à un mystère. Le mystère est à dévoiler : c'est ce que Hesse tente de faire et le roman invite le lecteur à s'émerveiller face au mystère de la vie. Thomas Mann a dit de ce roman que c'est « un livre merveilleux dans sa liberté poétique, avec son mélange du romantisme allemand et des éléments de la psychologie moderne, voire psychanalytique. »²⁷⁵ Même si l'arrière-plan du roman, le Moyen-Âge et le monastère de Mariabronn, servent de scène pour mieux manifester les contradictions qui existent entre les deux personnages, on retrouve là un roman avec plusieurs échos modernes dont la critique fut à l'époque favorable²⁷⁶. Pour Hesse, qui écrit à son fils Bruno en 1928, ce livre s'inscrit aussi dans cette démarche :

L'homme est fait, d'après l'ancienne et belle représentation imagée, d'un corps, d'une âme et d'un esprit. La plupart du temps, deux de ces éléments sont liés l'un à l'autre, le troisième est négligé. Dans le christianisme, la relation de l'esprit et de l'âme dénigre et néglige le corps. En revanche, notre époque exagère aussi bien la culture physique que la

²⁷⁵ DECKER, *Op. cit.*, p.583, « a wonderful book in its poetic wisdom, and its mixture of German-Romantic and modern psychological, indeed psychoanalytic, elements ».

²⁷⁶ Hesse cité dans François MATHIEU, *Op. cit.*, p.339.

culture de l'esprit, toutes deux au détriment de l'âme. L'art est à proprement parler le domaine de l'âme : il consiste en une sensibilité animée, raffinée et tend donc à dépasser largement le sensuel.²⁷⁷

Je remarque que la personnalité des deux principaux protagonistes est en apparence si incompatible, leur conduite de vie si opposée, que l'amitié qui en ressort apparaît d'autant plus pure et sincère. Lorsque le rationnel et l'irrationnel se rencontre, seul le mystère peut expliquer leur union.

Mais tout ce roman a un dessein bien particulier pour Hesse. Il convient de ne pas perdre de vue que son écriture a une fonction de délivrance, une création qui ressemble à celle de Goldmund. Serait-il possible de conclure que le personnage de Narcisse comme celui de Goldmund sont des « images intérieures » à Hesse? On le sait, la réalité et la fiction ont tendance à s'entrecroiser chez Hesse. On sait aussi que l'écrivain aime le roman initiatique parce qu'il implique un apprentissage. Dans une lettre écrite en 1931 à son ami philosophe et théologien Christoph Schrempf, il affirme :

Tous deux, Goldmund et moi, sommes le contraire d'individus exemplaires, raison pour laquelle nous ne sommes que des moitiés. Goldmund n'est un tout qu'avec Narcisse (ou dans sa relation avec Narcisse). Moi-même, l'artiste Hesse, j'ai besoin d'être complété par un Hesse qui révère l'esprit, la pensée, la discipline, même la morale, un Hesse élevé dans le piétisme et qui doit sans cesse retrouver l'innocence de ses actes et aussi de son art dans des confusions morales. Il nous est impossible, à Goldmund comme à moi, de purifier et de favoriser ma vie, par exemple mon rapport à la femme, avec ce que vous appelez la pensée. J'ai, comme Goldmund, un rapport naïvement sensuel à la femme et, comme Goldmund, j'aimerais sans discernement aucun, si un respect inné et acquis de l'âme d'autrui (donc de la femme) et une crainte également acquise d'un abandon de soi sans scrupule aux sens ne viendraient pas me réfréner²⁷⁸.

Mon titre prétend que j'analyse une aventure psychologique, et c'est le cas. Mais comme pour *Le Loup des steppes*, l'aventure psychologique s'adresse aussi à Hesse. Ses personnages sont une extension de son monde intérieur : la nature artistique et sentimentale de Hesse d'un côté

²⁷⁷ Hesse cité dans François MATHIEU, *Op.cit.*, p.338.

²⁷⁸ *Ibid.*

et sa nature intellectuelle et morale de l'autre. Un roman expérimental, s'il en est un, réside surtout dans sa tentative d'écrire ce qui fait sens pour son auteur. Ce qui est révélé avec *Narcisse et Goldmund*, c'est la conception de l'art qui transcende l'homme selon Hesse. Son fantasme pour la délivrance mystique, le mystère de l'être, cherche à s'exprimer avec une image universelle, celle de la Mère.

Dans ce chapitre, j'ai examiné deux conduites de vie. D'abord avec Narcisse, Hesse propose une conduite de vie ascétique, où le sens de la vie se saisit par une attitude désengagée de la pensée qui perçoit la nature comme une abstraction simplement observée. De l'autre côté, avec Goldmund, Hesse propose plutôt une conduite de vie artistique, là où l'histoire du roman puise son contenu. L'individualité radicale de Goldmund, un personnage en quête de sens, en quête de délivrance mystique, explore l'érotisme, l'art et le vagabondage. Il permet de repenser les cadres de référence de la morale et la relation à la piété. L'orientation de sens donnée à la conduite de vie des deux protagonistes vise à quelques détails près la même voie de délivrance. Ils aspirent au divin et au sacré. Pourtant, c'est avec Goldmund, dans une sorte d'éloge de la sentimentalité, que Hesse manifeste la délivrance avec le retour à la Mère dans une scène d'union mystique. Il est possible que Hesse ait réussi avec son lecteur le tour de force de Goldmund avec Narcisse : laisser place à une émotion.

L'écriture de ce roman constitue pour son auteur un acte sublimatoire. *Narcisse et Goldmund* a une fonction d'examen de conscience pour Hesse. Comme *Le loup des steppes*, c'est un roman d'auto-analyse fictionnel dont les références à la psychanalyse sont abondantes, notamment le lien avec la mère, la relation de Narcisse comme directeur de conscience pour Goldmund et la catharsis qu'il lui fait vivre, l'art comme sublimation et la vie inconsciente. Dans le prochain chapitre, j'analyserai le roman *Le Jeu des Perles de Verre*, dernier du corpus, dont le personnage présente une nouvelle version de Hesse.

Chapitre 6. Le Jeu des Perles de Verre : un roman d'apprentissage sur l'intuition de la transcendance

En vertu de notre conscience la plus élevée, de cette conscience qui se dépasse elle-même, nous sommes l'absolu au-dessus de notre relativité. [...] Si la transcendance est immanente à la vie et si de telles oppositions sont inhérentes à ce fait-là, fondamental, alors s'élever au-dessus de ces oppositions permet d'atténuer les contradictions de la vie depuis toujours ressenties : l'essence la plus intime de la vie consiste à aller au-delà d'elle-même, à poser ses limites dans l'acte même consistant à les outre-passer – c'est-à-dire à se dépasser²⁷⁹.

Débuté en 1933, achevé en 1943, *Le Jeu des Perles de Verre* est un roman qui a grandement contribué à l'obtention du Prix Nobel par Hermann Hesse en 1946²⁸⁰. Écrit durant la même période que *L'homme sans qualités* de Robert Musil²⁸¹, l'écrivain a publié un roman ambitieux qui se situe à l'apogée de son œuvre, du point de vue de la quête de sens et du développement initiatique. Dernière œuvre du corpus à l'étude de ce mémoire, Hesse met en scène un narrateur omniscient qui raconte une biographie historique fictive dont l'action se déroule au XV^e siècle. Le sujet du récit est Joseph Valet, un personnage qui partage plusieurs affinités intellectuelles avec Hesse, l'homme. L'idée principale du roman est la suivante : peu importe les connaissances et la sagesse associées au monde des idées, la loi du cœur et l'éthique de l'inconscient associées au monde sensible doivent influencer l'orientation de la conduite de vie. Une fois de plus, on

²⁷⁹ SIMMEL, Georg, « *La transcendance de la vie* » dans *Intuition de la vie*, Paris : Payot et Rivages, 2017 [1918], p.43.

²⁸⁰ C'est en Suisse, le 18 novembre 1943, qu'a paru le roman, alors que l'imprimatur avait été refusée à Berlin en 1942. C'est seulement en décembre 1946 que le roman a finalement été publié en Allemagne.

²⁸¹ En 1943, les dernières éditions de *L'homme sans qualités* étaient publiées par Martha Musil, la femme de l'auteur.

retrouve la tentative de réconciliation entre le monde purement rationnelle et le monde de l'affect.

Hesse a 66 ans lorsqu'il termine la rédaction du roman alors que son pays est en pleine guerre. En accord avec son éditeur, Peter Suhrkamp, il signe un contrat avec la maison Fretz et Wasmuth de Zurich. En effet, les autorités allemandes avaient censuré le roman, bien que Hesse affirmait avoir retiré les passages les plus antihitlériens. C'est seulement en 1946 que le roman est publié en Allemagne. Avec ce roman, Hesse a deux intentions, à deux niveaux différents :

[...] aménager un espace intellectuel où je puisse respirer et vivre en dépit des poisons répandus à travers le monde et où j'aurai mon refuge, ma forteresse ; en second lieu, exprimer l'opposition de l'esprit aux forces barbares et peut-être fortifier mes amis d'Allemagne dans leur résistance et les encourager à persévérer²⁸².

Le roman témoigne à la fois de la souffrance liée aux affres de la guerre, de la décadence de l'esprit et de la civilisation tout en étant une profession de foi envers « l'existence de l'esprit et de l'âme »²⁸³. Typique des romans utopiques écrits en période de crises sociales, *Le Jeu des Perles de Verre* présente une cité idéale, Castalie, dont le monde fictif est à l'image de la volonté de Hesse : prendre position contre toute violence faite à la vie et à l'esprit. L'écrivain construit son récit et s'inspire de la situation de l'Allemagne où Hitler prend le pouvoir deux ans après le début de son écriture.

Le Jeu des Perles de Verre est une œuvre complexe, originale, caractérisée par une structure particulière : un livre plein de symboles, inspiré des études de Hesse sur l'Église catholique, des recherches de l'historien Jacob Burckhardt, de la philosophie orientale et de la musique classique. Sur le fond commun des influences occidentales de Hesse, on retrouve principalement trois lignées de pensée ayant inspiré l'auteur : la psychanalyse, la pensée de Nietzsche et le romantisme allemand²⁸⁴.

²⁸² HESSE, *Lettres (1900- 1962)*, p.188.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ HESSE, Hermann, *Le Jeu des Perles de Verre : essai de biographie du Magister Ludi Joseph Valet, accompagné de ses écrits posthumes*, Paris : Calmann-Lévy, 1988 [1942], p.13.

Dans ce chapitre, comme dans les précédents, je procéderai d'abord à une description du Jeu des Perles de Verre, de sa signification et de sa fonction. Le jeu se compare à un abri transcendantal, à la fois pour Hermann Hesse, pour son lecteur et pour ses personnages. Dans un deuxième temps, j'analyserai l'histoire de Joseph Valet, sa vocation à Castalie et ses années d'apprentissages qui le mènent à l'éminent rôle de Maître du Jeu des Perles de Verre (le Magister Ludi). Je mentionnerai le rôle du Maître de la musique comme mentor et la relation d'amitié avec Plinio Désignori. J'évoquerai notamment le rôle de la musique, de la méditation et de la contemplation dans les influences sur la conduite de vie. De plus, la conception de l'« éveil » et le « sens de l'histoire » apparaissent comme des éléments clés qui façonnent la disposition d'esprit du personnage. Je verrai aussi comment la recherche de la connaissance absolue, la recherche de la sérénité et la recherche de l'éveil s'entrecroisent dans le roman pour former une intuition permanente de la transcendance. L'éthique de la conduite de vie castalienne entre éventuellement en conflit avec les aspirations transcendantes de Valet. Par conséquent, l'injonction à se transcender se dévoile être la logique intrinsèque du personnage et ressort comme l'élément central de l'œuvre. Le protagoniste, en se créant, se trouve lui-même, alors sa pure essence s'éveille à la vie. Je conclurai mon chapitre, et mon corpus, en évoquant le rôle du roman *Le Jeu des perles de verre* comme œuvre littéraire totale aux yeux de l'écrivain. Je reviendrai également sur les idées décisives du chapitre.

Au fil de l'analyse, il est important de garder à l'esprit la structure de l'intrigue de Hesse qui propose une méthode de salut à deux niveaux : celle de l'écrivain tourmenté qui cherche un refuge durant une période sombre de l'histoire et celle du personnage, création d'un homme venu à maturité de son œuvre, symbole de la concision dont Hesse a voulu témoigner pour transmettre ses connaissances sur la sagesse, l'éloge de la musique, le perfectionnement de soi et la transcendance.

6.1 La signification du Jeu des perles de verre et son contexte

Le roman se présente comme une biographie de Joseph Valet, jeune novice charismatique doué dans l'exercice de la musique et de l'esprit. L'histoire se déroule dans un futur indéterminé temporellement²⁸⁵. Valet intègre la cité de Castalie, Ordre monastique où se pratique le Jeu des Perles de Verre, sorte de jeu conceptuel à la frontière entre la science et le divertissement. Ce Jeu permet à ses participants d'atteindre une certaine perfection intellectuelle en plus de valoriser la pérennité symbolique du monde de l'esprit. La section qui suit montre la valeur et la conception de ce jeu pour l'écrivain Hermann Hesse, pour le protagoniste Joseph Valet et surtout pour le lecteur, afin qu'il comprenne de quoi il est question avec ce jeu, version évoluée du théâtre magique de Harry Haller. La passion qu'avait Hesse pour les connaissances de l'Absolu se dévoile de manière saillante dans le roman. Écrit selon sa propre biographie intellectuelle, il en vient à proposer une fiction dont l'empire de l'Esprit et de l'Âme serait réellement existant et invincible.

Je débiterai par l'introduction alambiquée du roman, présentée par un biographe fictif, qui expose l'ensemble des idées du Jeu des Perles de Verre : sa conception, sa signification, son développement historique et sa fonction. Par ailleurs, on y reconnaît les grandes lignes de l'analyse de Hesse sur l'Allemagne des années d'après la Première Guerre. En ce sens, le Jeu se construit notamment comme une organisation idéale et utopique visant la paix dans un monde d'après-guerre régulé par une institution et une cité du jeu, Castalie, qui assure la pérennité du monde des idées pures.

Partant de cette introduction, le Jeu des Perles de Verre apparaît comme un langage symbolique dont l'exercice est la pensée pure : « ses règles, l'écriture figurée et la grammaire du Jeu constituent une sorte de langue secrète extrêmement perfectionnée, qui participent de plusieurs sciences et de plusieurs arts, particulièrement des mathématiques et de la musique (ou

²⁸⁵ *Ibid.*, « Avant-propos » écrit par Édouard SANS, p.11.

de la musicologie). »²⁸⁶ Ce qui est évoqué avec cette idée du Jeu, c'est une somme de connaissance absolue :

[...] ce que l'humanité a produit au cours de ses ères créatrices dans le domaine de la connaissance, des grandes idées et des œuvres d'art, ce que les périodes de spéculation érudite qui suivirent ont ramené à des concepts et transformé en patrimoine intellectuel, tout cet immense matériel de valeurs spirituelles, le joueur de Perles de Verre en joue comme l'organiste de ses orgues, mais les siennes sont d'une perfection presque inconcevable²⁸⁷.

Le jeu est une configuration historique de systèmes de pensée abstraits et symboliques orientés vers « le but idéal d'une Universitas Litterarum »²⁸⁸. L'existence du jeu se matérialise en une idée : « l'idée du Jeu est éternelle »²⁸⁹, il s'agit d'une reproduction de tout « le contenu spirituel de l'univers »²⁹⁰, héritage allant des académies platoniciennes aux philosophes romantiques, en passant par les gnostiques hellènes.

Pour bien saisir l'esprit du Jeu, l'introduction évoque des représentants typiques qui ont contribué à sa conception : Novalis, Leibniz, Hegel, Goethe, Mozart, Beethoven et la pensée orientale représentée par Bouddha, Confucius et Lao-Tseu, par exemple. Ces hommes ont tenté de cerner « l'univers spirituel dans des systèmes concentriques et d'unir la beauté vivante du spirituel et de l'art à la force magique des formules des disciplines exactes. »²⁹¹

Ainsi, selon l'introduction du biographe fictif, le jeu aurait fait son apparition en Allemagne et en Angleterre entre le XV^e et le XVII^e siècle dans des cercles de musiciens et de musicologues qui pratiquaient des exercices de mémoire, d'improvisation et de combinaison. Il se pratique seul, à deux ou à plusieurs. Au fil du temps, la logique du jeu s'est développée et s'est étendue à d'autres disciplines – par exemple les mathématiques, la linguistique, la philologie. Le Jeu établit « un langage de formules, d'abréviations et de combinaisons » pour différentes disciplines et devient ultimement un jeu universel aux possibilités infinies²⁹². C'est ce qui fait le charme du Jeu :

²⁸⁶ *Ibid.*, p.65.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*, p.67.

²⁸⁹ *Ibid.*, p.66.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.66.

²⁹¹ *Ibid.*, p.67.

²⁹² *Ibid.*, p.87.

« il est devenu le symbole de l'activité intellectuelle et artistique, le culte sublime, l'Unio Mystica de tous les membres séparés de l'Universitas Litterarum. »²⁹³ Par ailleurs, une référence au *Loup des steppes* évoque que le Jeu est parfois qualifié d'une expression « qui désignait le but dont plus d'un esprit prophétique rêvait : le théâtre magique. »²⁹⁴ On remarque que le Jeu est à la fois un art et une science, une sorte de science mystique, qui a aussi fonction d'accès à la vérité.

Un autre aspect du Jeu est essentiel à nommer. C'est « l'idée de contemplation » influencée par la culture orientale, notamment par l'ordre des Pèlerins d'Orient, une autre référence à un précédent roman, *Le voyage en Orient*. La pratique de la contemplation marque « un tournant dans le sens du sentiment religieux » pour les joueurs de perles de verre²⁹⁵. Par exemple, l'art de la contemplation et de la méditation sont des techniques indispensables pour la pratique du jeu, car ils permettent de donner un sens subjectif et introspectif aux symboles. Voici un extrait portant sur la signification du Jeu et l'ambition de ses participants :

Il représentait une forme éminente, un symbole de la recherche de la perfection, une alchimie sublime, une tentative pour se rapprocher de l'esprit qui, par-delà toutes les images et les pluralités, est un en lui-même, et par conséquent de Dieu. De même que les pieux penseurs d'époques antérieures représentaient par exemple la vie des créatures comme un cheminement vers Dieu et ne voyaient l'achèvement et le terme conceptuel de la multiplicité du monde phénoménal que dans l'unité divine, de même les figures et les formules du Jeu des Perles de Verre composaient dans une langue mondiale, nourrie de tous les arts et de toutes les sciences, une architecture, une musique et une philosophie dont le jeu et l'ambition étaient également d'approcher la perfection, de l'être pur, de la réalité pleinement accomplie²⁹⁶.

La vocation des joueurs est le développement et le perfectionnement du cosmos spirituel de ces idées pures et ainsi que leur propre épanouissement intérieur.

Dans cette introduction, il est également permis de comprendre que la condition d'existence du jeu est la situation spirituelle du XX^e siècle. Il y est dénoncé, à titre de repère temporel, la période de l'âge des « pages de variétés »²⁹⁷. Ces pages de variétés correspondent

²⁹³ *Ibid.*, p.92.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*, p.93.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.95-96.

²⁹⁷ *Ibid.*, p.69-70.

aux médias de masse qui écrivent sur des sujets dénaturants pour la pureté intellectuelle. Le Jeu des Perles de Verre, qui existait au XX^e siècle, a notamment cherché à protéger le domaine de l'esprit et de la spiritualité de cette atmosphère intellectuelle décadente caractérisée par une rationalité radicale. La description des individus de cette époque est la suivante :

Ils vivaient au contraire une vie d'angoisses, au milieu de la fermentation et des séismes de la politique, de l'économie et de la morale ; ils ont fait force guerres atroces et force guerres civiles : leurs petits jeux culturels n'étaient pas tout bonnement un enfantillage gracieux et dépourvu de sens, ils répondaient à un besoin profond de fermer les yeux, de se dérober aux problèmes non résolus et à un pressentiment angoissant de décadence, pour fuir dans un monde irréel, aussi inoffensif que possible²⁹⁸.

Une critique de « la mécanisation de la vie, au profond abaissement de la morale, au manque de foi des populations, au caractère frelaté de l'art » est abordée de front²⁹⁹. La période antérieure à l'Ordre est dépeinte par un « climat de décadence » et une « attitude de cynisme »³⁰⁰. La description de l'époque évoque des ressemblances avec la situation de l'écrivain :

L'insécurité et le caractère frelaté de la vie intellectuelle de cette époque qui [...] s'expliquent aujourd'hui à nos yeux comme un symptôme de l'épouvante qui saisit l'esprit lorsque, au terme d'une ère de triomphe et de prospérité apparents, il se trouva soudain en face du néant, d'une grande détresse matérielle, d'une période d'orages politiques et de guerres, en proie du jour au lendemain à la défiance de soi, doutant de sa force et de sa dignité, voire de son existence³⁰¹.

Ce contexte historique a permis la formation du Jeu des Perles de Verre tel qu'il est présenté dans le roman.

Dans un souci de rendre clairs certains détails, précisons : Castalie est une province pédagogique, « en marge ou supérieure » aux universités. Elle possède des écoles ayant pour but de former les esprits les plus doués et de permettre leur épanouissement. L'objectif et la fonction de la pratique du jeu sont de s'approcher de la perfection. Notamment, une expression clé du jargon des joueurs est l'injonction à se « réaliser », terme qui signifie un « cheminement du devenir à l'être, du possible au réel »³⁰². La direction administrative de ces écoles porte le nom

²⁹⁸ *Ibid.*, p.73.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.76.

³⁰⁰ *Ibid.*, p.76-77.

³⁰¹ *Ibid.*, p.75.

³⁰² *Ibid.*, p.96.

de « conseil des études » et supervise « le système des écoles des élites » qui n'admet aux essais d'entrée que les élèves les plus « distingués par leurs dons et leur caractère »³⁰³. Douze directeurs d'études dirigent « l'Ordre » et sont désignés comme des « Maîtres », en plus du Ludi Magister, directeur et Maître du Jeu des Perles de Verre³⁰⁴.

Voici le portrait du Jeu établi³⁰⁵, notamment les trois fondements de sa pratique, à savoir l'art, la science et le sentiment religieux ainsi que l'objectif proclamé de parvenir à la perfection de l'être. J'examinerai, dans la prochaine section, l'initiation du personnage principal, Joseph Valet, à cet univers spirituel du jeu.

6.2 Les années d'apprentissage de Joseph Valet

Le protagoniste du roman, Joseph Valet, est élève modèle d'un pensionnat nommé la cité des Frênes, à Berolfingen. Orphelin, il « connut la fortune de ceux qui paraissent vraiment nés et prédestinés à Castalie, à son ordre et au service de l'enseignement. »³⁰⁶ Son histoire évoque ses tourments intellectuels, caractéristique hessienne de celui qui se « voue à l'esprit ». Le jeune Valet avait la vocation d'intégrer et de marquer Castalie. Dans la période antérieure à son admission dans les écoles d'élite, une évidence se présente à lui : « le premier grand appel que lui adressa l'esprit, le premier acte de sa vocation, et il est caractéristique que cet appel ne vint pas des sciences, mais de la musique. »³⁰⁷

La première grande étape du roman réside dans la venue du Maître de la musique à Berolfingen pour évaluer le talent de Valet. Ce Maître de la musique « était l'un des douze demi-dieux, l'un des douze dirigeants les plus élevés en grade de ce Directoire [l'Ordre] infiniment

³⁰³ *Ibid.*, p.119.

³⁰⁴ *Ibid.*, p.120.

³⁰⁵ Pour plus de détail, voir l'analyse de John Krapp, *Hermann Hesse's Hegelianism: The Progress of Consciousness Towards Freedom in The Glass Bead Game*, *Studies in 20th Century Literature*: Vol. 26: Iss. 2, Article 5, 2002, <https://doi.org/10.4148/2334-4415.1536>, et Ignacio Götz, *Platonic Parallels in Hesses's Das Glasperlenspiel*, *The German Quarterly* 51, no. 4, 1978, pp. 511-519, <https://doi.org/10.2307/405056>.

³⁰⁶ HESSE, *Le Jeu des Perles de Verre*, p.101.

³⁰⁷ *Ibid.*, p104.

vénérable, et il représentait l'instance suprême pour tout le pays en matière de musique. »³⁰⁸ Au cours de cette rencontre où ils jouèrent une fugue de piano ensemble, « le cœur de l'enfant eut un élan de vénération, d'amour pour ce Maître », il découvrait derrière la musique « l'esprit, l'harmonie enivrante de la loi et de la liberté, de la soumission et de l'autorité »³⁰⁹. Cette figure du Jeu eut comme effet d'« éveiller » l'âme de Valet, par « la métamorphose et la sublimation » et se décrit comme suit : « [...] il ne comprenait rien et il sentait tout, emporté par un mouvement de sympathie, de curiosité, de volonté de comprendre, entraîné de son propre moi vers un autre, vers l'univers, le mystère et le sacrement, vers la beauté douloureuse du jeu du monde phénoménal. »³¹⁰ C'est notamment grâce à l'harmonie entre son monde intérieur et l'univers extérieur que la vocation de Valet prend son sens. Cette relation, entre son intériorité et l'extériorité, constitue le fil conducteur du roman.

Lorsque le jeune Valet est épris d'une curiosité pour le monde extérieur de l'école des élites, le Siècle. Son mentor, ce directeur de conscience lui dit : « Tu t'appelles Valet, cher ami, peut-être est-ce pour cela que le mot libre a tant de charme pour toi. »³¹¹ Cette curiosité pour le monde extérieur des écoles d'élite ne le quittera jamais dans sa quête vers la Vérité. Toutefois, sa vocation et son attirance pour la pureté de Castalie dominant sa conduite monastique. Seuls une discipline suprême, un long parcours éducatif et des dons naturels peuvent ouvrir les portes de l'Élite. On peut noter la grâce et « le charisme purement *personnel* » décelées par le Maître de la musique, pour reprendre une expression de Weber³¹², parmi les éléments qui caractérisent Valet. Ce maître éveille l'idée chez Valet que le don de la logique mathématique peut cohabiter avec la fantaisie artistique de la musique.

L'importance de la vocation personnelle influence considérablement l'orientation de la conduite de vie de Valet. Cette vocation est animée par le désir de découvrir le sens de la vérité. Si le charisme du jeune protagoniste lui ouvre les portes de l'institution du Jeu, il doit encore se perfectionner dans certains aspects et pratiques essentiels de celui-ci. C'est le but auquel tend

³⁰⁸ *Ibid.*, p.105

³⁰⁹ *Ibid.*, p.110.

³¹⁰ *Ibid.*, p.115.

³¹¹ *Ibid.*, p.132.

³¹² WEBER, *Sociologie des religions*, p.153.

son apprentissage. C'est ce que lui rappelle son mentor, le Maître de la musique qui l'a pris sous sa protection et qui lui transmet les enseignements de la méditation. Ce maître lui apprend que « la vérité existe », mais que la doctrine que réclame Valet, cet « enseignement absolu qui confère la sagesse parfaite et unique, cela n'existe pas. »³¹³ Il doit tendre à se « parfaire [s]oi-même », car « la divinité est en [s]oi, elle n'est pas dans les idées ni dans les livres. »³¹⁴ Le but suprême de la méthode de salut vise à reconnaître une logique d'*autodivination*³¹⁵ : ce perfectionnement de soi doit devenir un habitus permanent – je reviendrai plus bas sur les composantes de cette conduite de perfectionnement. Le chemin qui se présente à Valet, dont « la vocation n'était presque encore qu'une transformation intérieure »³¹⁶, mène le jeune protagoniste à rêver d'un monde intérieur idéal et pur. Le Maître de la musique précise que « La vérité se vit, elle ne s'enseigne pas *ex cathedra* »³¹⁷. En vue de la maîtrise de sa propre conscience, Valet expérimente notamment la méditation et l'interprétation des rêves³¹⁸.

Après les Frênes, Valet fait son entrée à Castalie et intègre l'école Celle-les-Bois, ce qui constitue une nouvelle étape de sa formation. La pureté d'esprit, en tant que don et caractère, et l'éducation universelle marquent les années d'apprentissage du jeune Valet à Celle-les-Bois. Dans cette école, la pureté distingue celui qui a une vocation naturelle de celui qui est seulement talentueux³¹⁹. Valet fait la connaissance de Plinio Désignori qui devient un ami important. Désignori est fils de bonne famille et reçoit une éducation d'élite. Une fois sa formation terminée, il est destiné à retourner dans le Siècle, auprès de sa famille. Ils entretiennent une relation d'amitié antinomique. Leur relation oppose la vertu de Valet à défendre Castalie contre cet ami respecté qui critique précisément l'« arrogant intellectualisme scolastique » si éloignée de la nature humaine³²⁰ – « le monde réel, où il y avait de tendres mères et des enfants, des affamés et des asiles de pauvres, des journaux et des luttes électorales »³²¹. Aux côtés de cet ami et dans

³¹³ HESSE, *Le Jeu des Perles de Verre*, p.143.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ WEBER, *Sociologie des religions*, p.186.

³¹⁶ HESSE, *Le Jeu des Perles de Verre*, p.113.

³¹⁷ *Ibid.*, p.143.

³¹⁸ *Ibid.*, p.139-140.

³¹⁹ *Ibid.*, p.119.

³²⁰ *Ibid.*, p.156.

³²¹ *Ibid.*, p.163.

le cadre de leurs joutes oratoires portant sur l'opposition esprit-nature, Valet en vient à développer un germe de scepticisme quant au rôle de Castalie et à l'exercice pur de l'esprit. Toutefois, c'est également de cette amitié antipodale que Valet devient la figure du parfait castalien. Cette épreuve de l'altérité combinée à une initiation à la pratique du jeu des Perles de Verre mène Valet à ce constat : « La totalité de la vie, aussi bien physique qu'intellectuelle, est un phénomène dynamique dont le Jeu des Perles de Verre n'embrasse au fond que l'aspect esthétique et surtout sous la figure de processus rythmiques. »³²²

Les qualités artistiques et logiques du jeune Valet influencent ses lectures pieuses³²³ et son service au jeu. Il cherche notamment à saisir « le sens du Jeu », qu'il pressent comme « le secret du monde, à la science fondamentale »³²⁴. Si le jeu, par l'exercice méditatif, représente « la voie directe menant au cœur du secret de l'univers », Valet la pratique avec une virtuosité qui lui permettra, grâce à l'intuition du « sens du Jeu », d'en transcender la simple pratique³²⁵. Cette recherche du secret de l'univers et de la perfection influence notamment la voie de délivrance selon une conception plus dynamique. Dans la section qui suit, j'examinerai les composantes de cette quête, notamment l'importance de la connaissance de soi dans le développement de l'éthique de conduite de vie et de la voie de délivrance recherchée et le passage du personnage d'étudiant à membre de l'Ordre.

6.3 Le développement d'une éthique sous-tendant la conduite de vie de Valet

Deux pôles caractérisent la personnalité du personnage, comme « son Yin et son Yang ». On retrouve « d'une part la tendance au conservatisme, à la fidélité, au service désintéressé de la hiérarchie, de l'autre la tendance à l'éveil, à aller de l'avant, à empoigner et à comprendre la

³²² *Ibid.*, p.174.

³²³ Comme celles de Johann Albrecht Bengel, Friedrich Oetinger, le comte Zinzendorf, Michel de Montaigne, Confucius ou de Lao-Tsé, par exemple.

³²⁴ *Ibid.*, p.186.

³²⁵ *Ibid.*

réalité. »³²⁶ Ces deux versants influencent sa conduite. D'un côté, il y a le « croyant et bon serviteur » de l'Ordre, de Castalie, du Jeu des Perles de Verre, avec l'aspect sacré qui confère une valeur d'absolu; de l'autre, il y a le côté « vigilant, lucide et dynamique » d'un être conscient que tout doit être en mouvement, dans la création et la métamorphose. Sa conduite de vie, à la fois dévouée au monde de l'esprit et dynamique dans sa capacité à faire l'expérience des idées, oriente Valet vers les étapes et les découvertes de sa vie qui suivent.

La liberté intellectuelle des étudiants de Castalie mène notamment Valet à explorer la grande variété des cultures du monde. La philosophie chinoise, par l'intermédiaire du Yi-king³²⁷, exerce d'abord une influence certaine sur lui. Dans une scène où il s'initie à l'ermitage par le biais d'un stage avec un Frère Aîné, conforme à l'orthodoxie de la Chine antique, ce dernier introduit Valet à « l'image de l'éveil »³²⁸. Cette idée influence considérablement ses réflexions et sa conduite : l'éveil signifie « la connaissance de soi-même », du point de vue où il se trouve dans l'ordre et en tant qu'humain, mais de plus en plus comme une « connaissance de soi » à l'image « du sentiment de sa position et de sa destinée particulière et unique » dans l'univers³²⁹.

Joseph Valet s'exerce quotidiennement à la pratique du Jeu. Il se démarque par la virtuosité avec laquelle il maîtrise le sens des idées. Durant ses années d'apprentissage, il s'amuse par exemple à déconstruire la logique d'une unique partie du Jeu. À cette époque, il pressent sa prédestination à la fonction de chef et personnalité représentative du Jeu. La transition d'étudiant à membre de l'Ordre se réalise suite à une mission diplomatique qui lui est confiée : initier, encourager et enseigner des joueurs du Jeu des Perles de Verre au couvent de Bénédictins de Mariafels, un antique centre de la culture du pays. Là-bas, il y fait la rencontre du Père Jacobus, un historiographe, avec qui il entretient des liens d'amitié sincères et dont le personnage – inspiré de l'historien suisse Jacob Buckhardt – lui fait découvrir « le sens de l'histoire, non en tant que

³²⁶ *Ibid.*, p.369.

³²⁷ Le Yi-King est une œuvre classique de la pensée chinoise et fait référence au *Livre des mutations*. Elle vise à décrire les états du monde et leur évolution. Ce livre est principalement connu en Occident par les milieux artistiques et ésotériques.

³²⁸ *Ibid.*, p.201.

³²⁹ *Ibid.*, p.201-202.

science, mais en tant que réalité, en tant que vie, et c'est à cela que correspondent la transformation de sa propre vie personnelle et l'élévation qui l'a fait entrer dans l'histoire. »³³⁰

Avec l'image de l'éveil et le sens de l'histoire intériorisé, Valet en vient à proposer une création personnelle d'une partie du Jeu. Pour Valet, le Jeu de type psychologique qu'il affectionne (par opposition au type formel), dans la disposition d'esprit qu'il nécessite pour être expert, « cherchait l'unité et l'harmonie, la rondeur et la perfection du cosmos » extérieur, en tant qu'« image de la perfection »³³¹. La distinction subjective introduite au Jeu par Valet réside dans « la succession des méditations qu'il prescrivait avec précision », le joueur étant amené à « éprouver l'émotion du parfait et du divin »³³². Le style de Jeu développé par Valet vise l'assimilation de la perfection, avec la prédominance de la méditation, comme si le Joueur ressentait un éveil. Cette conception du Jeu influence notamment Valet dans sa recherche d'un éveil permanent.

Alors qu'il s'impose comme une figure marquante dans le cercle d'expert du jeu, Joseph Valet est désigné comme successeur par l'Ordre au Magister Ludi, Thomas de la Trave – Thomas Mann a servi de modèle à ce personnage³³³ – qui tombe malade et décède. Cette fonction, qu'il entoure d'une aura sacré, impose des responsabilités importantes au protagoniste : notamment il devient le guide spirituel de la communauté des joueurs. Il en devient la conscience morale. Pour lui, l'esprit de Castalie et son Ordre repose sur deux principes qu'il incarne : « l'objectivité et l'amour de la vérité dans l'étude et la pratique de la sagesse méditative et de l'harmonie »³³⁴.

³³⁰ *Ibid.*, p.272.

³³¹ *Ibid.*, p.279.

³³² *Ibid.*, p.278.

³³³ *Ibid.*, « Préface du traducteur » écrit par Jacques Martin, p.55. Dans une lettre écrite à Hermann Hesse en 1945, Thomas Mann évoque le « présent » offert au « monde intellectuel » avec ce « chef d'œuvre » qui résume le « bilan de votre existence » et signe « Votre Thomas von der Trave », signifiant par-là s'être reconnu comme modèle au personnage dans *Correspondance*, Hermann Hesse-Thomas Mann, Josée Corti, 1997 [1968], p.180-183.

³³⁴ *Ibid.*, p.324.

6.3.1 Où la transcendance et la sérénité apparaissent comme des voies de délivrance

Nous voilà rendus au moment où Joseph Valet constate qu'il s'est éloigné du chemin qui le mène vers ses aspirations et qu'il découvre la mutation de sa logique intrinsèque. Cette section propose de retracer le parcours qui voit Valet quitter l'Ordre du Jeu des perles de verre et les motifs qui sous-tendent sa décision, notamment le souvenir d'un poème qui l'exhorte à « se transcender » et la recherche de la sérénité.

Au fil de ses réflexions, Valet en vient à développer un regard critique sur ses fonctions et l'Ordre du Jeu des perles de verre. La fonction stricte de Magister Ludi, qui doit faire vivre le Jeu dans des concours annuels, opposée au profond désir de liberté cohabitent difficilement ensemble. Son dévouement à l'Ordre et la conduite ascétique requise par Castalie mène Valet vers l'épuisement. Seul l'enseignement éveille encore chez lui un intérêt. Bien qu'il serve une communauté spirituelle, il en vient à pressentir, avec ses études sur l'histoire – et son « sens de l'histoire » –, que l'Ordre est voué à la décadence, comme toute communauté, même la plus parfaite. Cette prise de conscience découle de ses réflexions sur la « création spirituelle » qui fonde le contenu du Jeu des Perles de Verre : à Castalie, les résidents vivent des œuvres des autres, les déconstruisent pour les étudier à l'infini, dans un monde d'abstraction totale, déconnecté de la réalité. Même si ces abstractions sont sublimes et qu'elles permettent de vivre dans une « sphère transcendante de l'intemporel et de la non-violence »³³⁵, l'acte spirituel est une création de soi, une création subjective de sa propre histoire. Malgré sa vénération pour le système idéologique rationnel et pratique conceptualisé par le Jeu, Valet constate le déclin de l'Ordre, dans sa pratique hiérarchique, et prône une conduite de vie de création de soi.

Croyant que le Jeu des perles de verre ne répond plus au « sens » donné à son existence, Valet veut dans cette disposition d'esprit « se mettre en quête d'un chemin de la liberté »³³⁶. Il renoue en ce sens avec son vieil ami Désignori. On retrouve alors le processus dialectique

³³⁵ *Ibid.*, p.375.

³³⁶ *Ibid.*, p.386.

hessien³³⁷ : ensemble, les deux amis tentent de se comprendre, de comprendre la réalité de l'un et de l'autre et de produire une synthèse entre le monde des idées et le monde sensible.

L'ami reproche notamment à Castalie de produire des êtres mésadaptés dont « tous les élans incongrus du cœur et de l'esprit [sont] endormis et étouffés », « où tout élan de vie, tout grand sentiment, toute vraie passion, tout émoi du cœur qui vient jeter le trouble est aussitôt contrôlé, dévié et neutralisé par la thérapeutique de la contemplation. »³³⁸ La vie instinctive, selon Désignori, est domptée par la méditation tandis que la véritable vie, le monde authentiquement humain se trouverait dans le Siècle.

De l'autre côté, Valet défend la conduite ascétique de l'Ordre qui se traduit par, d'un côté, la maîtrise de soi spécifiquement castalienne, ancrée dans une conception de pureté où il faut sacrifier les valeurs affectives et, de l'autre, par un désintéret pour la conduite de vie du Siècle, réalité désavouée, car jugée impure et indigne. Il énonce que « le but suprême et le plus noble » à atteindre qu'est la quête de sérénité est incompatible avec la vie du Siècle³³⁹. La sérénité, pour lui, est une vertu de saint dont la composante est « connaissance suprême et amour, affirmation de toute réalité, attention en éveil au bord des grands fonds et de tous les abîmes. »³⁴⁰ La maturité de l'âge donne de la perspective à Valet. Elle se traduit par une disposition d'esprit et une conduite de vie vers l'éveil qui tente de s'approcher de la sérénité, notamment parce qu'elle « est le secret de la beauté et la véritable substance de tout art »³⁴¹.

Pour Valet, l'enseignement du jeu, notamment « la pratique de la méditation et la culture de l'âme », s'avère être une initiation à la disposition d'esprit de la sérénité³⁴². Le style de vie castalien, défend-il, prescrit le raffinement des idées et des habitus tout comme le raffinement continu du développement de son être. Pour les Joueurs comme lui, « le savoir, le culte de la vérité, est étroitement lié au culte du beau » alors que le Jeu unit en lui trois principes : « la

³³⁷ *Ibid.*, p.397 et 412.

³³⁸ *Ibid.*, p.413.

³³⁹ *Ibid.*, p.419.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *Ibid.*, p.421.

science, le respect du beau et la méditation »³⁴³. Ensemble, ils forment une sérénité propre au vrai joueur de perles de verre qui en est imprégné. La sérénité se traduit, selon Valet, par une conduite de vie où le sens de la pratique du Jeu est un rituel qui apaise la conscience tout en l'éveillant.

Toutefois, Valet constate que l'influence du jeu en tant qu'institution est en déclin. Le sens de la pratique du Jeu perd donc peu à peu la signification qu'il en avait jeune, lorsqu'il était attiré par la sérénité castalienne. Le protagoniste juge avoir saisi et maîtrisé le sens du Jeu, acquis une maîtrise de soi et de l'esprit. Il considère la question du Un-tout de l'Esprit, le secret du Jeu, acquis du point de vue de l'acte réflexif. Cela dit, « vivre » ce Un-tout, se réaliser encore et encore, tel est le défi qui demeure. Seulement, il apparaît que seul le Siècle peut lui permettre de concrétiser intérieurement cet absolu de l'éveil à soi. Valet, ce castalien idéal, trace une voie là où personne d'autre ne l'avait fait avant lui : jugeant stagner dans ses fonctions de Magister Ludi et souhaitant réaliser sa passion pour l'enseignement, il décide de quitter Castalie de son plein gré.

J'aimerais maintenant aborder la logique de la transcendance du personnage, selon la conception du découpage des états de conscience de Valet. Le protagoniste retrouve un poème écrit dans ses années de jeunesse. Il est intitulé d'après un impératif moral : « Se transcender », qui a remplacé le titre « Degrés »³⁴⁴. Cette injonction s'incarne autant dans une disposition d'esprit qu'à travers la conduite de vie. Il précise que « placer son action et sa vie sous ce signe et lui faire transcender, franchir avec une sérénité résolue, combler et dépasser tous les espaces, toutes les distances » est le message de son inconscient. En voici quelques strophes :

Franchissons donc, sereins, espace après espace,
N'acceptons en aucun les liens d'une patrie ;
Pour nous, l'esprit du monde n'a ni chaînes ni murs,
Par degrés, il veut nous hausser, nous grandir³⁴⁵.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ibid.*, p.487.

³⁴⁵ *Ibid.*, p.488.

Vers la fin du roman, le protagoniste affronte l'éveil comme un enjeu³⁴⁶. Pour lui, atteindre l'harmonie psychique, comme la pureté spirituelle, relève de l'intuition. La conception du *sens* du monde et de la vie est dynamique. L'éveil continu et perpétuel est à la fois un éloge de la subjectivité et du temps qui passe. Cet « appel » à la transcendance oriente le « sens » donné à sa conduite de vie. Son injonction de transcendance, qui le pousse à quitter l'Ordre, engage Valet sur le chemin de sa passion que représente l'enseignement. Il explique le fondement de sa conduite comme suit :

Mais il faut que je vous dise encore quel sens le mot « transcender » a pris pour moi, depuis mes années d'étudiant et mon « éveil ». [...] Ce mot s'est imposé à mon attention, et depuis, à l'égal de l'« éveil », il est devenu pour moi une véritable formule magique, provocante et dynamique, consolante et prometteuse. Ma vie, tel fut à peu près le projet que je formai, devait être une transcendance, un progrès d'échelon en échelon, elle devait franchir et dépasser un espace après l'autre [...]. Je vous fais part aussi de cette image, celle de la transcendance : c'est une clef qui aidera peut-être à comprendre ma vie. Ma décision d'opter pour le Jeu des Perles de Verre, constitua un échelon important. [...] Ce que ma charge [de Magister] m'a apporté de meilleur, ce fut la découverte que la musique et le Jeu de Perles ne sont pas les seules activités qui rendent heureux, mais qu'il y a aussi celle de l'enseignement et de l'éducation³⁴⁷.

Le départ de Valet de Castalie se fait au profit de cette passion pour l'enseignement. Il se rapproche de son ami Plinio Désignori, qui vit dans le Siècle avec sa famille. Valet devient alors l'éducateur personnel du fils de Désignori, Tito. À la culture du savoir, Valet préfère la méditation tout en étant précepteur d'un jeune garçon. Sa vocation, affirmait-il, était toute personnelle : ainsi Valet n'a plus besoin de répondre à une hiérarchie et un ordre, mais à un appel résonnant au fond de l'âme, à une voix intérieure. La narration de la biographie de Valet se termine abruptement par une scène tragique. En voulant gagner le respect de son jeune élève qui traverse un fleuve à la nage, Valet se noie. Le sens de cette dernière scène peut être interprété de plusieurs manières, mais je laisserai le soin à d'autres d'apporter ces réponses.

³⁴⁶ *Ibid.*, p.487-495.

³⁴⁷ *Ibid.*, p.517.

6.4 L'œuvre comme quête de sens

Avec *Le Jeu des Perles de Verre*, Hesse a présenté une histoire d'apprentissage sur la quête de sens censée divertir son lecteur de la situation spirituelle de son époque. Ce roman, plein de sagesse, brosse le portrait d'un protagoniste en quête de sa propre voie. Hesse met en récit la fusion des cultures occidentales, avec la philosophie scolastique, l'alchimie et la musicologie, par exemple, avec les cultures orientales du Yi-King, du Yoga et des méditations du bouddhisme. J'ai tenté de délinéer la conduite de vie du protagoniste influencé par la pensée de Castalie, mais également par la logique intrinsèque d'une dynamique de la transcendance. La conduite de vie authentique qui cherche le dépassement de soi, le perfectionnement de soi, représente le sens visé par le protagoniste. J'ai montré que les influences castaliennes et orientales, combinées avec les pratiques de la méditation et de la contemplation, configurent le sens de la conduite vers une perpétuelle recherche de sérénité intérieure et de liberté, voie de délivrance au monde. La conciliation du monde sensible et du monde des idées recherchée par Valet oriente aussi sa conduite : telle est la voie de la transcendance : ni l'un, ni l'autre, mais au-dessus des deux.

La quête de sérénité, en tant que principe et fondement, définit un certain style de conduite de vie qui marque les expériences, les méthodes de salut qu'elle déclenche, les formes de répétition qui constituent les habitus : cette conduite est une réaction à un problème que pose l'existence. Être le plus *éveillé* possible, selon une logique de degrés, est un sens à donner à sa vie, selon Valet.

À l'origine, le roman avait une fonction contestataire et polémique. Comme on l'apprend dans le roman, le monde utopique qu'est Castalie a été fondé « à la fin de l'ère des guerres dans un monde détruit » qui « a débuté à peu près avec ce qu'on appelle la Première Guerre mondiale », période où « l'esprit n'avait aucune valeur », selon Hesse³⁴⁸. Dans une lettre écrite en 1955 à Rudolph Pannwitz – philosophe et écrivain allemand qui a exercé une influence importante dans l'entre-deux-guerres –, Hesse évoque quelques souvenirs de l'écriture du

³⁴⁸ *Ibid.*, p.462.

roman. Pour lui, la « première étincelle » fut « l'idée de réincarnation en tant que forme où s'exprime la stabilité dans la fluidité et surtout la continuité de la tradition et de la vie de l'esprit. »³⁴⁹

Alors qu'il vivait en Suisse, il suivait avec attention les développements de la situation politique en Allemagne : « Les discours de Hitler et de ses ministres, leurs journaux et leurs brochures produisaient comme une émanation de gaz toxique, ils soulevaient une vague de vulgarité, de mensonge, d'arrivisme forcené qui rendait l'air irrespirable. »³⁵⁰ Face à la situation de « détrônement de la vérité » et des « dangers auxquels était exposée l'existence physique et intellectuelle d'un écrivain de langue allemande », Hesse a aménagé son espace intellectuel et spirituel où il put se réfugier et exprimé son éloge de l'Esprit, de la musique et de la méditation. Ce monde utopique, symbolisé par Castalie, ce monastère de libre-penseur, est un « lieu où respirer librement en réaction aux événements violents qu'impose la guerre à l'esprit », mais également pour répondre au besoin du lecteur de se plonger dans un livre qui propose du sens³⁵¹.

Avec *Le Jeu des Perles de Verre*, Hermann Hesse a tenté de « représenter le monde de la spiritualité humaniste, monde qui respecte en effet les religions établies, mais vit en dehors d'elles. »³⁵² Hesse est parvenu à montrer que « le sens intérieur et la valeur de ce monde [Castalie] sont révélés par les personnages du jeune Joseph Valet et du maître de l'Ordre, tandis que le Valet plus âgé, qui a reçu une formation historique, incarne la pensée de la relativité et de la précarité inhérentes même au monde le plus proche de l'idéal. »³⁵³ Hesse affirme avoir le même objectif que Valet : mettre ses dons au « service de l'homme individuel ». Dans sa conception, l'homme est le seul responsable du sens qu'il donne à sa vie³⁵⁴.

En somme, durant une période animée par la guerre, Hesse a voulu laisser sa trace avec un livre qui résume et synthétise sa pensée. Son lecteur, s'il souhaite encore croire en quelque chose – en soi, en les idées, en la vérité, en l'Homme, pour n'en citer que quelques exemples –

³⁴⁹ HESSE, *Lettres : (1900-1962)*, p.186.

³⁵⁰ HESSE, *Le Jeu des Perles de Verre*, p.187.

³⁵¹ *Ibid.*, p.188.

³⁵² *Ibid.*, p.131.

³⁵³ *Ibid.*, p.106-107.

³⁵⁴ *Ibid.*, p.151.

peut trouver du repos dans cette lecture. Le roman témoigne de la grande sagesse acquise par Hesse au cours de son itinéraire intellectuel. Hesse a 66 ans lorsque le roman est publié. Embêté par la maladie qui le fatigue et sa vue qui lui fait défaut, il tire sa révérence de sa carrière littéraire. *Le Jeu des Perles de Verre* constitue son dernier roman. Hesse occupe par la suite son temps à la peinture, à l'écriture de poésie et à sa considérable correspondance.

Chapitre 7. Hermann Hesse, une réflexion actuelle

Hermann Hesse est comme une figure marquante de la littérature du XX^e siècle. Sa pensée et son œuvre évoquent un nombre si vaste d'objets que l'interprétation sociologique de son œuvre implique de se concentrer sur certains aspects. Mon objectif était, dans la présente étude, d'interpréter Hermann Hesse et ses œuvres par le prisme d'une problématique, celle du désenchantement du monde et de la quête de sens. Je l'ai fait à l'aide des concepts de conduite de vie et de voie de délivrance. J'ai souhaité poser un regard sociologique sur la conception du sens de la vie de l'écrivain, de la transcendance et de la sublimation. Je conclurai le mémoire en revenant sur les éléments fondamentaux de l'étude.

J'ai évoqué, au premier chapitre, la perception de la situation spirituelle du XX^e siècle, caractérisée à l'époque de « sans-abri transcendantal » par Georg Lukacs. J'ai élaboré mon objet de recherche autour de la perception, chez de nombreux intellectuels, de cette situation spirituelle. Ils la concevaient comme une perte de sens combinée à un besoin métaphysique d'en retrouver une nouvelle. J'ai mentionné des tentatives pour redonner sens à l'existence et les moyens d'expression, que ce soit la philosophie, la psychologie ou la littérature, de cette quête. J'ai surtout introduit Hermann Hesse, cet écrivain dont pour l'œuvre monumentale s'avère un incontournable aux adeptes de questions existentielles, comme figure idéale de l'homme en quête de sens.

Dans le deuxième chapitre, j'ai présenté l'articulation de mon étude à partir de ses composantes méthodologiques : la notion de désenchantement du monde ainsi que les concepts de conduite de vie et de voie de délivrance. Le désenchantement du monde, entendu comme problématique existentielle est le cadre qui soulève, chez Hesse et ses contemporains, un questionnement particulier sur les conduites de vie et les conceptions des voies de délivrance. Max Weber, Charles Taylor et Marcel Gauchet m'ont permis de présenter la notion de désenchantement du monde, son influence sur la formation de l'identité moderne et les composantes de cette influence. J'ai montré que la quête de sens, qui s'observe chez l'homme de la modernité selon une historisation eurocentrique, oriente ce sens vers une transcendance

intérieure. Les écrits littéraires de Hermann Hesse révèlent des figures idéaltypiques d'hommes en quête de sens. Pour poser un regard sociologique sur l'œuvre, j'ai mis au point un cadre théorique et ai introduit le concept de conduite de vie et de voie de salut. J'ai enfin brièvement présenté le corpus de l'étude : les romans *Siddhartha*, *Le Loup des Steppes*, *Narcisse et Goldmund* et *Le Jeu des Perles de Verre*.

Dans le troisième chapitre, j'ai fait l'analyse de *Siddhartha*. Le roman, je l'ai montré, témoigne de l'influence des cultures de l'Orient sur la pensée de Hesse. Le bouddhisme et le taoïsme sont présentés à travers le protagoniste du roman. J'ai exposé son histoire et sa recherche de la vérité. La conduite de vie du personnage en quête de sens et de sagesse se construit au long des étapes de sa vie : les différents moments d'éveil, que ce soit avec les samanas, dans la ville ou au bord du fleuve. *Siddhartha* est un roman qui valorise les pratiques orientales telles que la méditation et la contemplation pour atteindre la délivrance. Ce roman est, selon l'écrivain, une profession de foi en l'amour; l'union mystique y est mise en scène dans une expérience transcendantale totale partagée par deux amis, Siddhartha et Govinda.

Le Loup des steppes est au cœur du quatrième chapitre. J'ai relevé l'influence de la psychanalyse et l'approche jungienne dans le roman dont l'écriture fut pour Hesse un profond examen de conscience : une auto-analyse fictionnelle. De ce roman initiatique, tragicomique et nostalgique, j'ai souligné l'importance de Harry Haller, personnage dépeint comme un homme ayant une dualité intérieure irréconciliable : l'homme et le loup, deux âmes se logeant au sein de son être. Avec le mystérieux traité, j'ai présenté les voies de délivrance accessibles au personnage : le suicide, l'humour transcendantal et la déconstruction théorique de l'être, notamment grâce au théâtre magique. Harry Haller, comme Hermann Hesse, illustre la disposition d'esprit désenchantée et un rapport au monde problématique. Le roman met à scène la réhabilitation à vivre de Haller : il a appris à se prendre moins au sérieux. Il a fait l'expérience du théâtre magique, cet espace métaphysique de la dissection et de la dissolution du moi qui fait revenir l'être à son unité fondamentale. Haller et Hesse ont tous les deux cherché « celui que l'on est »³⁵⁵. Le personnage étant une extension de lui-même, Hesse écrit sur la connaissance de soi,

³⁵⁵ Voir la note 206.

la découverte de l'inconscient, la névrose de l'intellectuel moderne qui peut causer le questionnement sur le problème du sens de l'existence. Des modèles sont évoqués : Mozart, Bouddha Goethe, Nietzsche, Lao-Tseu, ces Immortels qui se transposent en de nouvelles croyances, des hommes qui ont fait leur examen de conscience. Ils servent de repères moraux pour Haller et Hesse. Finalement, l'expérience mystique du Un-tout de l'être, vécu dans le théâtre magique, a soulevé la question de la dissolution du Moi. Il s'agit d'une autre version de l'expérience transcendantale totale dans les récits de Hesse. D'un nihilisme à une absurdité métaphysique, Hesse aborde avec un lyrisme ironique ce jeu de la réalité.

Dans le cinquième chapitre, portant sur *Narcisse et Goldmund*, j'ai montré comment Hesse s'inspire de sa propre vie : son histoire, son départ de Maulbronn et sa vocation d'artiste alors que ses parents le vouaient à une carrière de théologien. J'ai insisté sur l'expression de la dualité hessienne à travers les deux personnages qui opposaient deux conduites de vie et deux voies de délivrance différentes : Goldmund et Narcisse. Récit sur le rapport à soi, Goldmund incarne un être sensible et rêveur qui aspire à la liberté. J'ai évoqué les expériences amoureuses de Goldmund, sa pratique de l'art, sa recherche du beau et du vrai, sa quête du secret de l'existence, matérialisée par l'image de la Mère comme élément sacré à atteindre. Le sens de sa conduite de vie, influencée par l'esthétisme et l'érotisme, a pour orientation la création artistique de cette image intérieure de la « Ève-Mère », ce symbole d'« impersonnalité immanente et subjectivisme transcendant », pour reprendre les mots de Gauchet³⁵⁶. Narcisse, le directeur de conscience, a un penchant rationnel, logique. Il expose une conduite de vie monastique, axée sur la sagesse scolastique et la culture de la pensée abstraite. L'histoire d'amitié entre les deux hommes met en valeur l'importance de la figure du penseur, tel un repère moral, dans l'écriture de Hesse. Narcisse est l'incarnation de la conduite de vie propre au moine et au sage. Ce chapitre a résumé l'influence de leur amitié mutuelle, transcendante l'un pour l'autre. Encore une fois, c'est un roman qui brosse le portrait de l'expérience transcendantale totale, une union mystique piétiste et mélancolique.

³⁵⁶ GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, p.49.

Le septième chapitre a porté sur *Le Jeu des Perles de Verre*, ce roman dont l'écriture représente, pour Hesse, un refuge pour sublimer l'atmosphère intellectuelle propre au nazisme. Le lyrisme hessien de l'état d'âme et de l'absolue vérité abstraite y sont à leur comble. J'ai montré comment la recherche de la vérité, de la sérénité, de l'éveil et de la transcendance s'expriment dans la figure de Joseph Valet, le Magister Ludi, dans la cité de Castalie. La conduite de vie de ce personnage découle de la prédestination à l'élite du Jeu des perles de verre, ce Jeu abstrait combinant les symboles de l'univers et les systèmes de pensée pure. Les moyens d'expression symbolique que sont les mathématiques, la musique ou l'astronomie y côtoient la pratique de la méditation et de la contemplation. J'ai fait remarquer la fusion des conceptions occidentales et orientales de l'homme chez Hesse afin d'aboutir à la dynamique de la transcendance comme logique intrinsèque au personnage. L'injonction morale à se transcender oriente sa conduite de vie. Valet est notamment animé par la quête de la transcendance, le culte du monde de l'esprit et de la liberté de penser. La conception de la liberté et l'image de la transcendance guident ce récit initiatique et terminent l'analyse de mon corpus.

Hermann Hesse, cette figure de l'homme en quête de sens, a inspiré des millions de lecteurs à travers le monde. Voici ce qu'écrivait Hermann Hesse à propos de ses lecteurs :

Je reçois chaque année quelques milliers de lettres, toutes écrites par des jeunes qui, pour la plupart, n'ont pas vingt-cinq ans. [...] Ce sont presque tous des êtres bien doués, mais difficile à vivre; destinés à atteindre un degré d'individuation supérieur à la moyenne, ils sont déconcertés par les classifications en usage dans le monde normalisé³⁵⁷.

Dans sa correspondance, il se permet même de donner un conseil à ceux-ci :

Cependant, je renforce en chacun de ces individus, pour autant que j'arrive à m'identifier à lui, la conscience de ce qui le sépare des normes établies et j'essaie de lui montrer la signification de cette divergence³⁵⁸.

³⁵⁷ HESSE, *Lettres (1900-1962)*, p.72.

³⁵⁸ *Ibid.*

Hesse décrit le profil typique de son lecteur, un individu qui cherche à comprendre son étrange rapport au monde, le monde individualiste de l'homme seul face à sa conduite. Il n'est pas étonnant que les écrits sur la connaissance de soi trouvent toujours des adeptes : « La connaissance de soi transcende la conscience de soi » affirme Gusdorf, l'auteur de la *Découverte de soi*³⁵⁹. La délivrance, la thérapeutique de Hesse, c'est la pratique littéraire. La présence de la psychanalyse, très remarquée dans l'œuvre, témoigne d'une démarche séculière de l'état de transcendance de soi. Les psychanalyses de l'écrivain lui auront servi de moyen à l'approfondissement de son œuvre et de lui-même. La connaissance de soi, en tant que quête de sens, se confond avec le perfectionnement de soi; les voies de délivrance apparaissent multiples et pourtant si communes. Chez Hesse comme chez son lecteur, la tendance à la connaissance de soi est internalisée en tant qu'idéologie.

Le rapport que j'entretiens à Hermann Hesse est intime. Avec l'écriture de cette étude, rendre compte des idées et de l'interprétation respectueuse de ses œuvres a été un réel défi. Un ami m'a justement dit : « Hermann Hesse, c'est ta voie de délivrance! ». Il est vrai qu'en lisant Hermann Hesse, je suis mû par une aspiration : trouver un sens à l'existence. Avec cette étude, il m'a été permis de faire un voyage dans l'univers d'un expert de la question. À son terme, je retiens que chaque individu cherche son propre sens. L'œuvre considérable de Hermann Hesse témoigne d'ailleurs de sa propre quête de sens. Dans ce contexte, mon humble conclusion est celle-ci : trouver un sens à l'existence est le projet d'une vie, pas seulement d'un mémoire.

³⁵⁹ GUSDORF, Georges, *La découverte de soi*, Paris : Les presses universitaires de France, 1948, p.14.

Références bibliographiques

- Adler, Alfred. *Le sens de la vie : Étude de psychologie individuelle*. Paris : Éditions Payot, 1968 [1933].
- Ball, Hugo. *Hermann Hesse : Sa vie et son œuvre*. Traduit par Sabine Wolf. Dijon : Les presses du réel, 2000 [1927].
- Benjamin, Walter. *Enfance, Éloge de la poupée et autres essais*. Paris : Rivages poche, Petite Bibliothèque, 2011 [1911].
- Colliot-thélène, Catherine. *Dictionnaire de philosophie*. Paris : Larousse, Éditions CNRS, 2012.
- Colliot-thélène, Catherine. *La sociologie de Max Weber*. Paris : La Découverte, 2014.
- Decker, Gunnar, et Peter Lewis. *Hesse : The Wanderer and His Shadow*. Cambridge : Harvard University Press, 2018.
- Douville-Vigeant, Francis. *Sociologie du dandysme : biographie sociologique de Stefan Zweig*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, Papyrus, 2016.
- Eilenberger, Wolfram. *Le temps des magiciens, 1919-1929, l'invention de la pensée moderne*. Paris : Albin Michel, 2019 [2018].
- Elias, Norbert. *Mozart, sociologie d'un génie*. La librairie du XXe siècle. Paris : Éditions du Seuil, 1991.
- Eucken, Rudolph. *Le sens et la valeur de la vie*. Coll. Prix Nobel de littérature. Paris : Rombaldi, 1968 [1908].
- Freud, Sigmund. *Le malaise dans la civilisation*. Paris : Les Presses Universitaires de France, 1989 [1929].
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris : Gallimard, 1985.
- Gingras, Yves. *Pour une biographie sociologique*. Paris : Nathan, 1998.
- Grondin, Jean. *Du sens de la vie : essai philosophique*. Montréal : Bellarmin, 2003.
- Gusdorf, Georges. « Le fondement du savoir romantique », *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Tome IX. Paris : Les Éditions Payot, Coll Bibliothèque scientifique, 1982.
- Gusdorf, Georges. *La découverte de soi*. Paris : Les Presses Universitaires de France, 1948.
- Hesse, Hermann et Thomas Mann. *Correspondance*. Paris : José Corti, 1997.
- Hesse, Hermann. *Guerre et paix: considérations politiques*. Tête-à-tête. Paris : L'Arche, 2003.
- Hesse, Hermann. *Knulp: roman*. Paris : Calmann-Lévy, 1972 [1915].
- Hesse, Hermann. *Le Jeu des Perles de Verre: essai de biographie du Magister Ludi Joseph Valet, accompagné de ses écrits posthumes*. Paris : Calmann-Lévy, 1988 [1942].
- Hesse, Hermann. *Le loup des steppes*. Paris : Calmann-Lévy, 1991 [1927].
- Hesse, Hermann. *Le voyage en Orient*. Paris : Calmann-Lévy, 1991 [1932].
- Hesse, Hermann. *Lecture minute*. Paris : José Corti, 1992 [1971].
- Hesse, Hermann. *Narcisse et Goldmund*. Paris : Calmann-Lévy, 1948 [1930].
- Hesse, Hermann. *Siddhartha*. Les cahiers rouges. Paris : Bernard Grasset, 2002 [1922].
- Hesse, Hermann. *L'art de l'oisiveté*. Paris : Calmann-Lévy, 1977/2002 [1926].
- Hesse, Hermann. *Lettres (1900- 1962)*. Paris : Calmant-Lévy, 1981.
- Hesse, Hermann. *Enfance d'un magicien nouvelles*. Paris : Le livre de poche, 1975 [1965].
- Kracauer, Siegfried. *Jacques Offenbach, ou, Le secret du Second Empire*. Le Promeneur. Paris : Gallimard, 1994.

- Kracauer, Siegfried. *Les employés: aperçus de l'Allemagne nouvelle (1929)*. Éd rev. Le Goût des idées. Paris : Les Belles Lettres, 2012.
- Kracauer, Siegfried. *L'histoire des avant-dernières choses*, Paris : Stock, 2014 [1969].
- Kracauer, Siegfried. *L'ornement de la masse: essais sur la modernité weimarienne*. Théorie critique. Paris : La Découverte, 2008 [1963/1931].
- Lahire, Bernard. *Franz Kafka : élément pour une théorie de la création littéraire*. Paris : La Découverte, 2010.
- Lukàcs, Georges et Lucien Goldmann. *La Théorie Du Roman*. Traduit par Jean Clairevoye. Paris : Gonthier, 1963.
- Mann, Thomas. *Considérations d'un apolitique*. Paris : Grasset, 1975 [1918].
- Mathieu, François. *Hermann Hesse, poète ou rien : biographie*. Paris : Calmann-Lévy, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Le Gai Savoir*. Paris : Flammarion, 2007 [1882].
- Nietzsche, Friedrich. *Considérations inactuelles, Schopenhauer éducateur*. Œuvres. Robert Laffont, 1993 [1874].
- Nietzsche, Friedrich. *L'Antéchrist*. Paris : Flammarion, 1896.
- Nietzsche, Friedrich. *Humain, trop humain*. Œuvres. Robert Laffont, 1993 [1879].
- Quilliot, Roland. *Les métaphores de l'inquiétude: Giraudoux, Hesse, Buzzati*. Littératures européennes. Paris : Presses universitaires de France, 1997.
- Simmel, Georg. *La tragédie de la culture et autres essais*. Paris : Rivages poche Petite Bibliothèque, 2006.
- Simmel, Georg. *Intuition de la vie*. Paris : Payot et Rivages, 2017 [1918].
- Simmel, Georg. *Schopenhauer and Nietzsche*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1986.
- Simmel, Georg. *Sociologie : étude sur les formes de la socialisation*. Paris : PUF, 2013.
- Taylor, Charles. *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*. Montréal : Boréal, 1998.
- Taylor, Charles. *L'âge séculier*. Montréal : Boréal, 2011.
- Thériault, Barbara. « Lire Musil en sociologue : introduction ». *Eurostudia* 9 (1), 2014, p.v-vii.
- Thériault, Barbara. « La sociologie, mise en abîme. Essai avec la participation non autorisée de Milan Kundera ». *Eurostudia* 9 (1), 2014, p.41-50.
- Troeltsch, Ernst. *L'idéalisme allemand*. Traduit par Lucien Pelletier. Coll. Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi : Éditions numériques, 2017 [1900], [http://classiques.uqac.ca/classiques/Troeltsch_Ernst/Idealisme_allemand/Idealisme_allemand.pdf]
- Troeltsch, Ernst. *Leibniz et les débuts du piétisme*. Traduit par Lucien Pelletier. Coll. Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi : Éditions numériques, 2017 [1902], [http://classiques.uqac.ca/classiques/Troeltsch_Ernst/Leibniz_et_les_debuts_du_pietisme/Leibniz_et_debuts_du_pietisme.pdf]
- Weber, Max. *Confucianisme et taoïsme*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris : Gallimard, 2000.
- Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Agora. Paris : Plon, 1964 [1904-1905].
- Weber, Max. « De la sociologie compréhensive ». *Les cahiers psychologie politique*. Numéro 19, août 2011. <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1950/>.
- Weber, Max. *Sociologie des religions*. Coll. Champs, Paris : Flammarion, 2006 [1904-1920].
- Weber, Max. *Concepts fondamentaux de sociologie*. Édité par Jean-Pierre Grossein, Inédit, Collection Tel, Paris : Gallimard, 2016.