

LIB
27-10-72
1122

Jacques Bouveresse

LA VOIX DE L'ÂME
ET LES CHEMINS
DE L'ESPRIT

Dix études sur Robert Musil



collection **Liber**

SEUIL

10207422

Cet ouvrage est publié dans la collection « Liber »
dirigée par Pierre Bourdieu



ISBN 2-02-036289-9

© ÉDITIONS DU SEUIL, NOVEMBRE 2001

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

« Ulrich se rappelait encore très bien comment l'incertitude avait retrouvé son crédit. On avait pu lire de plus en plus souvent des déclarations dans lesquelles des gens qui exercent un métier assez incertain, des poètes, des critiques, des femmes, ou ceux dont la vocation est de former la "nouvelle génération", se plaignaient de ce que la science pure fût un poison qui dissolvait les grandes œuvres de l'homme sans pouvoir les recomposer, et en appelaient à une nouvelle foi, à un retour aux sources intérieures, à un renouveau spirituel ou autres chansons du même genre. Naïvement, il avait commencé par penser que c'étaient là des gens qui s'étaient blessés en faisant du cheval et maintenant, clopinant, réclamaient à grands cris qu'on les oignît d'âme; mais il dut reconnaître peu à peu que cet appel réitéré qui lui avait paru d'abord si comique trouvait partout de vastes échos; la science commençait à se démoder, et le type d'homme indéfini qui domine notre époque avait commencé à s'imposer. »

ROBERT MUSIL, *L'Homme sans qualités*.

« Autrefois, parmi les gens qui se voulaient des penseurs – bien sûr j'aimerais aussi en être un –, l'usage voulait que l'on réfléchisse très longuement avant d'exprimer un avis sur un sujet particulier. Il me semble qu'il n'est pas mauvais qu'à côté de toutes les autres méthodes d'approche des choses, et qui se justifient bien sûr aussi, il y ait aujourd'hui encore, ici ou là, des gens qui tentent de le faire de cette manière, très *lente* et *grave*, qui a comme avantage de mener à la précision, ainsi que de porter ces choses en soi pendant un moment, sans qu'elles soient éliminées par le prochain événement du jour. Cela me semble tout à fait essentiel dans cette démarche. »

ELIAS CANETTI, *Entretien avec Gerald Stieg* (1979).

INTRODUCTION

ABRÉVIATIONS UTILISÉES POUR LES ŒUVRES DE MUSIL

GW1-9 : *Gesammelte Werke* in neun Bänden herausgegeben von Adolf Frisé, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1978.

Tb 1 et 2 : *Tagebücher*, Band 1 und 2, herausgegeben von Adolf Frisé, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1976.

Bf1 et 2 : *Briefe 1901-1942*, Band 1 und 2, herausgegeben von Adolf Frisé, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1981.

MoE 1-5 : *Der Mann ohne Eigenschaften*, Band 1-5 des *Gesammelte Werke*.

HSQ 1 et 2 : *L'Homme sans qualités*, tomes 1 et 2, traduits de l'allemand par Philippe Jaccottet, Éditions du Seuil, Paris, 1956.

E : *Essais*, Conférences, critique, aphorismes et réflexions, textes choisis, traduits et présentés par Philippe Jaccottet d'après l'édition d'Adolf Frisé, Éditions du Seuil, Paris, 1978.

J : *Journaux*, traduits de l'allemand par Philippe Jaccottet, Éditions du Seuil, Paris, 1981.

L : *Lettres*, choisies, présentées et traduites par Philippe Jaccottet, Éditions du Seuil, Paris, 1987.

NM : *Robert Musil. Der literarische Nachlaß*, CD-ROM Ausgabe, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1992.

I

Les dix études sur Musil qui ont été réunies dans ce volume et reproduites dans l'ordre chronologique de leur parution (ou, pour celles qui n'ont pas encore été publiées, de leur rédaction) s'échelonnent sur une période de près de vingt ans (1978-1997). Les raisons que j'ai de les proposer aujourd'hui sous cette forme au public sont essentiellement les deux suivantes. D'une part, certaines d'entre elles étaient devenues entre-temps difficilement accessibles et même quelquefois à peu près introuvables. D'autre part, il m'a semblé utile de les rassembler dans un ouvrage qui puisse être considéré comme la reconstitution d'un parcours et même, pour parler comme Musil, d'une aventure intellectuelle dont elles ont été les étapes ou les épisodes successifs et qui a consisté pour l'essentiel dans la découverte progressive de l'auteur auquel elles sont consacrées non pas comme écrivain, un aspect sous lequel il est suffisamment connu ou tout au moins réputé, mais comme penseur et même plus précisément, si l'on veut bien accepter ce terme, comme philosophe¹.

1. Philippe Chardin écrit : « Même si la science et la philosophie ont évidemment représenté pour lui des tentations constantes, Musil, qui affirmait dans ses *Essais* « attribuer à la littérature une importance qui dépasse de beaucoup celle des autres activités humaines », se considérait avant tout comme un écrivain. Or, aussi bien dans la critique en langue allemande que dans la critique en langue française, cette dimension spécifiquement littéraire a été quelque peu négligée, alors que par exemple le rapport des *Désarrois de l'élève Törless* ou de *L'Homme sans qualités* au savoir contemporain a déjà été en revanche étudié de manière approfondie » (*Musil et la Littérature européenne*, PUF, Paris, 1998, p. 1). C'est tout à fait exact. Mais le fait, à première vue étrange, que la critique et la théorie littéraires n'aient manifestement pas accordé en pratique à Musil une attention qui soit en rapport avec la réputation qu'il possède et le niveau auquel on le

Cette découverte, au moment où j'ai commencé à m'intéresser sérieusement à Musil, était encore à peu près entièrement à faire ; et je ne crois pas exagérer en disant qu'elle commence à peine aujourd'hui à être faite. Cela tient sans doute en grande partie au fait que les connaissances et les références philosophiques de Musil ont laissé au total peu de traces immédiatement reconnaissables dans *L'Homme sans qualités* et même dans ses essais et que la tradition philosophique à laquelle elles renvoient n'est pas celle à laquelle on songe habituellement, à savoir la tradition allemande, mais pour l'essentiel une autre, elle-même aujourd'hui peu connue et encore moins reconnue, que les spécialistes ont pris depuis un certain temps l'habitude d'appeler la tradition autrichienne. Mais même cela n'explique pas vraiment le fait surprenant et peu compréhensible que l'écrivain du XX^e siècle dont l'œuvre aurait pu sembler en elle-même la plus susceptible d'intéresser directement les philosophes professionnels soit aussi celle qui a été, à de rares exceptions près, ignorée le plus systématiquement par eux. À tort ou à raison, la position (et l'importance) de Musil dans la littérature du XX^e siècle sont souvent comparées à celles de Proust et de Joyce. Mais le moins que l'on puisse dire est qu'il n'a jamais bénéficié, de la part des philosophes, d'une attention comparable à celle qu'on accorde généralement à ces deux-là. Invoquer sur ce point la difficulté particulière à laquelle se heurtent la lecture et la compréhension de son œuvre ne m'a jamais paru très convaincant. Musil est assurément un auteur difficile, mais je ne crois pas que l'effort qu'il demande à son lecteur soit nécessairement plus grand qu'il ne l'est dans le cas d'écrivains comme Proust ou Joyce. Il est simplement de nature différente et, pour des raisons que je ne m'explique pas vraiment, apparemment plus dissuasif. Mais il est, en tout cas, difficile d'imaginer que ce puisse être précisément parce qu'il s'agit d'un des romans les plus philosophiques qui soient, et même selon certains d'un roman beaucoup trop philosophique et pas suffisamment romanesque, que *L'Homme sans qualités* pose, semble-t-il, des problèmes de lecture aussi sérieux aux philosophes et les attire et les inspire aussi peu.

situé en théorie comme écrivain ne signifie malheureusement pas que, pour ce qui concerne les relations que son œuvre a entretenues avec la science et la philosophie de l'époque, l'essentiel du travail ait été fait et la question à peu près réglée.

Que Musil soit un authentique philosophe, est une chose qui n'a assurément pas toujours échappé à l'attention de ses lecteurs les plus clairvoyants ; mais le présenter officiellement de cette façon n'était probablement pas le meilleur service à lui rendre, en tout cas auprès du monde littéraire. « La critique, écrit Ingeborg Bachmann, a remarqué un jour, entre autres choses, que son roman était le plus grand essai de philosophie de l'histoire et le roman le plus impitoyable de la *Weltanschauungskritik* depuis le *Candide* de Voltaire. C'est ainsi que Musil a été victime d'une certaine injustice ; car il voulait faire incomparablement plus qu'écrire un roman, plus que raconter l'histoire de la Cacanité déclinante et plus qu'exercer la critique contre les idées de l'époque qui sont devenues hors d'usage¹. » La raison pour laquelle il n'a pas réussi à regagner ainsi, dans le monde des philosophes, une partie du prestige et de la célébrité qu'il avait pris le risque de perdre dans celui des littéraires est, comme je l'ai dit, plus difficile à comprendre. Mais Ingeborg Bachmann suggère sans doute une explication possible, lorsqu'elle ajoute : « Mais il ne voulait pas – ce que de temps à autre on lui reproche – outrepasser sa compétence. Il est toujours resté conscient du fait que : "Le poète ne peut pas et ne doit pas pousser jusqu'au système philosophique." Il ne s'attaquait pas "au tout", il donnait des prototypes et des directions à suivre, des solutions partielles, et non *la solution* » (*ibid.*).

Ce qui impressionne certainement plus que toute autre chose chez Musil est à la fois la réalité, l'étendue et la diversité exceptionnelles de ses compétences et la rigueur avec laquelle il s'interdit dans tous les cas d'en dire plus qu'elles ne l'y autorisent. Il se retrouve ainsi dans la position inconfortable d'un philosophe qui a renoncé, en partie à cause d'un manque de compétence qu'il reconnaît et en partie aussi parce qu'il se demande ouvertement si un homme réellement sérieux et compétent peut avoir encore aujourd'hui ce genre de prétention, à proposer ce que les philosophes appellent généralement une philosophie. Il lui manque, par conséquent, à bien des égards la chose principale à laquelle les philosophes reconnaissent habituellement l'un des leurs, à savoir, justement, une philosophie que l'on pourrait

1. Cité dans Wilfried Berghahn, *Robert Musil*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1963, p. 164.

songer à lui attribuer¹. Pour Musil, il est de la nature de la philosophie de tendre à la constitution d'une vision du monde achevée. C'est cela qu'on appelle habituellement une « philosophie » et c'est précisément ce qui lui manque et dont le manque définit, selon lui, une tâche et un défi à relever pour la littérature, mais ne peut probablement pas être accepté et encore moins utilisé de façon positive par la philosophie, en tant que telle.

On pourrait ajouter à cela qu'il ne correspond nullement à l'idée que les philosophes eux-mêmes se font généralement d'un écrivain d'aujourd'hui. Il est, en effet, beaucoup plus respectueux et même amoureux de la science que l'on n'est censé l'être dans le milieu littéraire et philosophique, et beaucoup plus rationaliste qu'on ne le comprend et ne l'accepte normalement de la part d'un poète. Et surtout, à la différence de beaucoup d'autres, il ne se contente pas de réagir à la situation de crise, de désintégration des valeurs et de disparition des repères en proposant un diagnostic radical, même s'il est sur ce point difficilement surpassable. Il cherche aussi passionnément à reconstruire et à proposer de véritables solutions, au lieu de suivre le chemin plus naturel et plus fréquenté qui consiste à pousser simplement les choses encore plus loin dans le sens de la dissolution et de la déconstruction. Il n'a aucune sympathie pour ce qu'on pourrait appeler le principe de l'« irresponsabilité » fondamentale de

1. Il faut ajouter à cela, bien sûr, le fait que Musil, considéré comme un philosophe, appartient à la catégorie éminemment suspecte et même un peu pestiférée de ceux qui pensent que le travail philosophique peut consister, pour une part essentielle, dans la dénonciation du non-sens philosophique lui-même. Cf. sur ce point K. Mulligan : « La conviction de Musil que, dans l'art, la vie et la politique, ce dont on avait besoin était plus, plutôt que moins, de pensée et que la tendance du verbiage philosophique à se répandre partout était un vice majeur de l'époque, en même temps que sa position à l'intérieur de l'histoire de la pensée austro-allemande, font de lui une figure unique dans l'histoire des relations entre la philosophie exacte et la philosophie inexacte. Formé dans la tradition brentanienne de la philosophie descriptive (comme Kafka et Freud), Musil a été le dernier penseur d'une lignée éminente à avoir pris au sérieux la tâche qui consiste à dénoncer le non-sens. Il se situe au terme de la lignée des grands polémistes et nosologistes philosophiques autrichiens, la lignée qui commence avec les Anti-Kant de Bolzano, Brentano et leurs héritiers. Il y a une différence fondamentale entre l'attitude de Musil et celle du cercle de Vienne : Carnap, Schlick et Neurath ont simplement annoncé l'avènement de la philosophie scientifique et se sont mis en devoir de la faire. Ils ont perdu peu de temps à la critique. Cette attitude [...] est devenue la norme et, de fait, à part quelques exceptions [...], est toujours la norme » (« Post-Continental Philosophy : Nosological Notes », in *Philosophy and the Analytic-Continental Divide*, edited by Pascal Engel, *Stanford French Review*, vol. 17, 2-3 (1993), p. 145-146).

l'écrivain, que l'on continue à attendre réaffirmer périodiquement par certains, il est plus enclin à distinguer le poète par des devoirs exceptionnels que par des droits exceptionnels (même si, pour des raisons que l'on comprend aisément, il lui est arrivé fréquemment de se plaindre que nous vivions une époque qui n'aime pas ses poètes et ne remplit pas ses obligations envers eux¹) et il pense que la création littéraire doit apporter une contribution réelle et positive à la solution des problèmes de l'époque. Son isolement dans le monde de la littérature et de la pensée d'aujourd'hui tient justement, pour une part essentielle, au fait qu'il considère les « solutions » qui sont généralement suggérées par les écrivains et les artistes de son époque comme étant en réalité de pseudo-solutions et constituant avant tout la preuve du fait que les problèmes réels et importants n'ont tout simplement pas été perçus et encore moins traités.

1. Dans un texte de 1923, « Wie hilft man Dichtern? », Musil constate que « la misère que souffrent les écrivains allemands n'a rien d'une exagération bienveillante d'amis aux petits soins » (GW 8, p. 112). Les « littérateurs doués du point de vue pratique » s'en tirent assurément à peu près aussi bien que les autres hommes pratiques. Mais la condition matérielle des meilleurs est, de façon générale, déplorable : « On peut affirmer, avec peu d'exceptions, que les choses vont au plus mal pour les meilleurs. Un critique célèbre, lorsque ces situations commençaient seulement à se faire jour, a émis l'opinion que cela ne ferait pas de mal à la littérature allemande, si une grande partie de ses dépositaires disparaissaient ou se tournaient vers d'autres métiers. Ce propos avait pour lui bien des oreilles prêtes à entendre ; mais il apparaît maintenant que ceux qui sombrent les premiers sont ceux qui devraient rester » (*ibid.*, p. 114). Ces lignes, écrites dans les années qui ont suivi la fin de la Première Guerre mondiale, renvoient évidemment à la situation de crise économique et de pénurie générale qui a rendu la vie (et même, pourrait-on dire, la simple survie) extrêmement difficile pour tous les Allemands et probablement encore un peu plus pour les écrivains allemands. Mais Musil pense que la position de l'écrivain dans le système de la production (et, en particulier, puisque c'est de cela qu'il s'agit, de la production des idées, telle qu'elle est conçue et organisée aujourd'hui) pose un problème beaucoup plus général qui n'est pas résolu et pourrait même bien devenir à peu près insoluble. Un écrivain devrait pouvoir vivre normalement, comme d'autres, des revenus de son travail et le faire d'autant mieux qu'il fournit un travail d'une qualité plus grande. Mais aujourd'hui les meilleurs ne pourraient subsister que s'ils possédaient en plus de cela les aptitudes qui caractérisent le littérateur doué pour les choses pratiques, ce qui n'est malheureusement presque jamais le cas et l'était certainement encore moins pour Musil que pour n'importe quel autre écrivain de l'époque. Comme il le dit lui-même, le problème pour un écrivain comme lui n'a pas été de ne pas réussir à accéder à la célébrité, mais de ne pas parvenir à vivre de son travail : « Pose ton problème comme suit : il est naturel que tu ne sois pas célèbre ; mais que tu n'aies pas assez de lecteurs, etc., pour vivre, est scandaleux » (J 2, p. 202).

II

Il n'est pas habituel de considérer et d'aborder Musil explicitement comme un philosophe¹. Ceux qui trouvent naturel et normal de le faire sont le plus souvent des philosophes qui ont une connaissance approfondie de la tradition philosophique autrichienne et, en particulier, de l'héritage de Brentano, auquel il n'est pas abusif de considérer que l'auteur de *L'Homme sans qualités*, qui a soutenu sa thèse de doctorat à Berlin, en 1908, sous la direction de Stumpf et aurait pu devenir l'assistant de Meinong à Graz, peut être rattaché de façon au moins indirecte. Kevin Mulligan, par exemple, n'hésite pas à parler de « la philosophie grandiose de Musil » (*Musils großartige Philosophie*), dont le noyau central est constitué, selon lui, par les développements consacrés à l'analyse du sentiment. Même pour quelqu'un qui ne dispose pas d'une connaissance aussi précise et d'une érudition aussi abondante que la sienne sur les relations qui ont existé entre l'auteur de *L'Homme sans qualités* et les deux prestigieuses écoles de psychologie de Berlin et de Graz, les réflexions de Musil sur l'analyse du sentiment ne peuvent effectivement pas ne pas frapper au premier coup d'œil par leur professionnalisme, la qualité et l'actualité remarquables de l'information qu'elles utilisent, leur subtilité, leur technicité et, du même coup, également, leur difficulté. D'après Mulligan, la contribution de Musil sur ce point « est, du point de vue thématique, en relation étroite avec deux traditions philosophiques, l'une, qu'il a connue en partie – celle de la psychologie descriptive de Brentano, Meinong, Höfler, Baley, Stumpf, Husserl, Scheler et des psychologues de la forme –, l'autre, qu'il n'a pas pu connaître – celle de la *philosophy of mind* analytique après Wittgenstein ». Or « les philosophes de langue allemande connaissent à peine la première, pour la raison qu'elle se situe à des kilomètres des approches de Maître Eckhart et de Kant, et les philosophes anglophones connaissent à peine la seconde, pour la raison que les chapitres restés à l'état de placards et les essais leur ont été à peine accessibles² ».

1. Pour une vue d'ensemble sur la question des relations de Musil avec la philosophie, voir par exemple Jean-Pierre Cometti, « Musil philosophe », *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1997, « Philosophies autrichiennes », p. 239-264.

2. Kevin Mulligan, « Musils Analyse des Gefühls », in *Hommage à Musil*, herausgegeben von Marie-Louise Roth und Bernhard Böschenstein, Peter Lang, Bern

Il se pourrait, cependant, que depuis quelque temps les choses aient commencé enfin à changer sérieusement. Grâce aux efforts de Kevin Mulligan et de quelques autres¹, on a aujourd'hui une idée beaucoup plus précise des relations étroites que Musil a entretenues avec la psychologie descriptive de l'école de Brentano et la psychologie de la forme. Et on commence à se rendre compte qu'il a non seulement utilisé, dans le domaine de la psychologie, des connaissances précises qui n'avaient rien de commun avec celles d'un simple amateur, mais également apporté sur certains points une contribution originale qui va au-delà de ce qu'il avait pu apprendre chez les héritiers de Brentano. C'est vrai à la fois pour ce qui concerne la recherche psychologique elle-même et pour l'utilisation tout à fait originale et remarquable qu'il a faite dans son œuvre littéraire des découvertes les plus récentes et les plus prometteuses de la psychologie de l'époque². Comme l'écrit Mulligan : « L'analyse musilienne du sentiment se situe au carrefour de ses réflexions sur l'éthique et

1995, p. 86. Signalons, à ce propos, qu'une traduction nouvelle de *L'Homme sans qualités* en un seul volume a été publiée récemment en langue anglaise dans deux versions différentes, la première en 1995 dans une édition reliée de 1 774 pages avec les matériaux posthumes, la deuxième (en grande partie, semble-t-il, pour essayer de compenser l'échec commercial de la première) en 1997 en édition brochée et sans les 600 pages de notes, fragments, remaniements et esquisses restés inédits que comportait la première. Dans l'édition allemande de 1978, le texte de *L'Homme sans qualités* compte en tout 2 036 pages, auxquelles s'ajoute un appendice (notes, abréviations et index) de 123 pages. Le lecteur français ne disposait jusqu'à présent que des 1 032 pages de la traduction de Philippe Jaccottet, mais une nouvelle édition, complétée par un choix de textes tirés de la partie posthume, est heureusement en préparation et devrait être publiée prochainement.

1. Voir par exemple le travail monumental qui a été réalisé par Florence Vatan dans sa thèse (*Robert Musil et la question anthropologique*, thèse de doctorat de l'université Paris III, 1996) sur les relations de Musil avec la psychologie de la forme, une question à tous égards encore plus cruciale pour la compréhension de son œuvre qu'on ne l'avait soupçonné jusqu'ici. Pour un ouvrage de référence qui est consacré entièrement à cette question, voir Silvia Bonacchi, *Die Gestalt der Dichtung, Der Einfluß der Gestalttheorie auf das Werk Robert Musils*, Peter Lang, Bern-Berlin-Frankfurt a. M., 1998.

2. Musil a pratiqué à la fois la psychologie scientifique, en collaboration avec certains des meilleurs spécialistes de l'époque, et la psychologie littéraire (celle de l'écrivain ou du poète), qu'il tient à distinguer soigneusement de la première. On pourrait parler d'une certaine ambivalence de ses relations avec la psychologie des psychologues professionnels. C'est en premier lieu en rapport avec la psychologie qu'il s'est posé la question de l'utilisation que l'écrivain peut faire de connaissances scientifiques et de la transformation qu'il doit leur faire subir pour cela, de même que celle de savoir si la littérature peut ou non apporter elle-même une contribution à la connaissance proprement dite.

l'esthétique, sur la philosophie de l'esprit en général, sur la philosophie politique et sociale, et elle donne l'exemple d'une série de réflexions philosophiques qui vont au-delà de la psychologie descriptive » (« Musils Analyse des Gefühls », p. 88). Que la psychologie des sentiments et des émotions constitue un passage obligatoire pour comprendre la position de Musil sur le problème de l'éthique, est tout à fait évident, puisqu'il affirme sans aucune ambiguïté sa préférence pour une éthique du sentiment et de la valeur, par opposition à une morale des normes et des règles¹. La réduction de la morale au devoir et, corrélativement, du sens moral au sens du devoir a été en fait, selon lui, à l'origine des pires catastrophes : « Les supports moraux du peuple allemand étaient faux. Le rabougrissement de la morale en devoir est la source de tout le mal » (*MoE* 5, p. 1952). La morale (en tout cas, la morale vivante) ne peut reposer en dernier ressort que sur l'*Erlebnis* et le sentiment. De cela Musil trouve la confirmation dans le fait que les théoriciens de la morale eux-mêmes se sont presque toujours efforcés de lui trouver une autre source que le pur sens du devoir ou la simple utilité : « La preuve que nous ressentons la morale, en profondeur, comme une aventure vécue (*etwas Abenteuerliches und Erlebnishaftes*), c'est que ses théoriciens eux-mêmes quittent le terrain sûr de l'utilitarisme et ont souvent tenté d'élever le "Tu dois!" au niveau d'une expérience vécue *sui generis*, pour faire entendre à notre porte les coups frappés par le sentiment – sous le masque d'un étranger imposant : le devoir. L'impératif catégorique – et ce que l'on a tenu depuis lui pour une expérience vécue spécifiquement morale – n'est au fond qu'un détour, masqué de dignité bougonne, pour retrouver le sentiment » (*GW* 8, p. 1003 ; cf. *E*, p. 55).

Comme la plupart des philosophes de la tradition autrichienne, Musil est plus proche, aussi bien dans le domaine de la philosophie morale que dans celui de la théorie de la connaissance, d'Aristote et des empiristes britanniques que de Kant. Il opte résolument pour une morale construite inductivement à partir des faits et de l'expérience, plutôt que tirée par déduction d'idéaux ou de principes tels que la « loi morale suprême » ou l'« impératif catégorique », en d'autres termes, pour ce que l'on

1. Sur ce point, cf. notamment J. Bouveresse, *L'Homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Éditions de l'Éclat, Combas, 1993, chapitre IV, « La morale et l'éthique ».

peut appeler une morale sans axiomes et même sans *a priori* de nature quelconque. La morale peut-elle être autre chose qu'une science empirique ? « Tout ce qu'elle comporte d'autre est, constate-t-il, violence ou religion » (*MoE* 5, p. 1880). Une morale qui mériterait d'être appelée rationnelle ne doit par conséquent pas être tirée de la raison, mais seulement des faits. Et les faits ont la particularité de n'être jamais connus en totalité ni interprétables de façon parfaitement univoque. Des circonstances nouvelles sont toujours susceptibles de se présenter et de donner à la chose un visage nouveau : « Nous ne savons *de facto* jamais ce qui pourrait nous faire dire, c'est bon ou mauvais ou encore dur ou doux. En outre, le caractère des circonstances peut tout aussi peu être appréhendé de façon univoque. Elles aussi dépendent d'une multitude illimitée de circonstances » (*ibid.*).

C'est le point commun qu'il y a entre le type de rationalité que peut prétendre posséder la morale (qui n'est pas du tout celui que lui attribue le rationalisme moral) et celui qui est à l'œuvre dans les sciences de la nature : « Les choses se passent [...] aussi de façon analogue dans la science de la nature : 1) nous ne savons pas ce que nous saurons encore, 2) toute dépendance fonctionnelle est à proprement parler isolée de façon artificielle ; elle est simplement probable, ce qui signifie qu'elle pourrait aussi principiellement être autre, et en disant cela on pense la plupart du temps à une complication. Malgré cela, la science de la nature constitue indubitablement quelque chose comme un système ! Ou elle se laisse appréhender par la pensée du système, même si elle ne la satisfait pas » (*ibid.*). Mais la morale comporte aussi, à côté de cela, un aspect qui n'est pas rationnel ou qui est, comme dit Musil, « non ratioïde » et qu'elle a en commun avec l'essai. Considérée de ce point de vue, « elle ne devrait pas constituer un système, mais pourrait se déployer dans une "actualité" durable » (*ibid.*). Cela correspond au fait que de nouvelles expériences morales sont toujours susceptibles de se produire, d'une façon qu'aucun système ne pourrait permettre d'anticiper et d'intégrer. Chez Musil lui-même, le mot « morale » est utilisé souvent de façon un peu ambiguë pour désigner simultanément ces deux aspects, autrement dit, la morale comme système de règles (plus ou moins) acceptées et la morale comme étant l'élément vivant (*das lebendige Ethos*) qui, dans la morale elle-même, se moque des règles et de la morale et correspond à ce qu'il lui arrive d'appeler la « morale morale » (*die moralische Moral*), par

opposition à la morale qui ne comporte rien de proprement moral. C'est, bien entendu, la première qui intéresse l'éthicien (*Ethiker*), l'essayiste et le poète (c'est, dit Musil, la morale de la création littéraire [*die « Moral der Dichtung »*]).

Pour avoir une chance de réussir à concilier les deux aspects, il faut naturellement admettre que ce qui, dans la morale, réussit à exister en fait de système ne peut être, dans le meilleur des cas, que provisoire et ouvert. Musil oppose, sur ce point, deux modes de pensée antithétiques qu'il appelle « réaliste » et « humaniste » (r. et h.), en insistant sur le fait que le point de vue réaliste ne doit surtout pas être confondu avec le scepticisme :

Différence entre la pensée réaliste et la pensée humaniste : r. voit des faits et leurs connexions, h. des axiomes, car des valeurs fixes sont dans une certaine mesure des axiomes.

r. constate des connexions fonctionnelles, h. des connexions déductives.

On doit démarquer ce mode de pensée principalement du scepticisme ; il n'est naturellement pas sceptique (*GW7*, p. 903).

Musil se rend évidemment très bien compte que, aux yeux des moralistes de type traditionnel, cela équivaut à une sorte de réduction à l'absurde de ce qu'on appelle le « sens moral » et à une forme d'immoralisme. Il ne s'agit même pas, remarque-t-il, de remplacer une fois de plus les valeurs morales anciennes par des valeurs nouvelles, mais plutôt de mettre fin à ce genre de chose. Le programme pourrait s'énoncer : 1) plus de réalité morale et moins de fiction philosophico-morale, et 2) plus d'insistance sur l'esprit (que Musil considère comme son « souverain bien », par opposition à la raison, que lui préfèrent généralement les philosophes, cf. *GW7*, p. 843) et sur les devoirs et les valeurs de l'esprit, et beaucoup moins sur les valeurs appelées généralement « morales » :

Nous détruisons les valeurs du monde bourgeois ou sommes des phénomènes qui appartiennent au processus de sa dissolution. Toute société nouvelle a posé des valeurs nouvelles à la place des anciennes. C'est ce qu'il s'agit d'éviter. Nous posons bien aussi des valeurs, car c'est un attribut de l'exister, mais ce sont des valeurs intellectuelles [*geistige*] et non plus des valeurs morales ; les valeurs morales sont reléguées définitivement dans la sphère de la mélioration.

Nous poussons le sens moral [*moralischer Sinn*] à son extrême et montrons qu'il devient une imbécillité [*Blödsinn*]. Que les autres ne

puissent pas le faire et trouvent cela immoral, cela ne provient que du fait qu'ils pensent de façon humaniste sur les questions sociales (*GW7*, p. 903).

On comprend mieux ce que Musil veut dire, si l'on tient compte du fait que la caractéristique de l'esprit est justement de ne pas reconnaître d'autres exigences et d'autres valeurs que les siennes, qui sont tout simplement celles de la créativité elle-même :

L'esprit ne croit de façon inébranlable ni à un idéal ni à une loi, une chose, un caractère, un moi, un ordre. La nature de l'esprit est créatrice !

On pourrait appeler cela éventuellement une morale intellectuelle, mais cela veut inclure déjà dans l'intellect les sentiments (*MoE 5*, p. 1882).

Sur la question de la morale, les Allemands ont, d'après Musil, proposé notamment deux types de réponse : ils ont inventé, d'une part, le principe kantien « Agis d'une manière telle que ton action puisse être une maxime pour tout le monde » et, d'autre part, la morale de l'individu héroïque, qui se situe au-dessus de cela, celle de l'individu fort, qui ne se soumet pas à la loi, mais crée et impose sa propre loi. Thomas Mann a cherché un compromis peu convaincant, mais en tout cas suffisant pour lui assurer le succès auprès du plus grand nombre, entre la morale de Kant, qui est la morale allemande, la formule et le résumé de la « conscienciosité » morale (*Gewissenhaftigkeit*), et ce qu'il avait appris par ailleurs de Nietzsche sur ce que la morale peut comporter aussi de purement individuel, d'asocial et même d'anormal. La morale à laquelle songe, pour sa part, Musil ne correspond à aucune des deux tendances qu'il distingue : « A[nders] : Non pas : agis d'une manière telle que ton action soit une maxime pour tous, mais d'une manière telle qu'elle ait de la valeur. Où "valeur" vient de la sphère de l'autre état, est le mouvement "vivant" indéfinissable dont il a été question » (*GW7*, p. 898-899). Ce n'est pas une morale de l'individu héroïque, au sens où l'on comprend généralement celle-ci. Musil se méfie particulièrement du culte et de la mythologie de l'exception héroïque, et il refuse de considérer le poète, selon une conception malheureusement un peu trop répandue et qui est, en pratique, une incitation à l'irresponsabilité, comme un homme d'exception dans ce sens-là : il « n'est, dit-il, homme d'exception que pour

autant qu'il est l'homme qui prête attention aux exceptions » (GW 8, p. 1029). La morale à laquelle Ulrich incline initialement et instinctivement est assurément une morale du génie, mais « le génie non pas comme exception par rapport à la morale, mais comme génie moral ! » (MoE 5, p. 1882), autrement dit, le génie moralement créateur et non le génie amoral. Même si le mot « héroïque » est considéré visiblement par Musil avec une certaine méfiance, il est permis néanmoins de dire de ce genre de morale qu'elle comporte elle aussi, à sa façon, un aspect qui pourrait être appelé héroïque. L'auteur de *L'Homme sans qualités* parle effectivement de son « principe des pas motivés » (*Prinzip der motivierten Schritte*) comme d'un « principe héroïque », un principe « prométhéen », qui « libère les forces combattantes de l'âme du désordre inefficace et les rend utilisables pour l'essentiel ». C'est, dit-il, le « principe de la grandeur » et ce qui le caractérise est qu'« il ne détermine pas ce qu'on doit faire, mais comment on doit le faire » (*ibid.*, p. 972).

Le mot d'ordre est, par conséquent : faire en sorte que l'action procède du sens, au lieu que ce soit plutôt, comme d'ordinaire, le sens qui procède conventionnellement (du contenu de) de l'action, de ce que l'on fait, et non de la manière dont on le fait (les actions qui ont un sens sont celles qui sont effectuées en application des règles morales, mais la morale ne donne généralement pas de sens au sens ni de valeur à la valeur). Ce principe musilien, celui de la « lutte pour le sens », est, nous dit-il, celui qui a été appliqué dans *Les Exaltés*, qui peuvent par conséquent être considérés comme une mise en pratique du principe des pas motivés. Il est vrai que, même débarrassé de tous les excès et les malentendus qu'ont engendrés les versions plus ou moins dégénérées de la conception nietzschéenne de la morale, le principe est loin d'être univoque, il a une forte connotation individualiste et sa relation aussi bien avec l'aspect social du problème de la morale qu'avec le monde en général est loin d'être claire. Musil, bien entendu, n'a jamais cru ni prétendu qu'elle le soit. *L'Homme sans qualités* ne postule pas que le principe des pas motivés est univoque et applicable. Son problème est justement de savoir s'il l'est et c'est un problème que Musil n'est manifestement pas parvenu à résoudre complètement.

III

On commence à voir paraître, depuis quelques années, des ouvrages systématiques consacrés à tel ou aspect de ce que je me permettrai désormais, moi aussi, d'appeler la philosophie de Musil, comme par exemple sa philosophie morale¹ ou sa philosophie de l'histoire². « Au début de la "modernité" [...], écrit Haslmayr, on trouve un "grand récit", à l'un des points de raccord dans le passage de la "modernité" à la post-histoire, *L'Homme sans qualités*, la critique fondamentale de ce récit. Cela se fait avec une radicalité encore inconnue jusque-là, puisque Musil fait ressortir clairement qu'il faut du même coup admettre aussi un rapport entièrement nouveau de l'événement [*Geschehen*] et de l'action [*Tat*] et également penser une relation nouvelle entre fonction et causalité » (*op. cit.*, p. 29). Il est effectivement tentant de considérer *L'Homme sans qualités* comme une étape cruciale dans la transition qui mène de l'Histoire universelle, conçue selon le modèle des grands récits de la modernité, à la post-histoire. Mais on risque aussi d'oublier, ce faisant, que Musil a été préoccupé au moins autant par un problème bien différent, qui est celui de ce qu'on pourrait appeler le passage de la pré-histoire à une histoire qui serait devenue enfin possible. Il s'est demandé, en effet, si nous avons raison de parler de ce qui est advenu jusqu'ici comme méritant réellement d'être appelé une histoire, au sens où on l'entend généralement, et si l'histoire, plutôt qu'une chose qui est peut-être, comme on l'entend dire assez souvent depuis quelque temps, sur le point de finir ou même déjà finie, n'était pas une chose qui en réalité n'a jamais vraiment existé, une chose qui reste encore entièrement à *faire*, au sens où l'on parle de « faire l'histoire ».

Supposer, comme on est parfois tenté de le faire, que l'histoire pourrait être désormais terminée par manque de grands objectifs, de grands événements, de grandes actions et de grands hommes reviendrait à accepter une conception de l'histoire à laquelle on

1. Voir par exemple Werner Ego, *Abschied von der Moral, Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils*, Universitätsverlag, Freiburg i. Ue., Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1992.

2. Voir par exemple Harald Haslmayr, *Die Zeit ohne Eigenschaften, Geschichtsphilosophie und Modernebegriff im Werk Robert Musils*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar, 1997.

peut reprocher, justement, de n'avoir jamais rien engendré de tel qu'une histoire digne de ce nom et d'avoir même fait la plupart du temps à peu près le contraire de cela. Musil a exprimé sans ambiguïté son antipathie pour ce que Haslmayr (*op. cit.*, p. 68) appelle « le pathos de l'action héroïco-individualiste », qui constituait, à ses yeux, l'un des obstacles les plus sérieux qui s'opposent à la possibilité de comprendre la façon dont se fait réellement l'histoire et, corrélativement, de la faire. En janvier 1939, il cite un article de Karl Löwith, paru dans la *Neue Zürcher Zeitung*, dont il approuve manifestement le diagnostic :

George : « Les disciples façonnés par G. ont, du point de vue grammatical, renoncé à une connaissance de la vérité historique, en s'enthousiasmant pour les "poètes et les héros" et en condensant le devenir réel du monde en un "mythe" littéraire ou une "légende", en quoi ils renoncent magnanimement à la "correction historique" au profit de la "vérité symbolique" » (Extrait d'un article de Karl Löwith).

Ils sont pour de « grandes actions » (*Tb* 1, p. 755).

Diotime suggère au général Stumm que, « si l'on considère l'histoire de l'humanité, elle n'est pas un développement logique, mais rappelle sans doute avec ses inspirations soudaines, dont le sens ne ressort qu'après coup, une création poétique [*Dichtung*] » (*MoE* 1, p. 322). Mais c'est faire preuve d'un optimisme considérable et que Musil ne partage en aucune façon, que de croire que le sens et la nécessité (même si elle est de nature poétique, plutôt que logique) se manifestent toujours au moins après coup, alors qu'ils résultent peut-être, en réalité, simplement d'une construction plus ou moins arbitraire que nous avons besoin d'appliquer à chaque fois aux faits et que nous serions capables d'adapter aussi bien à d'autres faits. « Quoi que nous puissions faire, constate Musil, l'historien de l'avenir n'aura aucun mal à en déchiffrer la nécessité » (*J* 1, p. 446). Ce qui est inquiétant est justement que cela restera possible et même relativement facile, quoi que nous ayons fait. Musil pense que ce qu'ont produit, de façon générale, les grands récits de l'histoire universelle, que ce soit dans la version rationaliste et intellectualiste de Hegel, que reprend à un moment donné Arnheim, ou, au contraire, dans des versions plus créativistes, plus poétiques et plus romantiques, comme celle qui est évoquée par Diotime, est, pour l'essentiel, une mythologisation et une esthétisation du

devenir réel, autrement dit le contraire d'une compréhension correcte de l'histoire et, du même coup, également d'une incitation à essayer de la faire ressembler enfin à une histoire véritable. Tout comme l'humanité a remplacé la recherche d'un état idéal par la rhétorique de l'idéalisme, elle a remplacé aussi la volonté de faire l'histoire par le roman ou la légende de la philosophie de l'histoire.

C'était sans aucun doute le seul moyen pour elle de rendre compréhensible et supportable la somme inimaginable de violence, de cruauté et d'inhumanité, de gaspillage effréné, de négligence criminelle, d'inconséquence et d'absurdité qu'a été jusqu'à présent l'histoire. Musil dit que l'histoire qui arrive et la réalité dans laquelle nous vivons ne sont faites pour le moment que de la part la plus indifférente de nous-mêmes, ce qui signifie qu'elles restent, pour ce qui concerne la participation des individus, foncièrement étrangères au sens, à la valeur et à la motivation proprement dite. Que ce soit « toujours la même histoire » qui se répète indéfiniment (*seinesgleichen geschieht*), à savoir celle de la routine désolante et des excès, des débordements et des tragédies encore plus inacceptables qui la bouleversent périodiquement de façon imprévisible et incontrôlable, devrait signifier justement qu'il n'y a pas vraiment d'histoire. L'histoire n'a pas de projet suivi et pas même de projet tout court. Elle est plutôt lunatique et faite principalement de léthargie entrecoupée de réveils brutaux et terrifiants, de versatilité et d'oubli¹. « Toujours la même histoire » est aussi, remarque Musil, ce qui mène pour finir à la guerre. C'est à l'absence d'une histoire réelle qu'il faut imputer les accès de folie récurrents auxquels l'histoire semble avoir été condamnée jusqu'à présent et dont le dernier exemple, la guerre de 1914-1918, constitue, d'une certaine façon, le thème central de la réflexion de Musil dans *L'Homme sans qualités*. Il a indiqué clairement que son problème principal était précisément de savoir comment une histoire en général et aussi, plus précisément, le genre d'histoire qu'il cherchait lui-même à raconter dans *L'Homme sans qualités* pourraient devenir concevables : « Que l'on considère le titre que porte la partie principale du tome I : Toujours la même histoire. Cela signifie qu'aujourd'hui l'ici et là personnel de ce qui arrive est sans doute

1. Pour plus de détails sur ce point, cf. J. Bouveresse, *L'Homme probable...*, *op. cit.*

déterminé, mais ce qu'il comporte d'universel ou sa signification est indéterminé, effacé, équivoque et se répète à perte de vue. [...] Je crois que par là est désignée une idée principale du tome I, autour de laquelle pourraient se regrouper de grandes parties du matériau. Avant tout, il y a en lui la continuité qui permet d'appréhender déjà l'époque présente dans l'époque passée, et le problème technique du livre pourrait, lui aussi, être caractérisé comme l'essai de rendre d'abord possible une histoire en général » (*MoE* 5, p. 1844). Musil pense, d'ailleurs, que ce qui est vrai de l'Histoire elle-même, qui n'est au fond que la fiction d'une histoire susceptible d'être racontée, doit l'être aussi de l'histoire qu'il feint de raconter lui-même dans *L'Homme sans qualités* : ce qui est dit dans le roman du chemin de l'Histoire doit être appliqué également au chemin du roman : « Qu'il s'agisse d'une histoire [*Historie*] (fictive), cela devrait sans doute entrer dans la façon de raconter. Le chemin de l'Histoire [*Geschichte*] et les autres choses du même genre, cela doit être appliqué non seulement dans le roman, mais également à lui-même » (*MoE* 5, p. 1817).

Même l'idée d'un progrès sous-jacent qui se poursuit peut-être malgré tout indéfiniment d'une façon qui échappe en grande partie aux intéressés, si elle était réellement plausible et crédible, ne constituerait pas nécessairement pour autant une réponse et une consolation possibles, parce qu'elle risque de consacrer avant tout l'injustice fondamentale dont les individus et les générations qui se succèdent peuvent estimer être les victimes par rapport à tous ceux qui viendront après eux et qu'un progrès suffisamment lent et insensible pour que l'individu ne puisse jamais avoir le sentiment de lui apporter autre chose qu'une contribution infinitésimale et dont il ignore en outre pour l'essentiel la nature exacte a peu de chance de constituer pour lui une raison d'être et un encouragement à l'action. C'est la constatation que fait à un moment donné Ulrich dans ses réflexions, à propos d'un exemple particulièrement important de progrès, à savoir ce qu'on appelle le « progrès vers la vérité » : « Ulrich n'avait jamais tenu auparavant un livre de ses pensées. [...] C'était en fait une particularité de cette espèce de pensées qu'elle ne possédait pas de progrès vers la vérité ; et bien qu'Ulrich présupposât au fond qu'un progrès de ce genre s'instaurerait une fois par un processus infini et lent, ce n'était pas une consolation pour lui, car il ne possédait plus la patience de se laisser survivre par ce à quoi on

apporte une contribution qui n'est rien de plus que celle d'une fourmi » (*MoE* 4, p. 1414). Il y a assurément bien des façons dont on pourrait concevoir que les choses aillent effectivement de l'avant. Mais le problème est d'en trouver une qui soit non seulement possible et même peut-être réelle, mais également utilisable par nous et, si possible, encore capable de nous stimuler et de nous inspirer. Or c'est précisément ce dont nous manquons désormais le plus cruellement. Commentant la conception du progrès qui est défendue par le comte Leinsdorf, Ulrich constate : « Il est parvenu momentanément à la connaissance du fait que dans l'histoire de l'humanité il n'y a pas de recul volontaire. Mais ce qui aggrave les choses est que nous n'avons pas non plus d'avancement [*Vorwärts*] utilisable. Permettez-moi de caractériser comme une situation étrange celle dans laquelle les choses n'avancent pas et ne reculent pas non plus et le moment présent est également ressenti comme intolérable » (*MoE* 1, p. 272).

IV

Les réflexions d'Ulrich sur la question « Pourquoi ne fait-on pas l'histoire ? » (c'est-à-dire : « Pourquoi n'invente-t-on pas l'histoire, au lieu de la laisser, comme on le fait la plupart du temps, simplement *se* faire comme elle se fait ? ») constituent certainement une des critiques les plus fondamentales et en même temps les plus brillantes qui aient été formulées contre le genre d'histoires pieuses et édifiantes que l'époque moderne s'est racontées à propos de la façon dont se fait généralement l'histoire. Ce que Musil remet en question n'est, du reste, pas seulement la possibilité de la « grande narration », mais également, d'une certaine façon, celle de la narration tout court, puisque, pour lui, c'est la possibilité même d'ordonner encore les événements selon le fameux « fil du récit » qui est devenue aujourd'hui tout à fait problématique. « Nous ne voulons plus, constate-t-il, nous laisser raconter des histoires, ne voyons plus cela que comme un passe-temps » (« Die Krisis des Romans » [1931], *GW* 8, p. 1412). Les petites histoires ordinaires ne sont plus acceptées que pour le divertissement et les grandes histoires philosophiques ont cessé depuis un certain temps déjà d'être crédibles. Mais il est vrai aussi que le besoin du récit classique continue à se faire sentir là où il peut encore s'appuyer sur une idéologie ferme : « Les communistes, les nationalistes et les catholiques aimeraient beau-

coup se laisser raconter quelque chose. Le besoin est à nouveau immédiatement présent, là où l'idéologie est solide. Où l'objet est donné » (*ibid.*). Contrairement à la tendance qu'ont aujourd'hui la plupart des penseurs postmodernes, Musil ne subordonne cependant pas la grandeur, l'importance, l'intérêt et la réalisabilité du projet moderne à l'acceptabilité ou à la plausibilité des grands récits, et notamment des grands récits de la philosophie de l'histoire, sur lesquels il est censé s'appuyer. Et il ne croit pas du tout que l'histoire ait besoin d'un chemin et d'un but, du genre de ceux que la philosophie s'est crue chargée de lui assigner, pour pouvoir commencer enfin à être conçue comme elle devrait l'être, à savoir comme une expérience que l'on se déciderait à mener jusqu'au bout avec sérieux, constance et méthode, et dans laquelle seraient imaginées et essayées de « nouvelles façons d'être homme ».

Je n'ai pas l'impression que la littérature du postmodernisme ait ajouté grand-chose de substantiel, pour ce qui est de l'ironie, de la subtilité et de la radicalité, à la déconstruction des grands récits de la modernité, telle qu'on peut la trouver déjà chez Musil. Et je crois également qu'il serait relativement facile de montrer que les discussions « postmodernes » actuelles sur des choses comme la vérité, l'objectivité, la rationalité, la science, le progrès, le sens (ou l'absence de sens) de l'histoire, etc., sont, de façon générale, loin d'atteindre le niveau et la qualité de celles que nous devons à Musil. Mais, contrairement à ce que l'on essaie parfois de suggérer, il n'est pas du tout certain pour autant que l'on puisse le rattacher légitimement à la lignée des penseurs auxquels on applique aujourd'hui le qualificatif de « postmodernes ». Il y a à cela une raison très simple, qui est qu'il ne propose nullement, comme eux, d'en terminer, autant que possible, une fois pour toutes avec le grand projet de la modernité, il ne critique pas la tentative elle-même, mais plutôt son manque de maturité, et il ne croit pas qu'elle soit arrivée aujourd'hui à son terme, mais qu'elle est, au contraire, loin d'avoir épuisé ses possibilités et ses promesses, et qu'il est encore beaucoup trop tôt pour savoir ce qui en sortira finalement. Ce que l'on peut reprocher au projet moderne n'est pas d'avoir échoué ou au contraire, comme on le dit aussi, trop bien réussi (pour le malheur de l'homme), mais plutôt le fait que l'humanité qui l'a conçu a également renoncé beaucoup trop tôt à essayer sérieusement de le réaliser. L'ironie de Musil ne doit pas nous tromper sur le fait

qu'on ne trouve, chez lui, absolument rien qui évoque de près ou de loin la désaffection à l'égard de la théorie, la prédilection pour les modes de pensée « faibles », la croyance sans nuances aux vertus du désordre, la complaisance pour l'aporie et la contradiction non résolues, la résignation et le scepticisme à l'égard de la possibilité de changer et d'améliorer réellement les choses, qui caractérisent la mentalité du penseur postmoderne et probablement aussi, dans une mesure qui est plus difficile à déterminer exactement, de l'homme d'aujourd'hui. Ce qui fait de Musil un auteur peu conforme au modèle du penseur postmoderne est précisément le genre d'ambition théorique et pratique affirmée, de clarté et de fermeté dans les choix, de refus radical de se satisfaire de la réalité, telle qu'elle est, de volonté forte et de combativité que rien n'entame, qui s'est exprimé dans toute son œuvre.

Il est tout à fait vrai que l'impénétrabilité qui caractérise la réalité d'aujourd'hui peut être, tout compte fait, plus satisfaisante et prometteuse que bien des formes de transparence et le désordre que bien des formes d'ordre. C'est précisément ce que pense le héros de Musil : « Dans les affaires communes à tout le monde, tout homme doit [...] agir autrement qu'il ne pense et sans conviction. A. aimait cette opacité. Elle lui apparaissait, du point de vue de l'observateur, comme un signe de la maturité qui approche. [...] A. croyait en attendant à la valeur du désordre ; il y a un désordre qui se situe à un niveau plus élevé que l'ordre qui le précède. Il aimait voir la façon dont il devenait chaque jour plus riche. Encore quelques couches empilées sur le tas des faits et nous [...] pourrions causer » (*MoE* 5, p. 1996). Mais il ne s'agit précisément, pour Musil et son personnage, que d'une situation d'attente dont il faudra bien un jour, d'une manière ou d'une autre, sortir. Ce n'est pas comme si les choses avaient changé au point que le désordre puisse bénéficier aujourd'hui du genre de vénération qui était réservé autrefois à l'ordre. C'est seulement pour les partisans de l'ordre immédiatement et à tout prix que la disponibilité et la souplesse d'esprit, la patience et la volonté d'opposer un « pas encore » résolu à toutes les mises en ordre prématurées peuvent ressembler à une complaisance pour le désordre lui-même. Il est malheureusement vrai aussi que, comme le remarque Musil, « les temps nouveaux constituent une excuse permanente pour ne pas mettre les choses en ordre, c'est-à-dire en ordre factuel [*sachlich*] » (*MoE* 5, p. 1892). C'est ce qui

arrive à toutes les époques qui croient qu'elles constituent déjà la nouveauté réelle, alors que celle-ci, qui ne peut devenir effective que par l'avènement d'un ordre nouveau, est en réalité seulement en préparation et exige de notre part une coopération nettement plus active que le laisser-faire et le laisser-venir dont on se satisfait généralement. Chez Ulrich, dont Musil dit qu'il est au moins, à défaut d'autres qualités plus précises, « une nature combative, tournée vers l'avant, le demi-cercle de sympathie qu'il a dans le dos vide, celui qui est devant lui une résistance que l'on brise pour faire une place à quelque chose de grand, que l'on ne connaît provisoirement pas encore le moins du monde » (*MoE 5*, p. 1994), la croyance à la positivité possible du désordre est certainement tout le contraire de l'acceptation du désordre comme constituant l'état le plus normal ou le plus souhaitable.

On a l'habitude d'évoquer sur ce point l'attitude « ambivalente » de Musil, partagé entre le refus et la nostalgie de l'unité et de la totalité. La discordance entre le chapitre sur la Cacanerie et l'Action parallèle « fait précisément, écrit Dieter Hornig, apparaître la contradiction profonde de Musil, à savoir l'évaluation ambivalente que sa critique de la civilisation fait de la "dissolution", de la désintégration : tantôt elle est la perte de l'unité et des liens, un symptôme de décadence, qui doit être stoppé par un "sens" nouveau, par un ultime signifié, afin de basculer dans un nouvel universalisme ; tantôt elle apparaît comme une chance, comme un gain de liberté et de nouvelles possibilités de donner forme à l'Histoire¹ ». Il y a bien, en effet, chez Musil ce genre d'ambivalence et même, si l'on veut, de contradiction. Mais ce qui est important dans la contradiction est justement qu'elle puisse être vivante et le soit même, dans certaines situations, beaucoup plus que l'unité défunte que l'on cherche à faire revivre. Et si, comme le pense Musil, nous sommes engagés dans une période de transition qui exige de la vigilance, du sang-froid et de la patience, parce que nous ne savons tout simplement pas encore à quoi elle peut aboutir, il n'est pas surprenant qu'il faille à la fois réaffirmer la présence persistante du besoin de « sens », d'unité et de totalité et se défendre à chaque instant contre la

1. Dieter Hornig, « Roman et totalité : Musil, Broch et quelques autres », in *Continuités et ruptures dans la littérature autrichienne*, 17 essais réunis par Dieter Hornig, Georg Jankovic, Klaus Zeyringer, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1996, p. 70-71.

séduction qu'exercent toujours, en pareil cas, les synthèses fallacieuses qui arrivent trop tôt et trop vite.

S'il revenait aujourd'hui, l'auteur de *L'Homme sans qualités* considérerait sans doute la vogue du discours philosophique post-moderne comme le dernier avatar d'un conflit qui existe depuis longtemps, dans la mentalité de l'homme contemporain, entre l'obligation d'être moderne et le désir plus ou moins nostalgique et aussi plus ou moins mythique de cesser une bonne fois de l'être, autrement dit, comme une des innombrables contradictions que la culture d'aujourd'hui trouve le moyen d'héberger en son sein : « À l'époque actuelle ont été données un bon nombre de grandes idées et pour toute idée, par une bonté particulière du destin, immédiatement aussi son idée contraire, de sorte que l'individualisme et le collectivisme, le nationalisme et l'internationalisme, le socialisme et le capitalisme, l'impérialisme et le pacifisme, le rationalisme et la superstition s'y sentent aussi bien chez eux, à quoi s'ajoutent encore les résidus inutilisés d'innombrables autres oppositions qui ont une valeur égale ou plus réduite pour le présent. Cela semble être déjà aussi naturel que le fait qu'il y ait le jour et la nuit, le chaud et le froid, l'amour et la haine et pour tout muscle fléchisseur dans le corps humain le muscle extenseur dont les dispositions sont orientées en sens contraire » (*MoE 2*, p. 373). Il y a par conséquent déjà longtemps que nous devrions trouver naturel le fait que l'aspiration à la modernité soit accompagnée, elle aussi, constamment d'une tendance antagoniste qui est toujours prête à s'exercer en sens inverse.

Dans *L'Homme sans qualités*, toutes les formes d'opposition à la modernité, des plus archaïques et les plus régressives aux plus « modernes », s'expriment à des moments divers par la bouche de personnages qui les représentent. Bien qu'il soit lui-même le contraire d'un adepte inconditionnel de la modernité, la réaction normale d'Ulrich est, en pareil cas, de se sentir obligé de la défendre. Mais on ne peut défendre la modernité réelle sans s'attaquer en premier lieu à une façon de la vouloir et en même temps de la récuser qui est, justement, on ne peut plus « moderne ». En dépit de la tendance que l'on a, notamment dans les discussions sur le passage qui est supposé s'être effectué de l'époque moderne révolue à notre actualité postmoderne, à utiliser un concept beaucoup trop univoque de ce qu'a été la modernité, est-ce que la situation de conflit, de contradiction et de confusion qu'évoque Musil et qui domine aujourd'hui tous les aspects de la

vie individuelle et collective ne pourrait pas être considérée, justement, comme constituant la caractéristique de la modernité elle-même, au moins dans sa phase ultime ?

C'est effectivement la possibilité d'une définition de ce genre que Musil considère dans un fragment consacré à la personnalité de Clarisse, où le héros de *L'Homme sans qualités* s'appelle encore Anders : « Contre Anders : "L'innocence entre les contraires"... – on définit presque par là la modernité. L'homme moderne représente, du point de vue biologique, une contradiction des valeurs, il est assis entre deux chaises, il dit dans un seul souffle oui et non... Nous avons tous contre ce que nous savons, contre ce que nous voulons, des valeurs, des mots, des formules, des morales d'origine opposée dans le corps, – nous sommes, considérés du point de vue physiologique, faux... un diagnostic de l'âme moderne – par quoi commencerait-il ? Par une incision résolue dans cette contradictoricité des instincts... » (*MoE* 5, p. 1776-1777). On reconnaît là sans difficulté les propres mots de Nietzsche¹. Et il n'est pas nécessaire d'insister sur le degré auquel ils ont influencé non pas seulement Clarisse, qui lui emprunte généralement son langage, mais également Ulrich-Musil dans le diagnostic qu'il formule lui-même sur la condition de l'homme moderne.

Nietzsche pense qu'une époque de décadence qui continue à lorgner les valeurs et les vertus de la morale *noble* et de la vie ascendante, tout en cultivant celles de l'« Évangile des inférieurs » et du déclin, qui sont les seules à être réellement possibles pour elle, ne fait qu'ajouter à la bassesse le double langage et le mensonge. Le désaccord de Musil avec ce diagnostic réside principalement dans une attitude nettement plus positive que celle de Nietzsche à l'égard de la modernité et une façon différente de réagir au diagnostic de contradictoricité. Ce dont on a besoin dans une situation comme celle dont il s'agit est peut-être simplement un ordre, et pas nécessairement un retour à une univocité plus grande de l'instinct : « Ce qui se contredit ne peut pas être vrai, mais ce qui se contredit peut être vivant. Nous avons les contradictions de la vie en nous. Opposition à Nietzsche, qui voyait là une décadence : on doit les ordonner à l'aide d'une

1. *Der Fall Wagner, Ein Musikanten-Problem*, in Friedrich Nietzsche, *Werke*, herausgegeben von Karl Schlechta, Verlag Ullstein, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien, 1969, Band III, p. 384.

morale mathématique. Ordonner la morale. Deux hommes importants [*bedeutend*] ne peuvent pas se contredire l'un l'autre » (*GW* 7, p. 901). Musil est le premier à souligner qu'une des caractéristiques de l'époque actuelle est l'incapacité de reconnaître les contradictions dont elle est faite et la tendance à dire en même temps oui et non et, plus encore, ni oui ni non à une multitude de choses et en particulier de valeurs incompatibles. Mais il refuse de considérer cela comme devant nécessairement constituer un symptôme de déclin. La contradiction que porte en lui l'homme d'aujourd'hui et qu'il *est* même en un certain sens peut aussi être vivante et ne signifie pas forcément un affaiblissement et un appauvrissement de la vie elle-même, mais simplement qu'il lui faut à la fois un ordre nouveau et une autre conception de l'ordre pour maîtriser des contenus qui prolifèrent de façon anarchique et débordent de toutes parts les synthèses anciennes. Mais si, pour continuer à formuler le problème en termes nietzschéens, sortir de la modernité veut dire essentiellement sortir de la contradiction que représente, du point de vue physiologique, psychologique, intellectuel et moral, l'homme moderne, que peut-on attendre, de ce point de vue, du successeur que la philosophie d'aujourd'hui propose de lui trouver, à savoir l'homme postmoderne ? Le passage souhaité et, pour certains, déjà réalisé à la postmodernité signifie-t-il que l'homme d'aujourd'hui s'est décidé enfin à essayer de clarifier, autant que faire se peut, sa situation et à sortir de la confusion et du désordre dans lesquels il pense, agit et vit ? Ou, au contraire, qu'il a choisi de s'y enfoncer, si possible, encore davantage ?

La question pourrait sembler en un sens tout à fait paradoxale, car, comme le fait remarquer le général Stumm, qui rêve de mettre de l'ordre dans l'esprit civil, il est admis généralement que nous vivons une des époques les plus ordonnées qui soient et c'est même une des choses que les représentants de l'esprit et plus encore ceux de l'âme lui reprochent le plus fréquemment : « Nous sommes bien tous convaincus que notre époque est à peu près la plus ordonnée qu'il y ait jamais eu. J'ai assurément caractérisé cela une fois devant Diotime comme un préjugé, mais naturellement j'ai moi-même ce préjugé » (*MoE* 1, p. 464). Que ce soit un simple préjugé, le général le vérifie lui-même lorsqu'il s'aperçoit que les seuls civils dont on peut dire qu'ils ont encore aujourd'hui « un ordre intellectuel sûr » sont au fond les aides-bibliothécaires. On pourrait donc aussi bien soutenir que, même

si l'ordre y règne en apparence partout au plus haut degré, notre époque est, en fait, la plus désordonnée qui ait jamais existé. Vu sous cet angle, le postmodernisme a de fortes chances de ressembler beaucoup moins à un changement d'orientation important qu'à une accentuation caractéristique de tout ce que la modernité comportait déjà de plus problématique et de plus inquiétant. S'il en est ainsi, il ne constitue probablement pas la bonne façon de sortir, comme on prétend être en train de le faire, de l'époque moderne. Du point de vue de Musil, en tout cas, ce qui caractérise l'attitude de l'homme d'aujourd'hui à l'égard de la modernité est bien moins le sentiment d'en avoir peut-être terminé avec elle que l'ambiguïté et l'ambivalence fondamentales, le mélange de désir et de répulsion qu'on éprouve à l'égard d'un état de choses dont on pressent qu'il est sans doute encore loin d'être réalisé et en même temps l'est peut-être déjà beaucoup plus qu'il n'aurait fallu, une façon de vouloir et de ne pas vouloir une même chose qui, comme on l'a vu, était déjà, de bien des façons, très moderne.

Pour quelqu'un qui, comme l'auteur de *L'Homme sans qualités*, déteste par-dessus tout le désordre intellectuel et pense que l'on ne peut remédier à la confusion actuelle que par la production d'idées directrices et organisatrices, dont l'absence dramatique constitue aujourd'hui le problème principal, le postmodernisme, tel qu'il se définit généralement, pourrait difficilement offrir une perspective réellement intéressante. Il risque, en effet, de donner avant tout l'impression de se contenter pour l'essentiel de pousser à l'extrême la méfiance, qui constituait déjà la caractéristique de la modernité finissante, à l'égard de l'idée même d'essayer d'imposer un ordre et une organisation quelconques au monde intellectuel et aux affaires humaines en général. C'est un peu comme si le mot d'ordre était devenu, justement, d'éviter désormais tout ce qui risque de ressembler encore un peu trop à un projet réfléchi et défini, à une direction déterminée et à un plan relativement précis que l'on déciderait d'appliquer, alors que la tendance de Musil est, au contraire, de penser que nous ne sortirons de la crise actuelle que par un plus, et non pas un moins, de ce qui a existé jusqu'ici dans ce genre. Même si un intellectuel peut trouver la comparaison un peu choquante, la description qui convient le mieux au monde des idées semble être aujourd'hui plus que jamais celle du général Stumm : « C'est exactement comme quand on voyage en seconde en Galicie et qu'on

attrape des morpions ! Je n'ai jamais éprouvé un sentiment d'impuissance aussi crasse. Quand on a fait un long séjour au milieu des idées, tout le corps vous démange, et on a beau se gratter jusqu'au sang, pas moyen de se calmer ! » (*HSQ* 1, p. 447).

Il se pourrait donc bien qu'en dépit du temps qui s'est écoulé et de tout ce que nous sommes censés avoir appris entre-temps, nous soyons restés aujourd'hui beaucoup plus proches que nous ne le croyons de la situation de confusionnisme aimable et de fermeté dans l'irrésolution qui est décrite dans *L'Homme sans qualités*, en relation avec l'exemple de la Cacanerie, et que ce soit une des raisons pour lesquelles Musil a aujourd'hui tant de choses à nous dire. On ne sait pas très bien, d'ailleurs, s'il faut considérer la Cacanerie comme un État qui est resté fondamentalement prémoderne ou, au contraire, comme un État qui a accédé directement à une forme de scepticisme et de sagesse postmodernes, sans avoir jamais consenti à effectuer réellement, comme la plupart des autres, le passage obligatoire par la modernité. Musil la décrit assurément comme un État qui est resté en arrière par rapport à ses voisins européens plus avancés et en particulier à l'Allemagne, mais il dit également d'elle qu'elle n'en était pas moins « l'État le plus avancé », en ce sens qu'il préfigurait aussi, sans que l'on puisse déjà s'en rendre compte, le destin et l'évolution probables de tous les autres : ce qui s'annonçait déjà partout y était simplement devenu visible plus tôt qu'ailleurs. C'est une constatation que confirme certainement dans une large mesure la fascination que l'univers spirituel et la culture de la Cacanerie exercent aujourd'hui fréquemment sur les intellectuels qui se considèrent comme guéris des excès et des maladies de la modernité. Musil avait, de ce point de vue, incontestablement raison de la présenter, de façon tout à fait sérieuse, comme un État qui, avant de disparaître, fut sur bien des points, sans qu'on lui en rende justice, exemplaire et le fut notamment dans sa façon d'ériger le principe bureaucratique de la « mise en instance » (*cf. HSQ* 1, p. 270-271) – autrement dit, en sursis et en attente – en mode de règlement de toutes les questions importantes.

V

Le discours de la modernité, dont Musil ne manque jamais de célébrer, contre ses détracteurs, la nouveauté, la hardiesse et l'élan, avait au moins l'avantage de se risquer encore à formuler

des principes de sélection, d'orientation, de hiérarchisation et d'organisation. Puisque nous connaissons aujourd'hui tous les inconvénients de ce que l'auteur de *L'Homme sans qualités* a appelé une « démocratie des faits », qu'aucun effort de synthèse théorique ou philosophique ne parvient plus à dominer, on peut se demander si nous ne sommes pas en train d'y ajouter délibérément, avec l'avènement du postmodernisme, tous ceux d'une « démocratie des idées », dont aucune, et celles de la science encore moins que les autres, ne semble plus pouvoir être autorisée à imposer sa supériorité et sa loi au chaos et à l'espèce d'égalité universelle en importance (ou en insignifiance) qui semblent être devenus aujourd'hui la règle dans ce domaine. Lorsque Ulrich doit expliquer à sa sœur ce qu'il a au juste contre Arnheim, il lui répond : « L'homme scientifique est aujourd'hui une chose tout à fait inévitable ; on ne peut pas ne pas vouloir savoir ! Et à aucune époque la différence entre l'expérience d'un spécialiste et celle d'un profane n'a été aussi grande que dans celle d'aujourd'hui » (*MoE* 1, p. 214-215). Mais Musil écrit précisément à une époque où la méfiance à l'égard des spécialistes est déjà devenue de rigueur et où l'on n'est plus du tout certain qu'il ne soit pas possible et même peut-être souhaitable de ne pas vouloir savoir. La supériorité du savoir scientifique sur les autres formes de savoir, réelles ou illusives, tend en tout cas à devenir de moins en moins évidente et de plus en plus régulièrement contestée.

La caricature du spécialiste est représentée, dans une des versions antérieures de *L'Homme sans qualités*, par le personnage fascinant du docteur Pfeifenstrauch, un des psychiatres qui sont chargés de décider de la responsabilité ou de l'irresponsabilité du criminel Moosbrugger. « Il était, écrit Musil, si spécialisé, et c'est un cas qui aujourd'hui se produit souvent, que rien qu'à force de savoir il niait le savoir humain et pour finir s'abandonnait sans la moindre retenue à ses inclinations personnelles, qui lui enjoignaient de traiter tout criminel dont la santé mentale était en question avec une grande adresse comme une boule que l'on doit expédier, en la faisant passer par les trous de la science, au but du châtement » (*MoE* 5, p. 1548). Il est possible, à force de savoir, de ne plus rien savoir (et pas seulement, comme on dit, de ne plus rien comprendre). Chez les spécialistes comme le docteur Pfeifenstrauch, le comble du savoir coïncide avec le comble du scepticisme concernant la possibilité de savoir. Ce

n'est pas à ce qu'il sait, parce qu'on ne peut rien savoir d'utilisable sur ces choses, mais à ses tendances personnelles et à ce qu'il croit être le devoir qu'il a à remplir envers la société qu'il s'en remet finalement pour prendre sa décision.

Le destin du procureur général Andergast dans le roman de Jakob Wassermann *L'Affaire Maurizius* constitue une illustration tragique du genre d'impasse auquel peut conduire la morale du devoir, appliquée avec toute la rigueur « allemande », aussi bien dans l'exercice d'une fonction typiquement et éminemment « morale » que dans la vie familiale et privée. À la fin du roman, l'accusateur public est obligé de s'avouer à lui-même que quelque chose n'allait pas depuis le début dans le fonctionnement de ce qu'on appelle la « justice » et que ce pourrait bien être elle qui se retrouve pour finir dans la position de l'accusée : « Automatiquement, le criminel condamné il y a quelque seize ans, et dont le nom est déjà tombé dans l'oubli, devient accusateur parce que, d'un recoin ignoré, des faits surgissent ou se révèlent dignes d'attention ; mais si l'on s'y était arrêté jadis, ils auraient fait d'un problème juridique un problème humain et que faire d'un problème humain ? Ni l'État ni la loi ne fournissent le moyen de le traiter¹. » Dans les chapitres consacrés à l'analyse du cas Moosbrugger, Musil montre que la culture du spécialiste, qu'il s'agisse de celle du juriste ou de celle de l'expert en psychiatrie, ne peut que révéler de façon dramatique son inadéquation et son insuffisance pitoyables quand il s'agit de résoudre une question de cette sorte. La raison en est qu'elle ne pourrait, justement, être résolue de façon acceptable qu'à la condition d'être traitée comme un problème humain et qu'elle cesse en même temps d'être résoluble dès qu'on accepte de la considérer de cette façon, ce que, pour de bonnes raisons, ni le droit ni la science médicale ne peuvent se risquer à faire sérieusement. Mais on commettrait sûrement une erreur encore plus grave si l'on attendait la solution des représentants attirés de la culture de l'universel et des spécialistes de l'« humain » en général ; car ils ne la connaissent évidemment pas davantage et ne font la plupart du temps qu'apporter le renfort de grandes idées et de justifications idéalistes au besoin compréhensible, mais beaucoup plus instinctif et élémentaire, qu'éprouve la société de se venger du criminel ou de se

1. Jakob Wassermann, *L'Affaire Maurizius*, traduit de l'allemand par Jean-Gabriel Guidau, *Mémoire du Livre*, 2000, p. 630.

protéger du mieux qu'elle peut, et le plus souvent de façon aussi brutale que maladroite, contre la menace qu'il représente. Si, comme le dit Musil, au lieu de tempérer les ardeurs de l'ange de la jurisprudence, l'ange de la médecine a plutôt tendance, de façon générale, à lui servir d'ange de réserve, cela peut être tout aussi vrai de l'ange de la philosophie. On ne sait réellement pas si, pour sauver Moosbrugger ou, en tout cas, obtenir que son cas soit traité comme celui d'un être humain, il vaut mieux s'adresser aux scientifiques qui ne connaissent que les faits ou aux humanistes qui croient aux idées et, quand ils siègent dans les tribunaux, rendent la justice en leur nom. Contrairement à ce qu'ont l'habitude de répéter les littéraires et les philosophes, il n'est pas du tout évident que, pour rendre plus humain le monde dans lequel nous vivons, on puisse compter davantage sur la culture humaniste qu'ils défendent que sur sa rivale scientifique et technique, contre les dangers de laquelle ils passent une bonne partie de leur temps à mettre en garde l'humanité d'aujourd'hui.

Quand on parle, comme le fait Musil, du « savoir humain » (*das menschliche Wissen*), on peut vouloir dire le savoir que l'être humain est capable d'acquérir, mais aussi le savoir qui serait et resterait humain, par opposition à celui du pur spécialiste, qui a cessé de l'être. Le savoir humain pourrait être précisément le genre de savoir qui permettrait à celui qui le détient de traiter le criminel à peu près comme un être humain, et non pas simplement comme un objet envers lequel on a à remplir avec le maximum de dextérité et d'efficacité une tâche qui est de nature essentiellement technique. Il y a sans doute peu de gens qui en sachent autant que le docteur Pfeifenstrauch sur la nature du malade mental criminel et qui, en même temps, refusent aussi systématiquement de savoir de lui quoi que ce soit d'autre. Ce qu'il faudrait pouvoir utiliser ici est, naturellement, un savoir qui soit à la fois réel et humain, au lieu d'en être réduit à essayer simplement de corriger les excès du savoir spécialisé à l'aide de considérations qui relèvent de ce qu'on appelle l'humanité ou la sensibilité. Mais le docteur Pfeifenstrauch ne fait justement pas de différence réelle entre ces deux choses : faire appel à une autre forme de savoir possible et faire simplement preuve de sentiment ou, pire encore, de sensiblerie ; et il considère comme une obligation professionnelle d'ignorer en toutes circonstances la deuxième.

Or le savoir humain, au sens qui nous intéresse, peut, bien entendu, être, lui aussi, un type de savoir qui, même s'il n'est pas, comme celui de la science proprement dite, exact, s'appuie néanmoins encore, de façon essentielle, sur l'observation et l'expérience. Mais Musil constate que, malheureusement, notre époque, en réaction contre les excès supposés du savoir scientifique, tend à valoriser de plus en plus des modes de connaissance qui procèdent de façon beaucoup plus directe et également plus assurée que lui et ignorent tout des exigences qu'il s'est imposées et qui ont été à l'origine de son succès, à commencer par celle de l'observation patiente, précise et minutieuse des faits. C'est ainsi que l'on en est arrivé pour finir à un stade où l'on est volontiers sceptique à l'égard de tout ce qui vient de la raison et en même temps fait preuve d'une crédulité inimaginable à l'égard de toutes les « connaissances », plus immédiates, plus essentielles et plus profondes, qui ont pour origine l'intuition, le sentiment et l'âme. Il ne faut donc pas s'étonner que les critiques formulées contre les prétentions excessives du savoir scientifique, qui devraient aussi, semble-t-il, atteindre *a fortiori* celles des autres formes de savoir beaucoup plus douteuses et beaucoup moins sérieuses, aboutissent, en réalité, à un effet exactement contraire. Au lieu de devenir, comme on pourrait aussi le faire, simplement plus exigeant et plus méfiant, on cherche à remplacer ce que l'on sait réellement (et qui est, pour son malheur, généralement précis et limité) par ce que l'on croit savoir ou voudrait savoir. Nous ne croyons plus guère en pratique qu'aux faits et à la science, mais, pour les besoins de l'âme et les choses réputées essentielles, nous sommes prêts à tout moment à recourir de nouveau aux grandes idées vagues et aux ressources apparemment toujours intactes des représentations métaphysiques et religieuses les plus traditionnelles, que la science semblait pourtant en principe avoir rendues inutilisables. Pour une époque qui n'en est plus depuis longtemps à une contradiction près, l'âge de la science, qui est censé être le nôtre, peut aussi très bien être en même temps ou redevenir à chaque instant celui de l'antiscience, de la religion et du mythe.

Musil décrit l'état d'esprit de son héros, Ulrich, comme étant celui de quelqu'un qui était parti de l'idée que, lorsqu'on a été laissé tout seul dans le noir, comme c'est probablement aujourd'hui le cas de l'humanité elle-même, « on n'a pas le droit de chanter de peur comme les enfants » (*HSQ 1*, p. 259). Or c'est

chanter de peur, précisément, que feindre de savoir comment on doit se comporter ici-bas : rugis à faire trembler les assises du monde, ce n'est jamais que de la peur ! » (*ibid.*). Plus on se rend compte qu'on ne sait pas, plus il est important de feindre de savoir, et plus le savoir réel manifeste ses limites et son insuffisance, plus le savoir fictif retrouve son prestige et augmente son crédit. Il n'a même pas besoin, pour ce faire, d'essayer d'innover : c'est un fait que, dans les cas de ce genre, les bonnes vieilles chansons sont toujours aussi celles qui se présentent le plus naturellement à l'esprit pour essayer de tromper sa peur.

Dans *L'Homme sans qualités*, Arnheim, à qui il arrive aussi parfois de faire preuve de lucidité et de réalisme, observe : « Nous avons organisé de façon excellente la division des activités, mais, ce faisant, négligé les instances chargées de les rassembler ; nous détruisons sans cesse la morale et l'âme selon les brevets les plus récents et croyons pouvoir les tenir ensemble avec les vieux moyens domestiques des traditions religieuses et philosophiques » (*MoE 2*, p. 638). Nous détruisons de façon toujours nouvelle et plus radicale et nous essayons de reconstruire à l'aide des mêmes vieux matériaux, toujours prêts à resservir. Conformément à ce que Musil appelle le « principe de l'optimisme », on est toujours prêt à accorder, le moment venu, une nouvelle chance à des idées qui semblaient pourtant avoir mérité l'oubli qui les a frappées et à les essayer de nouveau comme si de rien n'était. Cette impression que c'est comme si, en fin de compte, rien n'avait été fait correspond à ce qu'Ulrich appelle la « vanité des siècles ». Aujourd'hui, le dernier brevet en date s'appelle le postmodernisme et les remèdes utilisés ne semblent guère différents de ce qu'ils ont toujours été, même s'ils ne sont, bien entendu, pas forcément ceux que recommandent les penseurs postmodernes eux-mêmes. La destruction « postmoderne » des rêves et des illusions de la modernité, qui sont, du reste, de moins en moins distingués de ses prétentions et de ses ambitions raisonnables et légitimes, a tendance à annuler aussi, du même coup, les critiques que l'époque moderne avait formulées contre les tentatives de solution antérieures, qui retrouvent ainsi une crédibilité nouvelle et inespérée.

Ce qui résulte de cela est une tendance générale à l'effacement des frontières, qui n'est pas sans analogie avec la situation que Musil décrit au début de *L'Homme sans qualités* et dont il souligne le contraste avec l'atmosphère bien différente qui régnait

encore au tournant du siècle, où il avait semblé souffler réellement un esprit nouveau et où l'on voyait, en tout cas, partout se lever des hommes prêts à combattre les vieilleries. À la veille de la Première Guerre mondiale, les choses avaient déjà changé de façon très remarquable : « Partout, les limites précises s'étaient effacées, et une sorte de don de la mésalliance, d'ailleurs difficile à décrire, permettait partout l'ascension de conceptions et d'hommes nouveaux. Ces conceptions, ces hommes nouveaux n'étaient sans doute pas absolument mauvais ; il y avait seulement en eux un peu trop de mauvais dans le bon, un peu trop d'erreur dans la vérité, un peu trop de souplesse dans la définition [*Anpassung in der Bedeutung*]. Il semblait vraiment qu'il y eût pour ce mélange des proportions privilégiées qui lui permettaient de réussir mieux qu'aucun autre ; une petite addition, juste ce qu'il fallait de succédané, qui seule permettait au génie de paraître génial, au talent d'être qualifié de "prometteur", tout comme une certaine dose de café de figues, ou de chicorée, est seule à pouvoir donner au café, de l'avis de bien des gens, la véritable "caféité" ; et, brusquement, toutes les positions importantes et privilégiées de l'esprit se trouvèrent tenues par ces gens-là, toutes les décisions prises dans leur sens » (*HSQ 1*, p. 68).

C'est exactement le genre de remarque que l'on a envie de formuler aujourd'hui à propos des gens qui occupent depuis quelque temps les positions importantes et privilégiées de l'esprit et des conceptions qui leur ont permis de les obtenir. Leur vertu principale est certainement aussi cette sorte de don de la mésalliance et d'art du mélange correct de vérité et d'erreur, d'exactitude et de flou, de clarté et de confusion, d'univocité et d'ambiguïté, de savoir et d'ignorance, de prétention et d'humilité vraie ou fausse, de naïveté et d'habileté, de sincérité et de calcul, de rigueur et d'opportunisme, qui est approprié au goût de l'époque. Dans le monde intellectuel comme partout ailleurs et aujourd'hui probablement plus encore qu'auparavant, l'homme à principes, qui ne « compose » pas et ignore les accommodements que la réalité impose à chaque instant, fait figure d'individu étrange et un peu inquiétant : « Celui qui ne possède pas ce don du compromis, celui qui est solitaire, intransigeant et sérieux inquiète les autres de la même manière, inoffensive mais repoussante, qu'une chenille » (*HSQ 1*, p. 753).

C'est l'art de la mixité et du compromis dont parle Musil qui fait que les analyses que l'on propose semblent toujours un

peu imprécises et incomplètes et les synthèses que l'on construit un peu précipitées et un peu trop faciles, comme le sont celles d'Arnheim. Si l'on devait désigner un personnage de *L'Homme sans qualités* qui symbolise la période actuelle, ce serait, bien entendu, de nouveau Arnheim, et certainement pas Ulrich, qui a horreur des mélanges dont se satisfait l'époque et déteste tout particulièrement « le type Arnheim », c'est-à-dire la synthèse de l'âme et des affaires, de l'esprit et de la richesse ou de la philosophie et de l'économie, que le « Grand-écrivain » est supposé avoir réalisée dans sa personne. L'avènement de la culture des spécialistes a, comme on pouvait le prévoir, ouvert en même temps une voie royale à tous ceux qui, comme Arnheim, réussissent encore à donner l'impression d'être capables de représenter à eux seuls le Tout. L'absence de synthèse se manifeste, bien entendu, aujourd'hui en premier lieu dans le fait que la distance entre le monde de la pensée et celui de la réalité est devenue plus grande que jamais, un état de choses qui scandalise particulièrement Ulrich. Mais c'est aussi une distance qui, même s'il est indispensable et urgent de travailler à la réduire, ne peut remplir sa fonction critique qu'à la condition de n'être pas non plus trop petite ou même inexistante, comme le suggère le cas des gens qui, à la façon d'Arnheim, sont convaincus d'avoir déjà réussi à l'abolir, autrement dit, d'avoir réalisé en eux-mêmes une sorte de fusion harmonieuse des exigences de la pensée avec les impératifs de la réalité. Certains diraient peut-être qu'Arnheim était après tout simplement en avance sur son temps et que la tendance que l'on a aujourd'hui à mêler à tout ce qu'on fait des idées et de la philosophie constitue plutôt le signe d'un progrès. Musil avait, pour sa part, une conception bien différente de la façon dont il faut l'interpréter. Il pensait que l'abus que l'on fait de la morale et des idées, en particulier des idées philosophiques (« Il n'y a plus guère aujourd'hui que les criminels qui osent nuire à autrui sans recourir à la philosophie »), montre avant tout à quel point on est peu moral et peu décidé à faire réellement quelque chose pour les idées.

Arnheim en était venu, nous dit-il, « à voir dans le "Roi-marchand" la synthèse de la révolution et de la tradition, de la puissance et de la civilisation bourgeoise, de l'audace téméraire et de la force de caractère, mais, plus profondément, le symbole même de la future démocratie » (*HSQ 1*, p. 465). Mais ceux qui observent en ce moment avec curiosité et avec le genre d'amusement

qu'autorise le manque de sérieux de l'époque la façon dont la philosophie elle-même est redevenue tout à coup importante pour les hommes que leur fonction oblige à être les plus pratiques et les plus réalistes qui soient se souviendront aussi qu'Arnheim était, contrairement à Ulrich, philosophe, et que c'est même une des raisons pour lesquelles il était devenu grand : « Il n'est plus besoin maintenant que de se figurer l'effet de la philosophie de Maeterlinck ou de Bergson appliquée aux problèmes du prix du charbon ou de la politique des cartels pour mesurer l'action déprimante que pouvait exercer Arnheim fils sur les réunions d'industriels ou dans les bureaux directoriaux, aussitôt qu'il apparaissait, à Paris, à Pétersbourg ou à Cape Town, comme envoyé de son père, et qu'il fallait l'écouter de A jusqu'à Z. Les résultats, en ce qui concerne les affaires, étaient aussi considérables que mystérieux ; c'est ainsi qu'Arnheim passa bientôt par-tout pour un homme de tout premier plan, et qui avait toujours la main heureuse » (*HSQ 1*, p. 231).

Ce qui est symbolique dans le cas d'Arnheim et très représentatif de la façon dont on devient, de nos jours, un homme important est qu'il doit son prestige dans le monde des idées à la caution que sa réussite d'homme d'affaires apporte à sa philosophie et son prestige dans le monde des affaires à sa façon d'y faire entrer la philosophie. On ne peut malheureusement décrire de façon plus précise les conséquences qui sont supposées résulter de l'intervention de la philosophie dans le monde de l'économie, du marché et du profit qu'en remarquant, comme le fait Musil, qu'elles sont à la fois considérables et tout à fait mystérieuses. C'est même, pourrait-on dire, ce qui caractérise la différence que fait généralement la philosophie, lorsqu'elle est appliquée aux questions les plus pratiques et à première vue les plus éloignées de ses préoccupations, et, bien entendu, également ce qui la rend si précieuse et même si indispensable. En fait, dans la façon dont il est présenté par Musil, Arnheim, comparé à son père, qui se flatte, pour sa part, d'être un vrai *businessman* qui ne se soucie aucunement de la philosophie ou des idées en général, fait surtout figure de « dauphin vieillissant » et ne s'impose pas vraiment comme un chef d'entreprise particulièrement doué, pas plus qu'il ne s'impose aux professionnels de la discipline comme un philosophe réellement important. Mais c'est justement la façon dont il parvient à additionner ces deux insuffisances qui fait de lui un homme exceptionnel et exemplaire.

Musil situe l'action de *L'Homme sans qualités* et le problème personnel que doit résoudre son héros dans un contexte qu'il décrit en parlant de « cette fameuse incohérence des idées, cette prolifération privée de centre qui caractérisent le temps présent et en constituent l'arithmétique particulière, ce coupage de cheveux en quatre à la poursuite d'une unité toujours fuyante » (*HSQ* 1, p. 22). Il s'agit d'un monde dans lequel il n'y a plus de frontières nettes ni de directions reconnaissables et où tout donne plus ou moins l'impression d'aller en même temps dans tous les sens. La notion de progrès y est déjà devenue si suspecte que plus personne, en dehors des scientifiques, ne se risque encore à distinguer entre ce qui avance et ce qui recule, entre ce qui regarde le futur et ce qui est tourné vers le passé, entre la nouveauté et les vieilleries ou entre la nouveauté réelle et les succédanés divers que l'on utilise pour la remplacer. Aussi bien pour ce qui concerne la tendance à l'effacement général des limites que pour l'absence de direction déterminée, c'est un monde auquel celui d'aujourd'hui a recommencé depuis quelque temps à ressembler singulièrement. Certains diraient sans doute que c'est une situation dans laquelle les postmodernes que nous sommes devenus entre-temps doivent consentir (ou se résigner) à s'installer désormais de façon définitive. Mais ce n'est pas du tout ainsi que Musil voyait les choses. Il considérait notre temps comme une époque de transition, qui risque simplement de se prolonger beaucoup plus qu'il ne le faudrait, si elle ne consent pas à aborder enfin résolument les problèmes difficiles qui se posent à elle. « Nous vivons, dit Ulrich dans une conversation avec Walter, dans une période de transition. Peut-être se prolongera-t-elle, si nous n'affrontons pas plus courageusement que jusqu'ici nos tâches essentielles, jusqu'à la fin de la planète » (*HSQ* 1, p. 259). C'est du moins ce que le héros de *L'Homme sans qualités* avait toujours cru jusqu'à présent. Mais il a aussi ses moments de doute et même de désespoir et parle en l'occurrence, nous dit Musil, « comme on résume, en un moment d'incertitude, le résultat d'une certitude de longues années ». Il se souvient même que « le rêve de jeunesse qu'il exposait maintenant à Walter s'était vidé de toute substance depuis longtemps » (*ibid.*). Mais ce qui est clair est qu'à la différence de Walter il considère aussi comme une question de dignité d'« en rester là » et de ne pas chercher à remplacer le rêve devenu vide par l'un ou l'autre des nombreux candidats que lui offrent la culture ou la mythologie de l'époque.

VI

Le titre de ce livre a été emprunté à une constatation dont Musil dit qu'elle résume à elle seule toute la vie d'Arnheim : « [...] tous les chemins de l'esprit partent de l'âme, mais aucun n'y ramène » (*HSQ* 1, p. 469). Cette formule est utilisée pour caractériser le problème que pose à Arnheim la relation sentimentale un peu embarrassante qu'il a laissée s'instaurer entre lui et Diotime. Mais elle s'applique aussi à tout ce qu'il fait et, à des degrés divers, à tout ce que font les hommes d'aujourd'hui. Elle résume, en fait, assez bien ce que l'on peut appeler le problème de la civilisation elle-même. Arnheim se rend compte à certains moments que toutes ses activités d'industriel et d'homme d'affaires et tous les livres qu'il a écrits sur les sujets les plus divers n'ont peut-être fait, en réalité, rien de plus que « le séparer d'une origine dont il subissait rétrospectivement l'attrait sous forme de nostalgie » (*HSQ* 1, p. 468-469). C'est aussi de cette façon que les partisans de l'âme se représentent généralement l'effet principal de la civilisation sur l'être humain. La plupart des hommes cultivés ont été plus ou moins des poètes dans leur jeunesse et ils ont fini comme des spécialistes, absorbés dans des professions et dans des tâches précises qui ne laissent pratiquement plus aucune place à autre chose, ce dont ils se consolent généralement en essayant de se persuader que ce qu'ils sont devenus pour finir devait justement être la réalisation qui était promise à leurs aspirations de jeunesse. Ils pensent avoir trouvé enfin la relation qui convient, une relation mûre et apaisée, avec les élans un peu excessifs et désordonnés qui les agitaient autrefois.

Chez les Allemands, il est rare que, dans les discussions qui portent sur cette question, le nom et l'exemple de Goethe ne soient pas invoqués à un moment ou à un autre, une tendance sur laquelle Musil ne manque pas d'ironiser à chaque fois qu'il y fait allusion : « La découverte du grand poème de la vie auquel ils se savent collaborer leur rend ce courage de dilettante qu'ils avaient perdu au moment où ils brûlaient leurs propres poèmes. Maintenant qu'ils sont devenus les poètes de la vie, ils se sentent le droit de se considérer vraiment comme des spécialistes-nés; ils commencent à imprégner leur activité quotidienne de responsabilité spirituelle; pour qu'elle soit morale et belle, ils affrontent sans cesse de nouveaux petits débats intérieurs; ils prennent

modèle sur l'idée que Goethe vécut de la sorte et déclarent qu'ils ne jouiraient pas de la vie s'ils n'avaient pas la musique, la nature, le spectacle des jeux innocents des enfants et des bêtes, ou un bon livre » (*HSQ* 1, p. 463).

Il n'en faut évidemment pas beaucoup plus pour expliquer la facilité avec laquelle tant de gens se reconnaissent aujourd'hui immédiatement dans un homme comme Arnheim, qui réussit à faire en grand et même dans le genre grandiose ce qu'ils cherchent à faire simplement en plus petit. Comme l'être humain ne peut remplir sa vie avec l'idéal, il le fait avec « l'activité qui doit lui faire conquérir cet état, autrement dit, [l]es innombrables moyens, obstacles et incidents qui lui garantissent qu'il n'aura jamais besoin d'atteindre son but » (*HSQ* 1, p. 223). Faute de pouvoir vivre *dans* l'extase de l'âme et sur les sommets qu'évoque déjà, pour tout homme normal, la simple idée de celle-ci, on se contente de vivre *pour* elle et d'expliquer que c'est, en dépit de ce que suggèrent les apparences, la seule chose qui compte réellement : « Il n'y a que les fous, les dérangés, les gens à idées fixes qui puissent persévérer longtemps dans le feu de l'âme en extase ; l'homme sain doit se contenter d'expliquer que la vie, sans une parcelle de ce feu mystérieux, ne lui paraîtrait pas digne d'être vécue » (*ibid.*) Or c'est précisément le genre d'exercice dans lequel Arnheim a trouvé le moyen d'exceller jusqu'à la virtuosité.

La plupart des définitions que l'on essaie de donner de l'âme sont, en fait, négatives. Elles reviennent toujours plus ou moins à présenter l'âme comme étant le quelque chose, au fond insaisissable et indéfinissable, qui est susceptible d'être réprimé, étouffé ou mutilé par toute une série d'autres choses, au nombre desquelles on peut mentionner notamment les besoins physiques, les habitudes matrimoniales, la routine et la convention en général, le matérialisme, le rationalisme, le positivisme, les mathématiques, la science, la technique et, pour le dire d'un mot, tout ce qu'évoque, directement ou indirectement, l'idée de la civilisation elle-même (non pas, bien entendu, au sens le plus courant du terme, mais au sens spécifique que lui donnent, à l'époque de Musil, ceux qui ont l'habitude d'opposer la « civilisation » à la « culture »). L'âme est aussi, nous dit Musil, « ce qui, de nos jours, se perd », « cela qu'un meurtrier émeut, et pas seulement de répugnance » et ce qui doit « être libéré par l'Action parallèle » (*cf. HSQ* 1, p. 219). Mais, bien entendu, aucune de ces formules ne nous apprend grand-chose sur ce qu'elle peut être au juste. Le

problème de l'âme, tel qu'il se pose au moment de l'adolescence et spécialement aux adolescents qui, comme c'est le cas du héros, ont nettement plus d'âme que de « caractère » (ou, en tout cas, de ce que les éducateurs appellent de ce nom), et de la négligence et la maladresse incroyables avec lesquelles il est traité ou plutôt ne l'est pas par la famille et par l'école était déjà, bien entendu, le problème fondamental auquel Musil s'est attaqué dans son premier roman, *Les Désarrois de l'élève Törless*. Tout en laissant ouverte la question de savoir si cette chose mystérieuse par rapport à laquelle tout le reste est supposé être plus ou moins négligeable doit être appelée l'esprit ou l'âme, Musil constatait déjà que, si l'on peut citer immédiatement et instinctivement un certain nombre de choses qui ont le pouvoir de lui parler, de l'exalter et de l'augmenter et un nombre beaucoup plus grand encore de choses qui lui sont, au contraire, tout à fait indifférentes, étrangères ou hostiles, on ne sait réellement pas grand-chose sur ce qu'elle est positivement. Du genre d'homme qu'allait devenir plus tard Törless et qui manifeste la plus totale indifférence et le plus profond ennui pour tous les problèmes subalternes qui n'ont pas de rapport direct avec elle, il est dit dans le roman : « [...] le seul intérêt véritablement profond qu'ils éprouvent se porte exclusivement sur le développement de l'âme, de l'esprit, ou comme l'on voudra nommer cela en nous qu'accroît parfois une pensée saisie entre les lignes d'un livre ou suggérée par les lèvres closes d'un portrait, cela en nous qui s'éveille parfois quand une mélodie solitaire, obstinée, s'éloigne et, se perdant, tire avec une étrange force sur le mince fil rouge de notre sang ; cela, en revanche, qui s'évapore inmanquablement quand nous remplissons des formulaires, quand nous construisons des machines, quand nous allons au cirque ou que nous nous livrons à l'une ou l'autre des innombrables activités de la même espèce¹. »

En dépit de l'ironie avec laquelle la question de l'âme est apparemment traitée dans *L'Homme sans qualités*, il est essentiel de ne pas se tromper ici sur le genre d'adversaire que Musil cherche à ridiculiser. Non seulement il n'est en aucune façon un contempteur ou un ennemi de l'âme, mais on peut dire de lui sans aucune exagération que l'image qu'il donne de son héros devenu adulte, dans *Les Désarrois de l'élève Törless*, s'applique

1. *Les Désarrois de l'élève Törless*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Éditions du Seuil, Paris, 1960, p. 186-187.

aussi, pour une part essentielle, à lui-même. Le paradoxe de sa situation tient au fait qu'il est, lui aussi, un de ces hommes pour qui seul compte réellement le développement de l'âme, mais qui, précisément parce que l'âme ne se réduit pas pour eux, comme elle le fait le plus souvent, à un grand mot et de grandes phrases, se rendent compte que, si elle a besoin d'être protégée et défendue, cela pourrait bien être en premier lieu contre ses protecteurs et ses défenseurs habituels.

Dans *L'Homme sans qualités*, Musil observe que, si le mot « âme » est un mot que les jeunes gens ne peuvent généralement pas prononcer sans rire, il ne suscite plus du tout la même réaction chez les gens plus âgés. C'est que la jeunesse correspond au stade des possibilités ouvertes, alors que l'âge adulte est plutôt celui des possibilités évanouies, mais qui sont encore capables de faire sentir de temps à autre une sorte de présence diffuse et fantomatique autour de la réalité qui est née de leur rétrécissement progressif. Il vient ainsi un moment où le mot « âme » semble, à tout prendre, le mieux approprié pour désigner l'espace de possibilités non réalisées (et, par conséquent, d'insatisfaction, de nostalgie et de rêve) qui entoure la vie réelle et dont on aimerait continuer à croire qu'elle ne constitue, malgré toutes les apparences du contraire, que la partie la plus réduite et la plus secondaire, pour ne pas dire la plus insignifiante. « C'est, dit Musil, à ce sentiment effrayant d'un espace aveugle et amputé derrière tout espace rempli, à cette moitié perpétuellement manquante, même si chaque chose forme un tout, que l'on finit par remarquer ce que l'on appelle l'âme » (*HSQ* 1, p. 220). On peut donc dire que c'est essentiellement sous la forme d'une absence, qui est censée être celle du plus important, que se signale généralement sa présence.

Aujourd'hui, les intellectuels se risquent sans doute moins à parler ouvertement de l'âme qu'à l'époque dont traite Musil. Mais il s'en trouve toujours quelques-uns pour rappeler à leurs contemporains – ce qui est, somme toute, peu différent – qu'ils doivent à tout prix retrouver quelque chose comme la poésie du monde et de la vie et que la solution du problème de l'humanité réside dans la poésie, plutôt que dans la science et la technique ou, de façon plus générale, dans les bienfaits et les commodités de la civilisation. Ce qu'il faut dire en premier lieu de la voix de l'âme est sans doute qu'elle est singulièrement vague et ambiguë et difficilement applicable à la résolution de l'un ou l'autre des problèmes précis qui occupent à chaque instant l'esprit de

l'homme d'aujourd'hui. Mais ce qui est certain est que le langage de l'âme nous parle des choses essentielles et qu'il a l'avantage d'être simple, direct et immédiatement compréhensible par tous. L'esprit suit, au contraire, un itinéraire qui semble à peu près indéchiffrable, ses chemins sont multiples, sinueux, indirects, imprévisibles et divergents, ils ne mènent pour le moment à aucun endroit précis et on sait même de moins en moins s'ils mèneront un jour réellement quelque part. La différence entre Arnheim et Ulrich consiste, sur cette question, dans le fait que le premier appartient à la catégorie de ceux qui continuent à chercher la voie du retour à l'âme, en critiquant, en relativisant et en minimisant de façon systématique l'importance et l'intérêt des conquêtes de l'esprit, alors que le deuxième propose de considérer plutôt comme un défi à relever la manière dont les progrès réalisés dans l'ordre de l'esprit nous ont éloignés des certitudes et des évidences familières de l'âme et nous obligent désormais à affronter, avec le courage et la hardiesse de l'aventurier ou de l'explorateur, l'inconnu qui s'offre à nous.

Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur la place centrale que la distinction et l'opposition de l'âme (*Seele*) et de l'esprit (*Geist*) occupent dans la culture littéraire et philosophique de l'époque, en Allemagne et en Autriche, et sur la façon dont l'usage que l'on fait habituellement d'elles est discuté et critiqué de façon systématique aussi bien dans *L'Homme sans qualités* que dans les essais de Musil. Les défenseurs des prestations et des prérogatives de l'âme contre les prétentions et les abus de l'esprit (cette opposition est parfois remplacée par une autre, qui joue à peu près le même rôle, celle de l'esprit et de l'intellect) s'appellent dans la réalité Klages (auteur notamment d'un livre fameux intitulé *Der Geist als Widersacher der Seele*), Spengler, Maeterlinck, Rathenau, Rudolf Kassner, Ellen Key, etc.¹. Musil s'est inspiré largement de

1. Richard von Mises note : « Les formes dans lesquelles se manifeste la posture anti-intellectualiste [...] sont très diverses. À côté du mot d'ordre "synthèse et non pas analyse", on peut mentionner comme formules de prédilection : "l'âme contre l'esprit" ou "l'esprit contre l'intellect", également "l'intuition vivante au lieu du formalisme mort"; à cela s'ajoutent des expressions comme "totalité" (*Ganzheit*), "respect pour la totalité" (*Totalität*), "appréhension intuitive du monde". Parfois on va même jusqu'à expliquer : "Ceci peut assurément être logiquement correct, mais ne tient pas face à la vie réelle" ou "La stérilité de la pensée doit céder la place à un sentiment de la vie plus puissant", et encore d'autres choses du même genre. On trouve des conceptions de cette sorte élaborées en systèmes philosophiques achevés, elles dominent presque sans limites

leurs idées et de leurs écrits pour la conception des personnages qui, dans *L'Homme sans qualités*, constituent les adversaires principaux d'Ulrich. Ce sont presque toujours des gens qui ont, d'une manière ou d'une autre, pris le parti de l'âme contre celui de l'intellect. Cela peut aller du verbiage assez inoffensif que l'on cultive dans ce que Musil appelle « le cercle de Diotime » jusqu'aux positions nettement plus militantes, plus extrémistes et plus inquiétantes que défendent les amis de Gerda Fischel.

Ce que Musil reproche aux écrivains et aux artistes de son époque n'est évidemment pas de se poser en défenseurs de l'âme, mais de n'avoir généralement pas trouvé d'autre moyen de le faire que celui qui consiste à déclarer la guerre à l'intellect, sans être capable de lui opposer autre chose que des notions et des proclamations dont la maigreur et l'enflure ont toutes les chances de constituer précisément le meilleur argument en sa faveur : « Je peux comprendre que ce qu'ils aiment le moins soit les mathématiques, ensuite l'exactitude et pour finir l'intelligence elle-même. Ils n'aiment aucune loi rigide. La loi rigide est le bonheur de la vieillesse. Mais lorsqu'ils leur opposent la vitalité, la vie, l'intuition, le sang, la race, l'instinct, le mythe, comme c'est maintenant déjà depuis des années une mode littéraire, ce sont des succédanés lamentables. Car un sentiment qui n'a pas en lui la référence au vrai et au réel reste aussi mince qu'un enfant qui ne s'est pas développé ou devient aussi épais qu'une bulle de savon. / est aussi peu fiable qu'un homme qui ne peut pas regarder la mort en face / » (*MoE 5*, p. 1919-1920).

Diotime, qui ne craint pas d'affirmer que la vraie Autriche, c'est au fond le monde entier (*HSQ 1*, p. 208) représente, dans *L'Homme sans qualités*, la version pacifiste et universaliste de la révolte contre l'intellect. Hans Sepp et les jeunes gens de son

les rubriques concernées de nos quotidiens et des revues littéraires, et elles fournissent de temps à autre la base théorique pour la formation de communautés organisées » (*Kleines Lehrbuch des Positivismus, Einführung in die empirische Wissenschaftsauffassung* (1939), réédité par Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1990, p. 121). Comme tous les courants en question ont au moins en commun le fait d'être opposés à une chose que l'on appelle généralement le « positivisme », von Mises choisit pour les désigner le terme « négativisme ». Les négativistes les plus typiques sont, à ses yeux, Bergson, Maeterlinck, Klages, Rudolf Steiner et les anthroposophes, derrière lesquels on retrouve la grande figure de Goethe, dont von Mises remarque que son nom « est devenu le symbole ou l'enseigne de presque toutes les entreprises qui, dans le domaine de la vie intellectuelle allemande, poursuivent des visées négativistes » (*ibid.*, p. 129).

groupe, qui ne croient pas à l'idée de la Grande Autriche, ni même à celle de l'Autriche tout court, et sont fermement décidés à saper les efforts de l'Action parallèle, la version activiste, pro-allemande, nationaliste et antisémite. Dans la formule magique « peuple et tradition » sont contenus les deux éléments qui, pour lui-même et ses amis, garantissent le contact permanent avec les exigences fondamentales et impérieuses de l'âme. C'est avant tout au nom de l'âme, dans ce qu'elle a de plus spontané et de plus pur, que l'on célèbre le peuple contre les élites, en particulier les élites intellectuelles, et la tradition contre les nouveautés perverses que ne cessent d'enfanter l'intellect et la raison modernes. Mais le peuple et la tradition sont aussi, malheureusement, deux instances susceptibles de justifier à l'avance des excès et des crimes de la pire espèce. Si le réveil attendu de l'âme signifie essentiellement pour les uns le retour à l'innocence, à la transparence et à la simplicité, l'époque qui s'annonce est également celle des atrocités et des massacres qui vont être commis précisément au nom de l'âme et présentés parfois explicitement comme une réaction de légitime défense inévitable et indispensable contre la tyrannie de l'esprit et la puissance destructrice de l'intellect. Comme le constate Musil, l'histoire fournit des exemples nombreux de véritables crimes qui ont été commis par des âmes « pour ainsi dire chimiquement pures » (*HSQ 1*, p. 222). Un des problèmes les plus lancinants que pose l'âme est justement celui de ses rapports avec le crime, considéré comme le seul moyen qui lui est offert dans certains cas pour exprimer sa révolte contre l'ordre existant, et de la facilité avec laquelle elle est capable de devenir effectivement et, si l'on peut dire, en toute innocence criminelle. C'est le problème de Moosbrugger, mais c'est aussi celui d'Ulrich et Agathe, qui évoluent « au bord du crime » et se demandent s'ils doivent ou non franchir, eux aussi, la limite.

On peut résumer le problème de l'âme en disant qu'elle ressemble à un grand vide dans lequel sévirait la pire espèce d'anarchie si l'on ne s'empressait pas de le remplir avec une morale, une religion, une philosophie, des idéaux, etc., mais que ce qui la remplit est aussi presque sûrement ce qui la tue. Pour reprendre l'image de Musil, l'âme, une fois civilisée et socialisée par tout un système de prescriptions, de conditions et de règlements appropriés, offre l'image « sereinement panoramique » d'un champ de bataille après la bataille, dans lequel pratiquement plus rien ne bouge et où il est facile de repérer immédiatement ce

qui bouge encore. De temps à autre, des esprits prophétiques, qui se flattent d'avoir gardé un contact privilégié avec les choses de l'âme, annoncent que les morts sont en train de se réveiller et que des changements prodigieux vont nécessairement en résulter tôt ou tard. Mais, dans l'ensemble, peu de gens souhaitent réellement prendre le risque de réveiller les morts et ce que l'on présente comme une résurrection de l'âme se réduit le plus souvent à une simple recrudescence du bavardage sur l'âme. Il est vrai que l'histoire comporte aussi des épisodes bien réels que l'on peut rattacher, directement ou indirectement, à une sorte de réveil subit et de revanche brutale de l'âme, mais ils prennent généralement plutôt la forme de la catastrophe que celle de la rédemption.

Le couple antithétique âme-esprit peut être mis en relation plus ou moins directe avec deux autres, également classiques dans la culture allemande : celui de la communauté (*Gemeinschaft*) et de la société (*Gesellschaft*) et celui de la culture (*Kultur*) et de la civilisation (*Zivilisation*). Dans le contexte historique où se situe l'action de *L'Homme sans qualités*, il est, en outre, représenté de façon assez exemplaire par la situation respective de l'Autriche et de l'Allemagne. Et c'est en grande partie sur la rivalité et le conflit auquel il donne lieu qu'est construite l'idée de l'Action parallèle : « D[iotime] : L'empire allemand comme porteur de la corruption. A[rnheim] : L'Allemagne du sud et l'Autriche doivent nous délivrer du rationalisme. L'idée était née ! » (*MoE* 5, p. 2010). Le problème de Diotime est qu'elle doit, d'une manière ou d'une autre, trouver le moyen de concilier l'antipathie instinctive, mais au total assez indéfinie, que l'Autrichien moyen éprouve pour l'Empire allemand avec les sentiments amoureux qu'elle a commencé à éprouver pour le Prussien Arnheim. La solution consiste dans la découverte du fait que la haine de l'Allemagne pourrait bien n'être au fond que celle des concessions que l'on a accepté soi-même de faire à la civilisation moderne, au détriment de la vraie vie : « Comme elle était déjà tombée amoureuse dès le premier instant du Prussien Arnheim, ce qui embrouillait son aversion, elle fut traversée, en entendant ses propos obligeants, par un éclair : l'hostilité que l'on éprouve à l'égard de l'Allemagne n'est rien d'autre qu'une hostilité envers soi-même et envers son propre mode de vie corrupteur, qui à l'extérieur peut être vu simplement comme dans un miroir grossissant » (*NM*, VII, 3, p. 11).

Carl Schorske a insisté avec raison sur le fait que, à la place de la culture rationnelle et morale de l'Allemagne, l'Autriche avait

fait le choix, à première vue plus séduisant et plus rassurant, de la culture du sentiment (*Gefühlskultur*) et de la culture du cœur (*Herzenskultur*). C'est en grande partie ce qu'il y a derrière la conviction de Diotime qu'il appartient désormais à l'Autriche d'assurer la protection de l'âme contre les méfaits du rationalisme corrupteur. Or c'est justement ce qui va se révéler être une illusion fatale. Même Kraus, dont le moins que l'on puisse dire est qu'il n'était sûrement pas un défenseur inconditionnel de la raison et de la science, pouvait constater, en 1921, que « la culture du cœur de l'Autriche n'a pas empêché que le monde soit mis en feu, et sa simplicité [*Einfalt*] intellectuelle ne lui a pas représenté les conséquences¹ ». Il n'y a donc pas de larmes à verser après coup sur une Autriche dont l'innocence était aussi fictive que sa grandeur et dont « les moineaux du Prater sifflaient depuis tous les toits le déclin mérité » (*ibid.*).

L'attitude la plus répandue chez les Autrichiens pourrait s'appeler l'art de se consoler d'être en retard par le sentiment d'être resté aussi plus près de l'essentiel (la communauté d'autrefois, de préférence à la société d'aujourd'hui, et la culture authentique, de préférence à la civilisation). Dans l'usage que Nietzsche fait des deux concepts « culture » et « civilisation », il y a entre eux un « antagonisme abyssal » : « La civilisation veut autre chose que ce que veut la culture : peut-être quelque chose d'inverse...² ». C'est donc une fois de plus ce qu'il appelle la « "bonne conscience" dans le mensonge », la chose moderne par excellence, qui permet à notre époque de chercher à compenser la pression de la civilisation par la nostalgie de la culture et d'essayer de faire passer le rêve (la culture) pour la vraie réalité, alors que, dans les faits, la seule réalité qui impose à tout le monde sa loi est celle de la civilisation. Si les moyens de celle-ci opèrent d'une façon qui va dans le sens de la dissipation, de la dissolution et, pour Nietzsche, nécessairement de la décadence³, la culture est supposée au contraire, là où elle est encore possible, agir comme un

1. Karl Kraus, *Die Fackel*, n° 557, 1921, p. 62.

2. *Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre*, in *Werke*, herausgegeben von Karl Schlechta, Band IV, p. 429.

3. « Ce contre quoi je mets en garde : ne pas confondre les instincts de décadence avec l'humanité [*Humanität*], confondre les moyens dissolvants et qui poussent nécessairement à la décadence de la civilisation avec la culture ; ne pas confondre le libertinage, le principe du "laisser-aller" avec la volonté de puissance (elle en est le principe contraire) » (*ibid.*, p. 401-402).

principe d'unification. « La politisation de l'esprit, écrit Musil, par le fait que l'agréable est la seule chose qui vaille. Là-dessus la fiction mince et friable de l'unité culturelle. (Représentée par la *monarchie*. On n'avait pas encore ôté la peau à la démocratie.) » (*MoE* 5, p. 1872). Les Autrichiens aiment à croire que, dans un pays qui, extérieurement, est aussi peu unifié et unitaire que le leur, c'est justement la culture qui, d'une façon qu'ils donnent volontiers en exemple, constitue le principe spirituel capable de réaliser et de maintenir une forme d'unité supérieure. C'est ce qui a permis à la vieille Autriche de résister plus efficacement que la plupart des autres États européens à l'action dissolvante de la tendance individualiste, hédoniste et utilitariste qui est caractéristique de ce qu'on appelle la civilisation et le progrès.

Musil, qui est, pour sa part, tout à fait sceptique sur l'existence réelle d'une culture autrichienne et trouve à la « civilisation » allemande des vertus et des avantages qui sont loin d'être négligeables, résume assez bien la difficulté (et l'illusion), lorsqu'il dit à propos du « sentiment de la culture » (*Gefühl für die Kultur*) et de la façon dont les peuples défendent ce qu'ils croient être la leur :

C'est le sentiment que l'on a pour son propre train-train. Le progrès serait en vérité commun et unificateur.

Ils défendent la culture, au lieu de la posséder.

L'homme de la culture est dans le monde entier seul (*MoE* 5, p. 1872).

Pour ce qui est de la distinction entre la communauté et la société, elle peut être caractérisée, selon Tönnies, en disant que dans la première la liaison entre les individus est réelle et organique, alors que, dans la deuxième, elle est idéale et mécanique¹. La liaison est aussi, dans la première, *sentie* et vécue par tout un chacun, alors que, dans la deuxième, elle est seulement pensée. Il résulte de cela que : « La théorie de la société construit un cercle d'hommes qui, comme dans la communauté, vivent et habitent les uns à côté des autres de façon pacifique, mais ne sont pas essentiellement liés entre eux, mais essentiellement séparés et qui, alors que, dans la deuxième, ils restent liés malgré

toutes les séparations, restent, dans la première, séparés malgré tout ce qui les lie. En conséquence, celle-ci ne donne pas lieu à des activités qui puissent être déduites d'une unité donnée a priori et nécessairement, qui, par conséquent, même dans la mesure où elles sont le fait de l'individu, expriment la volonté et l'esprit de cette unité en lui, ce qui implique qu'elles ont lieu autant *pour* ceux qui sont liés à lui que pour lui-même. Ici au contraire, chacun est seul pour soi, et en état de tension avec tous les autres » (*ibid.*, p. 34).

Musil suggère que ce qui rend, sur ce point, exemplaire le cas de l'Autriche est peut-être justement le fait paradoxal que « l'aversion pour le concitoyen se [soit] élevée là-bas au niveau d'un sentiment de la communauté » (*HSQ* 1, p. 39). Derrière les dissensions et les conflits entre nationalités, qui attireraient sur la Cacanerie l'attention de l'Europe, il n'y avait rien qui mérite d'être considéré comme un événement réel. « Il y avait simplement que cette aversion de tout homme pour les efforts de son prochain, dans laquelle nous communions tous aujourd'hui, s'était fait jour très tôt dans cet État pour atteindre à une sorte de cérémonial sublimé qui eût pu avoir de grandes conséquences si son évolution n'avait pas été prématurément interrompue par une catastrophe » (*ibid.*). La nostalgie de la communauté, qui est, de façon explicite ou implicite, un thème central et récurrent de la réflexion de Musil dans *L'Homme sans qualités* et dans les essais, repose sur le rêve de mettre fin un jour à l'état de tension permanente et de guerre potentielle qui est évoqué dans le passage cité plus haut. Hans Sepp, qui représente l'idée communautariste sous sa forme la plus simpliste et la plus caricaturale (celle de la communauté du pur amour sans égoïsme ou, selon le nom qu'il lui a trouvé, la « communauté des parfaits altruistes ») soutient que le salut viendra du remplacement de la société rationnelle des esprits par une sorte de communauté mystique des âmes. Or il n'y a justement rien dont son opposé, Ulrich, se méfie davantage que l'abus que l'on fait de l'âme dans les relations entre les hommes, qui est plutôt, selon lui, la conséquence du fait que l'on a perdu toute idée de la grandeur et de la bassesse que le moyen de remédier à cet état de choses : « La surabondance d'ornements intellectuels dont se pare aujourd'hui la méfiance à l'égard de l'esprit n'est elle-même qu'une conséquence paradoxale de cette dislocation. L'accouplement de la philosophie avec des activités qui n'en tolèrent que de faibles

1. Cf. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887), réédité, d'après la 8^e édition de 1835, par Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979, p. 3.

doses, comme la politique ; la tendance à transformer aussitôt un point de vue en prise de position et à considérer chaque prise de position comme un point de vue ; le besoin qu'éprouvent les fanatiques de toute nuance de reproduire autour d'eux, comme dans un jeu de miroirs, la découverte dont ils ont bénéficié : tous ces phénomènes, si parfaitement banals, ne représentent pas, comme ils le voudraient, un effort, mais un défaut d'humanité. L'impression qui en résulte, en gros, est qu'il faudrait d'abord éloigner résolument l'âme de toutes les relations humaines où elle n'est pas à sa place » (*HSQ* 1, p. 710).

Que peut-on espérer trouver aujourd'hui, lorsqu'on cherche quelque chose qui soit réellement commun à tous les hommes ? Pour fonder une communauté universelle, il faudrait de l'universellement humain. Or « il y a, remarque Ulrich, plusieurs milliers de professions dans lesquelles les hommes disparaissent complètement ; c'est là que leur intelligence se cache. Mais quand on leur demande de l'universellement humain, ce qui leur est commun à tous, il ne peut rester que trois choses : la bêtise, l'argent ou, tout au plus, un vague relent de religion ! » (*HSQ* 1, p. 208). On ne peut, cependant, construire un ordre suffisamment sûr ni sur la bêtise, ni sur un vague résidu de religion ; et il ne reste plus guère, dans ces conditions, que l'argent sur quoi l'on puisse encore compter pour ce faire. C'est ce que le directeur de banque Leo Fischel essaie d'expliquer à sa fille : « L'argent donne à l'homme la mesure. Il est l'égoïsme ordonné. C'est l'organisation la plus grandiose de l'égoïsme, une grande organisation, construite sur une idée correcte de spéculation à la baisse ! » (*MoE* 5, p. 1625). C'est, d'après Leo Fischel, la seule réponse qui soit demeurée à une question qui pourrait être formulée ainsi : « Que peuvent faire entre eux des hommes, lorsqu'ils ne se comprennent pas ! » (*ibid.*, p. 1624). (On pourrait même ajouter, car c'est ce qui résulte fatalement de cela, « ne se supportent pas ».) Là où on ne comprend pas, on peut toujours au moins essayer de faire ce qu'on a fait avec les choses, à savoir mesurer, compter et calculer : « Celui qui veut construire sur le roc doit se servir de la puissance des désirs. Alors l'homme devient tout à coup unique, calculable, fixe, ce que tu expérimentes avec lui se répète partout de la même façon. Avec la bonté tu ne peux pas calculer. Avec les mauvaises qualités tu peux calculer » (*ibid.*).

L'instauration de l'argent comme constituant, dans les affaires humaines, la mesure ultime de toutes choses correspond donc

au triomphe du positivisme dans les sciences et en épistémologie. Mais le positivisme, qui domine aujourd'hui non pas seulement la science, mais également les rapports entre les hommes, est justement ce que Gerda et ses amis récusent de toutes leurs forces. Ils étaient, nous dit Musil, convaincus de l'existence d'une sorte de « loi psychique du sens communautaire que l'égoïsme ne faisait qu'obombrer, une énorme source de vie intérieure, inutilisée encore, à laquelle ils attribuaient des possibilités fantastiques » (*HSQ* 1, p. 666). Tout homme est assurément capable de se sentir, à certains moments, effleuré et même emporté par ce que l'on peut appeler le « souffle de la communauté ». Et Ulrich ne fait pas exception à la règle, même s'il est parfaitement conscient du fait que « l'égoïsme discipliné, maîtrisé, sur lequel se fonde la vie, produit une structure organisée, alors que le souffle de la communauté demeure le point d'intersection de relations fort vagues » (*ibid.*). Les amis de Gerda se bornent, pour leur part, à l'idée qu'il y a simplement un grand mur érigé par l'ordre existant et que nous devons à tout prix franchir.

Ce problème n'est évidemment pas sans rapport avec la question de savoir si l'expérience centrale de l'éthique est réellement celle du besoin et de l'amour d'autrui, et non pas plutôt, comme le pense Musil, celle de la distance et de l'isolement par rapport à lui. « J'ai toujours tenu, écrit-il, l'idée que tous les hommes sont au fond égaux et frères pour une exagération sentimentale et le fais encore aujourd'hui, car mon sentiment [*Gefühl*] a toujours été plus repoussé qu'attiré par celui des autres » (*GW* 8, p. 1011). La réaction naturelle d'Ulrich est, sur ce point, du même type que celle de son créateur et va plutôt dans le sens de l'éloignement instinctif que dans celui du rapprochement spontané. « La morale commence [...], remarque Musil, à proprement parler seulement dans la solitude qui sépare chacun de chacun. L'incommunicable, l'enfermement en soi est ce qui fait que les hommes ont besoin du bien et du mal » (*GW* 8, p. 1003-1004). Il s'ajoute à cela, bien entendu, un autre aspect, qui est que, dans toute activité rationnelle, l'homme a besoin d'autrui et doit pouvoir échanger avec lui des expériences partagées. Mais c'est là qu'intervient, justement, le côté rationnel de la morale et c'est une illusion de croire que, dans les relations entre les hommes, la raison et l'intellect pourraient très bien en principe être remplacés entièrement par le contact direct et vécu et l'amour désintéressé. Que tous les hommes sont au fond égaux et frères, est

justement une chose que peut nous enseigner la raison, mais on aurait tort de croire que c'est ce que nous dit d'abord le sentiment lui-même et qu'il nous dirait beaucoup plus clairement, s'il n'avait pas été perverti ou étouffé par le pouvoir de la raison et la façon dont elle a organisé les rapports entre les hommes, qui a créé artificiellement la distance apparemment infranchissable, mais en aucune façon originaire, qui les sépare les uns des autres.

Si l'on sort du rêve pour revenir à la réalité, on constate que le besoin de la communauté ne se satisfait concrètement, chez Hans Sepp et ses coreligionnaires, que dans le fanatisme du groupe à la fois élu et rédempteur et la conviction d'être en état de guerre au moins spirituelle avec tout le reste de la société. C'est tout le problème de ce que Musil appelle « aimer l'homme et ne pas pouvoir l'aimer », deux choses qui, en réalité, n'en font qu'une : « Que l'on croie à la bonté de l'homme, ou qu'on ne se supporte pas, c'est la même chose » (*MoE* 5, p. 1903). Les jeunes gens comme Hans Sepp voudraient bien aimer tout le monde et s'en croient tout à fait capables ; ils croient même que rien ne serait plus naturel et plus facile ; mais, en attendant, le monde actuel exige que l'on considère tous les autres comme des ennemis qui se sont ligüés dans une sorte de complot universel pour étouffer la révélation dont on a bénéficié soi-même. On érige donc l'expérience de l'amour en modèle de ce que devrait être la sociabilité universelle et de ce qu'elle sera un jour ; mais, en même temps, on obéit à la logique qui veut que les groupes ne subsistent, pour l'essentiel, qu'en vertu de la haine qu'ils s'inspirent les uns aux autres : « On forme des groupes parce que l'obéissance permet de réaliser tout ce qu'on ne serait plus capable de faire de sa propre conviction. L'hostilité de groupe à groupe donne aux hommes la réciprocité jamais apaisée de la vendetta, alors que l'amour aboutirait rapidement au sommeil. Il ne s'agit pas tellement, pour expliquer cela, de savoir si les hommes sont bons ou mauvais : c'est qu'ils ont perdu toute notion de la grandeur et de la bassesse » (*ibid.*). On pourrait même parler de ce que les temps présents, s'ils étaient honnêtes, consentiraient à appeler « leur vénération pour la bassesse ». Mais, justement, ils ne sont pas honnêtes et, tout en continuant à situer la grandeur morale à peu près au même endroit que les époques précédentes, ils acceptent de la reconnaître et de l'honorer à un autre, beaucoup plus fréquenté et plus commun, où elle n'est pas censée être, à savoir dans la violence, la ruse et le men-

songe. Comme le note Musil, cela se fait moins par faiblesse que parce qu'on croit avoir aujourd'hui une idée plus juste de ce dont doit être capable un homme qui maîtrise réellement la vie.

VII

Si je n'avais pas intitulé un ouvrage précédent consacré à Musil « L'Homme probable », j'aurais sans doute choisi comme titre pour celui-ci « L'Homme indéfini », en référence au passage de *L'Homme sans qualités* que j'ai mis en épigraphe, dans la version française de Philippe Jaccottet. Musil y décrit la façon dont l'âme est aujourd'hui invoquée pour soigner les plaies et les bosses que l'aventure du progrès scientifique et technique a infligées à l'être humain. L'« homme indéfini » ou peut-être, plus exactement, l'« homme imprécis » (le texte allemand (*MoE* 1, p. 249) dit : « *der unscharfe Typus Mensch* ») n'est pas ici l'homme dont la notion est devenue indéfinie ou indéterminée, une situation qui pourrait avoir un certain rapport avec ce que Musil désigne comme l'avènement des hommes sans qualités, mais l'homme des notions indéfinies ou des concepts imprécis. Valéry, dans ses réflexions sur le monde contemporain, a évoqué à différentes reprises l'idée d'une sorte de « crépuscule du vague », dont le territoire est aujourd'hui de plus en plus menacé et rétréci par les conquêtes que le langage du nombre et de la mesure effectue dans tous les domaines. Un peu partout, les mots et les idées vagues sont progressivement supplantés et rendus désuets par la précision des descriptions scientifiques. Une civilisation qui, comme le dit Valéry, « prend, ou tend à prendre, la structure et les qualités d'une machine » et ne peut et ne veut plus, pour cette raison, connaître que des « professionnels », ne peut pas ne pas déclarer en même temps la guerre aux « hommes indéfinis », c'est-à-dire à tous ceux qui, comme les intellectuels, exercent des fonctions à peu près indéfinissables et parfois incommensurables, et font, du reste, leur métier de la manipulation de notions qui sont elles-mêmes toujours plus ou moins indéfinies. « Nous assistons donc, constate Valéry, à l'attaque de la masse indéfinissable par la volonté ou la nécessité de *définition*. Lois fiscales, lois économiques, réglementation du travail, et surtout modifications profondes de la technique générale, tout s'emploie à dénombrer, à assimiler, à niveler, à encadrer, à ordonner cette population interne d'indéfinissables et d'*isolés par nature*, qui

constitue une partie des intellectuels, – l'autre partie, plus aisément absorbable, devant être, d'ailleurs, redéfinie et reclassée¹. »

C'est un thème dont il est inutile de rappeler à quel point il est aussi musulien. Le problème qui se trouve posé aujourd'hui, pour les raisons qu'indique Valéry, à la classe intellectuelle et, plus particulièrement, à la catégorie des intellectuels dont les activités sont réputées à la fois essentielles et indéfinissables, en même temps que celui des moyens de défense plus ou moins adaptés qu'elle utilise pour essayer de préserver son statut, son prestige et ses avantages sont, de toute évidence, très présents et même presque constamment présents dans *L'Homme sans qualités*. Mais, au moins autant que par la menace grandissante qui semble peser désormais sur l'« indéfinition » sous toutes ses formes et sur toutes les professions et les fonctions qui en vivent, Musil semble avoir été frappé par ce que l'on pourrait appeler une sorte de revanche de l'incertain, de l'indécis et du vague, qui a commencé à se manifester très tôt. On pourrait croire que l'homme imprécis a dû à un moment donné céder sa place à l'homme exact, dont on répète souvent, généralement pour le déplorer, qu'il domine aujourd'hui le monde. Mais c'est certainement une illusion. Musil était, sur ce point, plus clairvoyant. Il avait compris très vite que le choix de l'époque n'était pas d'essayer d'étendre à d'autres domaines l'usage des méthodes et des pratiques exactes qui ont fait leurs preuves ailleurs, mais plutôt de considérer que l'exactitude est bonne tout au plus pour les sciences dites exactes et qu'il est plus prudent, plus commode et surtout plus humain de s'en remettre, pour tout le reste, aux modes de traitement les plus traditionnels et à la rhétorique des notions et des expressions qui tirent l'essentiel de leur prestige de leur absence de contenu déterminé et du fait que chacun conserve plus ou moins la possibilité de les remplir de la façon qui lui convient. « Notre exactitude mécanique a malheureusement poussé les choses si loin, explique Ulrich à Gerda, que l'inexactitude vivante [*die lebendige Ungenauigkeit*] lui apparaît comme la façon correcte de la compléter » (*MoE* 2, p. 490).

La raison de cela est simple : « Si l'on traduisait en termes précis de l'usage scientifique les choses d'ordre social et moral, la

discordance éclaterait entre ces idées : l'une qui serait le produit des recherches objectives récentes et fondées sur des éléments vérifiables (c'est là le sens exact du mot : *scientifique*) ; l'autre, indécise et confuse notion, où les croyances très anciennes, les habitudes de tout âge, des abstractions d'origine millénaire, les expériences économiques, politiques de plus d'un peuple, les sentiments plus ou moins vénérables, sont bizarrement engagés et combinés¹. » Comme tout le monde pressent instinctivement que la discordance deviendrait rapidement intolérable, on a préféré, pour ces deux espèces d'idée, une forme de coexistence sans contact réel et sans rapport (une forme de « parallélisme », en un sens qui n'est pas très éloigné de celui dont il est question dans l'Action parallèle) à une véritable confrontation.

C'est, du reste, l'origine d'une des déceptions majeures qu'Ulrich a éprouvées au cours de ses années de formation, lorsqu'il a constaté que les techniciens et les ingénieurs, loin de prétendre, comme on le dit souvent, régenter tous les aspects de l'existence humaine selon les méthodes et les exigences de leur art, ont, au contraire, renoncé pour la plupart entièrement à le faire et considèrent même l'idée d'essayer simplement de le faire comme une incongruité caractérisée. C'est un peu comme si une sorte de pacte de non-ingérence réciproque avait été conclu à un moment donné entre les représentants de l'âme, qui s'occupent des choses essentielles, et les spécialistes qui s'occupent, avec la précision, le succès et l'efficacité que l'on sait, des questions secondaires. « Ils se révélaient, écrit Musil à propos des ingénieurs auxquels Ulrich avait eu affaire dans sa jeunesse, fortement attachés à leur planche à dessin, aimant leur métier et faisant preuve, dans leur métier, d'une activité remarquable ; mais si on leur avait proposé d'appliquer à eux-mêmes, et non plus à leurs machines, la hardiesse de leurs idées, ils eussent réagi comme si on leur eût demandé de faire d'un marteau l'arme d'un meurtre » (*HSQ* 1, p. 44).

L'idée que l'exigence de précision a conquis aujourd'hui tous les secteurs de l'existence et que l'homme exact a fini par imposer partout sa loi (ou sa tyrannie) fait sans doute partie des légendes avec lesquelles l'homme contemporain joue de temps à autre à se faire peur. Il n'y a, heureusement, guère de risque réel que les hommes imprécis, qui continuent à occuper fermement ce qu'on pourrait appeler le haut du pavé de la culture contem-

1. Paul Valéry, « Propos sur l'intelligence », in *Œuvres*, tome I, édition établie et annotée par Jean Hytier, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1957, p. 1052.

1. Valéry, « La politique de l'esprit, notre souverain bien », *op. cit.*, p. 1030.

poraine, en soient un jour chassés. Sur ce point, les choses sont certainement loin d'avoir changé aussi radicalement qu'on le dit généralement. Si c'est de l'humain que l'on cherche – et comment pourrait-on renoncer à le faire? –, non seulement, comme dit Musil, un bon lieu commun est toujours plus humain qu'une découverte nouvelle, surtout s'il s'agit d'une découverte scientifique; mais on peut penser aussi qu'il est certainement plus humain de parler de l'âme dans le style littéraire le plus traditionnel que d'imposer à son lecteur le genre de considérations nettement plus techniques que Musil développe à propos de questions comme par exemple celle de la psychologie du sentiment et, qui plus est, dans le contexte d'une œuvre en principe romanesque. Qu'est-ce donc, en réalité, que l'âme? Il est facile, nous dit-il, dans le chapitre consacré aux « souffrances d'une âme mariée » (*HSQ* 1, p. 122), de la définir négativement: c'est très exactement ce qui en nous se rétracte, lorsque nous entendons parler de séries algébriques. Mais il est bien possible aussi, et cela semble être devenu de plus en plus vrai depuis quelque temps, que ce soit également ce qui se rétracte lorsqu'il est question non pas même de mathématiques, mais déjà simplement de sciences humaines ou, plus modestement, d'une façon un peu plus exacte et peut-être même un peu plus scientifique de traiter les choses humaines, celles dont on croit plutôt en général que, pour être capable d'en parler de façon profonde, aucune autre « compétence » n'est requise que celle qui consiste dans le simple fait d'être homme et rien de plus précis que cela.

Aussi n'y a-t-il guère de raisons de croire que ceux dont Musil dit qu'ils sont payés pour comprendre quelque chose à l'âme humaine, parce qu'ils en tirent leur subsistance et leur prestige, et qui se considèrent comme chargés de la protéger contre des menaces diverses, en premier lieu celle de la science, ont aujourd'hui plus de souci à se faire qu'autrefois. Ce n'est pas comme si l'on avait essayé réellement une autre façon que la leur de traiter les questions qui sont effectivement, comme ils l'affirment, les plus importantes pour l'humanité et que l'on doive aujourd'hui affronter les conséquences, qui se révèlent intolérables et justifient leurs protestations. Musil pense qu'en réalité on n'a jamais vraiment essayé et qu'on ignore encore presque tout des conséquences proprement incalculables qui pourraient résulter de la décision courageuse de tenter enfin l'expérience. Comme je l'ai déjà souligné, il ne conteste, bien entendu, en cela que le com-

portement usuel des représentants officiels de l'âme et ne suggère en aucune façon que nous pourrions décider d'ignorer ses exigences ou que sa cause est désormais entendue. Elle l'est, en réalité, moins que jamais, comme en témoigne la façon très remarquable dont, après que la croyance religieuse traditionnelle s'est conceptualisée et rationalisée, l'âme trouve aujourd'hui le moyen de s'exprimer dans un monde qui est censé être dominé entièrement par la raison: « [...] tandis que la foi organisée par la raison des théologiens doit mener partout un rude combat contre le doute et l'opposition de la raison de notre temps, il semble que l'événement fondamental du ravissement mystique, l'expérience nue, dépouillée de tous les voiles de la foi conceptuelle et traditionnelle comme des vieilles images religieuses, cette expérience qu'il n'est peut-être plus possible de juger exclusivement religieuse, se soit en fait extraordinairement répandue, et qu'elle forme l'âme de ce mouvement multiforme d'irrationalisme qui hante notre temps comme un oiseau de nuit égaré en plein jour » (*HSQ* 1, p. 661-662). Musil observe que « ce sont précisément les représentations nées de l'intelligence qui changent et deviennent à la longue incroyables » (*ibid.*, p. 661). Mais on est obligé d'admettre qu'il y a, en pareil cas, derrière elles un élément plus originaire et indépendant qui ne change pas, un « pur noyau d'expérience que même les principes empiriques les plus stricts ne pourraient mettre en doute et qui représenterait dès lors, cela va de soi, quelque chose d'extrêmement important, bien avant même que l'on n'en arrive à se demander quelles conclusions en tirer pour nos relations avec l'Autre monde » (*ibid.*). Ce que Musil reproche aux défenseurs de l'âme est, comme j'espère avoir réussi à le montrer dans la suite, essentiellement leur tendance à croire que cet élément essentiel a besoin avant tout d'être protégé contre les incursions de l'intellect, tout en cédant par ailleurs régulièrement eux-mêmes à la tentation de le traiter de façon intellectuelle ou, plus exactement, pseudo-intellectuelle.

Les périodes de résurgence de l'âme sont aussi invariablement celles du retour des idées floues et se bornent même la plupart du temps à cela. Mais cela n'exclut évidemment pas qu'un nombre important de travailleurs de l'esprit puissent continuer dans le même temps à poursuivre dans leur propre domaine de recherche un but analogue à celui que Musil s'est fixé en littérature et à essayer, comme il le propose, d'introduire le maximum d'exactitude possible dans les choses réputées inexacts. Ce ne

sont, cependant, presque jamais eux qui constituent les voix autorisées de l'époque et c'est plutôt comme si elle-même se fatiguait toujours très rapidement de l'effort, avant même qu'il ait commencé à porter ses fruits. On pourrait avoir l'impression que, dans *L'Homme sans qualités*, Ulrich lui-même est gagné assez fréquemment par une forme de lassitude ou de résignation et que le roman commence même, précisément, à un moment où il a pris conscience de la vanité de certains de ses rêves de jeune homme qui a été formé à l'école et dans l'esprit de la science exacte. Mais il y a une chose à laquelle il n'est en tout cas pas disposé à renoncer et qui est précisément le besoin et la passion de l'exactitude.

La tendance naturelle d'une époque que les progrès de la connaissance rationnelle ont cessé d'intéresser réellement et qui est même devenue plus sensible aux pertes (réelles ou supposées) qu'ils entraînent qu'aux profits que l'on peut espérer en retirer est de chercher refuge dans l'idée d'une « autre » forme de connaissance, à la fois plus accessible, plus certaine et plus fondamentale, que l'on a commis l'erreur fatale de négliger. Hermann Broch décrit de la manière suivante le chemin parcouru par son héros dans *Die unbekannte Größe* (La Grandeur inconnue, 1933), qu'il présente comme « le roman d'un homme intellectuel, dans ce cas d'un homme scientifique » : « Richard Hieck fait d'abord l'essai vain de trouver la solution à partir du domaine mathématique, en espérant que les limites fluctuantes de la science, c'est-à-dire ici les problèmes mathématiques de l'infini, sont aussi en même temps les problèmes de la vie infinie. Mais devant l'expérience vécue de l'amour il devient clair pour lui que ce chemin est impraticable, et il n'aurait probablement pas du tout trouvé le bon si sa situation psychique n'avait pas connu, du fait de la mort de son frère plus jeune, une modification correspondante. Devant le cadavre de son frère la source de connaissance [*Erkenntnisquelle*] originnaire de son être lui devient visible, et il comprend que la connaissance rationnelle et scientifique ne représente qu'une partie d'une connaissance plus grande et en même temps plus simple, une connaissance véritablement mystique, qui est sans preuves et pourtant évidente, parce qu'elle embrasse la vie et la mort, le rationnel et l'irrationnel¹. » Broch

1. Hermann Broch, « Grundzüge zum Roman *Die unbekannte Größe* », in *Die unbekannte Größe*, Suhrkamp Verlag Frankfurt, 1995, p. 245.

dit aussi que ce roman d'un homme qui a consacré sa vie à l'idéal de la connaissance pure « montre qu'il y a également à côté de celle-ci une "connaissance du sentiment", insaisissable pour l'intellect, bien qu'elle ait les mêmes droits, et que c'est seulement dans la combinaison des deux que l'on atteint le vrai savoir de la vie¹ ». La position qui est défendue ici est clairement dualiste, puisqu'elle s'appuie sur le présupposé que nous avons besoin d'une autre forme de connaissance pour maîtriser le reste (essentiel) qui ne peut être appréhendé par les méthodes de la connaissance rationnelle. Mais Broch suggère en même temps qu'il y a une unité fondamentale du domaine de la connaissance, dont le savoir rationnel et scientifique apparaît finalement comme n'étant qu'une simple partie. Le problème du héros est justement celui du spécialiste qui cherche à retrouver cette unité et à identifier la source commune de toute la connaissance.

À vrai dire, la solution proposée est assez curieuse, si l'on songe à ce que Broch dit par ailleurs à propos des mathématiques. Pour lui, d'une façon qui rappelle certainement ce qu'il avait appris de ses maîtres du cercle de Vienne, elles « sont le type du domaine de savoir tautologique, qui repose purement sur lui-même » (*ibid.*, p. 245). De toute évidence, c'est sur la conception platonicienne des mathématiques, plutôt que sur celle des positivistes logiques, qui fait des mathématiques une science sans contenu réel et aussi dénuée de mystère qu'il est possible (alors que Broch avait justement donné, pour sa part, comme titre à un de ses poèmes « Mystère mathématique »), qu'il faudrait s'appuyer pour pouvoir parler d'une réunification de la connaissance mathématique avec la connaissance qu'il qualifie de mystique. Et il est clair que lui-même pense, en réalité, spontanément d'une façon qui peut être qualifiée, au moins en un certain sens, de « platonicienne », non pas seulement en ce qui concerne les mathématiques elles-mêmes, mais également de façon générale, puisqu'il soutient que « tout effort de connaissance pur vise en fin de compte à une conception platonicienne du monde, donc à une conception dans laquelle le monde empirique est entièrement maîtrisé et analysé par le moi connaissant » (*ibid.*, p. 244). Dans les périodes où la religion est florissante, cet effort devient, dit-il, « un phénomène social », alors que les périodes où elle est à son plus bas niveau consacrent, au

1. « Vorbemerkung zum Filmskript *Das Unbekannte X* », *ibid.*, p. 247.

contraire, l'isolement de l'individu dont les forces sont orientées essentiellement vers la recherche de la connaissance : elles le laissent seul aux prises avec le problème de la maîtrise du monde, qui n'est plus assurée pour tout le monde ou, en tout cas, pour la plupart des membres de la collectivité par l'existence d'une cosmogonie obligatoire, elles suppriment la communauté et relèguent le religieux dans « la solitude mystique de l'âme » (*ibid.*). Mais l'hésitation entre une conception ouvertement platonicienne des mathématiques et une autre, bien différente et même tout à fait opposée, qui s'inspire des thèses de l'empirisme logique, se manifeste clairement dans la façon dont Broch décrit le rapport contemplatif que son héros entretient avec l'univers merveilleux des nombres : « Quelque chose d'un éclaircissement créateur s'effectuait, et on assistait à la mise à nu d'un morceau de la construction en équilibre compliquée, infinie et impossible à transgresser jamais, qui est constituée en soi de relations vides et est pourtant la merveille des mathématiques » (*ibid.*, p. 22-23). S'il y a un mystère, ce pourrait bien être, justement, celui de ce « paysage cristallin » qui se découvre, lorsque le brouillard se dissipe, ou de cet édifice grandiose, d'une solidité à toute épreuve et d'une complexité illimitée, qui dévoile progressivement sa structure, alors que leur substance et leur réalité ne peuvent pourtant être faites de rien d'autre que des relations vides.

Je me suis un peu attardé sur le roman de Broch, et sur le commentaire qu'il en donne lui-même, essentiellement parce que cela fournit une excellente occasion de marquer clairement la différence qui existe entre son approche et celle de Musil. Autant les deux projets sont proches l'un de l'autre, du point de vue thématique, autant ils sont, du point de vue méthodologique, peu comparables et même opposés. Le problème traité est, dans les deux cas, le même, à savoir celui de ce que l'on pourrait appeler, en reprenant la formule de Musil, « l'âme et les mathématiques ». Mais, même si la capacité de traiter avec équité ses confrères et rivaux en littérature n'est manifestement pas la qualité dominante de Musil, on ne peut certainement pas, compte tenu des exigences nettement plus strictes qu'il s'impose, lui reprocher de considérer Broch comme un auteur à la fois trop rapide et passablement confus, qui, pour tout dire, gâche un sujet d'une importance cruciale qui se trouve être aussi celui de *L'Homme sans qualités* (1933 est précisément l'année où il fait paraître la première partie du second tome du roman). Lorsque

Musil parle d'appliquer le mode de pensée mathématique aux problèmes du sentiment et de la morale eux-mêmes, il songe évidemment à quelque chose d'autrement plus précis et plus sérieux que de vagues analogies du genre de celle qui est évoquée par Broch entre l'infini en mathématiques et l'infini de la vie ; et – c'est un point crucial sur lequel j'aurai l'occasion de revenir longuement par la suite – il conteste systématiquement l'idée très répandue, en particulier chez les poètes et les artistes, qu'il existe deux façons fondamentalement différentes de connaître, dont l'une est celle de l'intellect rationnel et de la science et l'autre celle de l'âme ou du sentiment. Il ne s'agit donc à aucun moment, pour le mathématicien Ulrich, de chercher la solution de ses problèmes dans une *connaissance* d'un autre genre. La question, indiscutablement centrale dans *L'Homme sans qualités*, de la *ratio* et du mysticisme n'est pas celle de la *connaissance* rationnelle et de la *connaissance* mystique et encore moins celle du complément à apporter, dans l'ordre de la connaissance et à partir d'une autre source de connaissance, à la connaissance rationnelle. Autrement dit, même dans les affaires de l'âme, qu'Ulrich ne renonce pas, comme on le fait le plus souvent, à traiter de façon exacte, son problème n'est pas de trouver un autre mode et un autre style de pensée, plus adaptés au sujet, mais plutôt de rester, dans toute la mesure du possible, exactement ce qu'il était au départ, à savoir un mathématicien. Et c'est bien ce que signifie l'idée, à première vue assez étrange et même un peu paradoxale, d'une « morale mathématique ».

Musil ne semble pas avoir jamais envisagé sérieusement de faire de son héros autre chose qu'un mathématicien ou, comme il lui est arrivé de dire aussi, un composé « de logicien et de boxeur ». Que le type d'homme qui est devenu aujourd'hui dominant soit celui de l'homme imprécis constitue une des données essentielles du problème auquel il faut s'attaquer, puisque Musil pense que l'obligation que l'on doit s'imposer est, au contraire, de penser avec la froideur et la précision du bistouri ou celles de la règle à calcul (« *kalt denken* », « *messerscharf denken* », « *mathematisch denken* », *MoE* 5, p. 1950). C'est ce dont Nietzsche a donné l'exemple dans sa pratique de la « vivisection psychique » (et morale). Des mathématiques, Musil parle comme de « la science au regard mauvais » (« *die Wissenschaft mit dem bösen Blick* », *ibid.*, p. 1979), qui est disposée à prendre tous les risques et ne se croit pas tenue de respecter quoi que ce

soit¹. Dans l'opposition, que l'on retrouvera plus tard à différents endroits dans ce livre, entre le « mauvais bien » et le « bon mal », l'approche scientifique, avec la part indiscutable d'agressivité et de méchanceté qu'elle comporte, est toujours du côté du bon mal et le discours plus bienveillant, plus compréhensif, plus sentimental, plus consensuel et, pour toutes ces raisons, plus humain qu'on lui préfère généralement, du côté du mauvais bien.

Officiellement, bien sûr, la science est aussi éloignée qu'il est possible de l'idée que l'on se fait généralement du bien, elle se préoccupe exclusivement du réel et ne veut rien savoir de l'idéal.

1. Sur les relations privilégiées que d'autres écrivains, comme Hermann Broch et Leo Perutz, ont entretenues à Vienne avec les mathématiques et avec certains des mathématiciens les plus réputés de l'époque, cf. par exemple Karl Sigmund, « Musil, Perutz, Broch, Wiener Literaten und ihre Neigung zur Mathematik », *Neue Zürcher Zeitung*, 8-9 mars 1997, p. 65-66. Lorsque Broch, qui fut à bien des égards, le grand rival de Musil (pour qui « il rend suspect le roman philosophique »), reprit à l'âge de quarante ans ses études de mathématiques, il eut comme professeurs Karl Menger et Hans Hahn. Le héros de *Die unbekannte Grösse* est, comme Ulrich, un jeune mathématicien aux prises avec des problèmes épistémologiques et éthiques qui sont assez semblables aux siens. Mais, aux yeux de Musil, l'analogie entre lui et Broch ne concerne justement, dans le meilleur des cas, que les problèmes, et en aucune façon le type de traitement adopté et les solutions proposées. Leo Perutz était, quant à lui, un spécialiste réputé des mathématiques des assurances (qui lui doivent même une formule de péréquation qui porte son nom), ce qui ne l'empêchait pas d'être en même temps un romancier à succès. Une anecdote, qui fut publiée dans la *Prager Presse* du 7 avril 1926 (cf. sur ce point *Tb 2*, p. 606-607) et qui est mentionnée dans l'article de Karl Sigmund, confirme à quel point Musil avait horreur d'être considéré comme un amateur ou un dilettante, lorsqu'il était question de choses scientifiques, et était sérieux lorsqu'il utilisait le concept de « morale mathématique » : « Le grand écrivain Leo Perutz a reçu un jour la visite d'un scribouillard connu du nom de Robert Musil, qui lui a demandé : "Écrivez-moi donc quelque chose sur les mathématiques pour mon journal, Monsieur Perutz, ou sur quelque chose de voisin, disons l'éthique !" À quoi l'écrivain et mathématicien Leo Perutz, sans perdre son calme, répondit : "Savez-vous ? Je vais écrire sur la base morale du triangle isocèle". » Cette présentation de l'événement est tirée, en fait, de la réplique que Musil jugea nécessaire d'envoyer quelques jours plus tard à la *Prager Presse*. Il y rappelait qu'il n'était pas lui-même tout à fait ignorant en mathématiques, qu'il avait inventé un appareil physique (le « chromatoscope de Musil », si l'on peut l'appeler ainsi) dont la conception impliquait une certaine compétence mathématique et technique et qu'il avait également mis en évidence l'existence de connexions qui n'avaient rien d'imaginaire entre la pensée morale et la pensée mathématique. Sur cet épisode, voir également la lettre de Musil à Arne Laurin du 8 avril 1926 (*Bf I*, p. 397). La réponse de Musil (« Revers d'une anecdote ») à la « boutade avantageuse » de Perutz, telle qu'elle était rapportée dans la *Prager Presse*, est traduite dans *Proses éparses*, textes choisis, traduits et présentés par Philippe Jaccottet d'après l'édition d'Adolf Frisé, Éditions du Seuil, Paris, 1989, p. 81-82.

Et elle présente même toutes les apparences d'une agression caractérisée contre l'idéalisme. Mais elle est peut-être moins l'ennemie de l'idéalisme lui-même que du faux idéalisme, celui que Musil tient pour responsable de la plupart des maux de l'époque actuelle et auquel il essaie d'en opposer un autre, que l'on pourrait appeler l'« idéalisme indirect ». L'idéalisme, tel qu'il est généralement pratiqué (ou plutôt simplement professé), repose sur la conviction que les idéaux ne peuvent jamais devenir réels et constitue plutôt un encouragement à ne rien faire de sérieux pour qu'ils le deviennent. Il se combine donc sans la moindre difficulté avec le réalisme le plus brutal, que rien n'empêche de professer, lui aussi, en théorie le plus grand respect pour les idées, à condition qu'elles ne soient utilisées que pour l'explication et la justification, et surtout pas pour la réalisation. Si l'on va jusqu'au bout de l'idée que la réalité n'a rien à faire des idéaux, il faut admettre que l'on peut seulement vivre « pour » eux, et non agir en fonction d'eux, autrement dit, que les idéaux ne sont à leur place que dans le monde de l'idéal et doivent, autant que possible, y rester. De la réalité, Musil dit qu'elle constitue l'antithèse du monde de l'essayisme : « Elle ne s'oriente pas pour demain, mais pour aujourd'hui ; elle n'est pas théorique et abstinent. Elle ne peut pas flotter, mais doit être fixe ; elle a peur de se déboîter ; est un monde de violence. Les idées ne lui servent que pour la justification » (*NM*, I, 1, p. 10). L'attitude de l'homme du réel (par exemple, dans *L'Homme sans qualités*, de Tuzzi) est marquée par une méfiance systématique envers la réalité, que l'on doit aborder armé jusqu'aux dents et « comme si elle était une bête de proie » (*ibid.*, p. 12). Et c'est parce qu'il n'y a jamais aucune faveur et rien de bon à attendre d'elle et qu'elle doit, au contraire, toujours être traitée sur le mode de l'hostilité et de la contrainte que la fonction réelle des idéaux, aussi indispensables et vénérables qu'ils puissent être, ne peut pas être de chercher à se concrétiser. À cela Musil oppose la mentalité de l'essayisme, qui s'oriente plutôt en fonction du futur et du virtuel, et qui est faite, pour une part essentielle, de confiance envers la réalité et, plus précisément, envers les possibilités insoupçonnées et imprévues qu'elle peut aussi receler.

L'idéalisme indirect, qui n'est justement pas celui de l'homme du réel, mais de l'homme du possible ou de l'essayiste, s'appuie sur la croyance 1) que les idéaux peuvent parfois devenir réels, et 2) qu'ils ne le peuvent que d'une façon qui n'a généralement rien

de direct et avec la contribution, presque toujours indispensable et souvent essentielle, de ce que l'on a coutume d'appeler la méchanceté et le mal. C'est un peu comme si l'idéal pouvait tomber parfois du ciel par des chemins bien réels, mais peu prévisibles et on ne peut plus détournés, et à des endroits qui ne sont pas du tout ceux auxquels on l'attendait. C'est, en tout cas, la seule façon possible de restituer à l'idéalisme une forme de respectabilité et de sérieux, puisque tous les programmes qui se sont fixé explicitement comme but la réalisation directe de certains idéaux semblent avoir abouti chaque fois à la production de ce qui leur est, à première vue, le plus opposé, une situation dont on a tendance à imputer la responsabilité ou bien à la réalité, qui refuse obstinément et peut-être par essence de s'y conformer, ou bien aux idéaux eux-mêmes, alors qu'elle n'est, en réalité, probablement que la conséquence de la conception erronée que l'on se fait et du mauvais usage que l'on fait de ceux-ci.

Musil développe l'image qui vient d'être évoquée dans un passage très suggestif d'une esquisse de chapitre qui date de 1921. Elle est consacrée aux relations d'Ulrich avec le personnage de Léone, et notamment à leurs longues excursions pédestres (« Anders devant ou derrière Léone, presque jamais à côté d'elle et toujours silencieux »), qui donnaient au héros, présenté comme « un jeune idéaliste », secrètement honteux de s'afficher avec une femme de cette sorte, l'impression qu'« il passait à travers la nature de Dieu en tenant un porc en laisse » (*MoE 5*, p. 2019). Musil explique qu'Anders ne se fiait pas à ce qu'il savait sur des choses comme la femme idéale ou les idéaux en général :

Il [Anders] affirmait [...] que la nostalgie est une chose en soi et la réalité en est une autre. Que les idéaux ne sont pas un degré de réalité d'une perfection que l'on ne peut atteindre, auquel on peut aspirer, ou que l'on peut avoir perdu avec le péché originel, mais une chose tout à fait différente. La vie est une route extraordinairement longue, qui mène à travers les régions et les zones les plus étrangères l'une à l'autre. Les animaux qui passent sur elle ont mangé dans le sud avec leur nourriture des graines tropicales et les déposent au nord avec leurs excréments ou l'inverse et subitement fleurit quelque part une splendeur étrangère, une végétation merveilleuse, tombée du ciel. Il tenait avec opiniâtreté que prodige, nostalgie, idéaux, enthousiasme, grandeur doivent, d'une manière ou d'une autre, naître d'une façon comme celle-là ; indirectement comme un intestin de mouton reste toujours un intestin de mou-

ton, même lorsqu'il est préparé et gratté avec un archet, et pourtant il est alors une mélodie de violon de Beethoven et une source de béatitude. Il ne pouvait simplement pas encore l'exprimer de façon adéquate, mais il était certain qu'avec sa conception un nouvel idéalisme poindrait, qui remettrait droite la vie humaine attelée entre des fausses oppositions (*MoE 5*, p. 2019).

Si le savoir se révèle sans doute de plus en plus inconciliable avec l'idéalisme de type traditionnel, il ne l'est donc pas nécessairement avec l'idéalisme d'une autre espèce que nous devons désormais essayer d'imaginer. Il devrait même, selon Musil, pouvoir en constituer une partie intégrante. Et il n'est pas non plus incompatible avec l'idée de Dieu, qui est, dit-il, présente dès le début de *L'Homme sans qualités*. On peut voir en Ulrich un homme qui « a en soi l'humilité inductive tout comme la relation présomptueuse à Dieu » (*MoE 5*, p. 1874). Le chemin de la science, qui nous en a apparemment détournés définitivement, pourrait bien en fin de compte nous conduire à la découverte (et à la seule découverte possible) de Dieu. C'est ce que Musil appelle la foi selon le savoir, au lieu de la foi malgré ou contre le savoir. Et on peut dire du Dieu dont il s'agit la même chose que des idéaux : ce n'est pas un Dieu qui pourrait rester indéfiniment absent de la réalité et à une distance infinie d'elle, mais au contraire un Dieu qu'il s'agit d'abord de rendre réel et qui le deviendra peut-être un jour (Musil parle d'un « devenir-réel » de Dieu [*Realwerden Gottes*], *MoE 5*, p. 1904).

VIII

Musil a été certainement préoccupé plus que n'importe qui d'autre par les conséquences qui résultent du fait que, selon la formule d'Ulrich que j'ai citée plus haut, le divorce entre l'expérience du spécialiste et celle du profane a atteint aujourd'hui des proportions dont on n'avait jamais eu aucune idée auparavant. Ce divorce peut, bien entendu, être entériné et même encouragé de bien des façons par le comportement des spécialistes eux-mêmes. On pourrait parler, en effet, d'une discordance méthodologique et épistémologique radicale entre le rationalisme, le scepticisme et le pragmatisme dont ils font preuve dans leur propre domaine et la tolérance ou même la complaisance qu'ils sont capables de manifester en quelque sorte par compensation, dès qu'ils sortent des limites étroites de celui-ci, envers les façons

de penser, les croyances, les pseudo-sciences et les superstitions de l'homme ordinaire. C'est un peu comme si la science craignait toujours plus ou moins d'être soupçonnée de ne pas prendre suffisamment au sérieux la pseudo-science et tenait d'une certaine façon à s'excuser, auprès de ceux qui prétendent en savoir beaucoup plus qu'elle, de savoir elle-même aussi peu de choses. Le progrès des connaissances scientifiques a fini par créer un conflit majeur entre ce que l'homme qui *sait* réellement de quoi il retourne se sent autorisé à dire en tout et pour tout sur une question qui fait partie de celles sur lesquelles il se considère comme réellement compétent et le besoin de *croire*, au-delà et souvent en dépit de ce que l'on sait, qui non seulement n'a pas diminué pour autant, mais exerce même aujourd'hui une pression plus forte que jamais, à laquelle les représentants officiels du savoir eux-mêmes ont de plus en plus de mal à se soustraire complètement.

« Tout homme, explique Ulrich à Bonadea, commence par réfléchir sur la vie dans son ensemble, [...] mais plus il réfléchit avec précision, plus son domaine se rétrécit. Quand il a atteint la maturité, tu as devant toi un homme qui est si ferré sur un certain millimètre carré qu'il n'y a pas dans le monde entier deux douzaines d'hommes aussi ferrés dans ce domaine. Il voit fort bien que les autres, moins ferrés que lui, ne disent que des bêtises sur ses affaires, et pourtant il ne peut bouger, parce que c'est lui, s'il quitte sa place ne fût-ce que d'un micromillimètre, qui en dira à son tour » (*HSQ* 1, p. 317). C'est une chose que l'on pourrait exprimer en disant que les sectes de croyants qui se combattaient ont à présent cédé la place aux sectes de savants qui se contentent de s'ignorer les unes les autres : « Les anciennes sectes de la foi, qui se persécutaient les unes les autres, sont remplacées aujourd'hui par les sectes du savoir, qui n'ont même plus cette relation les unes aux autres, car les ichtyologistes n'aiment que les ichtyologistes et n'ont dans le plus intime de leur âme aucun intérêt pour le monde des ingénieurs en béton armé » (*MoE* 5, p. 1996).

Le « sourire de la science », qui est analysé dans le chapitre 72 du tome I, signifie que les spécialistes, s'ils font preuve de l'incrédulité la plus totale à l'égard des affirmations des non-spécialistes et, en particulier, de celles de tous les hommes éminents et indispensables que l'on peut appeler des spécialistes des généralités, sont capables en même temps de se conduire envers eux comme des personnes tout à fait compréhensives et bien élevées.

Mais, si l'on considère d'un peu près l'histoire de ce qu'ont été depuis le début du siècle les rapports de la science avec ses compétiteurs et ses adversaires, on s'aperçoit que les scientifiques sont aussi aisément tentés d'oublier parfois leur sourire et d'aller bien au-delà de la simple politesse qui s'impose à l'égard de tous ceux qui sont censés savoir et savent même peut-être réellement quelque chose dans un domaine dont on ignore soi-même à peu près tout. Ils ont même, semble-t-il, une propension fâcheuse à se laisser impressionner beaucoup plus qu'on ne s'y attendrait par des façons de penser et de raisonner qu'ils trouveraient absurdes et infantiles, si l'on se permettait de les appliquer à leur propre domaine.

Il peut être intéressant de citer sur cette question, avec la prudence qui est de rigueur dans tous les rapprochements de cette sorte, un passage du livre de Dodds sur « Les Grecs et l'irrationnel », qui est tiré du dernier chapitre sur la « peur de la liberté » et la fuite devant la responsabilité : « Nous avons vu dans un chapitre antérieur comment la faille entre les croyances des intellectuels et les croyances des gens, déjà discernable dans la littérature grecque ancienne, s'est élargie à la fin du V^e siècle en une chose qui se rapproche d'un divorce complet, et comment le rationalisme croissant des intellectuels est allé de pair avec des symptômes régressifs dans la croyance populaire. Dans la société hellénistique relativement "ouverte", bien que le divorce ait été au total maintenu, des changements rapides dans la stratification sociale et l'ouverture de l'éducation à des classes plus étendues ont créé un nombre plus grand d'occasions d'interaction entre les deux groupes. Nous avons noté des indices qui suggèrent que, dans l'Athènes du III^e siècle, un scepticisme confiné pour un temps au monde des intellectuels a commencé à infecter la population générale; et la même chose devait se produire plus tard à Rome. Mais après le III^e siècle une espèce différente d'interaction se manifeste, avec l'apparition d'une littérature pseudo-scientifique, la plupart du temps pseudonyme et prétendant être appuyée sur la révélation divine, qui a repris les superstitions anciennes de l'Orient ou les inventions plus récentes de l'imagination des masses hellénistiques, les a habillées dans des vêtements empruntés à la science grecque ou à la philosophie grecque et leur a gagné l'acceptation d'une bonne partie de la classe éduquée. L'assimilation, par conséquent, marche dans les deux sens : tandis que le rationalisme, d'une espèce limitée et néga-

tive, continue à se répandre du haut vers le bas, l'antirationnalisme se répand du bas vers le haut, et pour finir gagne la bataille. L'astrologie est l'exemple le plus familier¹. »

C'est une description qui vaut certainement la peine d'être méditée, lorsqu'on s'interroge sur la façon dont l'antirationnalisme venu d'en bas est probablement en train de nouveau, dans la phase actuelle, de gagner subrepticement et quelquefois ouvertement la sphère des intellectuels, et en particulier des scientifiques eux-mêmes, autrement dit des gens dont le métier et la pratique devraient faire en principe les défenseurs les plus naturels et les plus convaincus de la raison. Tout semble se passer une fois de plus comme si le rationalisme avait fini par devenir de plus en plus sceptique sur la légitimité de ses propres prétentions et se considérait comme obligé de faire des concessions de plus en plus compromettantes à ses adversaires les plus menaçants et les plus résolus. À bien des égards, la façon dont Musil, qui décrit, dans *L'Homme sans qualités*, une situation très éloignée, au moins dans le temps, de la nôtre, avait déjà perçu et traité ce problème reste encore aujourd'hui sans équivalent réel dans la production intellectuelle contemporaine. Dodds critique, dans son livre, la tendance que l'on a parfois à taxer invariablement de simple stupidité ou d'hypocrisie caractérisée la façon dont l'époque hellénistique a été amenée à diviniser certains de ses dirigeants politiques. Personne, remarque-t-il, ne peut croire cela, « s'il a observé à notre propre époque l'adulation constamment croissante de la masse pour les dictateurs, les rois et, à défaut des uns et des autres, les athlètes » (*ibid.*, p. 242). Il n'est pas nécessaire d'insister sur le degré auquel ce problème pourrait être considéré aussi comme typiquement musilien. Au premier rang des questions essentielles que Musil s'est posées, on reconnaît, en effet, aisément la suivante : comment peut-on expliquer le fait qu'un âge qui était supposé être celui de la raison et de la science ait engendré aussi naturellement et aussi facilement la vénération pour les dictateurs (en particulier, les dictateurs intellectuels), les « guides » et les « chefs » politiques, les gourous et les prophètes de toutes sortes, les rois (ceux qui gouvernent encore ou, à défaut, ceux des affaires ou du spectacle) et les dieux du sport ?

1. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, The University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1951, p. 244-245.

À la fin de son livre, Dodds se demande ce que l'on peut répondre à la question de savoir pourquoi « un peuple qui avait effectué un parcours aussi long en direction de la société ouverte que l'avaient fait les Grecs au III^e siècle avant J.-C. » (*ibid.*, p. 252) a refusé finalement de sauter l'obstacle. Dans un contexte à la fois très différent et plus ressemblant qu'on ne l'imagine, Musil considère que son époque est confrontée de nouveau à un problème de saut d'obstacle qui suscite des appréhensions, des hésitations et des refus du même genre, et lui pose ouvertement la question de savoir si elle est décidée enfin à franchir le pas qui correspondrait au triomphe définitif de la société ouverte et, plus précisément, à l'avènement de la morale ouverte dont elle a besoin et qu'elle ne possède malheureusement pas encore. Dans le succès d'un penseur comme Spengler, qui s'explique par le pessimisme profond de l'homme d'aujourd'hui (ce qui ne signifie, bien entendu, pas du tout que Spengler, comme il le croit, explique et justifie objectivement et même « scientifiquement » le pessimisme en question), Musil voit avant tout la preuve que nous sommes conscients d'avoir besoin d'une morale nouvelle et en même temps incapables de nous décider à la créer, autrement dit de faire le saut décisif qui de nouveau s'impose :

Le succès de Spengler est aussi un symptôme du pessimisme avec lequel l'homme d'aujourd'hui juge ce qu'il fait. On lui dit que c'est une phase de déclin, et cela lui semble expliqué.

Cette insatisfaction subliminale est un signe à la limite de deux morales. La morale ancienne, contre laquelle on est contraint de vivre, tandis que dans les mots on la maintient debout, et la morale nouvelle, que l'on n'a pas encore, qui correspondrait à la vie. Tout homme doit sanctifier sa vie, s'il ne doit pas lui manquer quelque chose (*Tb 2*, p. 1106-1107).

Dodds suggère que le tournant décisif qui a eu lieu au cours du I^{er} siècle avant J.-C. et qui correspond au reflux et à l'échec du rationalisme est une chose « dont l'analogue historique le plus proche peut être la réaction romantique contre la "théologie naturelle" rationaliste qui a commencé au début du XIX^e siècle et qui constitue encore aujourd'hui une puissante influence » (*ibid.*, p. 248). Un des symptômes les plus remarquables de ce changement d'attitude est la perte de l'intérêt pour la recherche de la vérité, en tant que telle. Le savoir n'est plus la chose à laquelle on aspire et que l'on cultive pour elle-même, mais une

chose que l'on cherche plutôt à éviter, au profit d'une autre, considérée comme plus importante, que l'on peut appeler le salut : « Les pensées des gens étaient préoccupées de façon croissante par des techniques de salut individuel, certaines d'entre elles appuyées sur des livres sacrés que l'on prétendait avoir été découverts dans des temples d'Orient ou dictés par la voix de Dieu à quelque prophète inspiré, d'autres cherchant une révélation personnelle par l'oracle, le rêve ou la vision qui s'éveille ; d'autres encore cherchant la sécurité dans le rite, que ce soit par initiation à l'un ou l'autre des "mystères" ou en utilisant les services d'un magicien privé » (*ibid.*).

Comme je l'ai dit, *L'Homme sans qualités* décrit aussi une époque dans laquelle la recherche du savoir a commencé à se déprécier nettement au profit de celle du salut et de l'attente de la « pensée rédemptrice » ou du « sauveur » en personne (voir notamment les réflexions du général Stumm (tome I, chapitre 108) sur les « nations non rédimées » et la vogue des mots de la famille de « rédemption »). Arnheim exprime une opinion qui est celle de beaucoup de ses contemporains, lorsqu'il constate : « Le problème de la civilisation ne peut être résolu qu'avec le cœur. Par l'entrée en scène d'une personnalité nouvelle. Par la vision intérieure et la volonté pure. Tout ce que la raison a obtenu fut de faire sombrer la grandeur du passé dans le libéralisme » (*HSQ* 1, p. 237). Musil observe que ce fut une période réellement messianique que celle qui a précédé immédiatement la Première Guerre mondiale, une période où l'on misait sur la révélation immédiate qui change tout, plutôt que sur la recherche patiente, difficile et souvent déçue de la vérité par les moyens de la raison et de la science. Tout indique que la fin de notre siècle et les débuts du troisième millénaire seront probablement encore plus messianiques. On pourrait parler longuement de l'actualité évidente et remarquable qu'ont conservée (ou retrouvée) aujourd'hui tous les phénomènes de peur, de renonciation et de fuite décrits par Dodds (et, *mutatis mutandis*, par Musil).

L'analogie avec la situation présente ne doit assurément pas être poussée trop loin : nous sommes censés avoir effectué depuis longtemps le saut devant lequel la raison grecque a reculé et les Européens d'aujourd'hui vivent en principe pour la plupart dans des sociétés ouvertes, démocratiques, rationalistes, agnostiques ou, en tout cas, laïques. Mais, pour quelqu'un qui, comme

Musil, pense que les changements importants viennent plutôt de l'extérieur et de la périphérie et n'affectent le centre que de façon minime, peu perceptible et rarement définitive, il serait tout à fait naïf de croire que la rationalisation croissante des organisations externes et du mode de vie des individus dans les sociétés contemporaines a fini par produire un homme intérieur transformé, qui mérite d'être appelé également « rationnel ». En réalité, il est probable que les choses n'ont guère changé depuis l'époque où Lichtenberg écrivait : « Une des applications les plus étranges que l'homme ait fait de la raison est sans doute celle de considérer comme un chef-d'œuvre le fait de ne pas s'en servir, et, né ainsi avec des ailes, de les couper et de se laisser tomber comme cela du premier clocher venu¹. » On peut se demander si l'usage le plus remarquable (et aussi le plus répandu) que l'homme « rationnel » fait de la raison n'est pas, justement, celui qui consiste à éviter, autant que possible, de l'utiliser et à choisir de se jeter plutôt dans le vide sur les ailes, jugées plus puissantes et plus sûres, de croyances d'un autre âge qui échappent entièrement à son contrôle.

Le processus de rationalisation dont on parle tant n'empêche, par conséquent, aucunement les symptômes régressifs divers qui témoignent du désir d'un retour aux avantages réels ou supposés de la société fermée et, de façon générale, ce que Musil appelle la nostalgie de la foi, de la simplicité et de la sécurité perdues de continuer dans le même temps à se manifester avec d'autant plus de force. Musil pensait que le processus en question a engendré pour le moment la combinaison la moins satisfaisante et la plus dangereuse qui soit, celle qu'il caractérise en parlant de « puissants cerveaux spéciaux dans des âmes d'enfants » (*GW* 8, p. 1012). C'est une combinaison dangereuse, parce que l'association d'un intellect discipliné et méthodique qui se cantonne avec la plus grande réussite dans des tâches étroitement spécialisées avec une âme qui accumule dans le même temps les insatisfactions, les frustrations et les ressentiments ne peut pas ne pas produire de temps à autre des explosions dramatiques. Mais la solution ne consiste pas, pour Musil, à exiger de l'intellect discipliné et spécialisé qu'il consente à s'humilier une fois pour toutes devant l'âme. Ce qu'il s'agit de faire et que nous avons aujourd'hui le

1. Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, herausgegeben von Wolfgang Promies, Carl Hanser Verlag, München, 1968, Band I, p. 867-868.

devoir impérieux d'essayer de faire est plutôt d'aider l'âme à sortir de l'enfance ou, en tout cas, de l'infantilisme.

À la question de savoir si c'est le cheval ou le cavalier qui s'est dérobé à un moment donné devant l'obstacle final, Dodds répond que c'est, à son avis, plutôt le cheval, « autrement dit, les éléments irrationnels dans la nature humaine qui gouvernent sans que nous le sachions une part si importante de notre comportement et une part si importante de ce que nous croyons être notre pensée » (*op. cit.*, p. 254). C'est, selon lui, une raison que nous pouvons avoir d'espérer, parce que l'homme d'aujourd'hui dispose d'une connaissance du cheval et de ses réactions qui est incomparablement plus développée et sophistiquée que celle que les créateurs du premier rationalisme européen pouvaient utiliser. C'est une chose que l'on entend, effectivement, répéter assez souvent aujourd'hui, notamment par ceux qui pensent que nous disposons aujourd'hui d'une véritable science de l'inconscient et des processus qui s'y déroulent à notre insu. Je ne sais pas s'il est possible d'être aussi optimiste. Rien ne prouve réellement que les progrès réalisés dans la connaissance et la compréhension des processus irrationnels aient augmenté sérieusement, chez l'homme moderne, la capacité (et surtout la volonté) de les contrôler et de les maîtriser davantage, et non pas plutôt engendré une espèce de résignation et de fatalisme « scientifiquement » fondée, qui correspond simplement à une forme nouvelle de fuite devant la liberté intellectuelle et morale et la responsabilité. Nous sommes sans doute plus savants, mais pas nécessairement pour autant moins impuissants ou plus déterminés. Le cheval semble plutôt, au total, à peu de chose près toujours aussi rétif (ce qui n'est pas surprenant) et le cavalier aussi peu décidé (ce qui l'est davantage). L'impression que l'on retire de la situation actuelle est certainement que l'on craint, de façon générale, beaucoup plus de manquer d'attention et d'égards pour le cheval que d'autorité dans sa façon de le monter ; car, justement, la raison, dans ses rapports avec l'émotivité et l'affectivité, doit aujourd'hui se garder en permanence contre le risque que même ses exigences les plus modestes soient assimilées à un simple abus de pouvoir intolérable. Mais ce qui est clair, en tout cas, est que, si l'on pense que le cavalier a aujourd'hui une connaissance bien meilleure du comportement, des possibilités et des dispositions de sa monture, il est difficile de ne pas lui imputer une part de responsabilité d'autant plus grande dans l'hésitation ou le refus.

Comme l'aurait dit Musil, ce qu'il faut incriminer est sans doute aussi, pour une part importante, son manque de courage, de détermination et d'audace.

IX

Sur les dix études qui composent ce volume, sept ont déjà été publiées antérieurement. « La science sourit dans sa barbe... » est paru dans le numéro spécial de *L'Arc* sur Robert Musil (n° 74, 1978), p. 8-31 ; « La science, la technique et la culture », dans la *Revue de philosophie et de théologie*, n° 113, Lausanne (1981), p. 211-227 ; « Robert Musil ou l'Anti-Spengler » dans le numéro spécial des *Cahiers de l'Herne* sur Robert Musil, Éditions de l'Herne, 1981, p. 167-178 ; « Musil, l'homme exact », dans le numéro spécial du *Magazine littéraire* sur Robert Musil, n° 184 (mai 1982), p. 36-41, « Robert Musil, la philosophie de la vie et les illusions de l'Action parallèle », dans « Vienne 1880-1938 », *Revue d'esthétique*, nouvelle série, n° 9 (1985), p. 119-139 ; « Robert Musil et le destin de l'Europe », dans *Austriaca*, n° 33 (décembre 1991), p. 43-62 et, sous une forme un peu remaniée, en anglais dans le *Journal of European Philosophy*, vol. 1, n° 2 (août 1993), p. 200-223 (c'est la deuxième version qui est reproduite ici) ; « Robert Musil et le problème du déterminisme historique », dans *Austriaca*, volume spécial sur Robert Musil, n° 41 (décembre 1995), p. 73-94 ; « Musil, Taylor et le malaise de la modernité » est le texte d'une conférence qui fut donnée en 1995 à Cerisy-la-Salle dans le cadre d'un colloque consacré à Charles Taylor, il a été publié dans *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Guy Laforest et Philippe de Lara, Presses de l'université Laval, 1998, p. 231-262 ; « Robert Musil, le "sens du possible" et la tâche de l'école » est celui de la conférence inaugurale qui fut donnée lors de la 3^e Biennale de l'Éducation et de la Formation, le 16 avril 1996. Enfin, « Précision et passion : le problème de l'essai et de l'essayisme dans l'œuvre de Robert Musil » est un texte tiré de la contribution que j'ai apportée, au cours de l'année 1996-1997, à un séminaire interdisciplinaire organisé en commun avec Kevin Mulligan et Patricia Lombardo à l'université de Genève sur « Musil : roman et pensée » et à laquelle j'avais donné comme titre « La science, la littérature et la philosophie dans l'œuvre de Robert Musil ». Une traduction espagnole de ce chapitre est

parue, sous le titre « Precisión y pasión : el problema del ensayo y del ensayismo en la obra de Robert Musil », dans *Praxis filosófica*, Filosofía y Literatura, Nueva serie, n° 12, avril 2001, Santiago de Cali (Colombie), p. 9-74.

La tentation à laquelle il est difficile de résister, lorsqu'on réédite des textes dont certains ont été rédigés il y a près de vingt ans et à une époque où l'auteur lui-même commençait tout juste à avoir une idée précise du genre de penseur et d'écrivain exceptionnellement redoutable par son intelligence et sa subtilité et, en tout état de cause, à peu près unique en son genre qu'a été Robert Musil, est évidemment celle de les réécrire de façon plus ou moins systématique. Je suis loin d'être entièrement satisfait aujourd'hui de certaines des formulations que j'ai utilisées autrefois à propos de Musil et qui me semblent à présent avoir besoin d'être nuancées ou améliorées de façon plus ou moins importante. Mais j'ai dans l'ensemble renoncé à corriger ce que j'ai écrit et cherché plutôt à le compléter, en ajoutant des commentaires et des références supplémentaires. Je n'ai pas non plus essayé de supprimer entièrement les répétitions qu'implique fatalement la réédition d'une série d'études qui ont été rédigées de façon indépendante. Certaines citations de *L'Homme sans qualités* et des essais de Musil ont ainsi été utilisées plusieurs fois et parfois dans des contextes qui sont à peu près identiques. Dans l'histoire de la rédaction de ces études, l'usage réitéré et insistant de formules et de passages musiliens tout à fait typiques, notamment pour tout ce qui touche à la défense de l'intellect, de la rationalité et de la science, correspondait évidemment à la volonté d'enfoncer un clou dont ceux qui ont connu la période concernée savent à quel point il avait besoin de l'être (il n'est pas certain, du reste, que la situation soit aujourd'hui aussi différente qu'on aimerait le croire). Il n'est pas nécessaire de souligner que ce qui rend d'autant plus significatives et exemplaires la clarté et la détermination de l'engagement de Musil sur ce point est justement que celui-ci soit le fait d'un écrivain et même d'un des plus grands du siècle, plutôt que d'un scientifique ou d'un philosophe, qui pourraient toujours être soupçonnés d'un manque de compréhension pour les choses « essentielles », à savoir celles qui relèvent de la littérature et de l'art. Pour éviter toutes les reprises et les répétitions qui subsistent dans le texte qui suit sur cette question-là comme sur un certain nombre d'autres, il aurait sans doute fallu accepter de

refondre et réarranger le matériau contenu dans les différentes contributions qui sont ici reproduites, de façon à en tirer un nouveau livre en forme de synthèse, mais cela aurait été un projet bien différent de celui que j'ai cherché à réaliser. Et il n'était pas non plus concevable, sans dénaturer complètement celui-ci, de remanier séparément chacun des chapitres aussi complètement que cela aurait été nécessaire pour éliminer tout ce qui peut donner l'impression d'un trajet qui repasse plusieurs fois et même, d'une certaine façon, constamment par les mêmes endroits.

Wolfgang Freese dit de Musil qu'il est devenu depuis longtemps un sage moderne. Ce n'est probablement pas par hasard. Il est certain qu'un roman comme *L'Homme sans qualités* donne une idée beaucoup plus juste et convaincante de ce que pourrait être une forme de sagesse moderne que la plupart des philosophies d'aujourd'hui, et que ce n'est pas sans rapport avec les avantages que Musil attribue, pour la résolution des problèmes du monde contemporain, à la littérature, alors qu'elle est plutôt considérée, de façon générale, comme inférieure à la philosophie sur ce point. Du sage moderne, tel qu'on peut essayer de se le représenter, Musil ne possède pas seulement l'ironie, l'acuité et la flexibilité d'esprit, la largeur et même l'universalité du point de vue, la modération et le sens de la complexité, mais aussi, à un degré qui est dans la littérature d'aujourd'hui à peu près sans exemple, l'art de la formule. Freese dit qu'il fait figure de sage de notre temps, non pas au sens d'une icône, « mais pour une communauté de chercheurs plutôt intellectuelle, à laquelle il fournit, dans les efforts qu'elle fait pour parvenir à des connaissances analytiques de soi et du monde, les formules et les formulations les meilleures. De fait, la citabilité éminente de Musil indique déjà cela¹ ».

Musil est effectivement devenu aujourd'hui, à défaut d'autre chose, au moins un auteur éminemment citable et auquel on est toujours tenté de recourir pour trouver la formule insurpassable qui dit les choses infiniment mieux qu'on ne se sent en mesure de le faire soi-même. C'est évidemment sur ce point que se manifeste de la façon la plus éclatante et aussi parfois la plus déprimante la supériorité de l'écrivain sur le simple philosophe.

1. Wolfgang Freese, « Zur neueren Musil-Forschung, Ausgaben und Gesamtdarstellungen », *Text + Kritik*, 21/22, « Robert Musil » (1983), dritte Auflage, Neufassung, p. 106.

Être capable de penser à un niveau comparable à celui de Musil et de le faire dans une écriture à la fois aussi superbe et aussi parfaitement maîtrisée que la sienne est un idéal qu'il n'est pas donné à tout le monde d'approcher et qui ne l'a été que très rarement dans la littérature du XX^e siècle et peut-être même de tous les temps. Si ce qui constitue la caractéristique de l'essai et du mode de pensée essayistique, selon Musil, est justement ce que Kevin Mulligan appelle l'inséparabilité de la forme et du contenu, cela pose un problème redoutable pour celui qui entreprend de paraphraser la pensée de l'auteur de *L'Homme sans qualités* dans le langage et dans la forme de la philosophie, au sens usuel du terme, qu'il a renoncé, pour sa part, délibérément et avec des raisons que même le philosophe professionnel devrait être capable de comprendre, à utiliser pour ce qu'il cherchait à faire. Musil ne voulait pas être considéré comme un philosophe ; mais nous ne sommes peut-être pas tenus, lorsque nous le lisons, d'avoir, sur ce point, exactement les mêmes scrupules et les mêmes réticences que lui, Et nous pouvons, en outre, tenir compte du fait que le mot « philosophe » désigne toujours plus ou moins pour lui un constructeur de système ou, en tout cas, l'auteur d'une conception du monde qui a un caractère systématique et achevé. Aussi préfère-t-il considérer Nietzsche non pas comme un philosophe, au sens habituel du terme, mais plutôt comme un penseur qui appartient à la catégorie, pour lui bien différente, des éthiciens et des poètes. Et c'est, bien entendu, aussi à cette catégorie-là qu'il souhaiterait être rattaché lui-même.

Mais il a, par ailleurs, admis également qu'il cherchait à répondre à des questions qui sont celles d'un écrivain avec des ambitions qui sont plutôt celles d'un philosophe et qui, par conséquent, sont, dans le monde des écrivains, d'un type assez inhabituel : « Aie dans les réponses les exigences du philosophe [*das Anspruchsvolle des Philosophen*] et la position de question du poète ! C'est ainsi que je pourrais m'idéaliser » (GW7, p. 844). Il lui arrive même de dire encore plus clairement : « Je pars du principe : la mesure de l'œuvre poétique est sa mesure en philosophie » (NM, IV, 3, p. 172). Son problème est donc de trouver le moyen d'être à la fois plus philosophe que ne le sont généralement les artistes et plus artiste que ne le sont généralement les philosophes.

Musil n'est évidemment pas le seul écrivain important à avoir reçu une formation philosophique spécialisée et à avoir même

envisagé de faire une carrière de philosophe professionnel. Mais il n'existe certainement pas beaucoup qui aient tenu et réussi à maintenir dans leur production littéraire elle-même des exigences aussi authentiquement philosophiques et, philosophiquement parlant, aussi élevées que les siennes. On comprend très bien, dans ces conditions, qu'il ait pu se plaindre d'avoir été assez souvent apprécié par les philosophes, mais malheureusement plutôt à cause de la compréhension qu'il avait pour leurs propres idées qu'à cause de celles qu'il pouvait avoir lui-même. S'il ne voulait pas se présenter comme un philosophe, il ne se satisfaisait visiblement pas non plus tout à fait de l'idée d'être considéré simplement comme un écrivain qui comprend les philosophes. Quel que soit l'usage que l'on décide de faire du mot « philosophe », on pourrait, en tout cas, difficilement considérer comme incongrue ou abusive la prétention de trouver de la philosophie, au sens le plus évident et le moins discutable du terme, dans un ouvrage que son auteur a présenté lui-même en expliquant que, « sous le prétexte de décrire la dernière année de vie de l'Autriche, les questions de sens [*Sinnfragen*] de l'existence de l'homme moderne y sont soulevées et il y est répondu d'une façon qui est d'une espèce tout à fait nouvelle, mais qui a aussi bien la légèreté de l'ironie que la profondeur philosophique » (GW7, p. 950). Malheureusement, les habitudes de la corporation philosophique sont telles que la légèreté de l'ironie y est rarement perçue autrement que comme l'ennemie du sérieux et *a fortiori* de la profondeur philosophiques.

Musil avait incontestablement appris énormément de choses des philosophes, probablement beaucoup plus que l'ironie qu'il manifeste normalement à l'égard de leur discipline ne permet de s'en rendre compte. Il est temps, me semble-t-il, que les philosophes consentent aussi à apprendre réellement quelque chose de lui. Y a-t-il une chance sérieuse pour qu'ils se décident enfin à le faire ? Je n'en suis pas sûr. Musil n'avait certainement pas tort de considérer que ce qu'il décrit sous le nom de l'« Action parallèle », dans ce que Helmut Arntzen appelle « la satire épique sans doute la plus importante de la littérature allemande de ce siècle¹ », était en train de devenir le modèle de presque tout ce qui se fait aujourd'hui. On oublie trop facilement que, pour lui,

1. « Robert Musil und die Parallelaktionen », *Text + Kritik*, 21/22, « Robert Musil », zweite Auflage, Juni 1972, p. 13.

l'Action parallèle continue et que son esprit est, pour une part essentielle, celui de l'époque elle-même. Or, « étant donné que l'Action parallèle [...] se poursuit, que l'état d'esprit qu'elle représente se répand, le poète satirique qui l'a créée est exposé au danger d'être livré par les Leinsdorfs, les Arnheims et les Diotimes historiques à l'oubli de la consécration posthume » (*ibid.*, p. 22). Et la philosophie a, bien entendu, elle aussi, ses Leinsdorfs, ses Arnheims et ses Diotimes du moment, qui manifestent en particulier la même préoccupation directe et souvent exclusive pour la totalité, avec laquelle ils sont convaincus d'entretenir une relation intime et privilégiée, et le même mépris pour la connaissance et la maîtrise des éléments dont elle est faite. Musil craignait que, dans le monde d'aujourd'hui, les représentants de l'esprit ne soient condamnés de plus en plus à se cantonner dans des formes d'Action parallèle, qui constituent la consolation de ceux qui se résignent à voir les choses réelles et importantes se passer en réalité ailleurs. Même pour la philosophie, qui est supposée être la discipline la plus critique de toutes, il est certainement plus facile et plus naturel aujourd'hui de se lancer à chaque instant dans des formes multiples et voyantes d'Action parallèle, comme elle le fait avec un enthousiasme plus grand que jamais dans la phase actuelle, que l'on dit être celle du « renouveau », que de s'attaquer réellement et sérieusement, comme l'a fait jusqu'à la fin Musil, aux vrais problèmes de notre temps.

(Pour les textes de Musil que j'ai cités, j'ai, comme dans *L'Homme probable*, utilisé dans un bon nombre de cas les traductions françaises de Philippe Jaccottet, mais préféré aussi parfois, spécialement pour les passages un peu plus techniques et sans l'indiquer à chaque fois explicitement, proposer une traduction personnelle, plus précise et plus littérale, même si elle est aussi moins élégante. La référence au texte original allemand est indiquée seule ou en premier, lorsque c'est lui, et non la traduction française existante, qui a été utilisé pour la citation et le commentaire.)

« LA SCIENCE SOURIT DANS SA BARBE... »

Comme le remarque Ervin P. Hexner : « La sphère des intérêts intellectuels de Musil était extraordinairement étendue et profonde. La théorie des nombres de Frege, la mutation philosophique radicale de Wittgenstein après la publication de son *Tractatus*¹, le rapport de Santayana aux institutions

1. Sur ce qu'ont pu être les relations de Musil avec Wittgenstein, Kevin Mulligan remarque : « Du premier Wittgenstein, Musil a certainement su quelque chose, par exemple par sa lecture de l'autobiographie de Blei, *Récit d'une vie* (*Erzählung eines Lebens*), qui contient une juxtaposition remarquable d'idées de Scheler et de Wittgenstein. De tous les héritiers de Brentano, c'est Scheler avec lequel Musil partage le plus de problèmes et de distinctions. Mais là où Scheler procède de façon platonisante et voit un système, la façon de procéder de Musil est naturaliste et son regard est toujours orienté vers la multiplicité non systématique. [...] Comparez par exemple la présentation que donne Musil de la multiplicité, impossible à dominer, du regard, de l'amour avec l'analyse que l'on trouve chez Scheler (*Nature et Formes de la sympathie*) du système qu'il y a derrière cette multiplicité » (*Musils Analyse des Gefühls*, p. 94, note 2). Il est évidemment plus difficile de déterminer ce que Musil a pu savoir exactement de ce que Hexner appelle « la mutation philosophique radicale de Wittgenstein après la publication de son *Tractatus* ». On peut penser que ce qu'il faut entendre par là n'est pas le changement qui s'est manifesté à partir de 1929, au moment où Wittgenstein a décidé de revenir à la philosophie et est reparti pour Cambridge, mais plutôt la métamorphose qui est intervenue, immédiatement après la publication du *Tractatus*, dans le mode de vie, les activités et les projets de l'auteur. Musil, qui habitait à l'époque au n° 20 de la Rasumofskygasse, a eu pratiquement sous les yeux la construction de la maison que Wittgenstein avait conçue pour sa sœur dans la Kundmannngasse et à laquelle il a travaillé, d'abord avec Engelmann puis, pour l'essentiel, seul, de 1926 à 1928. Non seulement l'auteur de *L'Homme sans qualités* aurait pu difficilement ignorer que l'architecte n'était autre que Wittgenstein lui-même, mais on peut se demander si les considérations qui portent sur le thème « Haus und Wohnung des Mannes ohne Eigenschaften » dans le roman (chapitres 2 et 5 de la Première Partie), ne doivent pas être mises en relation plus ou moins directe avec cette expérience. Dans le chapitre 5, Musil explique que, pour l'aménagement de sa maison, Ulrich avait d'abord été tenté de céder aux exigences du modernisme : « L'homme moderne naît en clinique et meurt en clinique : il faut que sa demeure ressemble à une clinique ! Cet impératif venait d'être formulé par un architecte d'avant-garde, tandis qu'un

traditionnelles de la patrie et de l'Église, le rationalisme de Condorcet, les fondements d'une éthique agnostique, les relations entre la logique et les mathématiques, constituent une collection (pas tout à fait complète) des sujets sur lesquels Musil, au cours d'une excursion de week-end à Mariazell, s'est exprimé avec intérêt et passion. Les théories de l'inéluçabilité d'événements historiques déterminés et des lois qui gouvernent le mouvement de l'histoire étaient pour lui, en permanence, des objets de raillerie. Il a étudié Hegel, Marx et Spengler pour les réfuter. Il admirait l'œuvre de Karl Popper, alors jeune philosophe viennois, qui s'attaquait à ces questions¹. » La « capacité d'absorption » exceptionnelle de Musil n'est pas sans analogie avec celle qu'il admire chez Franz Blei et dont il souligne qu'elle n'appartient ni au type accumulatif, qui se jette sur tout ce qui est à sa portée avec une espèce de voracité indifférenciée et dérégulée, ni à ce qu'il appelle joliment « le type systématique, qui a toujours une grande idée pour laquelle il recrute et met en uniforme les choses appropriées » (« Franz Blei – 60 Jahre » [1931], *GW* 8, p. 1200). Musil n'additionne évidemment jamais les connaissances et les informations pour elles-mêmes, il le fait toujours en vue d'une utilisation précise et avec une volonté d'organisation très affirmée, mais qui reste toujours en deçà de l'idée d'en tirer un système. Autrement dit, l'usage qu'il cherche à faire de ce que la connaissance de l'époque peut fournir de meilleur est aussi éloigné de celui du collectionneur ou de l'esthète, qui jouissent du matériau sans choisir, que de celui du philosophe, qui choisit trop tôt et trop vite, et cherche à ordonner tout ce qui se présente en fonction d'une idée unique.

L'échantillon que propose Hexner ne donne certainement qu'une toute petite idée de la diversité des intérêts et des connais-

autre, réformateur de l'aménagement, exigeait des parois amovibles sous prétexte que l'homme doit apprendre à vivre en confiance avec son semblable et cesser de s'en isoler par goût du séparatisme » (*HSQ* 1, p. 22). Mais le petit hôtel d'Ulrich, qui avait l'avantage de posséder déjà trois styles superposés, ne se prêtait guère à ce genre d'opération. Et le héros choisit finalement, pour son aménagement, de ne pas faire de changements majeurs et de s'en remettre, pour l'essentiel, simplement à la routine, au conformisme et à la tradition. On remarquera que, par une coïncidence assez étonnante, Wittgenstein a habité lui aussi, en 1920, la Rasumofskygasse, au n° 24, avant d'aller occuper, à l'automne, son premier poste d'instituteur à Trattenbach.

1. « Musils Interessenkreisl », in *Robert Musil, Leben, Werk, Wirkung*, herausgegeben im Auftrage des Landes Kärnten und der Stadt Klagenfurt von Karl Dinklage, Rowohlt Verlag, 1960, p. 143-144.

sances de Musil en matière scientifique et philosophique. Il est significatif, par exemple, que, pendant son séjour à Berlin de 1931-1933, l'auteur de *L'Homme sans qualités* n'ait eu que des contacts restreints et réticents avec les milieux littéraires proprement dits et ait, en revanche, fréquenté le domicile de Richard von Mises¹, où se rencontraient régulièrement des scientifiques de toutes les disciplines, des artistes et des écrivains. Von Mises n'est pas seulement célèbre en tant que mathématicien, théoricien des probabilités et philosophe positiviste apparenté au cercle de Vienne; il est également connu pour avoir détenu la plus riche collection de manuscrits et d'éditions de Rilke et avoir rédigé un certain nombre d'articles, de préfaces et de travaux bibliographiques sur cet auteur. Le positivisme modéré de Mises et sa conception des rapports entre la science et l'art² ont dû susciter spontanément la sympathie d'un écrivain aussi peu « littéraire » que Musil, qui pouvait trouver, en outre, dans le cercle « pluridisciplinaire » et (sur ce point comme sur beaucoup d'autres) typiquement autrichien que Mises avait réuni autour de lui à Berlin une atmosphère intellectuelle particulièrement appropriée à sa forme d'esprit. Il considérait, en tout cas, que Berlin constituait un cadre beaucoup plus approprié que Vienne pour la réalisation d'un projet comme celui dans lequel il s'était lancé avec la rédaction de *L'Homme sans qualités*.

Les *Carnets* de Musil apportent la preuve indiscutable qu'il a eu des contacts avec le cercle de Vienne et s'est intéressé de près à certains de ses travaux. Mais il y a de bonnes raisons de penser que le positivisme radical du cercle ne pouvait réellement être accepté par lui, pour des motifs qui apparaissent déjà clairement dans sa thèse de 1908 sur l'épistémologie de Mach³. Il semble

1. Richard von Mises (né en 1883 à Lemberg et mort en 1953 à Boston) était et est resté, dans sa philosophie des sciences et sa philosophie en général, un admirateur et un disciple de Mach. Il semble avoir fréquenté de façon au moins sporadique ce qu'on appelle parfois « le premier cercle de Vienne » dans les années 1907-1912. Il enseignait depuis 1920 les mathématiques appliquées à Berlin et appartenait à la *Gesellschaft für empirische Philosophie* (le pendant allemand du cercle de Vienne), qui avait été créée en 1927, autour de Reichenbach. Von Mises a été, comme Reichenbach, contraint de quitter l'Allemagne en 1933.

2. Cf. par exemple R. von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung, Den Haag, 1939. Traduit en anglais sous le titre *Positivism, a Study in Human Understanding*, Cambridge (Mass.), 1951.

3. *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs*, Dissertationenverlag Carl Arnold, Berlin, 1908, reproduit dans Robert Musil, *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psychotechnik*, Rowohlt Verlag, Reinbek, 1980.

pourtant qu'un des ouvrages qui ont fait la plus grosse impression sur lui à l'époque soit *La Syntaxe logique du langage* de Rudolf Carnap (1934) ; et il en conseillait la lecture, dans les termes suivants, à Karl Baedeker : « Je ne peux me représenter une activité philosophique féconde à la longue sans une pratique approfondie des mathématiques et de la psychologie, quelle que soit la distinction que l'on entend maintenir entre l'essence de la philosophie et ces connaissances préalables elles-mêmes. Vos déclarations d'aversion contre ces choses me paraissent, permettez-moi de le dire, un peu précipitées ; car même pour dépasser (ce qui part d'une bonne idée), il faut connaître, et quand je vois justement dans votre lettre ce que vous écrivez sur la systématique, l'idée me vient de vous conseiller de jeter par exemple un coup d'œil (et pas plus), à la *Syntaxe logique* de Carnap. Cela peut vous déplaire et vous faire l'effet d'un "abracadabra", mais cela vous montrera à quel point de telles recherches sur la systématique se sont déjà éloignées de la facilité du simple aperçu. »

Comparée à l'étendue et à la précision de ses connaissances scientifiques¹, la culture philosophique de Musil est restée jusqu'à un certain point (en dépit du fait qu'il s'était tout de même imposé la préparation d'une thèse de doctorat en philosophie) celle d'un dilettante. Il en était conscient et l'a parfois déploré. Mais cette dissymétrie s'explique par des raisons beaucoup plus profondes que sa formation de mathématicien et d'ingénieur et l'impossibilité de principe, même pour un lecteur aussi prodigieux que lui, d'être également informé dans toutes les matières. Après avoir fait trois tentatives pour devenir un homme « qualifié », l'homme sans qualités pouvait encore à la rigueur, nous dit l'auteur, envisager de devenir philosophe. « Mais la philosophie, dans l'état où elle se trouvait alors, lui rappelait l'histoire de Didon, où une peau de bœuf est coupée en lanières sans qu'on sache du tout si l'on en pourra réellement ceindre un royaume ; et ce qui se formait de neuf en ce domaine ressemblait trop à ce qu'il avait fait lui-même pour pouvoir encore l'attirer. » Musil a

Traduction française par Michel-François Demet, *Pour une évaluation des doctrines de Mach*, PUF, Paris, 1985. Le texte sera cité d'après l'édition de 1908.

1. On trouvera des renseignements détaillés sur ce point dans Marie-Louise Roth, *Robert Musil, Ethik und Aesthetik, Zum theoretischen Werk des Dichters*, Paul List Verlag, München, 1972, et Renate von Heydebrand, *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman « Der Mann ohne Eigenschaften »*, Aschendorff, Münster, 1966.

expliqué dans une lettre à Joseph Nadler que le succès des *Désarrois de l'élève Törless* avait malheureusement contribué à le brouiller avec son directeur de thèse Carl Stumpf et l'avait également amené à refuser la proposition qui lui avait été faite par Alexius Meinong de venir travailler avec lui à Graz comme assistant. Il a indiqué, en outre, que les questions de logique, de théorie de la connaissance et de psychologie dont il s'était occupé en priorité ne le séduisaient pas réellement et que son inclination spontanée l'aurait entraîné plutôt du côté de l'éthique, une matière à laquelle la philosophie, dans l'état où elle se trouvait à l'époque, ne lui paraissait pas offrir de voie d'accès satisfaisante. Il notera, à ce propos, avec un regret mitigé que cette impression provenait sans doute en grande partie d'un manque d'information et d'une erreur d'appréciation sur ce que l'on peut respectivement tirer de soi-même et apprendre d'autrui dans ce domaine, puisque la voie d'accès cherchée a bel et bien été trouvée, selon lui, par Max Scheler¹. Il ne s'agit pas là, à ses yeux, d'une simple erreur de jeunesse plus ou moins accidentelle. Le propre de la philosophie, par opposition à la littérature et surtout aux sciences, est de constituer un domaine du savoir où il est à peu près impossible d'isoler ce qui est réellement important et actuel et auquel ne correspond, par conséquent, aucune possibilité de *formation* proprement dite : « La littérature de la science exacte a [...] l'avantage que chaque livre modifie, développe, rend superflus ses prédécesseurs. C'est seulement dans la philosophie que l'on ne sait pas de qui l'on doit apprendre. » Mais la philosophie est également une entreprise dont l'échec lui-même n'est jamais suffisamment assuré ou définitif pour que l'on puisse se permettre de l'ignorer en toute quiétude.

1. Musil avait fait la connaissance de Scheler en mai 1913 à Berlin, par l'intermédiaire de Franz Blei. Dans le *Cahier 34*, Scheler, dont l'œuvre et la personnalité ont certainement impressionné réellement Musil, est décrit ainsi : « Max Scheler : fougueux destrier de la chaire, les sentiments les plus étranges lui jaillissent des naseaux. Néanmoins, grande richesse de la matière qu'il creuse (avec une intensité variable) » (J 2, p. 431). Pour Scheler, auprès de qui Musil a pu effectivement trouver à la fois une confirmation de ses propres conceptions sur l'éthique et un fondement philosophique qu'il n'avait pas cherché ou en tout cas pas réussi à leur donner, il n'est pas possible d'opposer, comme on le fait généralement, la connaissance et l'affectivité. Les émotions ne sont pas seulement subjectives, un bon nombre d'entre elles ont également un aspect objectif. L'expérience de la valeur (*Wertfühlen*) est un acte intentionnel, comparable sur certains points à la perception : il y a des émotions cognitives qui, dans des conditions appropriées, peuvent constituer d'authentiques « perceptions » de valeurs.

« Dieu a agi prudemment, constate Ulrich, lorsqu'il a disposé que d'un éléphant il ne sort jamais à nouveau qu'un éléphant, et d'un chat un chat : mais d'un philosophe il sort un suiveur dévot et un philosophe contraire. » Les réticences de l'homme sans qualités ne sont cependant pas seulement celles d'un esprit scientifique à l'égard d'une discipline dont le devenir pourrait sembler livré au hasard, à l'arbitraire et à l'anarchie. L'exercice de la philosophie requiert un tempérament dictatorial et guerrier, dont Ulrich est foncièrement dépourvu : « Les philosophes sont des violents qui, faute d'avoir une armée à leur disposition, se soumettent le monde de la manière qui consiste à l'enfermer dans un système. » L'entreprise philosophique tend naturellement à la constitution d'une vision du monde achevée et définitive, qui représente l'équivalent de la tyrannie politique dans l'ordre de l'esprit. « Une victoire spirituelle, remarque Musil, est à proprement parler plus effroyable qu'une victoire guerrière. » Un philosophe conséquent, c'est-à-dire qui n'accepte pas seulement la guerre, mais également le risque de la gagner, appartient toujours, réellement ou potentiellement, à la race des dictateurs spirituels, dont le règne a précédé, selon Musil, celui des dictateurs politiques : « Longtemps avant les dictateurs, notre époque a engendré la vénération des dictateurs dans l'ordre de l'esprit. Voyez George. Puis également Kraus et Freud, Adler et Jung. Ajoutez encore Klages et Heidegger. L'élément commun est sans doute un besoin de maîtrise et de commandement, de l'être du sauveur. Y a-t-il également des caractéristiques communes des chefs ? Par exemple, des valeurs bien déterminées, à propos desquelles on peut malgré tout concevoir des choses différentes. »

Aux protestations indignées des philosophes professionnels, Musil aurait répondu que c'est toujours ce qui peut subsister d'indécision, d'inachèvement et d'ouverture dans une doctrine philosophique qui est considéré comme le moins philosophique en elle. De ce point de vue, l'art, tel qu'il le conçoit, s'oppose directement aux « activités idéologiques » comme la religion et la philosophie. « Kant, écrit-il, n'était certainement pas un poète et Schopenhauer (Nietzsche) était vraisemblablement un philosophe d'autant plus mauvais qu'il était un meilleur écrivain. » Toute l'esthétique musilienne se résume d'une certaine manière dans cette antithèse fondamentale et irréductible : « La création poétique n'a pas pour tâche de décrire ce qui est, mais ce qui doit être ; ou ce qui pourrait être, comme solution partielle de

ce qui doit être [...]. De la création poétique relève essentiellement ce que l'on ne sait pas ; le respect devant cela. Une vision du monde achevée n'est pas compatible avec une création poétique. » Le domaine où la création littéraire exerce sa rationalité propre est celui de l'éthique, c'est-à-dire de l'indéterminé et de l'incalculable, où l'on a toujours plus d'inconnues que d'équations et d'équations que de solutions, où « il n'y a d'entrée de jeu aucun terme aux inconnues, aux équations et aux possibilités de solution. La tâche est celle-ci : découvrir des solutions, des constellations, des variables toujours nouvelles, construire des prototypes d'aboutissements de ce qui se passe, des modèles attrayants de la manière dont on peut être homme, *inventer* l'homme intérieur. » Cette conception constructiviste et expérimentale de l'entreprise littéraire la rapproche évidemment beaucoup plus, dans l'esprit de Musil, de la science que de la philosophie. Car la science contemporaine, comme le souligne Mach, ne se présente pas « avec la prétention d'être une vision du monde achevée, mais bien avec la conscience de travailler à une vision du monde future. La suprême philosophie du chercheur dans les sciences de la nature consiste précisément à *supporter* une vision du monde inachevée et à la préférer à une vision du monde apparemment close, mais insuffisante ». L'exemplarité de la science, pour un écrivain qui conçoit sa tâche et ses obligations comme le fait Musil, réside avant tout dans le fait qu'elle a appris à se concevoir et à s'accepter comme une solution indéfiniment partielle, ce que la philosophie n'est généralement pas encore parvenue à faire et est peut-être par nature incapable de faire. Dans un premier temps, la science a bel et bien prétendu rivaliser avec la religion dans la production de vérités ultimes, mais c'est une chose à laquelle elle a renoncé, lorsqu'elle est devenue plus mûre : « Quand la science s'impose aux dépens de la religion, elle commence par prétendre énoncer, à sa place, des vérités définitives sur les fins dernières. Elle n'y renonce qu'en se développant » (J2, p. 150).

Ce n'est évidemment pas un hasard si la tentative faite pour devenir mathématicien, une profession où, de l'avis même des spécialistes, sa contribution « n'avait point été médiocre », est présentée par Musil comme l'« essai le plus important » d'Ulrich pour accéder au statut d'homme à qualités, et si l'éventualité d'une carrière philosophique est écartée de façon apparemment aussi désinvolte. Aux yeux de Musil, la philosophie des philo-

sophes fait plutôt figure de discipline conservatrice et timorée, généralement très en retard par rapport à la science du point de vue de la mobilité, de l'invention et de l'audace. Pour qu'elle devienne réellement intéressante, il faudrait pouvoir y introduire quelque chose de l'esprit d'expérimentation et d'aventure qui anime les recherches de la science contemporaine. Les véritables aventuriers de l'esprit ne sont plus aujourd'hui les philosophes ni même les artistes, mais les savants : « Toute l'audace intellectuelle réside aujourd'hui dans les sciences exactes. Ce n'est pas de Goethe, Hebbel, Hölderlin que nous apprendrons, mais de Mach, Lorentz, Einstein, Minkowski, de Couturat, Russell, Peano...¹. »

On remarquera que les trois derniers appartiennent à la catégorie des « logisticiens », comme on les appelle à l'époque. C'est aussi à elle qu'Ulrich, dans *L'Homme sans qualités*, est supposé se rattacher. On dit souvent des mathématiques qu'elles constituent la plus sûre de toutes les sciences. Mais en réalité, comme le note Musil dans « L'homme mathématique » (1913), après qu'elles ont rendu possibles les succès spectaculaires de la physique et les réalisations prodigieuses de la technique, les mathématiciens eux-mêmes se sont rendu compte tout à coup que « quelque chose dans les fondements de toute la chose ne pouvait absolument pas être mis en ordre » et que « tout l'édifice reposait dans l'air ». Les logisticiens sont des mathématiciens qui ne se satisfont pas de cet état de choses et qui s'efforcent de reconstruire l'édifice sur des fondements entièrement nouveaux, mais sans être certains que cela soit réellement possible. Musil, qui avait lu et admiré *La Syntaxe logique du langage* de Carnap, devait avoir une idée assez précise des résultats, positifs et négatifs, auxquels ont abouti finalement leurs efforts, y compris, bien entendu, en ce qui concerne la mauvaise surprise qu'a pu représenter, dans un premier temps, le théorème de Gödel.

Ainsi, la science dont dépendent plus ou moins pour leur existence toutes les autres et qui gouverne aujourd'hui, directement ou indirectement, presque tous les aspects de notre vie travaillée elle-même, sans que sa détermination et son audace en soient pour autant entamées, avec la conscience de marcher

1. Cette remarque constitue une réaction à la réception peu enthousiaste des *Vereinigungen* par la critique. Musil indique clairement que ses références et ses modèles ne sont pas, comme ceux de la critique littéraire usuelle, essentiellement ni même d'abord « littéraires ».

peut-être au-dessus d'un abîme. On dit aussi que les mathématiques représentent l'économie de pensée poussée à l'extrême. (Mach, approuvé sur ce point par Boltzmann, définit les mathématiques comme « *ökonomisch geordnete zum Gebrauch bereit liegende Zählenführung* » [l'expérience du comptage ordonnée de façon économique et déjà toute prête pour l'usage].) Mais, lorsqu'on y regarde de plus près, on s'aperçoit qu'elles ont également un visage bien différent, qui est beaucoup plus près d'être le vrai, celui d'une science qui, loin de viser d'abord à l'efficacité, est, au contraire, « dispendieuse et passionnelle ». Toutes les autres sciences le sont, bien entendu, elles aussi à des degrés divers. La science est, en fait, pour l'instant le seul domaine où les hommes possèdent réellement cette qualité qui équivaut en fait à l'absence de qualités : le « sens du possible », le seul où ils aient quelque idée « de la façon dont on peut penser ».

I. LES « HOMMES DU POSSIBLE »

L'homme qui est doué du sens du possible « ne dit pas par exemple : ici s'est produite, se produira, ne peut manquer de se produire telle ou telle chose ; mais il invente : ici pourrait, devrait ou ne pourrait manquer de se produire telle ou telle chose ; et quand on lui explique à propos d'une chose quelconque qu'elle est comme elle est, alors il se dit : eh bien, elle pourrait probablement aussi être autrement. Ainsi pourrait-on définir tout simplement le sens du possible comme la capacité de penser tout ce qui pourrait aussi bien être et de ne pas considérer ce qui est comme plus important que ce qui n'est pas ». De Nietzsche, qui a été un des maîtres à penser de sa jeunesse, Musil dit qu'il « a, par son exemple, enseigné à cette génération une pensée en termes de possibilités ». Ce qui est caractéristique dans sa démarche est « qu'il dit : ceci pourrait être ainsi et cela ainsi. Et là-dessus on pourrait construire ceci et là-dessus cela ». Mais, précisément, « il parle de simples possibilités, de simples combinaisons, sans nous en montrer une seule réellement accomplie ». Quelle que soit la distance que Musil a prise finalement par rapport aux idées de Nietzsche, il n'en reste pas moins que le pas effectué par celui-ci doit être considéré comme décisif du point de vue de quelqu'un qui situe entièrement la fonction spécifique de l'esprit dans la sphère de la « possibilisation », et non de la réalisation.

Si l'homme du possible musilien appartient à la catégorie des gens que l'on qualifie aisément de rêveurs et d'illuminés – c'est, nous dit Musil, le genre d'homme qui « traîne une ligne dans l'eau sans du tout savoir s'il y a une amorce au bout » –, il n'en est pas moins d'abord un homme qui a réellement tiré la leçon des grandes révolutions scientifiques contemporaines, qui a compris à quel point nous avions sous-estimé jusqu'ici la possibilité de « penser autrement » et qui sait par expérience que le chemin qui conduit au réel ou au réalisable dans les sciences passe fréquemment par l'impossible et l'absurde. Pour avoir une idée de ce qu'a pu être l'attitude de Musil à l'égard de la science de son époque, il suffit de lire, par exemple, ce qu'écrivait Russell en 1913 : « J'en ai appris davantage sur la nouvelle physique – c'est très excitant. L'atmosphère du monde scientifique à notre époque est merveilleusement réjouissante, comparée à celle du monde de la culture – les gens sont extraordinairement vivants, ils sentent qu'il est en leur pouvoir de faire de grandes choses, ils ne sont absolument pas dominés par les réalisations du passé, bien qu'ils les connaissent à fond – les meilleurs ont tous un extraordinaire sens de l'aventure, comme les marins de la Renaissance. Ils mettent en question tout ce qui a été fait, et sont tout prêts à renverser parce qu'ils ont assez d'énergie et de puissance pour reconstruire. C'est la chose dans laquelle notre époque excelle. Je suis reconnaissant d'être en mesure d'y avoir une part¹. »

Si le positivisme est généralement considéré aujourd'hui comme une attitude épistémologique et scientifique restrictive, dogmatique et figée, il est bon de se souvenir que le « positivisme » de Mach signifiait en principe exactement le contraire de cela : un sens aigu de l'historicité et de la précarité des productions scientifiques, une disponibilité de tous les instants au changement et à la nouveauté et la conviction (au moins théorique) qu'une philosophie des sciences est nécessairement aussi inachevée et provisoire que les sciences elles-mêmes. Dans sa thèse sur Mach, Musil s'était proposé de « démontrer, par une critique immanente, que les idées exposées par Mach, en dépit de leurs nombreux avantages, renferment néanmoins tellement de contradictions ou tout au moins d'obscurités qu'il n'est pas possible de leur attribuer une importance décisive » (p. 12). La

1. Cité par Ronald W. Clarke, *The Life of Bertrand Russell*, Alfred A. Knopf, New York, 1976, p. 213.

contradiction principale, qui rend contestables toutes les autres thèses épistémologiques de Mach, réside, aux yeux de Musil, dans le fait que la nécessité naturelle est simultanément niée en principe et présentée comme un présupposé nécessaire et justifié (cf. p. 120-124). Il y a cependant un élément essentiel du positivisme de Mach que l'auteur de *L'Homme sans qualités* et son héros considèrent comme un acquis épistémologique indiscutable et presque trivial : les hypothèses et les théories scientifiques, parce qu'elles sont définitivement sous-déterminées par les phénomènes observables, ne sont jamais réellement imposées et encore moins confirmées à un moment donné de façon définitive par eux, ce qui signifie qu'elles ne peuvent prétendre à aucune espèce de permanence. Si la tâche de la science est de déterminer quelles sont celles des possibilités auxquelles on pourrait songer qui sont réalisées dans la nature, elle a appris à accepter l'idée qu'il y a et y aura probablement toujours encore d'autres possibilités. Autrement dit, aussi bien l'être que le devenir de la science sont affectés d'« une contingence qui ne peut être éliminée » : la possibilité d'être à chaque instant autre que ce qu'elle est fait partie de l'essence même de la science. Comme l'écrivait Musil, en se référant notamment à un texte de Mach intitulé « Sur l'influence du hasard dans la découverte scientifique » : « Si les constructions de la science dans leur devenir dépendent d'influences et de contingences individuelles, psychologiques, et si même le facteur de l'adaptation qui est donné par les faits peut, selon la constellation contingente (c'est-à-dire, en fonction des faits et des aspects des faits qui se trouvent précisément être à notre disposition pour la comparaison¹) conduire l'évolution dans des directions tout à fait différentes l'une de l'autre, on se rend compte que le produit d'une telle adaptation, la science, n'est rien qui ne puisse être qu'ainsi, et non pas autrement » (*Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs*, p. 24). Musil, il est vrai, récuse fondamentalement la conception pragmatiste de la science comme simple processus économique d'adaptation à la réalité ; mais une telle conception a au moins le mérite de contribuer à libérer, chez le scientifique, le sens du possible, en dépouillant les constructions de la science de toute prétention à la vérité (au sens usuel) et donc à la durée.

1. La comparaison est, pour Mach, le principe fondamental qui gouverne la constitution des hypothèses et des théories scientifiques.

Pour Mach, l'histoire des sciences est une sorte de compétition où s'affrontent les idées pour la survivance des plus aptes, et le travail du scientifique une lutte permanente contre l'inertie naturelle de conceptions et de préconceptions qui tendent abusivement à se perpétuer : en matière scientifique, il ne devrait pas y avoir de droit du *prior occupans*. Le principe correspondant, en matière éthique, sera pour Musil : il n'y a pas de privilège du « réel », qui n'est que le premier occupant du champ du possible. L'« inadaptation » d'Ulrich, l'homme du possible par excellence, est celle de quelqu'un qui a pris, pour son malheur, l'habitude de supputer les conséquences incalculables qui résulteraient de l'introduction d'un état d'esprit comparable à celui des hommes de science dans le domaine de la morale et de la politique. C'est le genre d'esprit qui donne l'impression de n'apprécier, dans une situation, que son ambiguïté et son indécision et qui « reste, dans le commerce des hommes, peu sûr et inévaluable », parce qu'il a toujours tendance à privilégier – sans pouvoir cependant éviter en toute occasion le retour-réflexe du plus vulgaire « sens de la réalité » (ce type d'homme n'est pas ou plutôt, dans l'esprit de Musil, pas *encore* très conséquent) – le sens (ou le non-sens) et l'importance (ou l'insignifiance) *possibles* de ce qu'il fait et voit faire par rapport à leur sens et à leur importance *réels*, tels qu'ils résultent des normes, des conventions et des croyances en usage. Ce que Musil appelle l'« ironie » est avant tout la contestation du privilège de la réalité par la technique de l'expérience de pensée, de la variation systématique et du passage à la limite, du changement de perspective et de configuration (au sens de la *Gestalt*) ou de contexte, la perception du réel comme rétrécissement plus ou moins conventionnel du possible plutôt que celle du possible comme élargissement plus ou moins fantomatique du réel. Il y a quelque chose d'essentiellement ironique dans la démarche de la science elle-même, qui s'évertue malignement à montrer à quel point les choses *peuvent* être finalement différentes de ce que l'on admet généralement qu'elles sont.

Le thème du décalage entre le mouvement des idées scientifiques et celui des représentations métaphysiques, morales et politiques occupe une place absolument fondamentale dans *L'Homme sans qualités*. Une des raisons essentielles qui ont motivé l'enthousiasme d'Ulrich pour la science réside précisément dans l'existence de ce décalage : « Il était moins scientifiquement qu'humainement amoureux de la science. Il voyait que, sur toutes

les questions où elle se considère comme compétente, elle pense autrement que les hommes ordinaires. » La science de beaucoup la plus audacieuse et la plus impressionnante de ce point de vue est, pour Musil, la mathématique, qui, dans son exploration systématique et conséquente de tous les possibles et son utilisation judicieuse de l'impossible, se révèle supérieure à tout ce que l'homme peut produire dans l'ordre de la fiction et du fantastique. Le malheur des hommes d'aujourd'hui provient du fait que « leur sentiment n'a pas encore appris à se servir de leur entendement » : sur les questions les plus importantes pour lui, l'homme se comporte « d'une manière bien plus démodée que ne le sont ses machines ». Et c'est ce qui fait que « le monde est tout simplement comique, lorsqu'on le considère du point de vue technique ».

II. LES DEUX « ARBRES DE LA VIE »

La solution du problème fondamental de Musil, la recherche de l'« autre homme », de l'« autre pensée » et de l'« autre comportement », réside partiellement dans la réduction de la distance qui vient d'être évoquée. « Nous n'avons pas, écrit-il, trop d'intellect et trop peu d'âme, mais pas assez d'intellect dans les questions de l'âme. » Si l'on commençait seulement à faire entrer dans la connaissance des choses de l'âme une petite partie de la logique, de l'exactitude, de l'objectivité, du scepticisme et du positivisme implacables qui caractérisent la méthode des sciences de la nature, on verrait probablement s'ouvrir devant l'homme des possibilités inouïes de pensée et d'être. Le « vivisecteur psychique », comme Musil se nomme lui-même, en empruntant le mot et l'idée à Nietzsche, est un homme qui a rêvé de « transférer enfin les avantages d'une technique de laboratoire dépourvue de préjugés des sciences de la nature à la morale elle-même ». L'inactualité de sa production littéraire tient, selon lui, en grande partie à cet aspect : « Ce livre a une passion qui, dans le domaine des belles-lettres, est aujourd'hui jusqu'à un certain point déplacée, celle de la justesse, de l'exactitude. »

Le positivisme a raison, du point de vue de Musil, dans sa conviction qu'il reste à la pensée disciplinée et exacte un espace considérable à conquérir sur le territoire revendiqué habituellement par l'intuition et le sentiment. Comme l'écrit von Mises : « Toute espèce de métaphysique, qu'elle comporte ou non une

nuance religieuse, conduit par sa nature même à l'intolérance et à l'injustice, rend impossibles une existence paisible et la poursuite du bonheur pour l'ensemble de l'humanité. [...] La seule issue, le faible rayon de lumière que l'on peut apercevoir pour un avenir meilleur ne consiste pas dans un retour aux stades antérieurs, mais uniquement dans un renversement déterminé des tendances actuelles. Ce dont l'humanité a besoin est : moins de discours relâché et davantage de critique du langage, moins d'action émotionnelle et davantage de pensée scientifiquement disciplinée, moins de métaphysique et davantage de positivisme¹. »

Mais l'erreur du positivisme est de préconiser d'abord un renversement de tendances, là où il faudrait avant tout chercher une synthèse. Musil a maintes fois précisé ce point et l'a fait notamment dans une lettre de 1931 à Adolf Frisé : « Je voudrais répéter encore une fois pour conclure que l'intellect n'est pas l'ennemi du sentiment [...], mais son frère, même si c'est habituellement le frère aliéné. Le concept senti-mental au bon sens des Romantiques a déjà une fois englobé les deux constituants dans leur réunion. » À aucun moment Musil n'a songé et ne suggère qu'une approche qui combinerait la hardiesse du mathématicien avec le pragmatisme de l'ingénieur (cf. par exemple *Tb* 1, p. 644) permettrait à elle seule de venir à bout de la difficulté. « La chose fondamentale, écrit-il, est la constitution d'une époque. Ici l'opposition entre la pensée empirique et la pensée du sentiment. » L'« effondrement de la culture » que représente la guerre de 1914 marque avant tout l'échec de « la synthèse âme-ratio ». Ce problème (que Musil, aussi bien à travers les réflexions d'Ulrich dans *L'Homme sans qualités* que dans ses essais et ses carnets, n'a cessé de retrouver sous des formes diverses, qui ne sont que des variantes du même conflit fondamental : le cœur et la raison, l'âme et les mathématiques, l'instinct et l'intelligence, l'intuition et la pensée discursive, la compréhension et l'explication, etc.) a été perçu par lui comme le problème cardinal de l'époque, celui qu'elle aurait dû et n'a pas su résoudre. Ulrich est le représentant exemplaire d'une génération qui a vécu à travers un événement paradigmatique de l'histoire du monde contemporain : le

1. « The Role of Positivism in the XXth Century », in *Selected Papers of Richard von Mises*, selected and edited by Ph. Frank, S. Goldstein, M. Kac, W. Prager, G. Szegő and G. Birkhoff, American Mathematical Society, Providence (Rhode Island), 1964, vol. II, p. 547.

déclin et la chute de la Cacanie, l'impossibilité de la synthèse cruciale. « La pression de l'époque objective, scientifique de la civilisation, qui arrive, écrit Musil, où tous les hommes seront sages et modérés, pèse déjà sur cette génération, dont le dernier refuge est la sexualité et la guerre. » Sur l'épisode Ulrich-Agathe, il remarque qu'« il est à proprement parler un essai d'anarchisme dans l'amour. Qui même là finit négativement. C'est la relation profonde de l'histoire d'amour à la guerre. (Également sa connexion avec le problème de Moosbrugger.) ». Et la guerre est, comme on l'a dit, une expérience religieuse, à ceci près qu'« on doit comprendre l'expérience religieuse par la guerre, et non l'inverse ».

L'homme sans qualités est, dans l'esprit de son créateur, le symbole de la constitution psychique schizoïde de l'homme contemporain. En lui coexistent et s'opposent les deux dispositions d'esprit que Musil qualifie respectivement de « ratioïde » et de « non ratioïde », auxquelles se rattachent dans le roman les deux aspects antithétiques de la « puissance » (*Gewalt*) et de l'« amour » (*Liebe*) et les deux principes antagonistes de l'univocité (*Eindeutigkeit*) et de l'analogie ou du symbole. Le premier correspond à tout ce qui, dans la nature d'Ulrich, incline du côté de la dureté, de la sécheresse et d'une certaine « méchanceté » caractéristique de l'esprit scientifique et de l'homme d'action : le besoin d'ordre, de logique, d'exactitude et d'efficacité, la volonté d'« agir sur la réalité avec une passion implacable et sans équivoque ». Le deuxième, à sa nostalgie récurrente d'« une relation enfantine avec le monde », faite de soumission à la réalité, de confiance, de sympathie, de communion avec les autres hommes et avec le monde extérieur. C'est la recherche (ou peut-être, plus exactement, la tentation) d'un type de connaissance et de maîtrise dépourvu de toute espèce d'agressivité, la tendance à la sentimentalité et à l'abandon érotique, à la religiosité et au mysticisme, au renoncement et à l'inaction, qui est représentée partiellement dans le roman par le personnage d'Agathe : « Lorsque Ulrich se défendit : "Mais nous avons tout de même une tâche et une activité dans le monde!", Agathe répondit : "Moi, je n'en ai aucune, et la tienne n'est certainement que le produit de ton imagination. Nous savons à peu près ce que nous avons à faire : être ensemble!" »

Musil s'est parfaitement rendu compte que, étant donné la nature du problème qu'il avait à résoudre et son refus de toutes les solutions habituellement proposées, l'homme sans qualités devait nécessairement faire figure de nihiliste aux yeux d'un acti-

viste classique et d'activiste aux yeux d'un nihiliste véritable. On peut aisément concevoir Ulrich comme un homme supérieur qui, ne découvrant aucune forme d'engagement qui soit digne de ses capacités, trouve finalement le repos de l'âme dans l'inaction, ou tout au moins dans une sorte de préparation indéfinie à une action hypothétique. Mais Musil a protesté avec vigueur contre ce genre d'interprétation. « Cela me fait un effet étrange, écrivait-il à Adolf Frisé, que vous attribuez à Ulrich une "existence spirituellement au repos", qui "ne se manifeste jamais comme productrice, fondatrice ou orientatrice". Il ne fait à proprement parler jamais rien d'autre, excepté dans ses moments faibles, qu'exercer ces trois activités que vous lui déniez, et sur ce point je ne sais justement pas si vous qui êtes tellement plus jeune que moi ne percevez pas par hasard comme du quiétisme sceptique quelque chose qui pour moi (si je peux utiliser exceptionnellement de façon sérieuse une expression sur laquelle j'ai moi-même ironisé) est de la vraie activité. Mais vous verrez également dans la II^e partie que son activité, au moins pour un temps, va tout à fait dans le sens de l'"existence au repos", et même que c'est un problème principal de savoir comment on peut concilier cela avec l'itinérance de l'esprit et d'autres choses, de sorte que nous pensons peut-être tout de même quelque chose d'analogue. » Musil a indiqué également que l'homme à qualités s'opposait à l'homme sans qualités comme la personne « appétitive » à la personne « contemplative » ou « intériorisée », qu'il appelle encore « l'enfant de Dieu », celui « qui s'en remet à Dieu et au monde », c'est-à-dire « l'homme disponible », par opposition à celui qui s'est laissé absorber et donc définir une fois pour toutes par une tâche ou une fonction déterminées.

Ulrich et Agathe sont « des nihilistes et des activistes, et tantôt l'un tantôt l'autre ». Ce qui leur manque n'est pas le sens de l'action, mais le réalisme. L'antithèse de l'homme sans qualités est l'homme d'action de type réaliste, dont les rapports avec le monde sont faits de clarté et d'efficacité. L'homme sans qualités est précisément l'homme de l'action non qualifiée, celle qui n'est ni cataloguée ni sanctionnée, à laquelle ne correspond aucune position et aucun état, donc un homme dont les activistes conventionnels ne pourront effectivement jamais dire s'il fait ou non quelque chose et ce qu'il fait exactement. « Il n'est malheureusement, remarque Musil, rien d'aussi difficile à rendre dans toutes les belles-lettres, qu'un homme qui pense. » D'un homme

comme Ulrich, dont la pensée constitue la passion à peu près exclusive, il n'est évidemment pas facile pour un écrivain de restituer ce qu'il fait et encore moins de l'intégrer à l'« action » d'un roman, ce qui n'est évidemment pas sans rapport avec les difficultés considérables que Musil avait à surmonter pour réaliser son projet. Mais il est clair qu'il ne voulait surtout pas que son héros soit perçu comme un homme qui a choisi, au moins pour le moment, de ne *rien* faire.

Le sens du possible, l'« essayisme » et ce qu'Ulrich appelle l'« exactitude fantastique », par opposition à l'« exactitude pédante » consistent à refuser constamment ce qui est au profit de ce qui pourrait être et coïncident par conséquent à la fois avec la volonté d'action et de réforme et la méfiance à l'égard des solutions toutes prêtes (« réelles », c'est-à-dire « réalistes ») : « Tout ordre est d'une manière ou d'une autre absurde et comparable à une figure de cire, lorsqu'on le prend trop au sérieux, toute chose est un cas particulier figé de ses possibilités. Mais ce ne sont pas des doutes, c'est une indétermination élastique, mobile, qui se sent capable de tout. » Musil nous met en garde contre la tentation « de confondre l'inachèvement d'une chose avec le scepticisme de l'auteur. J'expose mon affaire, même si je sais qu'elle n'est qu'une partie de la vérité, et je l'exposerais tout autant si je savais qu'elle est fautive, parce que certaines erreurs sont des stations de la vérité. Je fais le maximum que l'on puisse faire dans une tâche déterminée ».

Pour comprendre la position difficile et apparemment contradictoire d'Ulrich, il faut évidemment tenir compte du fait que la seule promesse d'amélioration sérieuse pour l'avenir réside précisément dans l'incertitude et l'indécision du présent. De la Cacanerie, Musil dit qu'elle était l'État moderne exemplaire, le plus avancé, parce qu'elle était celui qui laissait le plus de jeu à « l'imagination passive d'espaces non remplis », où l'on « jouissait d'une liberté purement négative » et vivait en permanence dans la conscience aiguë de tout ce qui pourrait ou aurait pu aussi bien arriver. C'était également l'État « inertiel » par excellence et le moins motivé, celui où les choses ne faisaient réellement rien de plus que de continuer et où une impulsion nouvelle, aussi faible soit-elle, aurait eu le plus de chance de leur imprimer un cours tout à fait différent. Kraus, dans le numéro 1 de *Die Fackel* (avril 1899), parle de « ministres qui violent toutes les lois, à l'exception d'une seule, à savoir la loi d'inertie,



vertu de laquelle cet État se tient encore debout » (p. 3). Que l'Autriche ait été, dans ces conditions, l'État par lequel la catastrophe finale est arrivée, n'a rien de surprenant. Mais que les choses tournent finalement de cette façon, et non d'une autre, tient généralement à très peu de chose. Après coup, on peut dire, comme le fait Musil : « La guerre est devenue, devait devenir, est la somme de tous les courants, influences et mouvements opposés que je montre. » Mais on n'aurait pas pu le dire avant et ce que l'on peut dire après ne confère pas à l'événement le genre de nécessité auquel on songe habituellement, pas plus qu'on ne pourrait considérer comme nécessaire le fait que cette espèce de « sommation » finale qu'a représentée la guerre n'ait pas donné naissance en fin de compte à un ordre nouveau : « Les utopies peuvent-elles soudainement devenir réalité ? Oui. Voyez la conclusion de la guerre. Il s'en est fallu d'un rien qu'un monde nouveau ne soit là. Qu'il ne soit pas venu, ce n'était pas une nécessité. »

L'homme sans qualités est précisément « un homme qui réunit en lui le plus grand nombre possible des éléments les meilleurs, mais qui n'ont pu être synthétisés nulle part, de son époque ». « Des hommes de ce genre, constate Musil, naissent manifestement aujourd'hui, mais ils restent encore seuls, et à lui seul il n'était pas en mesure de rassembler à nouveau ce qui s'est trouvé disjoint. » Sans illusion sur la valeur de ses « expériences de pensée », il se rend parfaitement compte qu'elles ne peuvent pour l'instant que l'éloigner toujours davantage de la « vie naturelle » sans le rapprocher pour autant de quelque chose. Musil dit de lui que sa tragédie est celle de l'homme « qui est toujours seul, en contradiction avec tout, et ne peut rien changer ». Il ne faut pas oublier, cependant, qu'il est avant tout l'homme des « principes d'intérim » et des « solutions partielles », qui a pris conscience du caractère nécessairement récursif du processus d'« invention de l'histoire » et d'engendrement de l'homme nouveau, et limité en conséquence ses prétentions. « Tout le problème est : vivre sans systématique, mais cependant avec ordre. Ordre autocréateur. Ordre génératif. Non pas un ordre arrêté de a jusqu'à z , mais un ordre dans l'étape qui va de n à $n+1$. »

Si Ulrich ne trouve pas ce qu'on appelle normalement des « solutions », c'est d'abord parce qu'il ne les cherche pas du côté où on le fait généralement, c'est-à-dire dans l'ordre de la *croissance* : « Contre la croyance : méthodologie de ce que l'on

ne sait pas¹. Pressentir [*Abnen*]. [...] Toutes les controverses humaines se jouent sur le terrain de la croyance. C'est la forme intermédiaire dangereuse. La morale est entre l'ethos et le savoir : est une forme de croyance. Par conséquent, se détourner de la morale. Du fait que l'humanité ne s'adonne pas au pressentiment et au savoir, mais résout la plupart des problèmes sous la forme de la croyance, naissent les conflits et les guerres. » La solution, s'il y en a une, consiste à supprimer la croyance pour lui substituer le savoir et les anticipations inductives du non-savoir. Musil résume ainsi les possibilités d'ordre nouveau envisagées par Ulrich :

- 1) Remplacer l'idéologie fermée par une idéologie ouverte. Les trois bonnes vraisemblances à la place de la vérité, le système ouvert,
- 2) donner tout de même à l'idéologie ouverte une loi suprême : l'induction comme fixation de but,
- 3) *prendre* l'esprit comme il est ; comme quelque chose de jaillissant, de florissant, qui ne parvient jamais à des résultats fixes. Cela mène en dernier ressort à l'utopie de l'autre vie.

Les rapports d'Ulrich avec la sphère de la puissance, et donc de la réalisation, sont apparemment si ambigus qu'Ulrich peut donner à un lecteur superficiel l'impression d'être un homme qui ne parvient pas à se décider une fois pour toutes à agir ou à renoncer à l'action. Pourtant, ce serait une erreur de le considérer comme une sorte de Monsieur Teste qui, ayant décidé de se livrer tout entier « à la discipline effrayante de l'esprit libre », ne parvient malheureusement pas à aller jusqu'au bout et persiste à vouloir tourner contre le monde « la puissance régulière de son esprit ». Ce n'est pas non plus un représentant du « nihilisme thérapeutique », l'attitude caractéristique de l'école de médecine viennoise et d'un bon nombre d'intellectuels autrichiens de l'époque, qui consistait à préférer systématiquement le diagnostic et l'autopsie au traitement². Cette tendance-là existe naturellement aussi chez lui ; et, sur ce point, son itinéraire (il est vrai, inachevé) n'est pas sans analogie avec celui de Mach : la sympathie de celui-ci pour le bouddhisme et les références fréquentes

1. Comme celle de « science de l'incertitude », cette expression évoque le calcul des probabilités et a été utilisée à son propos.

2. Sur ce point, cf. William M. Johnston, *Oesterreichische Kultur und Geistesgeschichte, Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848 bis 1938*, Böhlau, Wien-Köln-Graz, 1974, p. 230-238.

au « nirvana » dans ses derniers écrits, en même temps que la conversion implicite ou explicite d'un certain nombre de positivistes à un mysticisme de type oriental, montrent qu'Ulrich, esprit positif à la recherche d'une sorte de religion sans Dieu, est bien un représentant des certitudes et des incertitudes de l'époque. C'est à la critique radicale des notions de « force », de « causalité » et d'« ego » qu'il faut rattacher chez Mach et un certain nombre de ses disciples aussi bien le refus de la politique de puissance, le pacifisme et la non-violence que le sentiment du néant et de l'impuissance de l'individu et de l'inanité de toute action. Tous ces éléments se retrouvent jusqu'à un certain point chez Musil et son héros, qui partagent la haine de Mach pour le nationalisme, le militarisme, l'activisme et le prosélytisme religieux et politique et, de façon générale, toutes les idéologies qui appellent, justifient ou simplement tolèrent l'usage de la force au service d'intérêts « supérieurs ». Mais le nationalisme et le bellicisme s'opposent, dans l'esprit de Musil, au pacifisme et à l'humanitarisme comme la « pensée organique », telle qu'elle s'est exprimée, par exemple, dans le romantisme allemand, à la pensée analytique et conceptuelle, et constituent la réaction inévitable du sentiment et de l'instinct contre la raison, qui a donné à la jeunesse des pierres (c'est-à-dire de la froideur, de l'ironie et de l'intelligence) en guise de pain. « Je suis, a-t-il écrit, pacifiste, mais non par idéologie, car c'est une étroitesse d'esprit. » Considéré généralement comme l'écrivain « intelligent » par excellence, Musil avait de bonnes raisons de craindre que la tendance foncièrement idéaliste, militante et héroïque de sa personnalité et de son œuvre ne soit pas appréciée comme il le souhaitait.

Ulrich est décrit, dans *L'Homme sans qualités*, comme un homme qui est étranger à la morale patriotique et régionale : il est de ces êtres « qui, en tant que race de l'esprit, évoluent parmi les contemporains sans mettre la main à quoi que ce soit ». Son attitude est une condamnation implicite du besoin d'action pour l'action qui s'exprime dans les formes conventionnelles de l'activisme contemporain : « Contre l'époque qui réclame de l'action. Contre la surestimation de l'action, et ainsi de suite. Il ne manque pas aujourd'hui d'hommes d'action mais d'actions d'hommes. L'homme sans qualités contre l'action : l'homme qui ne se satisfait d'aucune des solutions existantes. » À ceux qui exigent de la décision et de l'action, avec dans certains cas une indifférence presque complète au contenu, on pourrait donc répondre qu'il

n'y en a déjà que trop et que ce dont nous avons besoin est plutôt un surplus de connaissance et de réflexion. Musil, qui se caractérise lui-même comme un « lent » et présente son entreprise comme un projet « contemplatif », dont l'achèvement tend avec les années à devenir de plus en plus incertain et qui peut sembler, de toute façon, hors de propos dans une époque pré-occupée et même obsédée à ce point par l'action, justifie l'importance des passages consacrés, dans *L'Homme sans qualités*, à la réflexion en remarquant qu'aujourd'hui, justement, « on réfléchit trop peu ».

Chez Musil, la « lenteur », dont il dit qu'elle explique le fait qu'il en soit resté, dans *L'Homme sans qualités*, aux mêmes exemples (sans être tout à fait certain qu'ils soient encore représentatifs), a été, de toute évidence, à la fois une question de tempérament intellectuel, une obligation éthique que doit s'imposer aujourd'hui un intellectuel qui veut rester sérieux et un handicap dramatique. Dans une époque qui valorise à ce point la vitesse en toutes choses et où l'état des connaissances change si rapidement, elle ne pouvait pas ne pas compliquer singulièrement pour lui le traitement des questions éthiques et politiques et plus encore celui des questions théoriques (qui oblige en principe à utiliser toujours l'état le meilleur et le plus avancé de la théorie existante). Musil constate, par exemple, que « la démocratie de l'esprit est [...] déjà arrivée à Emil Ludwig », alors que lui-même en est encore à la description d'Arhneim-Rathenau, qu'en matière pédagogique il en est resté à Kerschensteiner, alors que la situation de l'école et l'état de la réflexion pédagogique ont changé et, ce qui pourrait être encore plus gênant, que la présentation qu'il donne de la psychologie du sentiment « est entre hier et aujourd'hui ». Le paradoxe d'un roman comme *L'Homme sans qualités* est, pourrait-on dire, que, pour atteindre les objectifs que son auteur s'était fixés, il aurait dû être achevé beaucoup plus vite ou, en tout cas, assez vite et en même temps ne pouvait pas l'être. Musil ne semble cependant pas tourmenté excessivement par le problème des anachronismes que l'on pourrait éventuellement lui reprocher, car ils n'affectent pas la substance du roman, mais seulement l'effet qu'il est susceptible de produire. Bien que les changements qui ont eu lieu entre le moment où il a commencé et celui où il tente de terminer la rédaction de *L'Homme sans qualités* ne lui aient assurément pas tout à fait échappé, il a conservé ses exemples anciens, « parce

que, dit-il, je crois que l'étude de ces exemples doit avoir le même résultat. (Je me prive par là de l'effet, mais je gagne en anatomie ou quelque chose du même genre.) ».

Considérant que « ce qu'on appelle aujourd'hui la politique est préhumain », Musil explique le désengagement et l'apolitisme de son héros comme étant la position d'un homme qui est convaincu d'avoir sa propre tâche et ses propres affaires et qui situe ses responsabilités dans un autre ordre : « Il n'était pas habitué à voir dans l'État autre chose qu'un hôtel dans lequel on a le droit d'être servi poliment. » C'est à peu près dans les mêmes termes que son créateur a caractérisé dans « Politisches Bekenntnis eines jungen Mannes » (1913), les rapports personnels qu'il entretenait avec le monde de la politique : « Je ne me suis jamais intéressé auparavant à la politique. L'homme politisant, député ou ministre, m'apparaissait comme un domestique dans ma maison, qui doit veiller aux choses indifférentes de la vie ; que la poussière ne monte pas trop haut et que le repas soit prêt à temps. » Pour Musil, comme pour beaucoup d'autres intellectuels autrichiens de l'époque, la « politisation de l'esprit » (et la spiritualisation de la politique) constituent une dangereuse confusion des rôles, illustrée par la tendance caractéristique de l'État moderne à ne pas prendre suffisamment au sérieux les questions « techniques » qui le regardent et à s'occuper beaucoup trop de celles qui ne le regardent pas : « Une idée ou une illusion principale de ma vie a été que l'esprit a sa propre histoire et s'élève graduellement en dépit de tout ce qui arrive en pratique. J'ai cru que l'époque de ses catastrophes était passée. C'est à partir de là qu'il faut comprendre ma relation à la politique. » Musil dit aussi que « *wir irren vorwärts* » (nous « errons de l'avant », en quelque sorte). C'est, en tout cas, ce dont il faut rester convaincu dans les choses de l'esprit, même si le monde de la politique peut donner une impression qui est plutôt celle du contraire.

Exiger d'Ulrich de la « conséquence », au sens que les hommes à qualités donnent au mot, serait méconnaître totalement la nature et même l'existence du problème qu'il cherche à résoudre. La conséquence dans ce domaine est toujours synonyme d'unilatéralité : elle consiste à essayer de faire prévaloir l'une des deux sphères sur l'autre : la raison sur le sentiment ou le sentiment sur la raison, le genre de solution que Musil a exclu dès le départ. La pensée rationnelle, analytique, objective, ne peut pas fonder à elle seule un ordre *humain*, elle ne peut satisfaire le besoin de

« salut », de « synthèse », d'« harmonie », d'« unité » qui s'exprime de façon plus ou moins directe dans les idéologies morales, politiques et religieuses. Mais les expériences plus ou moins extatiques qui caractérisent l'« autre état » n'ont pas de « base sociale », elles sont trop autistiques et trop fugitives pour fonder un *ordre* quelconque ; et même les hommes comme Ulrich doivent admettre que « ce qui persiste dans l'ensemble n'est pas seulement conservatif, mais constitue également le fondement de tous les progrès et de toutes les révolutions ». On comprend aisément, dans ces conditions, pourquoi Musil se caractérise comme « révolutionnaire en tant qu'individu » et du point de vue éthique, mais comme « évolutionnaire *in politicis* ».

La dialectique de la tradition et de l'innovation peut être reconnue au premier coup d'œil comme un des thèmes centraux de *L'Homme sans qualités* : « L'homme doit d'abord être restreint dans ses possibilités, ses projets et ses sentiments par toutes sortes de préjugés, de traditions, de difficultés et de limitations comme un fou dans sa camisole de force, et c'est seulement alors que ce qu'il peut produire a éventuellement de la valeur, de la maturité et de la durée... En vérité, c'est à peine si l'on peut mesurer la portée de cette idée ! » Cette découverte, qui enchante Ulrich, réapparaît, sous une forme presque identique, lorsque Arnheim et Diotime se trouvent confrontés au problème de l'adultère et du divorce et renoncent d'un commun accord à ce que des êtres plus ordinaires trouveraient sans doute normal et naturel de faire dans des circonstances comme celles dont il s'agit : « Les époques où tout est permis ont toujours fait le malheur de ceux qui y ont vécu. La discipline, la chasteté, la chevalerie, la musique, la coutume, le poème, la forme, les interdits, tout cela n'a pas de justification plus profonde que de donner à la vie une figure définie et limitée. Il n'y a pas de bonheur sans limites. Il n'y a pas de grand bonheur sans grands interdits. [...] Les grands esprits aboutissent toujours à des principes simples et même, ayons le courage de le dire, à des lieux communs de la morale. C'est pourquoi, tout bien considéré, les âmes vraiment libres ont plus de peine que les autres à agir contre la tradition. »

Même si ces considérations sont celles d'Arnheim et ont pour effet de le placer, avec Diotime, dans une situation pour le moins inconfortable (le chapitre s'intitule : « Le pur amour n'est pas une plaisanterie »), cela n'enlève rien à l'importance de la vérité fondamentale sur laquelle elles s'appuient. Qu'il s'agisse de

morale ou de littérature, seule l'existence d'un système de coordonnées suffisamment stable permet un exercice fécond de l'imagination créatrice. Musil remarquera à ce propos que « la conception de la vie comme solution partielle » est probablement devenue inactuelle, parce qu'elle date de l'avant-guerre, c'est-à-dire d'une époque où « l'ensemble paraissait relativement solide, même pour celui qui n'y croyait pas », alors qu'« aujourd'hui toute l'existence a été précipitée dans le désordre ». C'est le besoin de solutions plus globales et plus radicales que celles qu'il était en mesure de proposer qui a expliqué en grande partie, à ses yeux, la désaffection du public à l'égard de son œuvre.

Tout comme le *Tractatus logico-philosophicus*, dans l'esprit de Wittgenstein, *L'Homme sans qualités* est d'abord un ouvrage éthique, consacré à la recherche de ce que Musil appelle « la vie juste » (*das rechte Leben*). Au vocabulaire près, on retrouve la même problématique d'articulation entre les deux sphères fondamentales et d'élimination des « formes intermédiaires » douteuses (entre l'éthos et le savoir et plus généralement, chez Wittgenstein, entre le dicible et l'indicible). La différence entre l'approche philosophique et l'approche littéraire réside dans le côté expérimental de l'éthique et de l'esthétique musiliennes. La morale, selon Ulrich, consiste « à vivre la totalité infinie des possibilités ». « La morale est imagination [*Phantasie*] » ; mais « l'imagination n'est pas l'arbitraire ». L'homme moral est essentiellement l'homme créateur, celui qui introduit des tensions et des différences dans un système qui tend naturellement à l'équilibre et à l'homogénéité. Et l'art n'est pas autre chose qu'un « laboratoire de morale », dans lequel on fait, sur des cas individuels, l'essai de virtualités nouvelles à l'usage des générations futures.

Comme le philosophe du *Tractatus*, Ulrich est un homme qui s'est rendu compte qu'au sens important du mot « important » les questions scientifiques ne sont pas importantes et les questions importantes ne sont pas scientifiques, ou en tout cas pas traitées scientifiquement. C'est seulement si elles pouvaient l'être que la science retrouverait pleinement à ses yeux la signification qu'elle a perdue le jour où il s'est rendu compte que l'on pouvait parler d'un « cheval de course génial », en un sens qui n'est pas très différent de celui auquel on parle d'un « savant génial ». Sur ce point-là, il est vrai, il s'est trouvé en un certain sens pris à son propre piège ; car il avait pratiqué la science dans l'esprit du « gladiateur » de Valéry, qui ne la distingue pas fondamentalement

de la gymnastique ou du sport, améliorant les performances et la force de son esprit sans trop se demander à quoi il pourrait en fin de compte utiliser celle-ci : « On pouvait faire avec elle tout ou rien, devenir un sauveur du monde ou un criminel. » Au terme du troisième et dernier de ses essais pour devenir un homme à qualités, il constatera précisément que la science contemporaine est un instrument d'une puissance extraordinaire, mais sans mode d'emploi, une préparation qui ne conduit à aucune tâche déterminée et une force prodigieuse à laquelle il manque encore le point d'application et la direction. Si les possibilités de la connaissance « factuelle » en matière pratique sont toujours dangereusement sous-estimées par les spécialistes de la « compréhension de l'âme » (ce « grand trou » que l'on remplit avec des idéaux et de la morale), il n'en reste pas moins que, comme le dit Wittgenstein, les faits font toujours encore partie des données du problème, et non de la solution. La situation de l'homme contemporain est celle d'un athlète de l'esprit et d'un infirme moral. À bien des égards, *L'Homme sans qualités* peut être conçu comme un exercice compliqué de rééducation et d'assouplissement en matière éthique.

III. L'« HOMME SANS QUALITÉS »

DANS UN « MONDE DE QUALITÉS SANS HOMME »

Du point de vue philosophique et épistémologique, le concept musilien d'*Eigenschaftslosigkeit* peut être rattaché, directement ou indirectement, à la critique nietzschéenne et machienne du mode de pensée substantialiste, dont l'aboutissement est le phénoménisme comme théorie de la connaissance et le perspectivisme comme attitude éthique et esthétique¹. Récusant la dissymétrie qui existe, du point de vue de la logique de l'inhérence traditionnelle, entre le substrat et ses propriétés, le phénoménisme de Mach réduit à l'état de simple fiction commode l'idée d'un Moi détenteur de qualités. Il n'y a pas de substance distincte

1. Le concept d'*Eigenschaftslosigkeit* a évidemment d'autres origines, auxquelles je ne me suis pas intéressé ici, mais qui ont été étudiées de façon précise par certains interprètes, notamment dans la philosophie et la mystique médiévales et dans le romantisme allemand. Sur ce point, cf. par exemple, Manfred Frank, « Erkenntniskritische, ästhetische und mythologische Aspekte der "Eigenschaftslosigkeit" im Musils Roman », *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), n°113 (1981), p. 241-257.

des propriétés qui la caractérisent et « pour les propriétés de laquelle les sensations sont censées être des symboles. Nous devons dire plutôt, à l'inverse, que les corps ou les choses sont des symboles mentaux [*Gedankensymbole*] abrégiateurs pour des groupes de sensations, des symboles qui n'existent pas en dehors de notre pensée ». Le Moi n'est lui-même qu'un symbole abrégiateur pour un complexe relativement stable de qualités ; et Mach croit pouvoir échapper à l'accusation d'idéalisme en faisant simplement remarquer que sa théorie est aussi fatale à la notion traditionnelle d'*esprit* qu'à celle de *matière* : pour un esprit scientifique, le concept d'« âme » est dénué de toute pertinence et constitue un objet de dérision ; mais la matière est une abstraction du même type, ni meilleure ni pire.

Hermann Bahr a souligné à quel point la fameuse déclaration de Mach dans *L'Analyse des sensations* : « Le moi est insauvable » (*Das Ich ist unrettbar*) avait constitué pour lui (comme pour beaucoup d'autres intellectuels viennois de la jeune génération) une sorte de révélation décisive. Mais les sarcasmes dont Musil accable les représentants de l'« âme » dans *L'Homme sans qualités* ne doivent pas abuser le lecteur sur ses intentions profondes : le roman décrit une tentative de sauvetage du Moi sur le terrain de l'éthique. Ulrich est un homme à la recherche d'une identification ou d'une individuation *intérieures*, obtenues par la réappropriation *morale* de ses qualités. L'absence de qualités traduit la liberté foncière de l'homme à l'égard de ses déterminations et le refus de se laisser constituer de l'extérieur par ce qu'il est. Si Ulrich pouvait devenir un homme à qualités, il « serait un homme qui possède ses qualités non pas seulement par une nécessité de nature, mais qui les possède aussi moralement. Qui par conséquent se possède moralement. Ou qui a de la morale ». C'est donc un homme qui est, comme son maître Nietzsche, immoral par moralité. Ou encore, puisque le vieillissement signifie le rétrécissement inéluctable des possibilités et que la plupart des gens « adoptent l'homme qui est venu à eux », de sorte que « ses expériences vécues leur apparaissent désormais comme l'expression de leurs qualités, et son destin est leur mérite ou leur malheur », on peut dire d'Ulrich qu'il a choisi l'immaturation par morale.

Quelque discréditées que puissent être aujourd'hui les conceptions philosophiques et épistémologiques de Mach, il n'est pas possible d'ignorer l'effet libérateur et stimulant qu'elles ont eu

sur la création littéraire et artistique de l'époque. La version machienne du positivisme est devenue en un certain sens la « philosophie de l'impressionnisme ». Et même s'il est évident que Musil ne peut réellement être qualifié d'« impressionniste », ses conceptions philosophiques et esthétiques possèdent le caractère typiquement antimétaphysique, antisystématique et perspectiviste, la flexibilité et l'ouverture au changement que l'on retrouve à la fois dans la philosophie des sciences de Mach et dans la mentalité impressionniste au sens large. Ulrich est un homme pour qui le réel et le présent ne sont rien de plus que des « hypothèses » susceptibles d'être réfutées tôt ou tard. Il « hait secrètement comme la mort tout ce qui fait comme s'il était établi une fois pour toutes, les grands idéaux et les grandes lois, et leur petite reproduction pétrifiée, le caractère tranquillisé. Il ne tient aucune chose pour ferme, aucun Moi, aucun ordre. Comme nos connaissances peuvent se modifier tous les jours, il ne croit à aucune liaison, et chaque chose ne possède la valeur qu'elle a que jusqu'au prochain acte de création, comme un visage auquel on parle, en même temps qu'il change avec les mots ».

L'avènement des hommes sans qualités résulte de la substitution du mode de pensée relationnel, fonctionnel, contextualiste et holiste au mode de pensée chosiste, attributif et causal. La conséquence, dans le domaine de l'éthique, est la disparition des valeurs absolues et des qualifications univoques : « Qui peut se laisser captiver par les bavardages millénaires sur ce que sont le bien et le mal, une fois qu'il a été établi que ce ne sont pas du tout des "constantes", mais des "valeurs de fonction", de sorte que la bonté des œuvres dépend des circonstances historiques et la bonté des hommes de l'habileté psychotechnique avec laquelle on exploite leurs qualités ! » L'homme d'aujourd'hui ne consent malheureusement pas encore à appliquer à ces choses la méthode qu'il utilise depuis longtemps dans les mathématiques et la physique : « Félix Klein dit "accoutumance à la pensée fonctionnelle" (observation de la variation d'un élément dans un phénomène complexe). C'est à cela que l'enseignement mathématique doit éduquer ! (Éthique !) » Il n'y a, de ce point de vue, aucune opposition irréductible entre la pensée utopique et la pensée exacte. L'utopie, telle que la conçoit Musil, est une expérience de pensée exacte sur des possibilités : « Utopie veut dire l'expérience dans laquelle on observe la modification possible d'un

élément et les effets qu'elle produirait dans ce phénomène complexe que nous appelons la vie. »

Si l'on doit renoncer dorénavant à utiliser les notions traditionnelles de substance et de causalité, il devient effectivement impossible d'attribuer réellement des « propriétés » aux choses, aux actions ou aux acteurs. L'univers matériel et moral se transforme en un monde de corrélations et de covariations sans priorité de l'un des termes sur les autres et sans limite au nombre des termes qu'il y a lieu de faire entrer en ligne de compte, perpétuellement instable et extensible et, par conséquent, indéfiniment ambigu. Ulrich considère que la distinction entre les lois physiques et les lois morales est devenue suspecte. Sa théorie est qu'il en va des valeurs morales comme des grandeurs physiques : ce ne sont pas « des grandeurs absolues, mais des concepts de fonction ». Comme le constate avec aigreur son ami Walter : « Toute action mauvaise lui apparaîtra comme bonne sous un rapport quelconque. Seul un contexte possible décidera pour lui dans tous les cas de l'opinion qu'il a sur une chose. Rien n'est fixe pour lui. Tout est susceptible de transformation, constitue une partie dans un ensemble, dans d'innombrables ensembles, qui font probablement partie d'un super-ensemble, qu'il ne connaît cependant pas le moins du monde. » Sa position n'est pourtant pas exactement celle du sceptique et du relativiste ordinaire : s'il ne croit pas à des valeurs absolues, ce n'est pas à cause du grand nombre de systèmes de valeurs à prétentions absolues qu'on lui propose, mais parce que toute action est qualifiée par le contexte réel ou fictif auquel on l'intègre, donc toujours récupérable et potentiellement bonne pour quelqu'un qui conçoit l'univers moral sur le modèle d'un « champ de forces » dans lequel les événements contiennent leur sens et leur valeur sous forme de possibilités combinatoires, « comme un atome des possibilités de liaison chimiques ».

Les personnages à qualités du roman sont tous des êtres qui, en adoptant un contexte de jugement et d'action suffisamment restreint et figé, ont payé le prix nécessaire pour pouvoir s'attribuer et attribuer aux événements de véritables *propriétés*. L'attitude d'Ulrich (et de Musil) à leur égard est plus compréhensive et mitigée qu'on ne pourrait le croire au premier abord. Car, dans la mesure où toute réalisation est conditionnée par une réduction préalable de l'éventail des possibilités, un monde dans lequel tout est théoriquement possible, comme celui dans lequel

vit l'homme sans qualités, ne peut réellement produire ni durer : c'est nécessairement un monde en attente et un monde de transition. La différence entre Ulrich et la plupart de ses contemporains est qu'il perçoit comme un phénomène d'immaturité plein de promesses ce que d'autres interprètent comme une tendance à la dégénérescence et au chaos. Le fonctionnalisme et le contextualisme ont simultanément un effet positif par la disponibilité qu'ils procurent et un effet négatif par l'indétermination paralysante dans laquelle ils peuvent aisément plonger l'individu lucide. Que peut-on encore avoir envie de faire, lorsqu'on a compris que les qualités et les mérites d'un homme sont moins faits de ce qu'il fait que de ce que l'on dit et fait de ce qu'il fait ? « On a été autrefois, remarque Musil, une personne avec une meilleure conscience qu'aujourd'hui », où « la responsabilité n'a plus son centre de gravité dans l'homme, mais dans les connexions des choses entre elles ». L'objectivation de la vie réputée autrefois « personnelle » a fait que « les événements vécus se sont rendus indépendants de l'homme ». Les sciences donnent du comportement de l'individu une description dont il est complètement absent et sans rapport avec l'idée qu'il s'en fait, ce qu'il croit être ses idées et ses convictions lui est dicté par l'opinion, et la marche des événements historiques lui démontre quotidiennement son insignifiance et son impuissance. Ainsi « est né un monde de qualités sans homme, d'événements vécus sans celui qui les vit, et les choses donnent presque l'impression que dans le cas idéal l'homme ne vivra plus rien du tout de façon privée et que le fardeau amical de la responsabilité personnelle devra se dissoudre en un système de formules transcrivant des significations possibles ».

La « dissolution du comportement anthropocentrique », qui a privé l'homme de sa position privilégiée dans le cosmos, puis dans le règne animal, a maintenant atteint le dernier stade, celui du Moi lui-même. Nous sommes entrés dans l'ère de l'anonymat et de l'irresponsabilité, et les hommes qui « vivent encore de façon tout à fait personnelle » appartiennent à une espèce quelque peu désuète. Ce processus de dépersonnalisation est loin de n'avoir que des aspects négatifs, même s'il n'est pas encore possible de prévoir exactement le type d'homme auquel il conduira finalement. Mach était convaincu, pour sa part, que sa critique de la notion traditionnelle de sujet était en même temps une critique du subjectivisme, et qu'elle constituait le remède le plus

radical et le plus sûr contre les tendances égoïstes et agressives de l'individu. Musil constate que, d'une certaine manière, « l'époque de l'individualisme touche à sa fin ». La disparition de la « personne privée » pourrait signifier l'avènement de l'homme objectif et actif, capable de ressentir ce qui lui arrive de la façon la plus impersonnelle qui soit et d'y réagir comme à un simple défi que les événements proposent à sa volonté ou à sa « sportivité ». Ulrich n'est assurément pas ce qu'on est convenu d'appeler un homme « altruiste ». Ses rapports avec autrui sont dépourvus de toute espèce de sentimentalité : « Il ne s'attendrit pas sur les autres hommes et s'est rarement mis à leur place, sauf lorsque ses desseins exigeaient qu'il les connût. Il n'a pas de considération pour les droits, s'il n'en a pas pour celui qui les possède, et cela arrive rarement. » Mais c'est aussi un homme peu porté à s'attendrir sur lui-même, capable d'exercer son ironie et son agressivité contre ses propres illusions ou faiblesses, qui n'exige pas d'égards spéciaux de la société et qui cultive sa marginalité avec une certaine discrétion et dans les règles, menant, « avec l'orgueil, la brutalité et la négligence d'un homme qui est appelé à sa propre tâche, la vie d'un autre homme, qui fait de ses inclinations et de ses capacités un usage plus ou moins ordinaire, profitable et social ».

IV. LE « PRINCIPE DE RAISON INSUFFISANTE » ET LA RECHERCHE DE LA « VIE MOTIVÉE »

La substitution de dépendances fonctionnelles réversibles aux relations de causalité unilatérales a rendu définitivement suspecte la distinction que l'on a coutume de faire entre l'auteur et le produit ou entre l'agent et les résultats de son action. Le Moi est autant un effet qu'une cause, une construction rétroactive et rétrodictive qu'une donnée immédiate et actuelle, et une fiction formelle qu'une réalité substantielle. Il est affecté de la même instabilité et de la même indétermination que ce qu'il est supposé connaître et transformer. La mélancolie qui s'empare d'Ulrich, au moment où il reprend une recherche scientifique interrompue, essentiellement pour le plaisir de vérifier qu'il en est toujours capable, est celle d'un inventeur qui sait trop bien que les idées les plus importantes se sont généralement « faites elles-mêmes, au lieu d'attendre leur auteur ». Une pensée en train de s'élaborer n'a encore rien de personnel : elle est même à

proprement parler « un état tout à fait pitoyable, comparable à une colique de toutes les circonvolutions cérébrales ». Et la pensée une fois faite, tournée vers l'extérieur et prête pour la communication, n'est déjà plus personnelle. Ce qu'on appelle la personnalité est un stade inassignable et fictif que l'on situe quelque part entre les deux précédents. Qu'est-ce donc qu'un homme qui pense, sinon des choses qui passent et se passent dans un homme, « le monde qui entre et qui sort ; des aspects du monde qui se recomposent dans une tête » ?

La pensée la plus élevée (par exemple, l'« intuition géniale » de l'inventeur) est en même temps, à bien des égards, la moins personnelle et la plus étrangère, celle que l'on possède le moins. Il n'y a du reste, probablement, entre la pensée la plus extraordinaire et la pensée la plus routinière qu'une différence plus ou moins infinitésimale. L'éclair de génie n'est, somme toute, qu'une sorte de raté heureux dans la marche normale d'un mécanisme. Il est vrai qu'« un homme qui a de l'esprit possède toutes les espèces d'esprit, de sorte que l'esprit serait plus originaire que les qualités ». Mais, « si dans le cours du temps, par un processus tout à fait spontané, les idées ordinaires et impersonnelles se renforcent et les idées extraordinaires se perdent toujours, de sorte que presque toutes les idées, en fin de compte, avec la régularité fatale d'un enchaînement mécanique, deviennent toujours plus médiocres, cela explique en vérité pourquoi, malgré les milliers de possibilités différentes que nous aurions devant nous, l'homme ordinaire est effectivement l'homme ordinaire ! Cela explique aussi qu'il y ait même chez les hommes privilégiés qui réussissent à percer et à s'imposer un certain dosage, environ 51 % de profondeur et 49 % de platitude, qui assure le meilleur succès ; depuis longtemps, cela paraissait à Ulrich si inextricablement absurde, si insupportablement triste, qu'il aurait volontiers continué d'y réfléchir ». Cette tendance naturelle du monde des idées à l'équilibre et à la moyenne fait de la pensée personnelle une simple irrégularité statistique, un événement local hautement improbable, dont l'incidence sur le comportement de l'ensemble est nulle, ou en tout cas condamnée à s'annuler rapidement : « Il n'y a tout simplement pas une seule pensée importante dont la bêtise ne s'entende pas à faire usage, elle peut se mouvoir dans toutes les directions et prendre tous les costumes de la vérité. La vérité, elle, n'a jamais qu'un seul vêtement et un seul chemin, et elle est toujours désavantagée. »

En mécanique statistique, la probabilité thermodynamique d'un état macroscopique se mesure par le nombre de combinaisons microscopiques différentes qui sont susceptibles de le produire. Les états les plus probables sont ceux qui possèdent le plus grand nombre de modes de réalisation interchangeables. Comme le principe de l'accroissement spontané de l'entropie, le triomphe de la bêtise n'est en un certain sens pas autre chose que l'expression d'une loi du calcul des probabilités : les choses vont tout simplement dans le sens dans lequel il est le plus probable qu'elles aillent. La bêtise l'emporte toujours globalement et à long terme, parce qu'elle a l'avantage d'être compatible avec une majorité écrasante de possibilités de pensée et d'action individuelles. Tout comme le calcul des chances permet de concilier l'existence de processus irréversibles avec la réversibilité de principe de chaque mouvement moléculaire, il permet de comprendre pourquoi, en dépit de toutes les options équipossibles qui s'offrent théoriquement à chaque instant à l'individu, c'est toujours la même histoire qui se répète, avec une probabilité voisine de l'inéluçabilité, celle du règne ou du rétablissement spontané de l'uniformité et de la routine, et comment l'humanité peut être si exceptionnelle dans le détail et si commune dans l'ensemble.

Musil parle dans ses *Carnets* d'une théorie cinétique des idées (*Tb* 1, p. 633) et d'une théorie cinétique de l'histoire (*ibid.*, p. 637). Appliquer à la vie de l'âme et à l'histoire humaine des principes comparables à ceux de la théorie cinétique-moléculaire des gaz est une manière d'expliquer pourquoi, en fin de compte, « l'esprit lui-même n'a pas d'esprit ». S'il paraît exister en quantité théoriquement suffisante, il ne s'exerce guère que sur les questions de détail et renonce généralement à modifier l'ensemble, ce qui devrait pourtant normalement constituer son ambition naturelle et spécifique. La plupart des hommes capables de produire quelque chose de significatif dans l'ordre de l'esprit semblent avoir admis implicitement qu'il est condamné à disparaître dans l'addition finale. Les aventures les plus audacieuses de l'esprit aboutissent invariablement à un résultat global dont il donne l'impression d'être complètement absent : l'histoire qui se fait n'est pas celle de l'homme de génie ou de l'« homme vrai », mais de « l'homme vraisemblable » (probable) ou du « *Seinesgleichen geschieht* ».

Ulrich propose, dans le chapitre intitulé « Wandel unter Men-

schen », une expérience audacieuse qui consisterait « à donner à l'essence bien connue de l'homme moyen, par une comparaison avec la probabilité, un arrière-plan d'une nouveauté qui n'a pas été complètement explorée ». L'idée essentielle est que « ce qui est moyen est toujours également quelque chose de probable et [que] l'homme de la moyenne est le sédiment de toute probabilité ». Il n'y a dans cette idée, aux yeux de l'homme sans qualités, rien du « pessimisme romantique » que croit y déceler sa sœur. L'identification de l'homme moyen à l'homme le plus probable est une tentative courageuse et séduisante qui permet, au contraire, de couper court aux récriminations usuelles contre la tyrannie maléfique de la médiocrité. Car, d'une part, même si l'histoire « devait osciller éternellement autour de la valeur moyenne, que pourrait-il y avoir en fin de compte de plus absurde que de reprocher à une moyenne son caractère de moyenne ? » D'autre part, si la production et la préservation d'un état moyen semblent constituer le seul but visible de l'histoire humaine, elles assurent également le minimum de régularité, de stabilité et de prévisibilité sans lequel aucune amélioration et aucun progrès ne seraient, de toute manière, pensables et constituent en quelque sorte le matériau de base et la substance d'une autre histoire potentielle. Il n'y a donc rien de perfide ou de diabolique dans le mécanisme naturel qui donne aux idées et aux solutions moyennes les meilleures chances de s'imposer et de durer : il pourrait même être l'expression d'une sagesse profonde de l'histoire, qui a trouvé ainsi le moyen d'opposer à l'action de l'esprit un obstacle qui est en même temps une condition de possibilité.

Nous savons, d'après les indications bibliographiques contenues dans les *Carnets*, que Musil a lu un nombre considérable d'ouvrages classiques et modernes sur le calcul des probabilités. Le « principe de raison insuffisante » (PDRI), qui joue un rôle si essentiel dans *L'Homme sans qualités*, est un des axiomes de base de la théorie classique des probabilités. Ce principe (que l'on a pris l'habitude d'appeler plutôt, depuis Keynes, le « principe d'indifférence ») a été introduit pour fonder la notion à la fois cruciale et problématique d'équipossibilité ou d'équiprobabilité. Pour que la mesure numérique de la probabilité comme rapport du nombre des cas favorables au nombre total des cas possibles puisse être obtenue, il faut naturellement que soient données un certain nombre d'éventualités *également* probables ; et deux éventualités peuvent être considérées comme également pro-

bables si toute raison que l'on pourrait invoquer en faveur de l'occurrence de l'une est contrebalancée et annulée par une raison symétrique en faveur de l'autre. « Dans notre vie réelle, observe Ulrich, j'entends par là notre vie personnelle, et dans notre vie publique et historique n'arrive jamais que ce qui n'a pas de vraie raison », donc que des choses qui pourraient tout aussi bien être autres. Le principe de raison insuffisante est l'élément fondamental sur lequel s'appuient à la fois le sens du possible et le sentiment désespérant de l'impossible. En un certain sens (au niveau atomique) tout est possible. Mais, d'un autre côté, l'évolution du système se fait toujours dans le même sens et vers le même état final. « Les limites et l'inconstance des idées et des sentiments, leur vanité, le lien énigmatique et trompeur qui existe entre leur sens et la réalisation de son contraire, tout cela et d'autres choses semblables est déjà donné comme conséquence inhérente, dès lors que l'on a admis qu'une chose est tout aussi possible qu'une autre. Mais cette supposition représente le concept fondamental auquel le calcul des probabilités emprunte son contenu et la détermination conceptuelle qu'il donne du hasard. » Le caractère aléatoire et répétitif de l'histoire fait qu'à la limite l'action individuelle peut s'orienter dans n'importe quel sens, sans modifier en rien l'aspect et la marche de l'ensemble. Appliqué à la morale, le principe d'indifférence conduit logiquement à l'indifférentisme. À plus ou moins long terme, « tout conduit au même but et tout concourt à une évolution qui est opaque et inéluctable ». On encore, comme le remarque Ulrich tout au début du roman : « On peut faire ce que l'on veut, dans cet imbroglio de forces cela n'a pas la moindre importance ! » La contingence et l'indétermination des expériences morales singulières expliquent aussi l'apparition de « ces grands changements d'humeur de l'histoire qui oscillent entre l'humanité et l'horreur, l'exaltation et l'indifférence ou d'autres contradictions, pour lesquels il n'y a pas de raison tout à fait suffisante » et le perpétuel recommencement que constitue, dans les faits, ce qu'on appelle le changement ou le progrès, par opposition à ce que représenterait une évolution continue et orientée, l'impuissance fondamentale du devenir humain à se transformer en un véritable développement.

Ulrich se rend évidemment tout à fait compte que l'application du calcul des probabilités au monde intellectuel et historique n'est rien de plus qu'une transposition hasardeuse, dont la pertinence reste pour l'instant tout à fait problématique. Tout ce que l'on peut dire est que, si les affaires humaines étaient gou-

vernées en profondeur par le hasard, les choses ne se passeraient pas d'une manière fondamentalement différente. Mais, bien que rien ne parle contre la supposition en question, nous ne savons pas si elle est effectivement vérifiée. Ce n'est qu'un exemple de la manière dont on *peut* penser. Nous ne savons pas non plus si ce qu'on appelle le sens n'est véritablement rien d'autre que le résultat purement statistique d'un processus aveugle de distribution et d'égalisation spontanées entre des atomes de non-sens, ou si au contraire il y a un sens caché de ce non-sens et un but particulier dans cette absence de but. Le problème essentiel demeure de toute façon : l'esprit, qui semble condamné par nature à n'apparaître explicitement qu'aux extrêmes et sous la forme de l'anomalie, peut-il raisonnablement prétendre à un autre statut, à une véritable histoire ou à ce qu'un hégélien appellerait une « phénoménologie » ? Les lois du hasard sont-elles tout de même en fin de compte un instrument que la nature a mis ironiquement à la disposition de l'esprit, ou au contraire l'expression directe de son impuissance et de son absence ? En un certain sens, comme l'a fait remarquer Franz Blei, le cas personnel de Musil a été une illustration exemplaire du problème fondamental qu'il s'est posé dans *L'Homme sans qualités* : « Musil ne deviendra jamais ce que l'on appelle populaire. Car nous possédons assurément une organisation gigantesque pour l'exploitation de la faiblesse des masses, mais aucune permettant de tirer parti de l'intelligence du petit nombre. »

V. DIABOLUS IN SCIENTIA

À l'époque où Ulrich se passionnait pour la mécanique et les mathématiques, la science avait déjà perdu une grande partie de son prestige aux yeux des non-scientifiques. Il se trouvait déjà des gens « pour prédire l'effondrement de la culture européenne, sous prétexte que la foi, l'amour, l'innocence, la bonté avaient déserté l'homme, et il est significatif qu'ils aient tous été, au temps de leur jeunesse et de leurs études, de piètres mathématiciens. Cela a suffi plus tard à leur démontrer que la mathématique, mère de la science naturelle exacte, grand-mère de la technique, était aussi l'aïeule de cette mentalité qui a suscité pour finir les gaz toxiques et les pilotes de guerre ». Le ressentiment et la pusillanimité qui s'expriment dans la haine que manifestent habituellement à l'égard de la science les professionnels de la com-

préhension de l'âme constituent très précisément ce qui est susceptible de la faire aimer d'un jeune homme énergique et aventureux : « D'Ulrich [...] on pouvait dire avec certitude une chose, à savoir qu'il aimait les mathématiques à cause des gens qui ne peuvent pas les souffrir. » Il s'était enthousiasmé pour la science essentiellement à cause de la dureté et de la sécheresse qu'on lui reproche, par amour de l'ascèse, de la tension et de l'effort qu'elle implique : « Pendant des années Ulrich avait aimé la privation spirituelle. Il haïssait les hommes incapables, selon le mot de Nietzsche, "de souffrir la faim de l'âme par amour de la vérité" ; ceux qui ne vont pas jusqu'au bout, les timides, les douillets, qui consolent leur âme avec des radotages sur l'âme et la nourrissent, sous prétexte que l'intelligence lui donne des pierres au lieu de pain, de sentiments religieux, philosophiques ou imaginaires, qui sont comme des petits pains ramollis dans du lait. Son opinion était que l'on se trouve engagé dans ce siècle avec tous les êtres humains dans une expédition, que la fierté exige de répondre "pas encore" à toutes les questions inutiles et de conduire sa vie selon des principes *ad interim*, tout en restant conscient d'un but qu'atteindront ceux qui viendront après nous. La vérité est que la science a développé le concept d'une force intellectuelle rude et sobre qui rend tout simplement insupportables les vieilles représentations métaphysiques et morales du genre humain, bien qu'elle ne puisse leur substituer qu'une espérance : celle qu'un jour lointain viendra où une race de conquérants intellectuels s'établira dans les vallées de l'abondance spirituelle. »

Mais ce qui s'exprime dans le sourire des savants invités par Diotime est une réalité un peu différente ou, en tout cas, nettement plus complexe et ambiguë. Ce n'est pas par un effet secondaire, mais bel et bien par nature, que la science a pris la forme d'une agression systématique contre toute espèce d'idéal, contre tout ce qui passe communément pour « respectable », « grand », « noble » ou « sublime ». L'inspiration de la science est par essence destructrice, violente (certains diraient probablement sadomasochiste) et en un certain sens diabolique. L'instinct du scientifique et ses vertus fondamentales sont de la même nature que ceux du chasseur, du prédateur et du guerrier : « Si l'on regarde [...] quelles sont les qualités qui conduisent aux découvertes, on trouve l'absence des scrupules et des inhibitions traditionnels, le courage, le plaisir de détruire autant que celui d'entreprendre, l'exclusion des considérations morales, le marchandage patient des moindres

bénéfices, l'attente tenace, quand il le faut, sur le chemin qui mène au but et un respect pour la mesure et le nombre qui est l'expression la plus aiguë de la méfiance à l'égard de toute espèce d'incertitude : en d'autres termes, on n'aperçoit rien d'autre que, précisément, les vieux vices des chasseurs, des soldats et des marchands, qui ont été simplement transposés ici dans la sphère intellectuelle et métamorphosés en vertus. »

La voix de la vérité ne parle jamais tout à fait seule : elle est « toujours accompagnée de parasites suspects ». La volonté de savoir et l'amour du vrai ne vont pas sans une certaine méchanceté et un désir d'humiliation et de vengeance, dont les intéressés préfèrent ne pas entendre parler, parce qu'ils ne sont pas encore prêts à appliquer à l'analyse de leurs propres motivations inconscientes des techniques qu'ils préconisent et utilisent couramment ailleurs. L'idéalisation de la profession est une partie constitutive de toute « idéologie de profession » (*Berufsideologie*). Non seulement la science est, en fait, par nature l'ennemie de tout ce qui se prétend « supérieur », mais encore toute entreprise de désublimation bénéficie presque automatiquement d'une présomption de scientificité : « Ne voir dans la bonté qu'une forme particulière de l'égoïsme ; rapporter les mouvements du cœur à des sécrétions internes ; constater que l'homme se compose de huit ou neuf dixièmes d'eau ; expliquer la fameuse liberté morale du caractère comme un appendice mental apparu automatiquement avec le libre-échange ; ramener la beauté à une bonne digestion et au bon état des tissus adipeux ; mettre la procréation et le suicide en courbes annuelles, qui montrent le caractère contraint de ce que l'on croyait relever de la décision la plus libre ; sentir la parenté de l'extase avec l'aliénation mentale ; mettre sur le même plan la bouche et l'anus, comme étant les extrémités orale et rectale d'une même chose... : de telles idées, qui dévoilent dans une certaine mesure le truc dans le tour de passe-passe des illusions humaines, bénéficient toujours d'une sorte de préjugé favorable qui fait qu'elles passent pour particulièrement scientifiques. » Comme le remarque Wittgenstein, « il y a du charme dans la destruction du préjugé ». C'est ce qui explique, à ses yeux, la fascination extraordinaire exercée par les explications psychanalytiques du comportement humain et, de façon générale, toutes les explications réductives, les explications du type « ceci n'est en fin de compte rien de plus que cela ». En d'autres termes, le besoin de désillusion est probablement, chez

l'homme, tout aussi fondamental et, pour l'instant, beaucoup moins analysé que le besoin d'illusion.

Si la science a été, par nature et, contrairement à ce que l'on dit souvent, dès l'origine (même si c'était probablement à son insu), ce qui détruit l'âme, l'âme est, corrélativement, d'abord ce qui en nous refuse la science. Il est malheureusement beaucoup plus difficile de définir positivement l'âme et de dire ce qu'elle contient aujourd'hui de plus substantiel que ce refus instinctif. Mais si l'âme est une entité essentiellement négative et réactive, il est parfaitement vain de déplorer que son développement n'ait pas marché de pair avec celui de nos connaissances scientifiques et de proposer comme solution l'acquisition de quelque chose comme un « supplément d'âme ». S'il est vrai qu'« on a perdu en rêve ce qu'on a gagné en réalité », il est malheureusement trop tard pour se rendormir. Nous sommes probablement devenus trop savants pour pouvoir encore sauver notre âme. La solution courageuse consisterait sans doute à aller réellement au bout de l'aventure et en particulier à exploiter hardiment le lot d'incertitude, d'utopie et (pourquoi pas?) de rêve que la science nous a offert en compensation. Pour reprendre la métaphore de Musil, une époque qui est venue au monde par le siège ne peut espérer être remise à l'endroit avant d'être réellement née. Mais les représentants de l'esprit sont aujourd'hui les premiers à faire remarquer que « les exigences de la vie ne sont pas les mêmes que celles de la pensée » et à trouver normal que ce qui arrive dans la vie soit à peu près « le contraire de tout ce à quoi un esprit cultivé est habitué ». Comme le remarque Ulrich, « la récolte pousse, et sa teneur s'amoindrit ; comme si les fruits avaient le goût d'ombre, une fois que toutes les branches sont chargées ». Cela résume assez bien, aux yeux de Musil, la situation d'une époque où « l'esprit touche tout au plus 0,5 % de ses créances et se trouve paré en contrepartie du titre de créancier honoraire ». La faiblesse principale de l'esprit réside dans la facilité avec laquelle il accepte ce genre de compromis et se satisfait de compensations purement honorifiques. Cela explique qu'il ne soit jamais aussi honoré que lorsqu'il est foncièrement impuisant et résigné, de même que l'extraordinaire mélange de spiritualité aventureuse et héroïque dans les problèmes secondaires et de prosaïsme, de brutalité et de cynisme dans les questions importantes, qui est la caractéristique dominante de l'époque.

LA SCIENCE, LA TECHNIQUE ET LA CULTURE

Comme le remarque W. M. Johnston, le terme *Biedermeier* exprime sans doute mieux que n'importe quel autre « la combinaison, qui a toujours été une caractéristique propre aux Autrichiens, de la résignation politique avec la jouissance esthétique et la religiosité catholique » (*Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte*, p. 35). Du point de vue économique et sociologique, l'époque *Biedermeier*, qui a alimenté par la suite, surtout après l'effondrement de 1918, la nostalgie des Autrichiens patriotes, correspond à la disparition progressive d'une société pré-industrielle non contaminée par les « maladies » caractéristiques de la civilisation contemporaine. Dans les termes de la distinction proposée par Tönnies, l'Autriche du *Biedermeier* était – ou, en tout cas, a été perçue après coup comme – une communauté (*Gemeinschaft*) authentique, alors que l'époque qui a suivi a donné naissance à la société (*Gesellschaft*) urbaine et anonyme du capitalisme industriel, qui se caractérise, entre autres choses, par la dissolution des liens organiques traditionnels. Comme l'écrit Johnston : « Le fait qu'en Autriche la communauté, perturbée seulement de temps à autre par les excès de zèle d'un fonctionnaire, soit restée préservée jusque vers 1870, a endormi ceux qui se sont trouvés tout à coup mis en présence d'une "société". Même à Vienne, le capitalisme a éveillé la nostalgie de la sécurité de l'époque *Biedermeier* et amené de nombreux publicistes à prôner la "communauté" ou, à titre de compromis, une de ses variantes » (*ibid.*, p. 36).

Edward Timms, dans son livre sur Karl Kraus, décrit de la façon suivante ce qui peut être considéré comme l'exception autrichienne : « Puisque les deux mouvements intellectuels de l'Europe moderne – la Réforme et les Lumières – avaient laissé intact l'Empire des Habsbourg, un État multinational fondé sur des principes anachroniques a survécu dans un siècle qui leur

était fondamentalement hostile. Les réformes plus éclairées de Joseph II ont été largement annulées après sa mort, et la réaction conservatrice après 1815 et à nouveau après 1848 a laissé l'Autriche impréparée pour supporter les pressions politiques dynamiques de la fin du XIX^e siècle. Des changements économiques et sociaux qui en Grande-Bretagne s'étaient étendus sur trois siècles ont été entassés en Autriche dans une période de quarante ans. Le résultat a été que le mouvement qui conduit d'une société médiévale à une société moderne a pris la forme non pas d'une transition graduelle, mais d'une collision frontale entre l'ordre ancien et le nouveau. Le processus de modernisation, loin de renforcer l'État (comme dans l'Empire allemand), a accéléré la tendance à la désintégration, dans la mesure où chaque groupe national a affirmé sa propre identité¹. »

L'Autriche se distingue effectivement de la plupart des autres grandes puissances européennes, et en particulier de sa rivale prussienne, par le fait qu'elle a réussi à maintenir relativement plus longtemps qu'ailleurs un système de valeurs, un mode de vie et des formes d'organisation sociale et politique que le développement de la civilisation industrielle était en train de rendre plus ou moins inadaptés et anachroniques. Corrélativement, l'opposition du laisser-faire et du laisser-vivre autrichiens à l'activisme et à l'efficacité prussiens, et l'idée d'une « culture » autrichienne spécifique, fondée sur le culte de valeurs plus traditionnelles, plus humaines et plus attrayantes que celles de la « civilisation » allemande, sont devenues un thème classique chez les intellectuels de la double monarchie. C'est à propos de cette conception, qu'il considère comme une naïveté caractéristique, que Musil remarque dans « Der Anschluß an Deutschland » (1919) : « Le visage autrichien souriait, parce qu'il n'avait plus de muscles dans le visage. Il n'y a pas lieu de nier que, de ce fait, quelque chose de distingué, de léger, de mesuré, de sceptique, etc., s'est introduit dans la sphère viennoise ; mais c'était une chose acquise à un prix trop élevé. Si l'on n'avait rien d'autre à exhiber que cette "culture viennoise" avec son esprit de finesse dont le caractère spirituel dégénérait toujours davantage en feuilletonisme, que cette distinction qui n'était plus en mesure

1. Karl Kraus, *Apocalyptic Satirist, Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna*, Yale University Press, New Haven and London, 1986, p. 12.

de dissocier la force et la brutalité, cela serait suffisant pour souhaiter la plongée sous la douche allemande¹. »

Même s'il est vrai que, comme le constate Musil dans *L'Homme sans qualités*, il était de rigueur chez les autochtones de détester la Cacanerie, cette attitude plus ou moins conventionnelle n'était manifestement, chez les plus conscients d'entre eux, que l'expression d'un sentiment patriotique frustré et refoulé. Musil n'était pas le seul à soupçonner que la supériorité attribuée à l'Autriche dans l'ordre de l'esprit pouvait être un avantage passablement illusoire et, en tout état de cause, trop cher payé. L'épisode suivant, rapporté par Boltzmann, est, à cet égard, très révélateur : « Lorsque, il y a deux ans, j'en suis venu, à Oxford, à parler dans une réunion de l'année du malheur 1866 [celle de la défaite et de l'humiliation de l'Autriche dans la guerre contre la Prusse], l'une des personnes présentes a cru me faire un compliment en disant que les Autrichiens étaient trop bons pour remporter la victoire. Cette bonté et cette façon de se contenter de peu sont des choses dont il faudra que nous nous déshabituions. Mais, étant donné qu'aujourd'hui la simplicité et la frugalité disparaissent de plus en plus de l'univers, nous devons nous féliciter que justement l'Autriche possède encore comme autrefois des hommes dont le seul défaut est un excès de ces vertus et, avec le modèle le plus élevé du contentement et de la gaieté, avec notre Mozart, nous voulons proclamer :

*“In unseren heiligen Mauern,
Wo der Mensch den Menschen liebt,
Kann kein Verräter lauern,
Weil man dem Feind vergibt.”*

Celui dont de telles leçons, dont l'exemple de tels hommes ne réjouissent pas le cœur, celui-là ne mérite pas d'être un homme, ne mérite pas d'être un Autrichien². »

Le terme de « patriotisme critique » par lequel Broda désigne la relation ambivalente de Boltzmann à la Cacanerie pourrait également être utilisé à propos de beaucoup d'autres intellectuels autrichiens de cette époque et en particulier de Musil. Comme le constate celui-ci : « Je suis un insatisfait. L'insatisfaction à l'égard de la patrie s'est déposée de façon doucement ironique

1. « Der Anschluß an Deutschland » (1919), GW 8, p. 1040.

2. Cité par E. Broda, dans *Ludwig Boltzmann, Mensch, Physiker, Philosoph*, mit einem Geleitwort von Hans Thirring, Franz Deuticke, Wien, 1955, p. 7-8.

dans *L'Homme sans qualités* » (Tb 1, p. 950). Ce qui distingue l'ironie musilienne de l'arrogance pure et simple est justement ce ressentiment douloureux éprouvé par un homme profondément déçu à l'égard d'une réalité fondamentalement inégale aux possibilités qu'elle recèle. Comme le souligne Musil : « L'ironie doit contenir un élément de souffrance (sans quoi elle est un air de tout savoir mieux que les autres), hostilité et sympathie. » (*ibid.*, p. 973). C'est là qu'il faut chercher l'origine de ce qu'il appelle sa formule « maison », selon laquelle « on ne peut être agressif qu'avec sympathie et ne peut peindre des personnages que l'on ne ferait que haïr » (J2, p. 255), un principe qui, aussi bien en ce qui concerne la relation de Musil à la Cacanie que son attitude à l'égard des personnages apparemment les plus « négatifs » du roman, a été respecté entièrement dans *L'Homme sans qualités*.

Aux yeux de Musil, la fameuse « culture autrichienne », dont on souligne qu'elle n'a pu se développer que dans un État qui réunit autant de races et de nationalités variées et qui réalise une synthèse harmonieuse à partir des apports et des influences les plus diversifiés et les plus antithétiques, correspond à « une erreur de perspective de la sphère viennoise » (GW 8, p. 1039) et relève, en réalité, du mythe pur et simple : « Le discours sur la culture autrichienne, qui est censée fleurir de façon plus vigoureuse sur le sol de l'État national mixte que partout ailleurs, cette mission si souvent célébrée de la sancta Austria étaient une théorie qui ne s'est jamais vérifiée ; le fait qu'elle ait été maintenue de façon opiniâtre malgré le démenti de la réalité était la consolation de gens qui ne peuvent payer le boulanger et se repaissent de contes de fées » (*ibid.*, p. 941). L'illusion provient du fait que des milliers d'individus doués et cultivés et une « profusion de penseurs, de poètes, d'acteurs, de maîtres d'hôtel et de coiffeurs » (« Buridans Österreich », GW 8, p. 1031) sont supposés représenter, en vertu d'un raisonnement tout à fait fallacieux, l'équivalent d'une véritable culture nationale.

L'« Autrichien de Buridan », qui hésite entre les deux bottes de foin de la Fédération Danubienne et de la Grande Allemagne, dont la deuxième l'emporte indiscutablement sur le plan de la teneur en calories, alors que de la première émane un parfum spirituel nettement plus engageant, commet l'erreur d'attribuer uniquement aux circonstances et à la malchance historique le fait qu'une nation aussi exceptionnellement favorisée que la

sienne du point de vue des dons et de la culture se soit révélée aussi improductive et effacée dans le domaine des réalisations tangibles : « La faute peut être exprimée ainsi : un État n'a pas de déveine. Ou bien encore ainsi : il n'est pas un don. Il a de la force et de la santé ou il n'en a pas ; c'est la seule chose qu'il puisse avoir ou ne pas avoir. Du fait que l'Autriche ne les avait pas, il y avait l'Autrichien doué et cultivé (dans une proportion relativement élevée qui nous assurera une bonne place en Allemagne), et il n'y avait pas la culture autrichienne. La culture d'un État consiste dans l'énergie avec laquelle il rend accessibles des livres et des tableaux, avec laquelle il met en place des écoles et des instituts de recherche, offre à des hommes doués une base matérielle et leur assure l'impulsion nécessaire par la force du courant de circulation sanguine qui le traverse ; la culture ne repose pas sur le don, qui, du point de vue international, est distribué de façon assez égale, mais sur la couche de tissu social qui lui est sous-jacente » (*ibid.*).

La faiblesse de l'Autriche est qu'elle ne peut, sur ce dernier point, se comparer en aucune façon à l'Allemagne : « À partir de 1 000 personnes intelligentes et de 50 millions de commerçants à qui l'on peut se fier, on peut faire une culture ; à partir de 50 millions d'hommes doués et pleins de charme et de 1 000 personnes seulement à qui l'on peut se fier en matière pratique, on n'obtient qu'un pays dans lequel on est intelligent et s'habille bien, mais qui n'est même pas en mesure de produire une mode vestimentaire. Celui qui raisonne par récurrence sur l'Autrichien, pour démontrer, à partir de lui, l'Autriche, croit que l'esprit public est la somme de l'esprit privé alors que c'est une fonction qui est par essence plus difficile à calculer » (*ibid.*, p. 1031-1032). En d'autres termes, l'Autrichien de Buridan « devrait conclure une bonne fois une union sacrée entre la spiritualité et la vérité commune et faire simplement les choses simples, en dépit du fait qu'il pourrait s'en abstenir de façon compliquée » (*ibid.*, p. 1032).

Cette inaptitude typiquement autrichienne à réaliser une synthèse satisfaisante entre les exigences de la culture et celles de la vie pratique a été également ressentie par Kraus, qui l'exprime dans une formule tout à fait frappante : « Les rues de Vienne sont pavées de culture. Les rues des autres villes, d'asphalte¹. »

1. Karl Kraus, *Dits et Contredits*, traduction française par R. Lewinter, Éditions Champ libre, 1975, p. 161.

Tout comme Musil, Kraus n'était pas convaincu que le prestige culturel d'une ville ou d'un pays puisse constituer un dédommagement suffisant pour les inconvénients matériels dont il était supposé être la contrepartie : « Je considère le déroulement sans accroc des nécessités de la vie extérieure comme un problème culturel plus profond que la protection de l'église Saint-Charles. Je suis bien assuré que les églises Saint-Charles peuvent uniquement s'édifier si nous conservons intactes toutes nos possessions intérieures, tout le droit à la réflexion et toutes les forces productives de la vie nerveuse, sans les laisser s'épuiser dans la résistance des instruments » (*ibid.*). En d'autres termes, le premier problème à résoudre pour une municipalité ou un État qui veulent avoir une politique culturelle digne de ce nom est d'assurer à leurs citoyens des conditions d'existence telles que la part d'énergie dépensée pour résoudre les problèmes concrets et venir à bout des épreuves pratiques de la vie quotidienne ne soit pas complètement disproportionnée : « Pour le fait que, dans un restaurant viennois, six serveurs me demandent si j'ai "déjà commandé" sans qu'aucun m'obéisse ; pour le fait que la demande d'"addition" se propage comme un écho sans être entendue ; pour le fait que la répartition du pourboire selon les catégories d'âge, de mérite et de rang refoule tous les autres problèmes qui pourraient me passer par la tête ; pour tout cela, la beauté de la cour extérieure du Palais ne peut offrir qu'une faible compensation » (*ibid.*).

Arnheim, dans *L'Homme sans qualités*, se présente comme un homme qui n'est venu en Cacananie que « pour trouver dans le charme baroque de la vieille culture autrichienne un antidote aux calculs, au matérialisme, à l'aride rationalisme qui sont aujourd'hui le lot du créateur civilisé » (*HSQ* 1, p. 129), ce que, bien entendu, Tuzzi, à la différence de sa femme, ne croit pas un instant. Cet homme universel « réputé pour citer les poètes dans les conseils d'administration » et que l'on écoute volontiers parce que, comme dit Musil, « il était beau qu'un homme qui avait déjà tant d'idées, eût aussi tant d'argent » (*ibid.*, p. 240), apparaît comme une personnalité providentielle qui bénéficie, pour une part importante, du fait que « le temps de l'hostilité aux spécialistes avait déjà commencé » (*ibid.*, p. 128). Et c'est ce Prussien génial que Diotime rêve paradoxalement de mettre à la tête de l'Action parallèle (pourtant destinée à procurer à la Cacananie une revanche spirituelle éclatante sur la Prusse ou tout au

moins à lui éviter, dans ce domaine, une sorte de nouveau Sadowa), afin de réaliser la grande synthèse du capital et de la culture, de l'économie et de l'esprit, des affaires et de l'âme, de la réalité et de la pensée.

Tout comme Arnheim s'impose, aux yeux de Diotime, comme l'homme de la situation à une époque où il n'est plus possible d'abandonner passivement « aux guides patentés la responsabilité spirituelle de l'histoire » (*ibid.*, p. 241), l'« esprit de l'Autriche universelle » lui semble constituer l'antidote au pragmatisme et à l'utilitarisme des techniciens de la politique et le moyen de rendre celle-ci authentiquement européenne et intellectuelle. Dans ce partage léonin et cette association de dupes, l'Autriche, dont Musil dit qu'en dépit de ses dons si réputés elle n'est jamais parvenue en pratique à représenter autre chose qu'« une contrariété européenne, tout de suite après la Turquie » (« Buridans Österreicher », *GW* 8, p. 1031), obtient la part de l'âme, c'est-à-dire de l'insatisfaction, du vide et de l'absence, et compense son abaissement sur le plan de la réalité par son élévation dans l'ordre de la fiction et du rêve. Elle peut être considérée, effectivement, selon la grande idée de Diotime, comme « la patrie de l'esprit », dont Musil dit qu'aujourd'hui, malheureusement, il « touche tout au plus 0,5 % de ses créances et se trouve paré en contrepartie du titre de créancier honoraire » (*GW* 1, p. 305 ; *HSQ* 1, p. 365). En inventant la grande idée de l'« Autriche universelle », qu'elle ne craint pas d'identifier avec le monde entier, Diotime revendique, en fait, pour la Cacananie le rôle de créancier spirituel honoraire et désintéressé du reste de l'univers.

*
* *

Dans sa communication au « Congrès international des écrivains pour la défense de la culture », qui a eu lieu à Paris en 1935, Musil a défendu l'idée – peu séduisante pour le genre de public auquel il s'adressait – que les seuls « axiomes culturels » acceptables que l'on puisse à la rigueur proposer sont malheureusement beaucoup plus faibles et imprécis qu'on n'aimerait le croire. Ce qui signifie qu'il n'est jamais facile de savoir contre qui et contre quoi, en particulier contre quel genre de régime politique, la culture doit être défendue, pour ne rien dire du fait qu'elle peut aussi avoir besoin d'être défendue contre ses défenseurs eux-mêmes. Même dans le contexte dont il s'agit et

contrairement à l'opinion de la plupart des auditeurs qu'il a en face de lui, Musil n'est pas convaincu qu'il existe réellement des États qui puissent être considérés en eux-mêmes comme des ennemis et d'autres, au contraire, comme des alliés naturels et des serviteurs dévoués de la culture. Et il insiste particulièrement sur le fait que, contrairement à l'habitude qu'ont les hommes politiques de considérer « une culture prestigieuse comme le butin naturel de leur politique, de la même façon que les femmes étaient échues autrefois aux vainqueurs¹ », la culture n'est jamais le produit direct de l'action de l'État : « La culture d'un État n'est pas la résultante de la moyenne de la culture et de la capacité culturelle de ses habitants, elle dépend de sa structure sociale et de circonstances multiples. Elle ne consiste pas dans la production de valeurs spirituelles du fait de l'État, mais dans la création de dispositifs qui facilitent leur production par l'homme individuel et assurent à de nouvelles valeurs spirituelles la possibilité d'exercer leur action. C'est sans doute à peu près tout ce qu'un État peut faire pour la culture ; il doit être un corps vigoureux, docile, qui héberge l'esprit » (« Der Anschluß an Deutschland », *GW* 8, p. 1042).

La culture possède, de toute évidence, une dimension supra-nationale et supra-temporelle. Elle n'est pas liée intrinsèquement à une forme politique, à une idéologie ou à une classe. Elle n'est pas essentiellement une question de don ou de génialité, puisque celle-ci est, de toute façon, « distribuée comme l'occurrence des autres raretés » (« Vortrag in Paris », *GW* 8, p. 1264). On pourrait croire que les régimes démocratiques de type parlementaire favorisent spécialement l'épanouissement de la culture. Mais les choses ne sont malheureusement pas aussi simples : « Ils garantissent à la culture une liberté très étendue. Mais, dans ce cas, ils garantissent la même liberté à ceux qui lui font du tort. Il n'y a pas de raison qui oblige à identifier, pour le meilleur et pour le pire, l'essence de la culture avec eux. Même l'absolutisme éclairé est bon, seulement il faut que l'absolu soit éclairé². » Inversement, même si l'on songe au cas de régimes particulièrement autoritaires et hostiles à la culture, il n'est pas facile d'imaginer une infrastructure sociale et politique qui rendrait intrinsèque-

1. « Vortrag in Paris vor dem internationalen Schriftsteller-Kongress für die Verteidigung der Kultur » (Korrigierte Reinschrift), *GW* 8, p. 1261.

2. « Vortrag in Paris » (Korrigierte Maschinenschrift), *GW* 8, p. 1268.

ment impossible la formation d'une authentique culture. « En un mot, constate Musil, il n'y a pas d'axiomes culturels (et notamment pas d'axiomes du sentiment), qui ne pourraient pas être remplacés par d'autres, d'une manière telle que sur la nouvelle base une culture soit à nouveau possible. L'élément décisif réside dans le tout, de même qu'on ne peut effectivement pas non plus dire d'un homme d'après des principes ou des actes singuliers s'il est un fou ou un génie ou un criminel-né » (« Vortrag in Paris », *GW* 8, p. 1263). La culture a évidemment un lien naturel avec la paix et on peut constater qu'« il y a un pacifisme naturel, mais également un caractère par nature apolitique de ceux pour qui les œuvres de la culture constituent une chose sérieuse » (*ibid.*, p. 1262). Mais il est vrai aussi qu'une grande culture naît généralement de la victoire et que les grandes victoires sont liées souvent à ce que l'on appellerait, dans un autre contexte, de grands crimes. La culture apparaît dans ce cas « comme le salaire psychologique de la victoire ou comme sa sœur plus tendre » (*ibid.*). Musil trouve une partie de l'explication de tous ces paradoxes dans une remarque prophétique de Nietzsche, qui semble avoir marqué profondément sa réflexion sur le problème de la culture contemporaine : « La victoire d'un idéal moral est remportée par les mêmes moyens immoraux que n'importe quelle victoire : violence, mensonge, calomnie, injustice. » Une conséquence importante qui résulte de cela est que l'on a tort de s'indigner contre la brutalité, l'arrogance et l'extravagance, pour ne pas dire l'aberration pure et simple, qui constituent les apparences sous lesquelles se présente généralement, dans un premier temps, la nouveauté : « Nous contrevenons à cette observation qui a un contenu de vérité important toutes les fois que non seulement nous nous insurgons contre la grossièreté et l'absurdité du nouveau, mais confondons également cette révolte personnelle avec les lois de l'histoire de la création. Il est ici tentant de prendre l'habituel pour le nécessaire » (*ibid.*, p. 1263).

Justifié ou non, le diagnostic formulé dans *L'Homme sans qualités* sur le cas de la philosophie correspond à l'un de ces paradoxes culturels qui rendent si difficile et hasardeuse la formulation explicite d'un véritable programme de défense de la culture : « [...] les époques de tyrannie ont vu naître les grandes figures philosophiques, alors que les époques de démocratie et de civilisation avancée ne réussissent pas à produire une seule philosophie

convaincante, du moins dans la mesure où l'on en peut juger par les regrets que l'on entend communément exprimer sur ce point. C'est pourquoi la philosophie au détail est pratiquée aujourd'hui en si terrifiante abondance qu'il n'est plus guère que les magasins ou l'on puisse obtenir quelque chose sans conception du monde par-dessus le marché, alors qu'il règne à l'égard de la philosophie en gros une méfiance marquée. On la tient même carrément pour impossible » (*HSQ* 1, p. 304).

En d'autres termes, si nous savons à peu près quelles sont les qualités individuelles qui constituent des « présupposés psychologiques indispensables » pour le développement d'une culture : liberté, franchise, courage, incorruptibilité, sens critique et sens de la responsabilité, amour de la vérité, etc., nous ignorons, en revanche, presque complètement par quels moyens directs ou indirects, nobles ou méprisables, elles peuvent être suscitées ou fortifiées. Musil remarque que, « à moins que les qualités de ce genre ne soient soutenues chez tous les hommes par un régime politique, on ne les voit pas non plus se manifester dans les dons particuliers » (« Vortrag in Paris », *GW* 8, p. 1269). Agir sur la connaissance des conditions sociales qui rendent possible la réalisation de ce préalable fondamental pourrait donc bien « être, pour l'auto-défense de la culture, la seule chose qui puisse être obtenue par des moyens non politiques » (*ibid.*).

Cette conception originale des relations qui existent entre la culture et ses présupposés matériels, sociaux et politiques est d'une importance cruciale pour comprendre le jugement que Musil formule sur le monde contemporain, et en particulier son refus systématique de se joindre au chœur des nostalgiques qui déplorent que la civilisation industrielle et technique ait rendu plus ou moins impossible le développement d'une véritable culture, en détruisant ce qu'on est convenu d'appeler l'« âme », c'est-à-dire ce qui, pour l'auteur de *L'Homme sans qualités*, se réduit à une sorte de « grand trou » que l'on remplit habituellement avec des idéaux et de la morale. En réalité, il n'y a aucune raison de croire qu'une époque comme la nôtre n'est pas, comme n'importe quelle autre, en mesure de produire sa propre culture, même s'il est vrai qu'elle peut être tentée de trouver dans sa situation particulière des éléments qui l'amènent à douter sérieusement de cette possibilité.

La seule inquiétude réelle de Musil sur ce point est liée à sa conviction (ou son impression) que la quantité totale d'énergie

spirituelle disponible dans un groupe humain n'est pas illimitée et que les sociétés contemporaines pourraient être condamnées, par leurs dimensions et la complexité de leur mode d'organisation, à en distraire une part de plus en plus importante pour le simple maintien du minimum d'ordre, de stabilité et de sécurité dans l'existence quotidienne et dans les rapports entre les hommes, qui constitue l'une des conditions nécessaires du développement de la culture et de toute espèce de progrès, à commencer par le progrès politique, économique et social lui-même. De ce point de vue, il est possible que les représentants de l'esprit soient dans l'illusion, lorsqu'ils négligent le fait que l'esprit lui-même est probablement soumis à une sorte de principe de conservation qui réduit leurs possibilités d'action à une simple modification de la distribution de l'énergie spirituelle entre les différentes formes qu'elle peut prendre et les différents usages que l'on peut en faire. Ce genre de supposition pourrait inspirer un avertissement sceptique du type suivant : « Halte, vous les gardiens et les administrateurs de l'esprit humain ! Aussi loin que remonte l'évolution historique, nous avons vu une capacité de production spirituelle qui est restée égale à elle-même en quantité. Ici, elle s'est dépensée dans les mille petites astuces de la vie quotidienne, là elle a pris, en tant que religion, la forme d'un mouvement puissant ou elle s'est dissipée dans les mille petits ruisseaux de la spéculation. Et vous tous, les travailleurs intellectuels, vous qui croyez être des augmentateurs de l'esprit, vous n'en êtes que des répartiteurs, vous ne changez rien à la somme, mais seulement à la division en énergie cinétique et énergie potentielle de l'esprit. » (*Tb* 1, p. 70).

Le « principe de distribution des énergies spirituelles » entraîne comme conséquence que, d'une certaine manière, « la culture et la politique se font réciproquement obstacle ». Comme le remarque Nietzsche : « Si l'on se dépense pour la puissance, la grande politique, l'économie, le commerce international, le parlementarisme, les intérêts militaires, – si l'on dissipe de ce côté la dose de raison, de sérieux, de volonté, de domination de soi que l'on possède, l'autre côté s'en ressentira. La culture et l'État – qu'on ne s'y trompe pas – sont antagonistes : “État culturel” [*Kultur-Staat*], ce n'est là qu'une idée moderne. L'un vit de l'autre, l'un prospère au détriment de l'autre. Toutes les grandes époques de culture sont des époques de décadence politique : ce qui a été grand au sens de la culture a été non politique et même *anti-*

*politique*¹. » Musil remarque, à propos de ce passage, qu'il faudrait ajouter aux ressources énergétiques énumérées par Nietzsche, dans lesquelles la culture et la politique puisent aux dépens l'une de l'autre, l'imagination, qui constitue précisément « ce qu'un aventurier, un poète, un politicien, un historien, un philosophe et un soldat doivent avoir en commun et qu'ils amènent, à leur détriment réciproque, à une forme unilatérale ». (*Tb 2*, p. 1229).

Si l'on considère les choses de cette façon, la conclusion à tirer de la remarque de Nietzsche est simplement qu'un « peuple ne peut pas être en même temps politiquement et spirituellement créateur » (*ibid.*). Cela laisse, comme le constate Musil, tout l'espace possible à l'absence de créativité et ne contient absolument rien qui interdise à un peuple de n'être créateur ni du point de vue politique ni du point de vue culturel. Il se pourrait, en outre, que, comme on l'a remarqué plus haut, la quantité d'imagination et d'intelligence nécessaire pour réaliser simplement les conditions négatives de la culture et du progrès en général soit déjà devenue suffisamment grande pour que nos sociétés soient condamnées à une certaine stagnation à la fois sur le plan culturel et sur le plan politique lui-même, dans la mesure où l'instauration et la préservation d'un ordre supportable ont tendance à absorber l'essentiel de l'énergie disponible, sans laisser subsister aucune possibilité réelle de mouvement. Si les simples dépenses de fonctionnement suffisent à dévorer la plus grande partie du capital énergétique, il est de plus en plus difficile d'effectuer les investissements nécessaires à la préparation d'un avenir qui ne soit pas simplement subi, mais construit. Que cette hypothèse pessimiste soit ou non en passe d'être justifiée, il est clair que l'absence de culture, que les représentants attitrés de l'âme – ceux qui, comme dit Musil (*Tb 1*, p. 657), jouent l'*Erkenntnis* – reprochent, à tort ou à raison, à notre époque, s'explique, dans les faits, par de tout autres raisons et exige de tout autres remèdes que ceux qu'ils proposent.

Il n'est évidemment pas surprenant qu'un pays comme l'Autriche, qui était resté aussi profondément attaché à l'idéal ou à la mythologie d'une civilisation pré-industrielle et pré-urbaine rétrospectivement investie d'un caractère plus ou moins idyl-

1. *Le Crépuscule des idoles*, Denoël-Gonthier, Paris, 1970, p. 68-69.

lique, ait produit, avant et plus encore après la catastrophe finale, quelques-uns des critiques les plus doués et les plus virulents de la modernité scientifique et technologique. Pour Karl Kraus, la guerre de 1914-1918 n'est pas seulement l'apothéose du nationalisme et du militarisme, mais également celle du machinisme et de l'industrialisme. Et elle confirme de façon éclatante l'avertissement qu'il avait formulé en 1908 : « Nous avons été assez compliqués pour construire la machine, et nous sommes trop primitifs pour nous faire servir par elle¹. » Le « progrès fiévreux de la bêtise humaine », qui est lié, d'une certaine façon, à la bêtise inhumaine du progrès lui-même, a fait monter les choses à une pression insoutenable, qui rend à peu près inévitable l'explosion finale : « La culture n'a plus la moindre possibilité de respirer, et à la fin on trouve une humanité morte couchée à côté de ses œuvres, dont l'invention lui a coûté tant d'esprit qu'il ne lui en est plus resté assez pour les utiliser » (*ibid.*).

Heureusement, constate Kraus, la nature a fait comprendre aux « pionniers de l'inculture », qui voulaient abuser d'une dimension supplémentaire de l'espace pour les infamies de la civilisation, qu'il n'y a pas seulement des machines volantes, mais également des perturbations météorologiques, et elle a mis, en 1912, un iceberg imprévu sur le chemin du *Titanic*. Évoquant la fin particulièrement édifiante de cette merveille de la technique à travers les commentaires déshonorants auxquels elle a donné lieu dans la presse, Kraus invite son lecteur à pleurer sur un monde capable de mesurer son importance à l'aune de la fortune totale représentée sur le navire, de parler du « cri de victoire d'une grande époque », qui perce comme une sonnerie de trompettes les lamentations sur le sort des victimes, et de s'exalter à l'idée qu'« une conversation des toutes dernières minutes a été consacrée au commerce² ». Dans cette « bataille décisive que le destin a livrée à leur flotte du progrès » (*ibid.*), les hommes devraient plutôt reconnaître le juste châtement de Dieu contre une époque qui l'a trahi pour la machine et ne pas s'éton-

1. « Apokalypse » (Offener Brief an das Publikum), in *Untergang der Welt durch schwarze Magie*, Paperback-Ausgabe in 10 Bänden, Kösel-Verlag, München, 1974, Band 7, p. 11.

2. « Grosser Sieg der Technik: Silbernes Besteck für Zehntausend Menschen oder Furchtbare Versäumnisse: Gott hat nicht Schiffbau studiert », *ibid.*, p. 51.

ner qu'il soit venu exercer sa vengeance sous la forme d'une sorte de *deus ex machina*.

Un bon nombre d'intellectuels autrichiens ont interprété l'effondrement de 1918 à peu près comme Kraus avait interprété le naufrage spectaculaire du *Titanic*. L'État moderne, la guerre industrialisée, la science mégalomane et la technique asservissante sont devenus, à leurs yeux, les quatre cavaliers de l'Apocalypse, qui sèment le meurtre et la ruine. La machine a été décrite comme l'idole moderne assoiffée de sang, qui exigera de plus en plus de sacrifices humains et à laquelle l'homme a déjà, de toute façon, consenti le sacrifice presque complet de son humanité. Wittgenstein remarque, en 1947, à propos de ce qu'il appelle « la conception apocalyptique du monde » : « Il n'est pas dépourvu de sens, par exemple, de croire que l'époque scientifique et technique est le commencement de la fin de l'humanité; que l'idée du grand progrès est un aveuglement, comme également celle de la connaissance finie de la vérité; que, dans la connaissance scientifique, il n'y a rien de bon ni de souhaitable et que l'humanité qui y aspire se précipite dans un piège. Il n'est absolument pas clair que cela ne soit pas le cas¹. » Mais en même temps, une autre issue finale, qui n'est pas forcément beaucoup plus réjouissante, est concevable : « Il pourrait se faire que la science et l'industrie, et leur progrès, soient l'élément le plus permanent du monde d'aujourd'hui. Que toute supposition d'un effondrement de la science et de l'industrie entre-temps, et pour une *longue* période, soit un simple rêve, et que la science et l'industrie, après et avec une désolation infinie, unifient le monde, je veux dire, le rassemblent en *un* tout, qui ne sera alors habité par rien moins que la paix. Car la science et l'industrie décident bien les guerres, ou c'est l'impression qu'on a » (*ibid.*, p. 120). La réaction de Musil, sur ce point, est évidemment bien différente de celle de Kraus et de Wittgenstein. Il fait partie du petit nombre des intellectuels et des artistes autrichiens qui pensent que l'ennemi à combattre n'est pas la civilisation scientifique et technique, et il est même convaincu que la façon dont la science et la technique sont aujourd'hui jugées et condamnées constituent déjà en elles-mêmes une excellente raison de les défendre.

1. *Vermischte Bemerkungen*, eine Auswahl aus dem Nachlaß, herausgegeben von G. H. von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977, p. 107-108.

Une remarque étonnante de Wittgenstein, qui date de l'année 1946, montre, du reste, qu'il lui est arrivé aussi de s'interroger sur ce qu'il y a exactement derrière le genre de peur irraisonnée que suscitent aujourd'hui certaines des possibilités les plus inquiétantes de la technique : « La peur hystérique que l'opinion publique éprouve à présent devant la bombe atomique ou que, en tout cas, elle exprime, est presque un signe qu'on a fait là pour une fois une invention salutaire. Du moins, la crainte fait-elle l'impression d'une médecine amère réellement efficace. Je ne peux pas me défendre de l'idée suivante : s'il n'y avait pas là quelque chose de bon, les *philistins* ne se mettraient pas à pousser des cris. Mais peut-être est-ce là également une idée puérite. Car tout ce que je peux me dire n'est-il pas uniquement que la bombe laisse espérer la fin, la destruction d'un mal épouvantable, la science écoeurante, qui a perdu toute espèce de consistance? Et ce n'est assurément pas une idée désagréable; mais qui dit ce qui pourrait suivre une telle destruction? Les gens qui dis-courent aujourd'hui contre la production de la bombe sont, il est vrai, le *rebut* de l'intelligence; mais même cela ne prouve pas absolument qu'il faille dire du bien de ce qui leur fait horreur » (*ibid.*, p. 94). En dehors du fait que la science, sous sa forme actuelle, y est désignée clairement comme le mal, ce que signifie exactement ce genre de déclaration est, il est vrai, peu clair. Si Wittgenstein veut dire qu'il est inconséquent et puérite d'être pris de panique devant la menace que représente aujourd'hui la bombe atomique et de continuer en même temps à vénérer la science qui l'a produite et dont elle pourrait révéler enfin la véritable nature, le moins que l'on puisse dire est qu'il a tendance à confondre deux choses que pourtant il distingue d'ordinaire assez clairement : la science comme entreprise intellectuelle, que l'on peut continuer à admirer, et la science qui, en liaison avec la technique, a produit une forme de civilisation et, du même coup, également une mentalité et un « esprit » qui ne méritent pas forcément un respect comparable.

Dans *L'Homme sans qualités*, Ulrich est présenté comme un homme qui est resté un admirateur de la science et de la technique, auxquelles il a cessé de s'intéresser directement, essentiellement pour des raisons négatives, c'est-à-dire, à cause des gens qui les détestent, des mobiles auxquels ils obéissent et des remèdes qu'ils proposent : « C'est ainsi qu'il se trouva des gens, déjà au temps où Ulrich devint mathématicien, pour prédire l'écroule-

ment de la civilisation européenne sous prétexte que la foi, l'amour, l'innocence et la bonté avaient déserté l'homme ; il est significatif que tous ces gens aient été de médiocres mathématiciens au temps de leurs études. [...] D'Ulrich [...] on pouvait dire au moins ceci en toute certitude, qu'il aimait les mathématiques à cause de ceux qui ne pouvaient les souffrir. Il était moins scientifiquement qu'humainement amoureux de la science. Il voyait que, sur toutes les questions où elle se jugeait compétente, elle pensait autrement que les hommes ordinaires » (*HSQ* 1, p. 46).

Comme le remarque ironiquement Musil, c'est, d'une certaine façon, parce que Galilée et ses frères spirituels ont considéré les choses avec la sobriété et la « superficialité » caractéristiques de la science expérimentale que « sont nés plus tard (et bien peu de temps après si l'on adopte les mesures de l'histoire) les indicateurs de chemin de fer, les machines, la psychologie physiologique et la corruption morale de notre temps, toutes choses à quoi elle ne peut plus tenir tête » (*ibid.*, p. 362). La raison pour laquelle Ulrich met fin à « l'essai le plus important » qu'il a effectué pour devenir un homme à qualités est la découverte du fait qu'« il ressemblait, même dans sa science, à un homme qui franchit une chaîne de montagnes après l'autre sans jamais apercevoir le but » (*ibid.*, p. 54). En d'autres termes, les satisfactions que l'on peut retirer de la pratique de la science ne sont finalement pas assez différentes de celles que l'on trouve dans le sport ou la gymnastique pour donner un sens à l'existence d'un homme dont le problème n'est pas de continuer à développer ses capacités et à améliorer ses performances, mais uniquement de découvrir l'usage que l'on peut faire de ce que l'on sait faire. À un moment où le futur héros de *L'Homme sans qualités* ne s'appelle pas encore « Ulrich », mais « Achilles », Musil note dans ses *Cahiers* : « Le mieux est de faire que A. soit un philosophe moderne, puisque là-dedans se reflète ce qu'il y a d'insatisfaisant et d'insatisfait dans notre époque. Il a obtenu son habilitation et, de ce fait, son sens sportif se trouve épuisé » (*Tb* 1, p. 379).

Comme le remarque Nietzsche, du fait que toutes les vérités importantes de la science finissent par devenir ordinaires et communes, la satisfaction déjà très réduite qu'elle est susceptible de procurer au non-initié tend à disparaître plus ou moins rapidement. Et, « si la science procure par elle-même toujours de moins en moins de plaisir, et en ôte toujours de plus en plus, en

rendant suspects la métaphysique, la religion et l'art consolateurs, il en résulte que se tarit cette grande source de plaisir à laquelle l'homme doit presque toute son humanité¹ ». Musil considère, comme Nietzsche, que la science a produit une surabondance de vérités, mais n'a jamais résolu le problème crucial (qui n'est, du reste, pas le problème de ceux qui la produisent, mais plutôt de ceux qui la reçoivent ou la subissent), à savoir celui de l'intérêt et de la valeur de la vérité elle-même. Mais il est clair que c'est ce problème-là qui doit être résolu d'une manière ou d'une autre et que les « combattants de l'âme » ne proposent rien qui ressemble de près ou de loin à une solution, puisqu'ils ne sont manifestement pas plus en mesure que quiconque de dire « à quoi devraient ressembler aujourd'hui une culture, une religion ou une communauté, au cas où elles voudraient admettre dans leur synthèse les laboratoires et les machines volantes et le corps social gigantesque, et ne voudraient pas simplement les présupposer comme dépassés² ». Ce qu'on appelle l'âme est, en réalité, essentiellement l'expression de la résignation et de l'impuissance d'une époque inférieure à sa tâche et dépassée par ses problèmes : « On exige par là simplement que le présent renonce à lui-même. Incertitude, absence d'énergie, coloration pessimiste caractérisent tout ce qui constitue aujourd'hui l'âme » (*ibid.*). Or, il est clair que, si le problème fondamental de notre temps est la recherche d'une synthèse « entre la pensée scientifique et les exigences de l'âme », on ne le résoudra pas par la négation et le refus, mais seulement à la condition d'en accepter résolument les données, c'est-à-dire « par un plus, un plan, une direction de travail, une autre utilisation de la science comme de la poésie³ ».

Le même processus de banalisation progressive qui affecte les conquêtes les plus extraordinaires de la science contribue également à dépouiller de leur intérêt les réalisations les plus prodigieuses de la technique. Pour le profane, qui ignore tout de l'excitation de la recherche et de la découverte, les résultats obtenus se révèlent finalement trop décevants pour justifier les sacrifices

1. *Humain, trop humain*, § 251.

2. « Das hilflose Europa oder Reise vom Hundersten ins Tausendste » (1922), *GW* 8, p. 1087.

3. « Geist und Erfahrung, Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind » (1921), *GW* 8, p. 1059.

consentis et pour que le bilan des profits et des pertes ne paraisse pas franchement négatif. Dans ce double processus d'enrichissement et d'appauvrissement que représente le progrès scientifique et technique, le deuxième aspect est toujours celui qui devient, à plus ou moins long terme, le plus évident et le plus important. En un certain sens, on peut dire que la science et la technique ont réalisé quelques-uns des rêves ancestraux les plus fantastiques de l'humanité : et, de ce point de vue, « la recherche moderne n'est pas seulement une science, mais une magie, une cérémonie de la plus grande puissance sentimentale et intellectuelle, devant laquelle Dieu lui-même défait un pli de son manteau après l'autre, une religion dont la dogmatique est à la fois imprégnée et étayée par la logique dure, courageuse, mobile, froide et coupante comme un couteau, des mathématiques » (*HSQ* 1, p. 45). Compte tenu du fait que le progrès présente des avantages et des inconvénients, dont il n'est pas possible de faire la somme, on peut, naturellement, se demander s'il ne serait pas plus juste de parler simplement d'évolution, plutôt que de progrès. Mais ce qui est indiscutable est que « le capital de problèmes résolus, de vœux exaucés, augmente » (*J* 2, p. 155) et augmente même de façon spectaculaire.

Le problème est cependant précisément qu'« on a perdu en rêve ce qu'on a gagné en réalité » et que la réalité obtenue ne ressemble généralement que de très loin à celle qui constituait l'objet du rêve : « Le cor du postillon de Münchhausen était plus beau qu'une voix mise en conserve à l'usine, les bottes de sept lieues plus belles qu'une automobile, le royaume de Laurin plus beau qu'un tunnel de chemin de fer, la mandragore qu'un béli-nogramme, et il était plus beau de manger du cœur de sa mère pour comprendre le langage des oiseaux que de se livrer à une étude de psychologie animale sur la valeur expressive de leur chant » (*ibid.*). Tout se passe comme si la récolte espérée perdait de sa substance à mesure qu'elle mûrit et comme si les fruits n'avaient plus aucune consistance ni saveur, une fois que les branches sont chargées. Cela n'a rien d'étonnant, si l'on songe que le futur ne réalise, de toute façon, jamais les rêves du présent : « Avant d'avoir un avion, on a rêvé des avions et de ce à quoi ressemblerait le monde avec eux. Mais comme la réalité n'a été rien moins que semblable à ce rêve, on n'a absolument aucune raison de croire que l'évolution de la réalité conduira à l'état de choses que l'on rêve. Car nos rêves sont remplis de

pacotille, pour ainsi dire de chapeaux et de déguisements de carnaval¹. » Par rapport aux rêves, qui sont toujours vagues, abstraits et inconsistants, la réalité a l'inconvénient majeur d'être précise, concrète, tangible et souvent triviale ; et c'est la raison pour laquelle le monde qu'ils engendrent à plus ou moins long terme ne peut presque jamais être considéré comme la réalisation de ce que l'on a rêvé : « On ne peut pas *construire* des nuages. Et c'est pourquoi le futur *que l'on rêve* ne devient jamais vrai » (*ibid.*).

En d'autres termes, comme le constate Musil, une anticipation délibérée et explicite d'un avenir meilleur est toujours inutile :

L'idéal instauré de façon consciente ne se réalise jamais. C'est la raison pour laquelle on est enclin à parler de déformations, compromis, concessions.

On doit être animé par l'espérance, l'amour et la croyance à la force de la vie. On a besoin de la connaissance de soi et d'une idée qui indique la direction, on n'a pas besoin d'une image du futur (*Tb* 1, p. 361).

*
* *
*

L'effet négatif le plus frustrant et le plus difficilement supportable des succès extraordinaires de la technique est, aux yeux de Musil, l'impression qu'ils donnent d'avoir rendu entièrement désuètes et passablement ridicules les représentations métaphysiques et morales traditionnelles, sans offrir une contrepartie susceptible de compenser cette perte irrémédiable : « [...] l'homme, dans tous les domaines qu'il considère comme supérieurs, se comporte d'une manière bien plus démodée que ne le sont ses machines. [...] À quoi bon l'Apollon du Belvédère, quand on a sous les yeux les formes neuves d'un turbogénérateur ou le jeu des pistons d'une machine à vapeur ! Qui peut encore se passionner pour de millénaires bavardages sur le bien et le mal, quand on a établi que ce ne sont pas des "constantes", mais des "valeurs de fonction", de sorte que la bonté des œuvres dépend des circonstances historiques, et la bonté des hommes de l'habileté psycho-technique avec laquelle on exploite leurs qualités ! Considéré du point de vue technique, le monde devient franchement comique ; mal pratique en tout ce qui concerne les rapports des hommes

1. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, p. 84.

entre eux, au plus haut point inexact et contraire à l'économie en ses méthodes » (*GW* 1, p. 37; *HSQ* 1, p. 42-43).

Il n'est pas certain, en réalité, que la perte soit aussi considérable qu'on a tendance à le croire, puisqu'il se pourrait que la majeure partie de ce que l'on continue à appeler pompeusement la morale s'occupe de problèmes purement « techniques » et qui pourraient sans doute être résolus par des procédés aussi sobres et efficaces que ceux de la technique, sans préjudice réel pour la morale proprement dite : « Cela constituerait un essai utile, si l'on consentait une bonne fois à limiter à l'extrême l'abus de la morale, qui (de quelque espèce qu'elle puisse être) accompagne toute action et à se contenter de n'être moral que dans les cas d'exception, qui s'y prêtent, et en revanche, dans tous les autres cas, à ne pas concevoir son action en fonction d'un autre type de réflexion que celui que l'on applique à la standardisation nécessaire des crayons ou des vis » (*GW* 1, p. 246; *HSQ* 1, p. 296). Comme le fait observer Musil, avec le sérieux de l'ironie, aussi rebutante et inacceptable qu'elle puisse sembler au premier abord, l'application des méthodes d'uniformisation et de normalisation qui ont fait leurs preuves dans la technique et l'industrie aux choses de l'esprit elles-mêmes pourrait entraîner des avantages appréciables d'un point de vue qui n'est pas seulement fonctionnel, puisqu'en rendant les hommes plus ou moins interchangeables pour les choses sans conséquence on leur permettrait sans doute d'être plus facilement exceptionnels pour les choses qui le méritent et l'exigent réellement¹.

Notre époque, constate Musil, « est une époque d'accomplissement, et les accomplissements sont toujours des déceptions ; elle manque d'aspiration, de quelque chose qu'elle ne peut pas encore, au moment où cela lui tient à cœur » (« Das hilflose Europa » (1922), *GW* 8, p. 1088). Ayant transformé certaines des aspirations les plus utopiques des époques précédentes en une réalité banale et décevante, il est normal qu'elle retourne sa nostalgie vers la chose essentielle qu'elle ne peut réellement pas et à laquelle, pour cette raison, elle ne cesse de rêver, à savoir, précisément, revenir en arrière et retrouver ce qu'elle croit avoir perdu. De là ce « romantisme énorme qui fuit le présent en direction de toutes les espèces de passés, pour y trouver la fleur

1. Cf. l'esquisse « Normung des Geistes » (1927 ou plus tard), *GW* 7, p. 799-801.

bleue d'une sécurité perdue¹ », oubliant, entre autres choses, que l'amère réalité d'aujourd'hui est justement le produit des inquiétudes et des insatisfactions d'hier, que la réalité idéale que nous voudrions retrouver ne doit son caractère idéal qu'à l'impression que nous avons de l'avoir perdue et que le passé auquel nous rêvons de retourner n'a probablement jamais eu de réalité ailleurs que dans le rêve qui le transforme en notre avenir impossible. Puisque le bien le plus précieux que le progrès scientifique et technique a enlevé à l'homme (qui a choisi délibérément, en choisissant la science, la privation spirituelle, sans prévoir qu'il la trouverait un jour intolérable) est la foi, la nostalgie de l'époque actuelle s'exprime essentiellement dans un besoin de croire qui est susceptible de revêtir les formes religieuses ou profanes les plus diverses et les plus suspectes.

Il semble que le chemin parcouru par l'humanité soit celui d'un déclin progressif auquel il s'agit aujourd'hui de mettre fin : « On a caractérisé le déclin comme ayant descendu les échelons suivants : il y a d'abord eu une époque qui croyait simplement et fermement en Dieu. Puis est venue une époque qui devait se le faire démontrer par la raison. Puis une qui se contentait du fait que la raison ne puisse simplement rien démontrer contre lui. Et enfin la nôtre, qui ne croirait en lui que si elle pouvait le rencontrer sans cesse dans un laboratoire » (*ibid.*, p. 1382). De là cette « mer de lamentations » qui a envahi la littérature sur la destruction de l'âme, la mécanisation de l'existence, la déshumanisation de l'homme, victime des excès de la rationalité calculatrice et technicienne, le positivisme, l'individualisme, l'égoïsme et la férocité de l'homme contemporain. À un homme qui s'est affranchi des liens organiques traditionnels et ne bénéficie plus, en conséquence, de la sécurité et de la stabilité qu'ils lui procuraient, on propose comme remède la régression concertée et la restauration artificielle des valeurs anciennes : foi, simplicité, humanité, altruisme, civisme, solidarité nationale, etc. Cette volonté de régression et « cette situation morale qui ne trouve plus son assise en elle-même et la cherche derrière elle (race, nation, religion, force et simplicité antiques, bonté non perversité) » (*ibid.*, p. 1365) ne constituent pas pour Musil une solution erronée et illusoire, mais bel et bien le *problème* nouveau que notre époque doit résoudre et pour lequel on n'entrevoit pas

1. « Der deutsche Mensch als Symptom » (1923), *GW* 8, p. 1367.

encore de solution. La première condition requise pour qu'il puisse un jour être résolu est évidemment qu'elle le perçoive comme étant effectivement *son* problème propre et *sa* tâche spécifique. L'erreur initiale est celle qui consiste à traiter le phénomène à partir du présupposé que nous sommes engagés dans un processus de décadence qu'il s'agit d'enrayer : « L'état actuel de l'esprit européen est, à mon avis, non pas un déclin, mais une transition pas encore effectuée, non pas un excès de maturité, mais une immaturité » (*ibid.*, p. 1367). Autrement dit, la solution, si elle existe, ne peut être cherchée que dans le sens du mouvement actuel : « Il est, malgré tout, indiscutable pour moi que nous n'abandonnerons jamais à nouveau les avantages ainsi conquis et que nous pouvons surmonter les dommages subis. Et que nous gagnerons, si nous exagérons encore l'évolution qui a conduit jusqu'ici¹. »

L'idée de faire de l'Autriche une sorte de « parc naturel protégé » de la culture et de l'âme (et simultanément de la stagnation politique et économique) découle de l'illusion qu'il faut, d'une manière ou d'une autre, choisir aujourd'hui entre les exigences de la « culture », et les impératifs de la « civilisation ». Musil critique cette alternative spengliérienne, en remarquant que la civilisation, en tant que stade ultime et prétendument dégénéré de la culture, ne souffre pas, par rapport à celle-ci, d'un manque fondamental de spiritualité, d'idéalisme ou de générosité, mais simplement du fait que, en raison de la complexité extrême des formes d'organisation économiques, sociales et politiques, les impulsions directrices et organisatrices ont une difficulté beaucoup plus grande à se transmettre et à agir. La solution ne peut donc résider que dans la création de conditions matérielles et sociales qui permettent aux efforts idéologiques en général d'acquiescer la stabilité et la force de pénétration nécessaires. « Ce qu'on appelle la civilisation, au mauvais sens du terme, n'est, en fait, pour l'essentiel rien d'autre que le fait que l'individu se voit imposer le fardeau de questions dont il connaît à peine le premier mot (que l'on songe à la démocratie politique ou au journal), ce qui fait qu'il est tout à fait naturel qu'il y réagisse d'une manière complètement pathologique; nous imputons aujourd'hui à un commerçant quelconque des décisions

1. « Politisches Bekenntnis eines jungen Mannes » (1913), GW 8, p. 1012-1013.

dans lesquelles un choix consciencieux ne serait pas possible à un Leibniz » (« Das hilflose Europa », *GW* 8, p. 1091).

Wittgenstein formule, dans des termes un peu différents, le même genre de diagnostic sur la civilisation contemporaine : « À peu près de la même manière que l'on dit que les anciens physiiciens ont découvert tout d'un coup qu'ils comprenaient trop peu de mathématiques pour pouvoir maîtriser la physique, on peut dire que les jeunes gens d'aujourd'hui se trouvent tout d'un coup dans la situation où l'entendement commun normal ne suffit plus pour les exigences extraordinaires de la vie. Tout est devenu si embrouillé que, pour le maîtriser, il faudrait un entendement exceptionnel. Car il ne suffit plus de pouvoir jouer le jeu comme il faut; il se pose toujours à nouveau la question : faut-il, en fait, à présent, jouer ce jeu et quel est le bon jeu ? »

Le problème de l'époque actuelle est donc un énorme problème d'organisation spirituelle, qui n'est résolu pour l'instant, de façon satisfaisante, que dans la science, alors que partout ailleurs la production, la confrontation et la combinaison des éléments idéologiques sont pratiquement abandonnées au hasard. Ce qu'on est tenté d'interpréter comme une inaptitude constitutive de la société contemporaine à la production d'une authentique culture est donc en réalité simplement l'indice de l'existence d'un problème fondamental qui n'est pas forcément insoluble, mais dont la solution nous échappe pour l'instant. Musil remarque à ce propos :

Ne pas prophétiser que la bourgeoisie est finie : elle pourrait tout de même encore donner naissance à une culture. Mais bien montrer à quel point elle est organisée de façon peu favorable pour cela.

Et, à vrai dire, ce n'est pas le grand capitalisme, mais le petit capitalisme qui constitue l'obstacle. Ce n'est pas un hasard si les partis de la régression, le Centre et les Chrétiens-Sociaux, se complètent à partir de la petite bourgeoisie (*Tb* 1, p. 544).

Il va sans dire que la solution de ce genre de problème n'est à chercher dans aucun modèle antérieur et doit être entièrement inventée. À cet égard comme à beaucoup d'autres, la Cacanie, « cet État depuis lors disparu et resté incompris qui fut sur tant de points, sans qu'on lui en rende justice, exemplaire » (*HSQ* 1, p. 37), est bel et bien, aux yeux de Musil, l'État moderne le plus

1. *Vermischte Bemerkungen*, p. 57.

avancé : elle est celui où le problème s'est posé le plus tôt et le plus clairement, où règnent les illusions les plus caractéristiques sur sa nature véritable et où l'art de ne pas le résoudre a atteint son plus haut degré de perfection, c'est-à-dire le genre d'État auquel a été donnée pour la première fois la révélation de l'inutilité profonde de toute espèce de projet ou d'ambition, qui ne subsiste que « par la force de l'habitude », en équilibre instable sur le passé et l'avenir et sans jamais prendre le risque d'avancer ou de reculer : « Il faut qu'il y ait quelque part dans cet État un secret, une idée : mais on ne parvient pas à trouver où ils sont. Ce n'est pas l'idée de l'État, pas l'idée dynastique, pas celle d'une symbiose culturelle de différents peuples (l'Autriche pourrait être une expérience mondiale [*Weltexperiment*]), – il est probable que le tout n'est réellement que mouvement par manque d'une idée motrice, comme les oscillations d'un cycliste qui n'avance pas » (« Politik in Österreich » [1912], *GW* 8, p. 993).

ROBERT MUSIL OU L'ANTI-SPENGLER

I

Quand Musil a rédigé son compte rendu critique du tome I du *Déclin de l'Occident* de Spengler, il cherchait manifestement moins à attaquer un auteur à succès, dont les thèses sur la philosophie de l'histoire lui paraissaient pour le moins contestables (il a lui-même expliqué qu'un de ses objectifs principaux dans *L'Homme sans qualités* était de tourner en dérision le discours des prophètes du déclin), qu'à contester une méthode et un style de pensée qui bénéficient aujourd'hui d'un prestige dont le succès d'un livre comme celui de Spengler constitue un des symptômes les plus remarquables. « Je vous ai écrit, précise-t-il dans une lettre du 29 novembre 1919 à Efraim Frisch, que je voulais traiter le livre de Spengler comme un symptôme de notre époque, car, arrivé où j'en suis de ma lecture, une réfutation objective serait interminable, il arrange son affaire avec tant de fausses analogies que son peu de vérité se trouve irrémédiablement noyé dans une énorme masse d'erreur » (*Bf* 1, p. 192). Aussi ne peut-on pas être surpris de le voir, après un paragraphe initial consacré aux chapitres du *Déclin de l'Occident* qui traitent des mathématiques (le livre commence justement par un chapitre intitulé « Du sens des nombres »), dont il dit qu'ils « ont sur les autres l'avantage de faire tomber tout de suite le masque d'objectivité scientifique qu'arborent si volontiers, dans n'importe quel domaine des sciences, les littéraires » (*E*, p. 98), donner un échantillon très probant du genre d'assertion que rend possible l'adoption d'un mode de pensée comme celui de Spengler :

Il existe des papillons jaune citron ; il existe également des Chinois jaune citron. En un sens, on peut donc définir le papillon : Chinois nain ailé d'Europe centrale. Papillons et Chinois passent pour des

symboles de la volupté. On entrevoit ici pour la première fois la possibilité d'une concordance, jamais étudiée encore, entre la grande période de la faune lépidoptère et la civilisation chinoise. Que le papillon ait des ailes et pas le Chinois n'est qu'un phénomène superficiel. Un zoologue eût-il compris ne fût-ce qu'une infime partie des dernières et plus profondes découvertes de la technique, ce ne serait pas à moi d'examiner le premier la signification du fait que les papillons n'ont pas inventé la poudre : précisément parce que les Chinois les ont devancés. La prédilection suicidaire de certaines espèces nocturnes pour les lampes allumées est encore un reliquat, difficilement explicable à l'entendement diurne, de cette relation morphologique avec la Chine (*ibid.*, p. 100).

On pourrait aisément trouver dans la critique littéraire et la philosophie de l'époque récente une multitude d'exemples qui montrent que la réalité a, depuis l'époque où Musil écrivait, dépassé fréquemment la possibilité qu'il évoque et que le pastiche qu'il construit est, tout compte fait, à peine une exagération. Musil savait, bien entendu, parfaitement que, en dépit du fait que les exemples qu'il analyse chez Spengler, parlent, semble-t-il, suffisamment par eux-mêmes, il ne manquerait pas d'être traité néanmoins de simple maniaque de l'exactitude littérale. La raison de cela réside, à ses yeux, dans le prestige étonnant dont jouissent aujourd'hui, auprès des esprits littéraires, l'inexactitude, l'approximation et le flou, alors que les règles de la logique et le souci de la précision non seulement ne suscitent aucun respect comparable, mais sont même considérés volontiers comme des choses que l'on doit, au nom de la liberté et de la créativité de l'esprit, mettre son point d'honneur à ignorer ouvertement.

Le problème n'est évidemment pas que des passages comme ceux que Musil critique chez Spengler et parodie dans l'extrait cité plus haut puissent s'écrire aussi facilement, mais qu'ils passent la plupart du temps pour particulièrement profonds et philosophiques, alors que la volonté d'être toujours aussi exact qu'il est possible même dans les choses qui sont par nature inexactes est, au contraire, réputée généralement étrangère à la pensée authentique. On peut dire que l'entreprise intellectuelle de Musil a consisté, pour une part essentielle, à contester de façon systématique ce privilège injustifié de l'indéfini et de l'incertain et à essayer de réconcilier le monde littéraire et artistique de son époque avec des valeurs qui, comme l'exactitude et la précision, lui semblaient généralement bonnes tout au plus pour les scien-

tifiques¹. C'est dans cet esprit qu'il faut, me semble-t-il, lire la critique musilienne du *Déclin de l'Occident*. Musil pense que le style de pensée pratiqué par Spengler n'est en aucune façon imposé par la nature du sujet lui-même et qu'il existe d'ores et déjà des moyens de traiter les questions dont s'occupe la « morphologie de l'histoire universelle » de façon autrement plus conforme, sinon à la lettre, du moins à l'esprit de la science – puisque c'est bien de science qu'il s'agit pour l'auteur –, et avec un degré d'exactitude bien supérieur à celui dont elle se contente.

1. On peut, bien entendu, ignorer à peu près tout de ce que sont réellement l'exactitude et la précision et considérer en même temps comme essentiel de réussir à donner l'impression d'être précis et scientifique. C'est ce que fait Spengler, dont Musil commente un passage sur les mathématiques en disant que « cela fait si sérieux qu'un non-mathématicien se persuade aussitôt que seul un mathématicien peut parler ainsi » (*ibid.*, p. 98-99). Les littéraires qui veulent donner à ce qu'ils écrivent une apparence de sérieux et d'exactitude se considèrent souvent comme autorisés à faire une utilisation qu'ils qualifient de « libre » et « créatrice » de concepts et de théories scientifiques que, manifestement, ils ne maîtrisent pas (et dont une maîtrise minimale ne leur semble, du reste, aucunement nécessaire pour cela). Il est à peine besoin de préciser que ce qui est en question aujourd'hui dans la fameuse « affaire Sokal » présente de nombreuses analogies avec ce qui constitue l'objet du débat entre Musil et Spengler. À en juger par les réactions qu'ont eues certains des auteurs dont les écrits ont été utilisés dans la mystification de Sokal, on peut penser qu'ils devraient logiquement accuser aussi un auteur comme Musil d'être non seulement un maniaque de l'exactitude littérale, mais également un positiviste. Comme il le remarquait déjà, la culpabilité, dans ce genre d'affaire, n'est pas, comme d'habitude, du côté de ceux qui ont commis la faute, mais du côté de ceux qui la dénoncent. Il est manifestement beaucoup moins important, pour certains littéraires, de savoir de quoi on parle au juste que d'en dire des choses qui semblent non seulement originales et excitantes, mais également, si possible, « scientifiques ». Il devrait, bien entendu, être facile de se rendre compte que la vénération excessive et superstitieuse pour les conquêtes, les méthodes et l'autorité de la science n'est pas, en l'occurrence, du côté des scientifiques qui protestent, mais du côté des littéraires qui se croient obligés d'utiliser leur langage (ou peut-être, plus exactement, ce qu'ils croient être leur langage). Les idées de Spengler sont certes aujourd'hui à peu près oubliées (encore que certains indices semblent suggérer qu'elles sont peut-être, depuis quelque temps, en train d'être redécouvertes et réévaluées). Mais le mode de pensée qu'il incarne et que Musil conteste est, en tout cas, largement aussi actuel et réputé aujourd'hui qu'il l'était dans les années 1920. Sur le degré auquel Spengler, aussi discréditées ou ignorées que puissent être en principe ses conceptions, pourrait être resté néanmoins tout à fait présent dans la pensée philosophique, épistémologique et historique d'aujourd'hui, cf. Jacques Bouveresse, « La vengeance de Spengler », *Le Temps de la réflexion*, IV, Gallimard, Paris, 1983, p. 371-401.

II

« Il est compréhensible, constate Musil, car ce n'est qu'une transposition d'habitudes de pensée qui ont fait leurs preuves ailleurs, que l'on ramène également des segments temporels et culturels déterminés, qui se détachent les uns des autres de façon caractéristique, à des substrats différents, comme étant les espèces les plus simples de causes, c'est en ce sens qu'on parle alors d'un homme égyptien, hellénique, gothique, de nations, de races et d'époques ou de cultures mystérieuses. Il s'agit là d'une sorte de phrénologie historique devenue très en vogue, qui dit à peu près : l'homme voleur a dans son cerveau un substrat physiologique du vol et l'homme honnête un élément organique qui correspond à l'honnêteté » (*GW* 8, p. 1368). C'est une façon de faire qui est, en particulier, caractéristique de la démarche de Spengler. Mais, aussi tentante et naturelle que puisse être, de l'aveu de Musil lui-même, la transposition dont il parle, il l'a néanmoins combattue de façon systématique dans ses essais, lui opposant ce qu'il appelle le « théorème de l'amorphisme humain » (*Theorem der menschlichen Gestaltlosigkeit*) : « Le substrat, l'homme, n'est en fait qu'une seule et même chose à travers toutes les cultures et les formes historiques ; ce par quoi elles et, du même coup, lui aussi se distinguent provient de l'extérieur, et non de l'intérieur » (*ibid.*). Ou encore, en d'autres termes : « Je veux soutenir qu'un anthropophage, transplanté à l'état de nourrisson dans un environnement européen, deviendrait probablement un bon Européen, et que le tendre Rainer Maria Rilke serait devenu un bon anthropophage, si un sort malheureux l'avait jeté, petit enfant, parmi les gens des mers du Sud. Je crois la même chose d'un nourrisson grec du IV^e siècle avant J.-C., qu'un miracle aurait attribué par substitution à une mère du Kurfürstendamm, ou d'un jeune Anglais qui aurait été donné à une mère égyptienne de l'an 5000 » (*ibid.*, p. 1372). La signification du théorème est que, contrairement aux hypothèses et aux affirmations de la phrénologie et de la physiognomonie historiques, l'homme est une matière première susceptible de revêtir les formes les plus diverses et les plus antithétiques, un être moralement amorphe, une substance colloïdale sans consistance interne ou « une masse liquide qui doit être formée » (*ibid.*, p. 1348).

Comme le reconnaît honnêtement Musil, ce genre de proposition n'est pas facile à démontrer ; mais il y a des raisons indirectes qui parlent en sa faveur. L'une d'entre elles et incontestablement l'une des plus décisives a été, pour Musil, l'expérience de la guerre de 1914-1918, qui a montré que l'homme est réellement capable de tout, même du bien, disponible pour les formes les plus extrêmes de l'égoïsme et de l'abnégation, de la lâcheté et de l'héroïsme. Cet être, dont Musil croit pouvoir constater qu'il est « aussi aisément capable de cannibalisme que de la critique de la raison pure » (*ibid.*, p. 1081), est apparemment doué d'une plasticité si surprenante que les explications qui tenteraient de réduire toutes ses actions altruistes à des mobiles égoïstes ou tous ses comportements égoïstes à des impulsions altruistes peuvent être considérées *a priori* comme également irréalistes et « également drôles » (*ibid.*, p. 1002). La vérité est que l'« on peut sans doute se représenter l'homme originairement comme une créature qui est tout aussi volontiers bonne que mauvaise, à savoir sociale qu'égoïste (en laissant de côté l'importance de la trame d'égoïsme qui fait encore partie du tissu social) ; mais les intérêts dans lesquels il est impliqué aujourd'hui sont trop nombreux, et l'impénétrabilité autour de lui, le manque de conductibilité du corps social pour les excitations spirituelles, ont pour effet qu'au moment de chaque action il n'y a jamais qu'une faible fraction des déterminants éthiques possibles qui agit sur lui. C'est pourquoi aujourd'hui tout événement éthique a, lorsqu'il est réellement vécu, des "aspects" ; selon l'un, il est bon ; selon l'autre, mauvais ; selon un troisième, une chose quelconque, dont on peut bien moins encore dire en toute certitude si elle est bonne ou mauvaise » (*ibid.*, p. 1073). Le perspectivisme n'est pas une doctrine philosophique, mais une situation objective qui s'impose aujourd'hui à l'individu : l'ambiguïté et l'indécidabilité éthiques, qui affectent inévitablement chacun de ses actes, ne lui permettent plus d'exercer réellement son choix et ses responsabilités.

Le théorème de l'amorphisme condamne évidemment toutes les idéologies et les systèmes qui s'appuient unilatéralement sur ce que Musil appelle la « spéculation à la baisse ». À vrai dire, lorsque les spéculateurs à la baisse « disent qu'ils ne comptent qu'avec les faits et ne sont pas des utopistes, ils n'expriment par là rien d'autre que l'esprit qui a fait la grandeur de notre science » (*ibid.*, p. 1390). Le retard des grandes synthèses théo-

riques et idéologiques, constamment débordées par l'accumulation de données nouvelles, a fait que nous connaissons aujourd'hui « tous les inconvénients d'une démocratie de faits » (*ibid.*, p. 1085). Le scientifique positiviste, le marchand, l'entrepreneur capitaliste et le technicien de la *Realpolitik* sont également représentatifs d'une époque dont l'incroyance caractéristique consiste précisément à ne plus croire qu'aux faits. La science, le commerce, l'industrie, la politique, tels qu'on les conçoit aujourd'hui, constituent le renversement exact et l'antithèse la plus pure de l'idéalisme. C'est un peu, remarque Musil, comme « le fait de nager sous l'eau dans une mer de réalité, de s'acharner à retenir son souffle encore un peu plus longtemps : avec, il est vrai, le risque que le nageur ne revienne jamais à la surface » (*ibid.*, p. 1086). L'« homme des faits », en matière politique et sociale, « ne tient pour réelles que les bassesses de l'homme, c'est-à-dire, il n'y a qu'elles qu'il considère comme sûres ; il ne construit pas sur la conviction, mais toujours uniquement sur la contrainte et la ruse » (*ibid.*). L'« ordre à la baisse », celui qui est obtenu par l'exploitation et le dressage des capacités les plus inférieures de l'homme, « est l'ordre du monde actuel » (*ibid.*, p. 1389). La raison de cet état de choses est que « calculer, mesurer, peser n'est possible que là où les objets sur lesquels cela se fait restent égaux à eux-mêmes, ne se modifient pas entre deux mesures ou pendant le calcul » (*ibid.*, p. 1387). Et « ce besoin d'univocité, de répétabilité et de fixité est satisfait, dans le domaine psychique, par la violence, et une forme spéciale de cette violence, une forme d'une souplesse inouïe, développée et créatrice dans de multiples directions, est le capitalisme » (*ibid.*, p. 1388). L'élément constant, la grandeur stable, sur lesquels et avec lesquels on peut compter et calculer, le capitalisme croit (à tort, du point de vue de Musil) les trouver dans l'égoïsme seul, qui est supposé être « le fait le plus sûr de la vie humaine ». L'argent, en tant que « concentration d'avantages et d'inconvénients potentiels » n'est rien d'autre que « l'égoïsme ordonné » et le capitalisme peut être considéré comme « la plus gigantesque organisation de l'égoïsme » (*ibid.*, p. 1390).

Une erreur symétrique et comparable à celle des « baissiers » dont parle Musil, avec la conséquence et l'efficacité en moins, est commise par ceux qui spéculent systématiquement à la hausse et postulent que les mobiles égoïstes sont en réalité simplement le produit du type d'organisation socio-économique

« réaliste » qui les traite et les utilise comme une donnée naturelle, alors qu'en réalité des conditions sociales d'existence complètement différentes pourraient produire un homme radicalement transformé dans ses déterminations et ses potentialités les plus fondamentales. Le théorème de l'amorphisme implique que l'homme peut (et doit) être formé, mais non réellement transformé. Comme l'écrit Musil, « il change, mais il ne *se* change pas » (*ibid.*, p. 1080). La formule qui résume la relation de l'individu à son expression sociale est celle-ci : « Faible amplitude de l'être intérieur même dans les cas de grande amplitude de l'extériorisation » (*ibid.*, p. 1373). Aux variations les plus extrêmes et les plus excessives des formes sociales et des comportements collectifs dans lesquels il s'exprime ne correspondent jamais que des modifications plus ou moins insignifiantes de son essence interne. Ce qui est vrai dans la théorie du spéculateur à la hausse est simplement que l'homme est modelé de l'extérieur par les formes d'organisation qu'il produit, et non l'inverse : « C'est seulement l'organisation sociale qui donne en fait à l'individu la forme de l'expression, et c'est seulement par l'expression qu'advient l'homme. [...] On peut mesurer, d'après cela, quelle erreur funeste commettent tant de bonnes âmes qui croient que ce qui est en question aujourd'hui est davantage une modification de l'homme que de ses formes d'organisation » (*ibid.*, p. 1370).

Comment expliquer, du point de vue de la théorie de l'amorphisme, qui se refuse délibérément la facilité consistant à multiplier les causes immanentes et les formes substantielles, l'extrême diversité des formes d'existence phénoménales de l'homme ? Quel principe de spécification et d'individuation doit-on adopter en remplacement, si l'on admet l'hypothèse musilienne ? Musil estime qu'on se rapproche considérablement de la vérité « si l'on considère comme l'élément de variation, formateur de particularités, la totalité des actions en retour que l'homme subit de la part de ce qu'il a lui-même créé. Il semble impossible ou stupide d'éliminer ainsi l'action au profit de la réaction, mais, dans les faits, ce sont tout de même bien les maisons qui bâtissent les maisons, et non les hommes ; la centième maison se construit parce que et comme les quatre-vingt-dix-neuf maisons se sont construites avant elle et, si elle constitue une innovation, celle-ci, au lieu de renvoyer à une maison, renvoie à une discussion littéraire. En d'autres termes, il s'agit du lieu commun selon lequel l'évolution se fait selon le fil conducteur de la tradition et

par infléchissement circonspect de la direction » (*ibid.*, p. 1369).

La théorie de l'amorphisme est, dans l'esprit de Musil, une philosophie délibérément anti-héroïque et petite-bourgeoise. Elle va directement « contre le pathos philosophique faux, la grandeur, le sublime! Spengler paraît sublime! (Canari). Toute conception doit être sublime, c'est l'exigence première de ces gens-là » (*ibid.*, p. 1375). Contre la noblesse et l'élévation des philosophies de l'histoire qui expliquent les choses par de grandes causes et de grandes lois internes, Musil propose une philosophie de la petitesse : l'évolution résulte vraisemblablement de l'accumulation et de l'interaction d'une infinité de petites causes ; elle est comparable non pas à la trajectoire d'une boule de billard, mais à la marche des nuages, qui obéit assurément aux lois de la physique, mais « qui est influencée par tant d'éléments circonstanciels qu'à chaque instant un nouveau peut la modifier » (*ibid.*, p. 1371). C'est de ce côté-là qu'il faut chercher les bases du véritable héroïsme : « Les lois, on ne peut pas les changer, mais les situations, on le peut bel et bien » (*ibid.*), quelles que soient les lois immanentes qui ont peut-être contribué à les produire. Contre le fatalisme des théories qui postulent une action causale dépendant d'entités mystérieuses et sublimes qui gouvernent les choses à un degré de profondeur inaccessible, la théorie de la multiplicité des petites causes circonstanciennes se présente comme une philosophie de la responsabilité et finalement de l'optimisme : « On suppose fréquemment qu'un penchant pour une telle façon de considérer les choses est grossièrement mécaniste, que c'est un point de vue dépourvu de culture et cynique. Je voudrais attirer l'attention sur le fait qu'il y a en lui un immense optimisme. Car si nous ne sommes pas suspendus avec notre être au fuseau d'épouvantails de la destinée, quels qu'ils puissent être, mais simplement chargés d'une quantité innombrable de petits poids reliés les uns aux autres de façon embrouillée, alors nous pouvons nous-mêmes faire pencher la balance » (*ibid.*, p. 1082). Nous ne sommes malheureusement plus convaincus de le pouvoir. Cette conviction a existé pour la dernière fois, selon Musil, à l'époque de l'*Aufklärung*, qui était « portée par la croyance à la trinité de la nature, de la raison et de la liberté » (*ibid.*, p. 1123) et qui croyait encore fermement à la possibilité pour l'humanité de se déterminer de façon autonome, de construire librement ses formes d'organisation et son avenir à partir de principes rationnels.

Comme le remarque Popper, le déterminisme complet et l'indéterminisme complet signifieraient également l'irresponsabilité totale. L'indéterminisme est une condition nécessaire, mais non suffisante, pour toute solution du problème de la possibilité d'un comportement humain rationnel. Il doit donc y avoir, contrairement à ce qu'affirme Hume, « un moyen terme entre le hasard et la nécessité absolue ». L'action humaine et l'évolution historique doivent représenter « quelque chose dont la nature est intermédiaire entre le hasard parfait et le déterminisme parfait », entre le comportement erratique des nuages et la régularité des horloges¹. Mais si l'histoire ne présente pas le type de régularité qui rendrait possible une théorie ou une philosophie, au sens où on l'entend habituellement, il faut se résigner à l'idée que l'action des agents historiques ne peut jamais s'inspirer de quelque chose comme une croyance, une espérance ou une résignation *scientifiques* ou, en tout cas, scientifiquement fondées. Comme l'écrit Wittgenstein, dont la méfiance à l'égard des philosophies de l'histoire a été assez comparable à celle de Musil : « L'homme réagit *ainsi* : il dit : "Pas cela!" – et le combat. De là résultent peut-être des états de choses qui sont tout aussi intolérables ; et peut-être qu'à ce moment-là la force qui permettrait de se révolter encore a été dépensée. On dit : "Si *celui-ci* n'avait pas fait *cela*, alors le mal ne serait pas arrivé." Mais de quel droit le dit-on ? Qui connaît les lois d'après lesquelles la société évolue ? Je suis convaincu que même le plus intelligent n'en a pas la moindre idée. Si vous luttez, alors vous luttez. Si vous espérez, alors vous espérez. On peut lutter, espérer et croire, sans croire *scientifiquement*². »

Organicisme, immanentisme, irrationalisme, fatalisme, pessimisme et nostalgie romantique du passé, la philosophie de l'histoire spenglérienne réunit de façon exemplaire tous les éléments qui expriment l'incapacité de notre époque à se comprendre et à venir à bout de ses problèmes. Spengler a beau être un admirateur et un disciple de Nietzsche, son entreprise n'en constitue pas moins, aux yeux de Musil, une illustration typique de ce que Nietzsche a appelé la *maladie historique*, qui se manifeste lorsque « l'excès d'histoire a attaqué la force plastique de la vie » et

1. Cf. Karl R. Popper, « Of Clouds and Clocks », in *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, The Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 226-229.

2. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, p. 116.

qu'« elle ne sait plus se servir du passé comme d'une nourriture substantielle ». Quand le mode de pensée historiciste est appliqué pour finir à la compréhension du présent lui-même, que l'on cherche à traiter en quelque sorte comme s'il était déjà le passé, on se croit capable de porter dès à présent sur lui le regard du futur et de lui assigner, comme le fait Spengler, des possibilités et des obligations que les lois, désormais connues, de l'histoire universelle lui interdisent une fois pour toutes de transgresser. Cela revient précisément à priver le présent d'une des caractéristiques essentielles qui le constituent, en tant que présent, à savoir le rapport à un futur qu'il ne peut pas connaître, mais seulement vouloir et, pour autant que cela dépend de lui, essayer de réaliser.

Nietzsche constatait qu'en raison du développement universel et illimité du sens historique, qui caractérise notre époque, « juste à côté de la fierté de l'homme moderne, il y a son ironie sur soi-même. Sa conscience de devoir vivre dans un état d'esprit historisant et en quelque sorte crépusculaire... » On peut dire que, chez Spengler, l'ironie historisante, qui est pour lui celle de la science rigoureuse et définitive de l'histoire dont on dispose enfin grâce à lui, inflige à la fierté de l'homme moderne l'humiliation suprême, en le privant une fois pour toutes de la possibilité de croire à une chose à laquelle les époques passées pouvaient encore être excusées de croire, à savoir la capacité de se construire un futur. On ne peut vouloir aujourd'hui que ce dont on sait en même temps que, de toute façon, il arrivera. Pour Musil, cela ne consiste nullement à assigner à la volonté de l'homme d'aujourd'hui le seul objet qui puisse encore être le sien, mais, au contraire, à le dépouiller purement et simplement de toute espèce de volonté, ce qui pourrait bien être, du reste, la chose à laquelle il aspire déjà le plus profondément.

Musil traite, comme je l'ai dit, Spengler avant tout comme un symptôme. Et il écrit que, « lorsqu'on attaque Spengler, on attaque l'époque qui lui a donné naissance et à laquelle il plaît, car les fautes qu'il commet sont ses fautes à elle¹ ». Les fautes en question sont d'abord des fautes de pensée que l'époque tend à considérer comme normales et même tout à fait respectables. « Le moyen de connaître les formes mortes, écrit Spengler, est la

1. « Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind » (1921), *GW* 8, p. 1048.

loi mathématique. Le moyen de comprendre les formes vivantes est l'analogie¹. » Mais, comme le montre Musil sur un exemple emprunté à l'histoire des mathématiques, la pratique spenglérienne de l'analogie ressemble, en réalité, fâcheusement à celle d'un zoologiste qui « rassemblerait sous la rubrique des quadrupèdes les chiens, les tables, les chaises et les équations du quatrième degré » (*GW* 8, p. 1043). Ce qui est inquiétant est que les exemples de ce genre, qui ne sont pas difficiles à trouver, ne constituent pas simplement « des erreurs dans les détails, mais *un mode de pensée* » (*ibid.*, p. 1044). Malheureusement, comme le constate (déjà) Musil, il existe aujourd'hui, dans les milieux intellectuels, « un préjugé favorable à l'égard des infractions contre les mathématiques, la logique et l'exactitude ; parmi les crimes contre l'esprit, elles sont volontiers rangées dans la catégorie des délits politiques qui honorent leur auteur, l'accusateur public se retrouvant à proprement parler dans le rôle de l'accusé » (*ibid.*, p. 1043). Une entreprise aussi ambitieuse que celle de Spengler exigerait en fait tout un travail préparatoire, qui n'a jamais été effectué jusqu'ici : « On n'a pas à ma connaissance fait la moindre tentative pour étudier la logique de l'analogique et de l'irrationnel » (*ibid.*, p. 1050). On se comporte la plupart du temps simplement comme si elle était déjà constituée et utilisable. Mais, de toute façon, « c'est un malentendu funeste qui met l'esprit en opposition avec la raison ; les questions essentielles pour l'homme ne peuvent être qu'embrouillées par les gribouillages sur le rationalisme et l'antirationalisme, la seule nostalgie possible, celle qui ne nous fait pas perdre tout autant que l'on gagne, est un surrationalisme » (*ibid.*) Le malheur de notre époque provient ici du fait que « nous cherchons de la profondeur avec nos pensées et avec nos sentiments de la vérité et que, sans nous rendre compte que nous mettons les choses à l'envers, nous sommes à chaque instant déçus de notre échec final » (*ibid.*, p. 1056).

À travers Spengler, Musil condamne, entre autres choses, la prédilection de l'époque pour les antithèses simplistes, les fausses symétries et les alternatives illusives. N'importe qui, observe-t-il, « peut reproduire la philosophie de Spengler selon un

1. O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident, esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, trad. française par M. Tazerout, Gallimard, Paris, 1948, Première Partie, p. 16.

schéma extrêmement simple », c'est-à-dire à partir d'une dizaine de couples de concepts fondamentaux antithétiques, par une procédure quasi-mécanique du genre suivant : « Prenez les prédicats "est en un certain sens" et "a en un certain sens", négligez des différences accessoires dans la forme d'expression et combinez à présent chacun des concepts mentionnés avec tous les autres, affirmez les propositions obtenues en combinant entre eux tous les concepts qui sont à la première place dans leur couple et également celles qui résultent de la combinaison de tous les seconds éléments des couples, niez toute combinaison d'un concept qui est à la première place avec un concept qui est à la seconde : en suivant consciencieusement ces directives, vous obtenez automatiquement la philosophie de Spengler et même un peu plus. Par exemple : la vie est objet d'intuition, a de la forme, est symbole, est devenir, etc. La relation causale est morte, est objet de connaissance, a une loi, est du devenu, etc. La vie n'a pas de systématique, le destin n'est pas objet de connaissance, et ainsi de suite. Spengler dira qu'on voit se manifester là l'absence de rationalité ; mais c'est précisément ce que je dis, moi aussi » (*ibid.*, p. 1053). Le problème fondamental, tel que le perçoit Musil, remonte en fait au-delà de Spengler, de Bergson ou de Nietzsche, au-delà même de la philosophie romantique allemande et de Goethe, qui est, avec Nietzsche, le maître à penser de Spengler et, d'une façon que rien, en dehors d'une tradition établie, ne justifie réellement (*cf. ibid.*, p. 1083), le héros et l'inspireur de toutes les belles âmes que Musil appelle ironiquement les *Goetheselein* et les *Goetheselein* d'aujourd'hui (*cf. ibid.*, p. 1084).

En ce qui concerne la question de l'intuition, Musil propose la solution suivante : « Je suggère que tous les écrivains allemands veuillent bien s'abstenir d'utiliser ce mot pendant deux ans. Car aujourd'hui nous en sommes au point où quiconque veut affirmer quelque chose qu'il ne peut pas démontrer et n'a pas non plus approfondi complètement invoque l'intuition. Dans l'intervalle, quelqu'un pourrait entreprendre de tirer au clair les innombrables significations de ce mot » (*ibid.*, p. 1053). Comme en témoigne de façon éclatante l'exemple de Spengler : « Que finalement tout le contenu de l'intuition aboutisse à ceci, que l'on ne peut pas dire et traiter le plus important, que l'on soit sceptique jusqu'aux extrêmes *in ratione* (donc précisément à l'égard de ce à quoi on ne peut rien reprocher d'autre que d'être

vrai !), que l'on fasse preuve, en revanche, d'une crédulité inouïe à l'égard de tout ce qui vient immédiatement à l'esprit, que l'on mette en doute les mathématiques, mais croie à des prothèses de vérité empruntées à l'histoire de l'art comme la culture et le style, que, en dépit de l'intuition, on fasse, lorsqu'il s'agit de comparer et de combiner les faits, la même chose que ce que fait l'empiriste, simplement plus mal, simplement en tirant à la fumée au lieu de tirer à balle : c'est là l'image clinique de l'esprit, du bel esprit de notre temps, amolli par la jouissance excessive, continue, de l'intuition » (*ibid.*, p. 1055).

En matière épistémologique, le relativisme et l'historicisme spengleriens consistent simplement à tirer des conséquences inexactes de considérations qui sont tout à fait familières, et même passablement triviales, pour les théoriciens de la connaissance : « À partir de l'induction pure, on ne peut construire aucune théorie scientifique. On procède par hypothèse et vérification. Un acte de foi, de l'imagination qui produit la conjecture, est nécessaire même dans le domaine purement rationnel. (On ne doit cependant pas déformer complètement ce fait connu comme l'a fait Sp[engler].) » (*ibid.*, p. 1362.) Ce que l'on peut lui reprocher est de présenter comme un progrès décisif une façon de procéder qui consiste en réalité à se dispenser purement et simplement de faire le travail qui devrait être fait et que certains s'efforcent justement de faire au même moment avec courage et lucidité dans le domaine de la théorie de la connaissance : « Spengler dit : il n'y a pas de réalité. La nature est une fonction de la culture. Le scepticisme de notre phase ultime ne peut pas ne pas être historique. Mais pourquoi les leviers à l'époque d'Archimède ou les coins au paléolithique ont-ils fonctionné exactement comme aujourd'hui ? Pourquoi même un singe peut-il utiliser un levier ou une pierre comme s'il savait quelque chose de la statique ou de la théorie de la consistance des matériaux, et une panthère inférer de la trace à la proie comme si elle savait quelque chose de la causalité ? Si l'on ne veut pas supposer qu'une culture commune relie également le singe, l'homme de l'âge de la pierre, Archimède et la panthère, il ne reste sans doute rien d'autre que d'admettre un régulateur commun qui se situe en dehors des sujets, donc une expérience qui pourrait être susceptible d'extension et de raffinement, la possibilité d'une connaissance, une version quelconque de la vérité, du progrès, du mouvement ascendant, bref, justement ce *mélange* de facteurs

de connaissance subjectifs et objectifs, dont la séparation constitue le pénible travail de tri de la théorie de la connaissance, dont Spengler s'est dispensé, parce qu'il constitue de façon tout à fait déterminée une entrave au libre vol des pensées » (*ibid.*, p. 1045).

Spengler, dont certains de nos philosophes des sciences « post-modernes » qui connaissent aujourd'hui un succès comparable au sien ne semblent toujours pas avoir remarqué à quel point il les avait devancés, s'est contenté de sauter immédiatement à la conclusion qu'il n'y avait pas de réalité, que la nature était une simple fonction de la forme culturelle variable dans laquelle elle s'exprime et que les questions épistémologiques étaient uniquement des *questions de style*, les systèmes physiques se distinguant les uns des autres et s'opposant les uns aux autres comme les tragédies, les symphonies et les tableaux, en termes d'écoles, de traditions, de manières et de conventions. Mais, comme le remarque Musil, il n'y a pas de visions du monde dignes de ce nom, s'il n'y a pas un monde à voir et une volonté réelle de le regarder : « Si je veux avoir une vision du monde, il faut que je voie le monde. C'est-à-dire, je dois constater les faits » (*ibid.*, p. 1359). Et le problème de l'époque actuelle, que Spengler escamote purement et simplement, est justement que nous sommes littéralement submergés par la profusion des faits (y compris dans le domaine moral) : « La vie qui nous entoure n'a pas de concepts ordonnateurs. Les faits du passé, les faits des sciences spécialisées, les faits de la vie nous recouvrent en désordre » (*ibid.*, p. 1087).

Selon Spengler, la seule forme de philosophie qui soit encore accessible à la civilisation, conçue comme le stade ultime et dégénéré de ce qui a été auparavant une culture, est le *scepticisme*. Et le type de scepticisme qui correspond à la civilisation occidentale finissante doit être l'historicisme. À la différence de celui de l'Antiquité, qui se contentait de douter en disant simplement non, le scepticisme de l'Occident, « s'il veut posséder une nécessité interne, s'il doit être un symbole de notre type d'âme [*Seelentum*] qui incline vers sa fin, ne peut pas ne pas être de part en part historique¹ ». Ce qui le caractérise est qu'il « comprend tout comme relatif, comme phénomène historique »

1. *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, mit einem Nachwort von Anton Mirko Koktanek, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1972, p. 64.

(*ibid.*). L'histoire de la philosophie doit donc être considérée désormais comme « le dernier thème sérieux de la philosophie ». De façon générale, la tâche qui incombe à la philosophie d'aujourd'hui est la « dissolution de tous les problèmes anciens en une question de genèse [*ins Genetische*] », autrement dit, le récit de la manière dont les choses sont nées, ont été pendant un certain temps vivantes et sont ensuite mortes. La question du *quoi* n'est pas séparable de celle du *quand* et du *combien de temps* et elle ne l'est, bien entendu, pas davantage pour notre propre époque.

Musil ne conteste, bien entendu, nullement que toutes les productions de la culture soient de nature historique et doivent être considérées également sous cet aspect. Mais il faut distinguer le « substrat phénoménal », à savoir un type déterminé de manifestations culturelles de l'espèce la plus diverse (édifices, œuvres littéraires et artistiques, actions, événements, formes de vie, etc.), qui constitue la seule chose réellement donnée, et les concepts unificateurs, comme ceux de « période », d'« époque » ou de « culture », que nous utilisons de façon plus ou moins arbitraire et inexacte pour l'ordonner et qui sont, pour des raisons évidentes, encore plus difficiles à appliquer à notre propre situation. Ce qui est vrai est, en fait, simplement que « des expressions semblables de la vie (et dans l'histoire il ne s'agit tout de même jamais que de similitudes et d'analogies) forment tout à fait un continu, distribué sur les temps et les lieux, qui ne se condense de façon frappante qu'à des endroits déterminés ; on pourrait presque dire, se précipite dans des circonstances déterminées » (*GW* 8, p. 1079). Or c'est seulement parce qu'il traite comme des entités réelles et agissantes des « expressions collectives [*Sammelausdrücke*] qui ont une fonction descriptive anodine » et se croit capable de les appliquer aussi au présent et même de le faire de façon « scientifique », que Spengler peut prétendre avoir réussi à déterminer exactement les possibilités (qui sont aussi des nécessités) et les tâches de l'« époque » actuelle et du « type d'homme » qui lui correspond, et notamment le genre de philosophie qui reste possible pour eux et qui ne peut être que le scepticisme historisant.

Comme le souligne Musil : « Une façon de considérer historiquement les choses qui décompose le devenir en époques qui se succèdent les unes aux autres et fait alors comme s'il correspondait à chacune d'elles un type historique déterminé d'homme –

donc, par exemple, l'homme grec ou l'homme gothique ou l'homme moderne –, et qui fait en outre comme s'il y avait là une ascension et un déclin (donc, par exemple, l'homme grec ancien – le grec – celui de la haute hellénité – le grec tardif et décadent – l'homme non grec) et comme s'il y avait là quelque chose qui s'est épanoui et flétri, non pas simplement un déploiement, mais une entité qui s'est déployée, une espèce d'hommes, une race, une société, un esprit réellement agissant, un mystère : une telle façon de considérer les choses, qui n'est pas seulement habituelle aujourd'hui dans le domaine de l'essai, mais également de bien des façons dans la recherche historique elle-même, travaille avec une hypothèse » (*ibid.*). Mais ce n'est réellement qu'une hypothèse, qui n'a rien d'inévitable, et à laquelle on peut préférer, comme le fait Musil, celle de la limitation et de la spécification par des influences externes changeantes d'un déterminant invariable, qui ne peut, par conséquent, être appréhendé à son tour comme un facteur causal agissant sous la forme diversifiée d'entités du genre de celles qui viennent d'être évoquées. Or, si le passage de la culture à la civilisation est simplement l'effet d'une forme de dépérissement interne inéluctable, nous n'avons pas d'autre choix que de nous y résigner, comme l'individu est contraint d'accepter le phénomène du vieillissement et d'adapter ses prétentions et ses exigences aux possibilités qui restent ouvertes pour lui. Mais si les potentialités de l'être humain restent, pour le meilleur et pour le pire, à peu près identiques à chaque époque et si la différence essentielle est faite à chaque fois par des facteurs externes et par les circonstances, ce sont eux que nous devons essayer de comprendre et également, pour autant que cela dépend de nous, de modifier. Musil ne nie pas que les circonstances actuelles soient apparemment peu favorables à la production d'une grande culture et que notre époque soit, en tout cas, très mal organisée pour cela. Mais c'est une chose bien différente de ce qu'affirme Spengler, qui prétend avoir démontré que la culture, au sens propre du terme, ne fait plus partie de ses possibilités.

Spengler considère qu'une science de l'histoire universelle est enfin devenue possible. Mais, en réalité, « la fameuse distance historique consiste en ceci que, sur cent faits, quatre-vingt-dix se sont perdus, ce qui fait que ceux qui restent peuvent être ordonnés comme on veut » (*ibid.*, p. 1076). Et qu'en est-il d'une époque par rapport à laquelle nous n'avons justement pas de dis-

tance historique ? « Est historique ce que l'on ne fait pas soi-même ; le contraire de cela est ce qui est vivant. Si notre temps était une "époque", on aurait sans doute le droit de se demander si nous nous trouvons au début, à la fin ou au milieu ? S'il y a eu un homme gothique avec une période antérieure, ancienne, haute et tardive, dans quelle situation se trouve l'homme moderne par rapport à son zénith ? S'il y a une race allemande ou une race blanche, dans quelle phase biologique se trouve-t-elle ? Si ce genre d'ascension et de déclin ne doit pas être simplement une constatation faite après coup et bien facile, alors il faudrait avoir une image symptomatologique de ce à quoi ressemblent, de façon générale, de tels ascensions et déclin. Cela serait une autre objectivité, mais il s'en faut encore de beaucoup que nous l'ayons. Et peut-être les faits historiques vivants ne sont-ils pas du tout univoques, mais seulement ceux qui sont morts ? En fin de compte l'histoire vivante n'est-elle pas du tout une histoire, à savoir rien que l'on puisse appréhender avec les catégories historiques vulgaires ? » (*ibid.*, p. 1076-1077). L'extrapolation analogique qui permet à Spengler de prédire le destin inéluctable de notre civilisation occidentale finissante devient immédiatement caduque, si l'on doit admettre que « c'est presque comme si le devenir n'était pas du tout nécessaire, mais ne tolérait la nécessité qu'après coup » (*ibid.*, p. 1077).

Une des maladies les plus caractéristiques de l'époque actuelle – et le moins que l'on puisse dire est que les choses ne se sont pas améliorées depuis Musil – est la tendance à percevoir historiquement le présent lui-même et à appliquer à une échelle de plus en plus réduite la technique du découpage et de la périodisation spengleriens : « Dès qu'apparaît un nouvel isme, on croit qu'un homme nouveau est arrivé, et à la fin de chaque année scolaire commence une époque nouvelle ! » (*ibid.*, p. 1087). Musil s'en est pris de façon répétée à l'état d'esprit qui règne sur ce point dans les milieux littéraires, à « cette originalité supra-individuelle et collective qui est devenue pour finir aussi fréquente que n'importe quelle autre et qui, sous la forme de la "génération" ou de l'"-isme", a embrouillé les concepts » (*ibid.*, p. 1208).

Le triomphe de l'historicisme s'explique évidemment en grande partie par la simplification et le soulagement qu'il a apportés dans la vie de l'homme européen, après l'échec du constructivisme rationaliste : « C'est ainsi que la conversion bien

connue à l'immanence historique a pu agir au début comme une délivrance » (*ibid.*, p. 1086). La soumission aux leçons de l'histoire, à la marche spontanée des événements, aux lois du devenir et à l'esprit de l'époque a constitué le refuge naturel d'une volonté déçue et affaiblie. En même temps, l'historicisme est l'indice d'« un romantisme spirituel énorme, qui fuit le présent en direction de toute espèce de passé, pour y trouver la fleur bleue d'une sécurité perdue » (*ibid.*, p. 1367). Par bien des aspects, notre époque, qui a réalisé certains des rêves les plus fantastiques de l'humanité, « est une époque d'accomplissement, et les accomplissements sont toujours des déceptions » (*ibid.*, p. 1088). Il lui manque de plus en plus ce qui caractérisait encore les époques précédentes et leur conférait l'énergie et l'élan qui ont conduit pour finir à la situation présente, à savoir le sentiment de ne pas pouvoir encore certaines choses, à un moment où on le voudrait particulièrement. Elle fait, dit Musil, des choses tout simplement prodigieuses, mais elle en fait tellement et de façon si naturelle et habituelle qu'elle ne les « sent » plus. En elle coexistent, parmi beaucoup d'autres contradictions, l'activisme prométhéen de la civilisation et les fantasmes de la *Kulturschwärmerei*. Le terme de « culture » ne désigne ici, bien entendu, aucune perte concrète et mesurable, mais sert plutôt à résumer, d'une façon qui est à la fois particulièrement vague et très suggestive, tout ce qu'on a l'impression ou le sentiment d'avoir perdu dans l'ordre de l'essentiel. On ne sait pas très bien ce que l'on a perdu au juste, mais on sait au moins qu'on l'a perdu et que c'était justement le plus important. Musil n'hésite pas à affirmer, au contraire, que la solution, s'il y en a une, ne peut être que devant nous et ne pourra être trouvée que si nous acceptons de poursuivre et même d'exagérer l'évolution actuelle (*ibid.*, p. 1012-1013).

C'est pourquoi il faut combattre résolument les formes nostalgiques et régressives de l'aspiration à la culture. La décomposition de l'homme par l'action dissolvante de l'entendement analytique « n'est certainement pas l'homme nouveau, mais elle est néanmoins la seule situation pour quiconque a le don d'engendrer des hommes nouveaux. Il n'y a rien qui doive susciter autant la méfiance que tous les désirs de décomplexification de la littérature et de la vie, d'état d'âme homérique ou religieux, d'unité et de totalité » (*ibid.*, p. 1069). À défaut d'une analyse proprement historique du présent, l'essayiste musilien a au moins une conviction pratique : « Je considère notre époque comme une transition,

mais la différence entre une époque de transition et une époque d'accomplissement disparaît, quand la première connaît son état et agit en conséquence » (*ibid.*, p. 1353).

Bien entendu, « l'idée que les cultures périssent finalement par épuisement interne est plausible, même sans métaphysique » (*ibid.*, p. 1055). La différence entre la culture et la civilisation est sans doute que l'on doit « parler culture là où règne une idéologie et une forme de vie encore unitaire, et définir, en revanche, la civilisation comme l'état de culture devenu diffus. Chaque civilisation a été précédée par l'épanouissement d'une culture qui se désagrège en elle ; chaque civilisation est distinguée par une maîtrise technique de la nature et un système très compliqué – qui exige, mais également absorbe, une très grande quantité d'intelligence – de relations sociales » (*ibid.*, p. 1057). Cela montre que des explications du genre de celles de Spengler ne sont nullement nécessaires : le passage de la culture à la civilisation et les aspects négatifs de celle-ci peuvent sans doute être expliqués presque entièrement par l'augmentation de volume du corps collectif, la complexification démesurée des rapports sociaux et les difficultés de transmission des impulsions directrices et organisatrices : « Aucune initiative ne peut pénétrer le corps social sur de longues distances et toutes subissent une action en retour de sa totalité. On peut faire ce que l'on veut, le Christ pourrait descendre à nouveau sur la terre : il est tout à fait exclu qu'il parvienne à agir efficacement » (*ibid.*, p. 1058).

III

Il n'est évidemment pas difficile de comprendre pourquoi les mots d'ordre antirationalistes et anti-intellectualistes connaissent, à l'époque que décrit Musil, un tel succès et pourquoi la « pensée » est devenue un peu partout, et en particulier dans les milieux artistiques, l'ennemi à combattre (*cf. ibid.*, p. 1146) : « On s'explique aisément qu'une époque qui n'a pas compris l'élément nouveau qu'elle représente elle-même vive dans la croyance douloureuse qu'elle a perdu quelque chose qui faisait partie antérieurement de son avoir. [...] La philosophie populaire de la génération de nos pères empruntait son orientation au darwinisme et à la théorie atomique ; indépendamment du fait que ceux-ci représentent eux-mêmes des tentatives de solution tout à fait insuffisantes et ne remplissaient, à la vérité, qu'une

petite chambre dans l'arsenal des sciences factuelles, leur exploitation philosophique était simplement une caricature. Mais la réaction, qui ne reconnaît pas le simple manque de maturité de la tentative et la considère, au contraire, comme déjà pernicieuse dans la direction qu'elle a prise, a véritablement jeté le bébé avec l'eau du bain. Il s'agit d'un simple épisode, qui ne représente rien » (*ibid.*, p. 1385). En fait, « la formulation en termes d'anti-rationalisme est fautive également pour la raison que, sans rationalité, il n'y aurait aucun ordre, aucun langage, aucune univocité et fixité. Il ne resterait qu'une sentimentalité [*Gefühligkeit*] illimitée » (*ibid.*, p. 1392).

« Le chœur des combattants de l'esprit et des grandes âmes [*der Geistkämpfer und Seelenvollen*¹] [...] – de Goethe, à ce qu'on prétend, au moindre dadaïs et bigot intellectuel d'aujourd'hui – a depuis longtemps intuitionné à l'unanimité la chose suivante : il n'y a absolument rien de plus pitoyable que l'empirisme » (*ibid.*, p. 1047). Mais, « si l'on ne voit dans l'empiriste que le Lucifer rejeté par Dieu dans les profondeurs, que l'on veuille bien, cependant, ne pas oublier ce qui constitue l'argument principal *en sa faveur* : l'insuffisance de tous les anges philosophiques » tels que Spengler (*ibid.*, p. 1049). De quelque manière que l'on prenne les choses, le terrain à conquérir et les possibilités de développement se situent, en fait, du côté de la pensée, et non du sentiment : « L'âme est une combinaison complexe de sentiment et d'intellect. Laquelle, c'est une question qui relève de la psychologie. Mais nul ne doit se tromper sur le fait que dans cet accouplement l'élément de croissance réside dans l'intellect » (*ibid.*, p. 1315). Or l'« articulation du sentiment par l'intellect » (*ibid.*, p. 1024), l'application de celui-ci à des problèmes plus importants que ceux des sciences, qui représente aujourd'hui la seule chance de progrès, constituent précisément

1. Compte tenu du rôle que joue à l'époque, chez Spengler et chez beaucoup d'autres, l'opposition de l'esprit (*Geist*) et de l'âme (*Seele*), il faut noter que les défenseurs de l'âme et ceux de l'esprit n'appartiennent pas toujours au même camp, même s'ils ont des adversaires communs. Il y a des gens qui luttent contre l'esprit au nom des exigences de l'âme et qui pensent que ce qui compte avant tout est d'être *seelenvoll*, plutôt que *geistvoll*. Bien entendu, pour la plupart des auteurs auxquels Musil fait allusion, l'empirisme se caractérise aussi bien par une absence d'esprit que par une absence d'âme. Mais il peut aussi être compris comme correspondant au triomphe absolu des prérogatives de l'esprit (au sens péjoratif du terme), dont le développement des sciences factuelles et empiriques constitue l'illustration la plus typique, sur celles de l'âme.

le but de l'essayiste. La tâche de l'essai, tel que le conçoit Musil, est de parvenir à « ce que l'on peut atteindre de plus rigoureux dans un domaine où l'on ne peut précisément pas travailler de façon exacte » (*ibid.*, p. 1334). Son ambition, à la fois éthique et esthétique, n'est pas, comme celle de la métaphysique (qui est une tentative de continuation de la science par d'autres moyens), la connaissance, mais « la transformation de l'homme » (*ibid.*, p. 1337). Du point de vue de Musil, le problème fondamental de la littérature contemporaine, la recherche d'une synthèse entre la sphère ratioïde et la sphère non ratioïde, « entre la pensée scientifique et les exigences de l'âme » (*ibid.*, p. 1059), a été manqué à la fois par le naturalisme et l'expressionnisme : « Le naturalisme a donné de la réalité sans esprit, l'expressionnisme de l'esprit sans réalité » (*ibid.*), c'est-à-dire dans les deux cas, la démission et la négation de l'esprit.

Le désarroi de l'époque actuelle n'est pas dû aux excès de l'intelligence et du savoir, mais à une situation de fait, devant laquelle nous sommes tous pour l'instant également désarmés et dont nous ne pouvons espérer sortir que « par un plus, un plan, une direction de travail, une autre utilisation de la science comme de la poésie » (*ibid.*). Musil décrit cette situation comme celle du chaos qui résulte de la dissolution inévitable des liens organiques traditionnels dans des sociétés aussi démesurées et compliquées que les nôtres : « La relation habituelle de l'individu à une organisation aussi grande que celle qui est représentée par l'État est le laisser-faire [*das Gewährenlassen*] ; en fait, ce mot représente une des formules de l'époque. L'existence collective de l'homme est devenue si étendue en largeur et en épaisseur et les relations constituent un entrelacs si immense qu'aucun œil et aucune volonté ne peuvent plus pénétrer à des distances suffisamment grandes et que chaque homme, en dehors du cercle restreint de sa fonction, reste, comme un mineur, placé sous la responsabilité d'autres hommes ; jamais encore l'intelligence des subordonnés n'a été aussi restreinte qu'aujourd'hui, où elle crée tout. Que cela lui plaise ou non, l'individu doit laisser aller et ne fait rien » (*ibid.*, p. 1068).

« La liaison principale, constate Musil, est aujourd'hui la profession » ; en dehors d'elle l'homme « n'a pas d'idées sélectives et directrices » (*ibid.*, p. 1362). De ce point de vue, l'affaiblissement de la croyance « n'est pas du tout un problème religieux, mais une affaire qui englobe également les choses profanes »

(*ibid.*, p. 1363). La « nostalgie de la foi » (*Glaubenssehnsucht*), qui se satisfait, entre autres choses, dans le nationalisme, est devenue ou est en train de devenir la maladie de l'homme européen : « Ce qui est devenu éclatant dans le cas allemand, cette situation morale qui ne trouve plus son assise en soi-même et la cherche derrière soi (race, nation, religion, simplicité et force antiques, bonté non pervertie) est, de façon latente, la situation spirituelle de toute l'Europe. Considérer l'homme allemand comme un symptôme, c'est, en d'autres termes, entrer dans la problématique de la civilisation » (*ibid.*, p. 1365).

La difficulté est ici que, comme le fait remarquer Musil, « on ne peut pas croire parce qu'on l'a décidé [*mit Absicht glauben*] » (*ibid.*, p. 1363). Et l'on ne peut pas non plus espérer « venir en aide à une race de constructeurs et de vendeurs de machines avec du mythe, de l'intuition et du classicisme » (*ibid.*, p. 1073). Les objets que l'on propose aujourd'hui à la croyance reposent essentiellement sur une méconnaissance délibérée de la situation actuelle et de la réalité qui s'impose pour le moment et probablement pour longtemps à tout le monde : ce ne sont pas des choses auxquelles on peut réellement croire, mais de simples « succédanés idéologiques », dont la crédibilité apparente provient de la tendance à considérer comme résolus des problèmes qui justement ne le sont pas et dont la solution ne peut même pas être pressentie. C'est un fait que personne n'est en mesure de dire à quoi devraient ressembler aujourd'hui une culture, une religion ou une communauté, si elles devaient intégrer certaines des données les plus fondamentales de la civilisation actuelle, sur lesquelles il est impossible de revenir, et non pas simplement faire comme si elles étaient déjà dépassées (*ibid.*, p. 1087). Les critiques radicaux de la civilisation ne connaissent, bien entendu, pas plus que les autres la solution et se rendent simplement la partie beaucoup plus facile qu'elle ne l'est en réalité.

Musil a vu dans la Première Guerre mondiale, considérée sous son aspect de catastrophe spirituelle, une sorte de réflexe de « fuite devant la paix » (*ibid.*, p. 1089), une « révolution de l'âme contre l'ordre » (*ibid.*, p. 1090), susceptible de conduire, selon les époques, à des soulèvements religieux ou guerriers, et un exemple particulièrement spectaculaire du phénomène d'« effondrement périodique de toutes les idéologies » (*ibid.*), dont le désaccord permanent avec la vie se traduit par des crises et des explosions récurrentes. « La violence avec laquelle l'enthousiasme

guerrier a, en 1914, mis le feu au monde nouveau et ancien » a eu pour cause principale le désespoir résultant de la « non-coïncidence de la vie européenne et de l'idéologie européenne » (*ibid.*, p. 1356). Ce qui est inquiétant aux yeux de Musil dans la situation de l'après-guerre est que, à peine remise de la terrible épreuve, l'Europe a tendance à se réinstaller dans la passivité et l'attentisme et croit trouver la solution de ses problèmes dans la restauration des idéologies anciennes ou l'avènement spontané d'une idéologie nouvelle. Mais, en réalité, « jamais plus une idéologie unitaire, une "culture" ne viendront d'elles-mêmes dans notre société blanche ; même si elles ont existé dans les temps anciens (encore que, probablement, on embellisse trop les choses sur ce point), il reste que l'eau descend de la montagne, et ne la remonte pas » (*ibid.*, p. 1091).

La leçon à tirer du cataclysme, qui a fait se précipiter tête baissée dans la guerre une époque dont l'esprit était, en fait, « résolument pacifiste » (*ibid.*, p. 1090) est donc bien différente de celle qui est généralement proposée : « Il n'y avait pas de valeurs fermes, pas de responsabilité nulle part, on jetait au feu la vie avec délices : il semble néanmoins faux que l'on puisse améliorer la situation par une restauration, une *restitutio in integrum*, par l'exigence de plus de responsabilité, de bonté, de christianisme, d'humanité, bref, par un plus de ce qui était auparavant en quantité insuffisante ; car ce qui manquait n'était pas l'idéalité, mais déjà les conditions préalables qu'elle requiert. C'est là, à mon avis, la connaissance dont notre époque devrait se marquer au fer rouge ! La solution ne réside ni dans l'attente d'une nouvelle idéologie ni dans l'affrontement de celles qui luttent aujourd'hui entre elles, mais dans la création de conditions sociales dans lesquelles les efforts idéologiques en général ont de la stabilité et de la pénétration en profondeur. Il nous manque la fonction, et non les contenus ! » (*ibid.*, p. 1091). Quels que soient les reproches que l'on peut adresser à l'intellect, il n'en reste pas moins « la force de liaison la plus puissante dans les relations humaines » (*ibid.*, p. 1092). Ce qui est exact est que la vérité, la rationalité et l'objectivité ne peuvent fonder, à elles seules, un ordre proprement *humain*. Mais le sentiment, l'intuition et l'amour ne peuvent créer par eux-mêmes aucun ordre et aucune organisation d'aucune sorte. Par opposition à la morale, qui est comme l'intellect et la science, une force organisatrice et un facteur de civilisation, l'éthique proprement dite est « une

chose tout à fait personnelle et presque asociale » (*ibid.*, p. 1093). Musil conclut son essai « L'Europe en détresse » (1922) en remarquant qu'une époque qui n'est pas capable de surmonter l'antagonisme de la raison et du sentiment, de la morale et de l'éthique, de l'État et de la religion, de l'individu social et de la personne privée, ne viendra jamais à bout des problèmes d'organisation spirituelle dont la solution conditionne sa survie et, pour n'avoir pas su introduire et faire accepter la discipline de l'intellect dans les questions de l'âme elle-même, courra fatalement le risque d'un nouveau « krach métaphysique ».

Le « tournant du siècle », tel que Musil l'a décrit, par ailleurs, au début de *L'Homme sans qualités*, a été marqué, en dépit de certaines apparences, par la croyance à l'avenir : « Joie, volonté, espérance – en un mot, un état d'énergie sthénique, qu'il fût imaginaire ou réel, distinguait cette époque du présent » (*ibid.*, p. 1354). Entre 1890 et 1920, l'Europe a parcouru « le chemin qui mène de l'espoir à la désespérance » (*ibid.*, p. 1355) : « Alors qu'autour de 1900 on croyait à l'avènement d'un homme nouveau, on a perdu aujourd'hui l'espoir et l'espérance. On a toutes les possibilités historiques et aucune réalité actuelle » (*ibid.*, p. 1356). La vie intellectuelle et artistique des années 1920 a été dominée par les idées de déclin, avec comme conséquence inévitable la remontée caractéristique de l'étatisme, du nationalisme et du racisme : « Le progrès scientifique est international, et tout autant le progrès artistique. [...] On peut dire : la vie intellectuelle est internationale. Seule une époque de découragement, qui s'abandonne elle-même, qui veut "préserver", qui est poussée à se cantonner dans la défense, peut être intellectuellement nationale. Une telle époque est essentiellement "conservatrice". Celui à qui le progrès tient à cœur, celui-là est international » (*ibid.*, p. 1354).

C'est dans cette perspective que Musil a traité le cas de « l'homme allemand comme symptôme » et celui de Spengler comme incarnation exemplaire des déchirements et des illusions de l'homme allemand des années 1920. L'auteur de *L'Homme sans qualités* a été du petit nombre de ceux qui ont conservé assez de lucidité et de volonté critique pour ne pas céder à la fascination des idéologies du déclin et de la régression, et pour voir dans les manifestations multiples et concordantes de l'*Untergangsstimmung* l'indice d'un problème non résolu, d'une analyse non effectuée et d'un processus non maîtrisé, en même temps

qu'une menace potentielle pour l'avenir d'une Europe à peine sortie du désastre, et pourtant dangereusement portée à fuir le présent et ses tâches et trop heureuse d'écouter les (faux) prophètes de malheur comme Spengler. Il ne serait sans doute pas difficile de montrer, sur des exemples récents, que le cas de Spengler reste effectivement, à bien des égards, exemplaire, et que les périodes de crise et de désarroi continuent à lui fournir régulièrement des disciples qui s'ignorent. Cela n'a rien de surprenant si l'on songe que le problème fondamental de l'époque actuelle, pour lequel la réponse de Spengler représente, aux yeux de Musil, la pseudo-solution la plus naturelle et la plus typique, n'a toujours pas été résolu, en dépit des « efforts idéologiques » les plus divers.

Karl Kraus a estimé que l'auteur du *Déclin de l'Occident* était, en fin de compte, le (seul) véritable répondant philosophique du nazisme, « l'homme qui comprend les *Untergangster des Abendlandes* et qui est compris par eux ». Le « réveil sans précédent de l'*Urseelentum*¹ », qui a finalement comblé les vœux de Spengler et les aspirations de tous ceux auxquels il a enseigné, directement ou indirectement, la haine de la « civilisation », a, en tout cas, justifié amplement les appréhensions de Musil et donné après coup tout son sens au rationalisme intransigeant et indéfectible d'un auteur qui a toujours choisi spontanément les chemins les plus difficiles et les moins fréquentés : les seuls qui aient aujourd'hui des chances de mener réellement quelque part.

1. Cf. K. Kraus, *Die dritte Walpurgisnacht*, Werkausgabe in 10 Bänden, Kösel Verlag, München, 1974, Band I, p. 65.

MUSIL, L'HOMME EXACT

I. LA PASSION DE L'EXACTITUDE

« Il [Musil] est peut-être le poète le plus exact que la littérature mondiale ait jamais produit, a écrit Hermann Broch. Il ne tolère rien d'obscur ou de flou ; et il n'admet l'irrationnel que sous la forme de l'infini, à savoir dans la multiplication infinie de la ratio, car il connaît la tâche divine qui incombe à celle-ci. »

Musil lui-même a dit de *L'Homme sans qualités* : « Ce livre a une passion qui, dans le domaine des belles-lettres, est aujourd'hui jusqu'à un certain point déplacée, celle de la justesse, de l'exactitude. » En 1938, à une époque où sa préoccupation essentielle d'exilé était de sauver le seul bien qui restait, au moins moralement, en sa possession, à savoir son œuvre littéraire, il remarquait : « Ce n'est pas une propriété ancienne, dont on se défait malgré soi, ce ne sont pas non plus des stations de mon cheminement littéraire, mais des parties à partir desquelles se construit une conception de la création littéraire qui est à bien des égards opposée à celle de l'époque et qui, malgré tous les succès partiels, n'a pas encore été comprise. »

L'isolement et la pauvreté qui ont pesé de façon dramatique sur les dernières années de la vie de l'écrivain ont contribué à renforcer encore davantage la conviction qu'il avait de la spécificité absolue de son entreprise littéraire. Dans une lettre de 1939, où il explique son impression d'être un auteur tout à fait à part par le fait d'avoir été « depuis plus de trente ans gâté par une partie de la critique allemande et ignoré par une autre partie », il écrit : « J'ai été souvent comparé à Proust, mais ce serait une erreur de présupposer sur ce point une influence. Je n'ai jusqu'à aujourd'hui (pour des raisons particulières) pas lu plus de dix pages de lui ; et celui de mes livres qui pourrait vraisemblable-

ment se rapprocher le plus de lui, les *Vereinigungen* (du reste, un ouvrage difficilement lisible), a paru avant que l'on connaisse Proust en Allemagne. Dans *L'Homme sans qualités*, je m'oriente vers un but déterminé, différent, et je m'efforce de l'atteindre avec les déviations perpendiculaires les plus minimales. Mais c'est une chose que l'on ne pourra décider que lorsque j'en aurai terminé. Il est tout à fait exact que j'ai une forte texture de pensée individualiste, mais, comme je m'efforce toujours de confronter celle-ci avec le concept de la vérité, j'espère néanmoins posséder une composante sociale forte, même s'il est vrai que l'on peut y remarquer l'absence de l'aspect politique du social. »

Un des problèmes les plus difficiles que Musil a eu à résoudre, en tant que romancier, a été de maintenir un équilibre acceptable entre l'aspect proprement narratif et l'aspect théorique et essayiste de *L'Homme sans qualités*. La peur de voir l'essai prendre définitivement le pas sur le récit a été l'un des éléments qui ont rendu tout à fait problématique et peut-être impossible l'achèvement du roman. Dans une lettre de 1931, Musil a exprimé sa volonté et son espoir de parvenir à donner à la suite qu'il envisageait la forme d'une histoire en bonne et due forme. Il ne fait aucun doute que son intention était bel et bien d'écrire un roman, en un sens aussi proche que possible, compte tenu de ses exigences tout à fait particulières, du sens classique : « Je ne veux, en toute rigueur, absolument pas écrire un roman "intellectuel", mais un roman traditionnel qui a de l'intellect ! » Revenir à la forme du récit, sans avoir besoin d'« abaisser le niveau intellectuel » et même, si possible, en l'élevant encore davantage, a donc été, à partir d'un certain moment, la question cruciale et la préoccupation principale de l'auteur. « Le problème : comment parviens-je à la narration, est, remarque-t-il, aussi bien mon problème stylistique que le problème de vie de la figure principale, et la solution n'est naturellement pas simple. »

Le rêve de Musil était de transformer ce qui se présente, pour commencer, essentiellement sous la forme d'un développement interne et d'une explication de la personnalité intellectuelle et morale d'Ulrich, à l'occasion d'événements extérieurs dans lesquels il n'est pas réellement partie prenante, en une véritable action romanesque susceptible de progresser dans le temps. La recherche de la « vie motivée », chez Ulrich, et celle de la forme narrative, chez Musil, constituent donc bien deux aspects indissociables d'un seul et même problème. Avant le tome II, précise

Musil, rien n'« arrive » à proprement parler au héros : « Ce qui en donne l'impression est fantomal. Il n'y a pas de motivations suffisantes, par conséquent simplement un déroulement causal qui ne le concerne en rien, même s'il y participe. » À la recherche d'une « détermination réelle de son action », qui soit compatible avec l'absence de qualités qui est une des caractéristiques du type humain actuel, Ulrich est donc en quelque sorte un personnage de roman potentiel qui essaie de devenir réel, c'est-à-dire de convertir une expérimentation intellectuelle sur les conditions de possibilité d'une action authentique en une action de ce genre.

« Je suis, écrit Musil, conservateur dans les questions de style et je ne désire pas modifier davantage que je n'ai absolument besoin de le faire. » On ne peut donc pas lui attribuer la volonté délibérée d'introduire un bouleversement dans la technique romanesque, et il n'aurait certainement pas considéré autrement que comme tout à fait superficiel et trompeur le rapprochement qui est régulièrement effectué entre son cas et celui d'auteurs comme Proust ou Joyce : « Le roman de notre génération (Th. Mann, Proust, Joyce, etc.) s'est trouvé, de façon générale, en face de la difficulté qui consiste en ceci que l'ancienne naïveté du récit n'est plus suffisante, au regard du développement de l'intelligence. [...] Proust et Joyce, pour ce que j'en ai vu, cèdent simplement à la dissolution, par un style associatif avec des limites floues. En revanche, ma tentative devrait plutôt être appelée constructive et synthétique. »

Le projet et l'ambition de *L'Homme sans qualités* sont, dans l'esprit de Musil, tout à fait différents de ceux du *Bildungsroman* classique dans la littérature allemande : « *L'Homme sans qualités* n'est pas un roman d'éducation, mais le roman d'une aventure intellectuelle. » Et le propre d'une aventure intellectuelle est de constituer « une lutte qui doit être menée jusqu'au bout ». L'ironie d'Ulrich (et de Musil) n'est pas, comme on l'a cru trop souvent, l'expression d'une attitude sceptique ou même franchement nihiliste, mais la forme même de la combativité et du courage dans le traitement des questions les plus sérieuses. Or il se trouve que, pour Musil, les véritables aventuriers de l'intellect ne sont aujourd'hui ni les littéraires ni les philosophes, mais bel et bien les scientifiques. Ce sont les seuls qui aient réellement compris à quel point il est possible (et nécessaire) de « penser autrement ». Une des faiblesses constitutives de la littérature

contemporaine a été, aux yeux de Musil, son incapacité ou son refus d'apprendre quelque chose de ceux dont elle aurait eu le plus à apprendre. Son manque caractéristique d'intellectualité, d'objectivité et de constructivité s'explique en grande partie par le fait qu'elle n'a pas tenu compte de l'exemple qui était, sur ce point, le plus convaincant et le plus prometteur.

Musil n'a, bien entendu, jamais été un partisan et encore moins un praticien de la littérature scientifique ou expérimentale de type « réaliste ». Aussi éloignées du naturalisme que de l'expressionnisme, qu'il a rejetés comme deux échecs symétriques qui reposent sur la même erreur de principe, sa méthode et son originalité ont consisté à emprunter, dans toute la mesure du possible, à la science contemporaine l'idéalisation, la conceptualisation et l'expérimentation audacieuses qui sont indispensables pour parvenir à un traitement approprié et efficace des problèmes humains et apporter une contribution effective à la production d'un « homme nouveau ». Cette obligation de formuler des directives (ou, plus exactement, des directions) pour la solution des problèmes essentiels de l'époque et la transformation de l'homme d'aujourd'hui en un autre homme possible, mais pas nécessairement très probable, constitue la forme d'engagement (*éthique*, et non pas directement politique) de l'écrivain contemporain. « Il sera toujours plus nécessaire, remarque Musil à ce propos, de défendre la vie de l'esprit autonome contre le risque que la politique la dévore complètement. Ce qui arrivera avant que cela ne soit possible, je ne peux le considérer que comme une transition. Becher ou Canetti ou ni l'un ni l'autre, appartiennent pour moi à la transition. »

« Nous autres Allemands, écrit-il dans un essai de 1913, n'avons – en dehors d'une seule et unique grande tentative de Nietzsche – pas de livres sur l'homme ; pas de systématiciens et d'organiseurs de la vie. La pensée artistique et la pensée scientifique ne se rencontrent pas chez nous. Les questions qui relèvent d'une zone intermédiaire entre les deux restent non résolues. » Musil n'a jamais cessé de protester contre le fait que la méfiance à l'égard de la pensée et la haine de l'intellect soient devenues en quelque sorte la caractéristique constitutive du bel esprit littéraire d'aujourd'hui, « amolli par la jouissance excessive, continue, de l'intuition » et trop timoré pour accepter la discipline et le risque de l'exactitude conceptuelle et empirique dans des choses réputées une fois pour toutes inexactes.

II. LA « PENSÉE EMPIRIQUE » ET LA « PENSÉE DU SENTIMENT »

Dans « L'homme mathématique » (1913), Musil avait dénoncé en termes particulièrement nets la tendance générale que nous avons aujourd'hui à désespérer de la raison et à croire que nous disposons d'instruments intellectuels capables de la remplacer avantageusement : « Nous autres, après l'époque des Lumières, avons baissé les bras. Un petit échec a suffi à nous détourner de l'entendement et nous permettons à n'importe quel exalté à la tête vide de vitupérer, sous le nom de rationalisme vain, le vouloir d'un D'Alembert ou d'un Diderot. Nous piaillons pour le sentiment contre l'intellect et nous oublions que le sentiment sans celui-ci est – si l'on fait abstraction de certains cas d'exception – une chose aussi épaisse qu'un raseur. Nous avons déjà, de la sorte, ruiné notre production littéraire à un point tel que, chaque fois qu'on a lu l'un à la suite de l'autre deux romans allemands, on doit résoudre une intégrale pour se faire maigrir. » On objectera naturellement que les mathématiciens, dont Musil oppose la hardiesse et la créativité exceptionnelles à la pusillanimité et au conformisme de la plupart des littéraires, « sont, en dehors de leur spécialité, des cervelles banales ou stupides, qu'en vérité leur logique les laisse eux-mêmes en plan ». Mais, en réalité « ce qui se passe là n'est pas leur affaire et ils font dans leur domaine ce que nous devrions faire dans le nôtre. C'est là que réside la leçon et l'exemplarité considérables de leur existence ; ils sont une analogie pour l'homme intellectuel qui viendra. »

Ce qui est en question ici n'est pas une simple extension du savoir, mais bien plutôt l'accession à la *pensée* elle-même dans des domaines où elle n'est pas encore réellement admise : « Il est absurde de soutenir que ce dont il s'agit est un simple savoir, car le but est depuis longtemps déjà d'arriver à penser. Avec la profondeur, l'audace et la nouveauté qu'elle revendique, la pensée se limite encore provisoirement à ce qui est exclusivement rationnel et scientifique. Mais cet intellect gagne du terrain tout autour et, dès qu'il s'empare du sentiment, il devient esprit. Franchir cette étape est l'affaire du poète. » La réaction normale des littéraires au développement envahissant du savoir scientifique consiste à revendiquer pour eux-mêmes le monopole d'un autre type de savoir, plus fondamental, plus profond et plus « humain », la connaissance dite « poétique » de la réalité. Mais

cette idée d'une compétition entre deux espèces de connaissance, dont l'une ne peut apparemment prospérer qu'au détriment de l'autre, ne correspond en aucune manière à ce qu'il en est réellement : « Il est certain que la façon de sentir de saint François ne se distingue de celle d'un quelconque cordonnier qui, par enthousiasme religieux, s'émascule et se cloue lui-même sur la croix, que par l'intensité de l'élément intellectuel qui s'y entrelace, mais il n'y a pas une connaissance de sentiment ni une deuxième espèce, autre que celle-là, de *connaissance*, qui pourrait subsister en étant dirigée contre la connaissance scientifique. À l'intérieur d'un cadre déterminé, celle-ci exclut toutes les autres possibilités, seul le cadre lui-même – le choix des questions à poser, limité, conformément aux besoins d'un intellect purement rationnel et pragmatique, à ce qui est connaissable comme sûr et réel – est une chose par-dessus ou, si l'on préfère le dire ainsi, par-dessous laquelle on peut passer. Il n'y a qu'une *connaissance*, mais n'apprécier dans la connaissance que la prestation de l'intellect, n'est rien de plus qu'une habitude historique. » N'apprécier dans la poésie que la prestation du sentiment est, bien entendu, aussi une simple habitude et une habitude aussi mauvaise.

En réponse à une enquête de *Novy Mir*, Musil a écrit en 1930 : « J'essaie de décrire les aventures d'un individu que les avantages du mode de pensée scientifique captivent d'une manière telle qu'il ne renonce pas à ce type de pensée, bien qu'il y soit moralement obligé. Plus ses idées deviennent, en fin de compte, abstraites, plus il devient lui-même un homme qui sort de l'ordinaire. » C'est cette utilisation obstinée du mode de pensée scientifique dans des secteurs où l'on n'a pas encore pris l'habitude de l'appliquer qui contribue, pour une part importante, à conférer au roman ce que Musil appelle son « caractère ironico-fantastique ». Le « vivisecteur psychique », comme l'auteur choisit de se désigner lui-même au début de ses *Cahiers*, est un homme qui a rêvé de « transférer enfin les avantages d'une technique de laboratoire dépourvue de préjugés, des sciences de la nature à la morale elle-même ».

En d'autres termes, « nous n'avons pas trop d'intellect et trop peu d'âme, mais pas assez d'intellect dans les questions de l'âme ». La conviction de Musil est que « l'intellect, dans les sciences de la nature, avec sa conscience rigoureuse, son absence de préjugés et la détermination avec laquelle il met à nouveau en question

chaque résultat, dès lors que le moindre avantage intellectuel peut être obtenu par là, fait dans un domaine d'intérêts de second ordre ce que nous devrions taire dans les questions de la vie ». Et, comme on peut le remarquer à propos du cas de Franz Blei : « L'articulation du sentiment par l'intellect, le détournement de l'intellect des problèmes de savoir sans conséquence vers les problèmes du sentiment, c'est là le but de l'essayiste, et l'apport de Blei consiste dans le fait d'avoir toujours exhorté par l'exemple à ce genre d'unification et travaillé pour elle. »

Le genre de solution que Musil a essayé d'élaborer dans *L'Homme sans qualités* ressemble effectivement, sur un certain nombre de points essentiels, à une construction scientifique. Il en a, en particulier, le caractère intrinsèquement partiel, inachevé, ouvert et provisoire. Musil a éprouvé le besoin de mettre en garde le lecteur contre la tentation d'attribuer à Ulrich une tâche beaucoup plus ambitieuse que celle qu'il se propose en réalité. « Car, écrit-il, dans une lettre de 1934 à Karl Baedeker, il ne fera jamais ce que vous appelez "reconnaître et changer le monde", même s'il est tout à fait vrai que cette idée s'impose immédiatement à lui et qu'il a été conçu par l'auteur comme une contribution à cela ; car le monde doit se changer lui-même, il s'agit d'un problème qui n'est résoluble que collectivement et c'est pourquoi le destin personnel d'Ulrich sera à la fin indéterminé, il sera même, pour tout dire, un destin de tout le monde, la guerre ; mais il aura réussi à trouver toutes sortes de solutions partielles d'une solution totale qui va au-delà de l'individu et même, en fait, au-delà de tout ce qui est contemporain. Je crois qu'un homme de sentiment qui se veut "exact", ce comme quoi il est représenté avec plus ou moins de bonheur, ne peut se permettre que cela et vous découvrirez chez lui cette attitude également dans les chapitres qui manquent encore, où la représentation de Dieu, telle qu'elle correspondrait à une époque empirique, joue effectivement un rôle qui n'est pas tout à fait négligeable. » Dans une autre lettre, écrite en 1939, Musil s'explique de la façon suivante sur la nature exacte de son projet : « Je ne sais pas si je peux dire qu'il ne s'agit pas pour moi d'une description, mais d'une analyse de l'époque un peu antérieure à 1914 en Autriche, pour arriver, à partir des éléments (qui, d'après mon expérience, ne se sont pas trop fortement modifiés) et de l'exemple de l'histoire d'amour qui se déroulera à travers le deuxième tome, à une conception morale nouvelle ou formée d'une manière nouvelle,

une conception qui, à vrai dire, ne sera sans doute inévitablement, elle aussi, qu'une conception partielle. » Cette idée de « solutions partielles » qui représentent le maximum que l'on puisse proposer et faire à un moment donné pour la résolution d'un problème d'ensemble et l'accomplissement d'une tâche globale constitue un élément que Musil a emprunté directement à l'exemple des sciences et qui est, selon lui, constitutivement opposé à l'esprit de la philosophie, dont la nature est de tendre à une vision du monde fermée et définitive, donc impropre à la création littéraire. À l'« optimisme pessimiste » ou le « pessimisme optimiste » qui résultent de cette façon de considérer les choses correspond le mélange d'ironie destructrice et d'humanité bienveillante qui caractérise le ton du roman et la personnalité du héros principal. « Je n'aime assurément pas beaucoup, écrit Musil, "l'homme", l'espèce, mais bien les tâches qui lui sont proposées et les possibilités qui lui sont données. Je me dis même au sujet de ce siècle : on ne sait pas quel goût il aura, quand il sera fini, il y a beaucoup de plats qui sentent mauvais à la cuisson ! »

Qu'est-ce au juste que l'« esprit », dont l'écrivain se considère comme le représentant ? « Le sens dans lequel j'utilise le mot *esprit* dans mon livre est, écrit Musil, constitué de l'intellect, du sentiment et de leur pénétration réciproque. (C'était ainsi à l'âge de pierre et cela sera ainsi dans l'avenir.) Et le problème ou, tout au moins, le problème principal de *L'Homme sans qualités* consiste dans le fait que le renouvellement constant de cette triade présente aujourd'hui des difficultés qui doivent être résolues de façon nouvelle. » Une des difficultés intrinsèques auxquelles se heurte, de toute manière, la combinaison en question est que l'intellect et le sentiment sont deux constituants à première vue fondamentalement hétérogènes. « C'est un fait, écrit Musil dans une lettre de 1905 : le monde des sentiments et celui de l'entendement sont incommensurables. Exemple par excellence : la musique. (Comme il est erroné de vouloir élucider la musique par des mots et des pensées !) Du reste : tout art. C'est seulement là où, devant un tableau, nous sentons que nous ne pouvons pas exprimer et pas non plus penser ce que nous ressentons, qu'il commence. » À cette discordance correspond une scission désagréable du moi en deux éléments qui sont presque complètement étrangers l'un à l'autre et dont le premier, celui par lequel l'homme est supposé être réellement en possession de lui-même,

doit se résigner à ne pouvoir ni percevoir de façon distincte ni interpréter de façon satisfaisante les mouvements mystérieux de l'autre. C'est le tragique de cette situation qui constitue, remarque Musil, le motif et l'argument des *Désarrois de l'élève Törless*.

Le thème de la constitution psychique schizoïde de l'homme contemporain, partagé entre la « sphère ratioïde », et la « sphère non ratioïde » ou, comme le dit encore Musil, entre la rationalité et le mysticisme, qui constituent « les deux pôles de l'époque », est de nouveau au centre de *L'Homme sans qualités*. Mais la perspective est nettement différente, puisque la situation décrite et analysée dans *Les Désarrois de l'élève Törless* est devenue un problème à résoudre et, d'une certaine manière, le problème dont l'aventure intellectuelle d'Ulrich devra représenter une solution au moins partielle. La compénétration réciproque de l'intellect et du sentiment est rendue aujourd'hui particulièrement difficile par le fait que les deux éléments du couple ont révélé des possibilités de développement et de transformation tout à fait incomparables. À la stabilité et l'immutabilité relatives de l'homme du sentiment s'opposent la plasticité et la mobilité extraordinaires dont a fait preuve l'homme cérébral au cours de l'évolution historique, ce qui entraîne comme conséquence que l'ingéniosité et l'efficacité remarquables avec lesquelles sont réglées aujourd'hui les questions secondaires rendent de plus en plus ridicules et pitoyables la primitivité, l'archaïsme et l'impuissance qui continuent à régner dans le traitement des questions qui sont justement les plus importantes. La différence spectaculaire qui existe entre les concepts et les méthodes par lesquels l'homme s'assure la maîtrise scientifique et technique de son environnement et les représentations métaphysiques, morales et politiques désuètes qui tiennent lieu de solution pour les questions de l'âme est en train de devenir intolérable. Nous n'avons, pour une approche méthodique des problèmes humains, aucun instrument intellectuel qui ressemble de près ou de loin à ceux que nous utilisons pour le traitement de questions qui sont, humainement parlant, indifférentes ou, dans le meilleur des cas, accessoires.

III. L'« ESPRIT DES FAITS » ET LA « NOSTALGIE DE LA CROYANCE »

Au début des *Cahiers*, Musil s'interroge sur les raisons pour lesquelles il a été à la fois impressionné et déconcerté par l'exemple du physicien Mach : « Les *Conférences scientifiques*

populaires de Mach me sont tombées aujourd'hui au bon moment entre les mains pour me démontrer la réalité d'une existence dans laquelle l'intellectualité est prépondérante et qui pourtant est hautement significative. À vrai dire, je n'en ai finalement jamais douté – mais je me permets de me rappeler une fois de plus par là à la prudence! » Néanmoins, la thèse de philosophie que Musil soutiendra en 1908 à Berlin sur l'épistémologie de Mach est présentée comme ayant pour objectif principal de « démontrer, par une critique immanente, que les idées développées par Mach, en dépit de leurs nombreux avantages, renferment cependant tellement de contradictions ou tout au moins d'obscurités qu'il n'est pas possible de leur attribuer une importance décisive ». Et la remarque des *Cahiers* citée plus haut est suivie immédiatement d'une autre qui résume de façon particulièrement éclairante ce qu'il y a d'exemplaire et de problématique dans le « cas » de Mach : « Si je me suis éloigné de l'intellect, cela est parti et provenu du fait que j'ai admis ce qui suit : le contenu de l'intellect peut progresser et la connaissance se développer autant qu'on veut, le type de l'homme intellectuel (érudit, chercheur) est resté tout le temps identique à lui-même. Pour prendre, si l'on veut, un exemple : l'humain chez Mach est encore aujourd'hui la même chose que ce qu'il était chez Galilée. »

En d'autres termes, de façon générale : « L'intellect a fait, au cours de l'évolution, les plus grands progrès. Mais on peut également exprimer la même chose de cette façon : l'intellect a démontré, au cours de l'évolution, la stabilité la plus réduite. Le progrès intellectuel a, en effet, toujours consisté jusqu'à présent en ceci que l'on a, à chaque stade, remédié à des erreurs que l'on s'était créées à l'étape précédente. » La force et la faiblesse du sentiment résident précisément dans sa capacité d'avoir immédiatement raison dans son ordre, c'est-à-dire dans le fait qu'il est par nature privé de ce qui constitue l'aliment et le moteur du progrès (ou tout au moins, du changement), à savoir la critique et l'erreur. « Lorsqu'on regarde autour de soi, observe Musil, l'élément intelligible manifeste précisément le plus grand talent dans l'art de donner forme à une vie d'homme et de la remplir. [...] Et avec le "sensible", le fiasco est difficile à dissimuler. Il est affecté d'une certaine stérilité. Qu'est-ce que cette orientation m'a rapporté dans le cours d'une année entière? – Combien peu d'heures en ont été remplies! »

Aussi insuffisantes et même, d'une certaine manière, dérisoires

et gratuites que puissent être les performances les plus remarquables de l'intellect scientifique et technique contemporain, pour quelqu'un qui a décidé de s'interroger réellement sur la manière dont l'humanité actuelle peut espérer venir à bout de ses problèmes fondamentaux, Musil ne les en a pas moins toujours considérées avec un intérêt et une admiration qu'il est loin, de façon générale, d'avoir éprouvés pour les productions littéraires et artistiques les plus représentatives et les plus réputées de l'époque. La raison en est, comme on l'a vu, qu'elles représentent, en tout état de cause, au moins un modèle heuristique pour le genre de chose que nous devrions essayer de faire ailleurs, alors que les partisans de l'intuition et du sentiment ne proposent aucune orientation, aucune méthode et aucun programme précis et ne consentent la plupart du temps même pas à traiter réellement la civilisation scientifique et technique comme une donnée essentielle qui devra nécessairement être intégrée à n'importe quelle synthèse concevable. L'image de l'homme qui résulte aujourd'hui de l'action démystifiante et dissolvante de l'intellect analytique « n'est pas l'homme nouveau, mais elle n'en est pas moins la seule situation pour quiconque a le don d'engendrer des hommes nouveaux. Il n'y a rien qui doive susciter autant la méfiance que tous les désirs de décomplexification de la littérature et de la vie, d'état d'âme homérique ou religieux, d'unité et de totalité ».

Interrogé sur les influences intellectuelles qui ont le plus contribué à façonner sa personnalité d'écrivain, Musil a donné, en 1938, un élément de réponse tout à fait révélateur. « De ma dix-septième à ma vingtième année, où l'on vivait en Allemagne l'époque du "moderne", c'est davantage l'atmosphère littéraire qui m'a encouragé que n'auraient pu le faire des œuvres déterminées; en outre, à ce moment-là déjà, la formation de mon style et de mes conceptions, je l'ai reçue presque davantage de la science que des belles-lettres. » En 1935, il écrivait à Martin Flinker : « Celui de tous les livres qui a fait cette année la "plus forte impression" sur moi est sans aucune contestation possible *La Syntaxe logique du langage* de Rudolf Carnap. Un livre doué de qualités extraordinaires; je ne suis pas la personne désignée pour justifier cela, et je ne peux que me proposer à vous en exemple pour la valeur douteuse du critère de la "plus forte impression". » Un autre livre de Carnap à la lecture duquel Musil s'est attaqué (avec beaucoup de difficulté) la même année est

l'*Abrégé de la logistique*; et il écrit à ce propos à l'un de ses correspondants : « La logistique m'intéresse tout de même beaucoup, encore qu'elle comporte bien des choses qui me laissent dans le doute. » En 1936, il remercie Paul Schrecker pour l'envoi du résumé, publié dans *Thalès*, d'une série de conférences faites en 1934, à l'Institut d'histoire des sciences et des techniques, sur Leibniz et exprime son espoir de le voir « acquérir par la suite le mérite énorme de ramener l'enfant logistique aux pattes d'araignée dans le sein de la grand-mère philosophie ».

Récusant l'opposition spenglérienne de la « systématique » et de la « physiologique », Musil a pris régulièrement le parti des systématiciens et des artisans de la preuve contre ce qu'il appelle « le chœur des combattants de l'esprit et des grandes âmes ». En 1935, il écrivait à Karl Baedeker qu'il ne pouvait concevoir à long terme une activité philosophique féconde sans une pratique approfondie des mathématiques et de la psychologie; et il citait également comme exemple de ce qui peut se faire aujourd'hui de plus remarquable et même de plus « extraordinaire » dans cet ordre *La Syntaxe logique du langage* de Carnap. Un autre livre qu'il a qualifié d'« extraordinaire » est *Les Formes physiques au repos et dans l'état stationnaire* de Wolfgang Köhler, qu'il a lu en 1921. Et il est significatif qu'en 1938, à une époque où il envisageait (sans aucun enthousiasme) la possibilité d'émigrer aux États-Unis, il ait indiqué comme une des raisons qui pourraient l'amener, le cas échéant, à surmonter ses réticences « la psychologie de la forme¹ et la logistique ».

Il est devenu habituel, chez ceux qui sont, comme dit Musil, « payés pour comprendre quelque chose à l'âme humaine », de reprocher à la science contemporaine son caractère positiviste, pragmatiste, inhumain et destructeur. Musil avait, pour sa part, une appréciation incomparablement plus pertinente et en même temps nettement plus positive de la situation réelle. L'inspiration fondamentale qui a donné naissance à la civilisation scientifique et technique dans laquelle nous vivons était, remarque-t-il, « un puissant mouvement d'abstinence à l'égard de l'âme, qui a engendré un puissant mouvement de l'âme dans une direction nouvelle, et l'on ne doit pas se méprendre sur le feu, la force

1. Dont les créateurs, que Musil avait connus à Berlin, et en particulier Köhler lui-même, s'étaient réfugiés précisément aux États-Unis, ce qui a été également le cas d'un bon nombre de logiciens européens.

qu'il porte encore en lui ». Autant et plus que les membres du cercle de Vienne, dont les conceptions sont presque toujours ridiculement déformées et caricaturées, Musil n'a ignoré à aucun moment les limitations, les insuffisances, l'unilatéralité et la naïveté des idées un peu trop simples et du programme beaucoup trop optimiste que nous avons hérités du rationalisme classique. Mais, pour pouvoir dépasser le rationalisme dans le sens de ce qu'il appelle un « surrationalisme », il faut, de toute manière, être au moins arrivé jusqu'à lui. Et la conviction commune à Musil et au cercle de Vienne a été que les forces intellectuelles et politiques dominantes en Europe, et tout particulièrement en Autriche, étaient, d'une manière générale, restées très en deçà du stade représenté par l'*Aufklärung* classique, dont il est clair qu'il doit d'abord être atteint pour que l'on puisse envisager une suite et un avenir quelconques. Dans ses essais, Musil souligne que nous devons nous considérer non pas comme à la fin, mais comme encore au début d'un processus évolutif, dont nous ne pouvons espérer, pour l'instant, apercevoir déjà le résultat final. Il qualifie de « caricature » l'exploitation qui a été faite par la philosophie populaire de la génération précédente de choses comme le darwinisme et la théorie atomique, qui ne représentaient, de toute façon, qu'« une petite pièce dans l'arsenal des sciences factuelles ». Mais la réaction, qui s'est empressée de jeter le bébé avec l'eau du bain, lui semble condamnée à l'échec et, pour tout dire, insignifiante.

Comme il le constate, on ne peut pas avoir une vision du monde, si l'on ne consent pas à regarder le monde et, plus précisément, à le considérer avec le regard mauvais de la science que l'on qualifie, de façon péjorative, d'« empirique » : « Le plus petit fait tiré de la connexion entre le caractère et l'équilibre des glandes endocrines nous ouvre plus de vision sur l'âme qu'un système idéaliste de cinq étages. » On a régulièrement dénoncé dans le scepticisme, le positivisme et le réductionnisme implacables de la science contemporaine (en ignorant délibérément tous les autres aspects) un élément de perversité plus ou moins diabolique. Mais l'argument principal en faveur de ce Lucifer du monde moderne que constitue l'empirisme est justement l'« insuffisance de tous les anges philosophiques ». Cette insuffisance flagrante se révèle dans leur incapacité de proposer une orientation positive quelconque qui permette de maîtriser et de transformer réellement la situation inacceptable qu'ils déplorent.

L'« esprit des faits et des nombres », qui a engendré la civilisation scientifique et technique contemporaine, n'a pas trouvé jusqu'ici d'adversaire à sa mesure. On le combat par obligation ou par habitude, sans être capable de lui opposer autre chose que la négation et d'imiter en quoi que ce soit les vertus qui ont fait son succès. Au « positivisme » dont on se plaint on n'a trouvé finalement comme remède que l'incroyance, réelle ou simulée, à l'égard de ce qui est justement le mieux établi et une réceptivité qui est pratiquement sans limites pour toutes les formes de croyance qui s'y opposent de la façon la plus directe et dont c'est même, dans la plupart des cas, le seul mérite.

Dans le débat qui a lieu à l'époque autour de la question de la « civilisation », Musil accorde une importance cruciale au problème que constitue déjà à lui seul la dimension actuelle des collectivités concernées. Dans « L'homme mathématique », il écrit : « On pleurniche sur le fait qu'il manque à notre époque la culture. Cela veut dire bien des choses. Mais au fond la culture a toujours été une forme d'unité obtenue ou bien par la religion, ou bien par la forme sociale, ou bien par l'art. Pour la forme sociale nous sommes trop nombreux. Pour la religion nous sommes également trop nombreux, ce qui ici doit être seulement énoncé, et non démontré. Et pour ce qui concerne l'art : nous sommes la première époque qui ne peut pas aimer ses poètes. Pourtant il n'y a pas seulement dans cette époque des énergies intellectuelles qui sont présentes, comme il n'y en a encore jamais eu, mais également un unisson et une unité de l'esprit qui sont sans précédent » (GW 8, p. 1007). Ceux qui prêchent pour la recherche d'un supplément de religion, de communauté ou de poésie sous-estiment par conséquent les facteurs d'harmonie et d'unité (et non pas simplement, comme on le croit généralement, de division, de dissipation et de dissolution) qui peuvent exister bel et bien aujourd'hui dans l'ordre de l'esprit. Et surtout ils se gardent bien de préciser comment les commodités et les complications de la civilisation, qui constituent des données objectives (et, dans certains cas, purement quantitatives) avec lesquelles tout le monde aujourd'hui doit compter et dont personne ne peut faire comme si elles étaient déjà derrière nous, peuvent être combinées de façon harmonieuse avec les avantages de ce qu'ils appellent la « culture ». En d'autres termes, ils réclament comme tout le monde une synthèse, mais refusent de voir les faits qui la rendent justement si difficile et font qu'elle tarde autant à venir.

Une des raisons pour lesquelles notre époque fait une consommation systématique et effrénée de visions du monde est qu'elle n'a toujours pas appris à voir le monde et sa propre situation. Le premier devoir du poète envers son temps est, aux yeux de Musil, de lui rappeler au moins les données réelles de son problème et de formuler un certain nombre d'exigences minimales qui doivent être satisfaites pour que la solution, que personne n'est en mesure d'indiquer pour le moment, puisse être pressentie et préparée. Il est probable qu'aucun écrivain contemporain n'a, sur ce point, rendu à son époque des services à la fois aussi considérables, aussi peu reconnus et, si l'on peut dire, aussi mal rétribués que ceux que nous devons aujourd'hui à l'auteur de *L'Homme sans qualités*.

**ROBERT MUSIL, LA PHILOSOPHIE DE LA VIE
ET LES ILLUSIONS DE L'ACTION PARALLÈLE**

I

Une des difficultés principales auxquelles se heurte aujourd'hui la compréhension correcte des intentions et des ambitions de Musil dans *L'Homme sans qualités* provient de l'abondance et de l'importance des références philosophiques implicites que le lecteur contemporain n'est plus en mesure d'identifier, parce qu'elles ont trait à des auteurs qui sont devenus entre-temps complètement marginaux ou ont été pratiquement oubliés. « Il se pourrait, remarque Götz Müller, qu'il soit impossible de comprendre et d'interpréter d'une façon qui ait un sens certains auteurs – et Musil est l'un d'entre eux – sans avoir lu les livres qu'ils ont lus¹. » Or une bonne partie des livres que Musil a lus et utilisés de façon plus ou moins directe pour la construction de son roman sont malheureusement à peu près complètement ignorés du public cultivé d'aujourd'hui.

« Composer un homme entièrement à partir de citations²! » Cette instruction que Musil s'est donnée à lui-même dans ses *Cahiers* a été effectivement exécutée sous des formes diverses dans *L'Homme sans qualités*, puisque plusieurs personnages y ont été composés largement et, dans certains cas, presque intégralement à partir de citations. Clarisse cite plus ou moins littéralement Nietzsche, Diotime Maeterlinck, Arnheim Rathenau, le comte Leinsdorf expose les idées du prince Alois Liechtenstein et, de façon plus générale, une théorie romantique de l'État

1. Götz Müller, *Ideologiekritik und Metasprache in Robert Musils Roman « Der Mann ohne Eigenschaften »*, Wilhelm Fink, München-Salzburg, 1972, p. 8.

2. *Tb* 1, p. 356 ; cf. p. 443.

que l'on peut rattacher à Adam Müller, Hans Sepp paraphrase Spengler, Meingast Klages et Hagauer le pédagogue Kerschens-teiner.

Musil a indiqué explicitement que son intention n'avait jamais été d'écrire un roman historique : « L'explication réelle de ce qui se passe réellement ne m'intéresse pas. Ma mémoire est mauvaise. Les faits sont, en plus de cela, toujours permutables. Ce qui m'intéresse est ce qui est intellectuellement typique, j'aimerais dire tout bonnement : ce qu'il y a de spectral dans ce qui se passe [*das Gespenstische des Geschehens*]¹. » Dans un de ses cahiers, l'auteur de *L'Homme sans qualités* expose son projet de la façon suivante : « Présenter au moins cent personnages, les types principaux de l'homme d'aujourd'hui : l'expressionniste, la Courths-Mahler, le truqueur, le psychopédagogue, le Steinérien, etc. Puis entremêler les mouvements de ces personnages » (*Tb 1*, p. 356).

Du point de vue philosophique, les types intellectuels principaux que Musil a représentés et critiqués dans son roman en recourant à la technique du montage et de la citation parodique peuvent être rattachés en grande partie à une constellation de pensée caractéristique de l'époque, à laquelle on a donné le nom de « philosophie de la vie ». *L'Homme sans qualités* peut et doit être compris, pour une part essentielle, comme une critique implicite de la philosophie de la vie. Cette situation crée un problème difficile pour le lecteur actuel, puisque, s'il est vrai que l'inspiration fondamentale, le langage et les concepts de la philosophie de la vie survivent de bien des façons dans certains mouvements de pensée contemporains, les auteurs eux-mêmes ont été souvent censurés, en tant que représentants d'un irrationalisme de type préfasciste, et ont été pour ainsi dire éliminés du système de références de l'interprète d'aujourd'hui.

La conséquence est que, comme le remarque Götz Müller, « Musil cite des auteurs qui étaient présents dans la conscience de son époque, mais qui, au début de sa redécouverte après la Seconde Guerre mondiale, étaient tombés dans l'oubli. Cette difficulté herméneutique particulière est attachée au roman dès le départ en vertu de son principe de citation lui-même. On peut expliquer à partir du rôle dominant que la philosophie existentielle a joué dans les années 1950 que la critique de grande envergure que Musil fait de la philosophie de la vie ait été sautée

1. « Was arbeiten Sie? – Gespräch mit Robert Musil », *GW 7*, p. 939.

à la lecture, alors que cette dernière bénéficiait, en revanche, d'une réception spontanée » (*op. cit.*, p. 9). Le problème n'est donc pas tant de savoir si ce que Musil considérait comme une orientation de pensée tout à fait typique de l'époque peut encore être reconnu comme tel aujourd'hui, car il le peut certainement à bien des égards, mais plutôt de savoir si le mode d'exposition et de critique que l'auteur a adopté dans *L'Homme sans qualités* permet encore au lecteur d'aujourd'hui d'identifier clairement ce dont il s'agit et ce qui est, directement ou indirectement, visé.

Cet état de choses paradoxal a eu des répercussions évidentes sur un point qui est, en fait, absolument crucial, à savoir la signification et l'importance exactes qu'il convient de donner, dans le roman, à ce que Musil appelle l'expérience de l'« autre état ». Götz Müller remarque très justement : « L'utopie esthétique de l'« autre état » a été lue sans la critique qui en a été faite à travers les personnages secondaires du roman, ceux-ci ont été, de bien des manières, exclus purement et simplement du domaine de l'interprétation. De ce fait, ce qui est critiqué pouvait, d'une façon qui a été facilitée par les réfractions multiples qu'il subit dans le roman, être, malgré tout, encore affirmé » (*ibid.*).

En même temps, il est facile de commettre une erreur symétrique de celle qui consiste à supposer que l'utopie de l'« autre état » constitue la solution qui a été finalement retenue et proposée par Musil et de sous-estimer les points d'accord réels et importants qui existent entre Musil et les auteurs qu'il critique. Il ne les considère justement pas comme nous serions tentés de le faire aujourd'hui (pour certains d'entre eux, en tout cas), c'est-à-dire comme des auteurs dont le cas peut être réglé de façon simple et définitive et dont il n'y a plus rien d'intéressant à apprendre. Ce qui fait l'objet de l'ironie musilienne n'est pas le problème lui-même, mais le genre de solution que proposent les théoriciens qui se réclament, de façon plus ou moins directe, de la philosophie de la vie. En fait, Ulrich et, à travers lui, Musil reconnaissent jusqu'à un certain point la pertinence du diagnostic et la réalité des questions fondamentales que la philosophie de la vie formule à propos de la civilisation scientifique et technique contemporaine. Mais ils considèrent les remèdes proposés comme tout à fait illusoire et inopérants. Les notes de travail de Musil ne laissent subsister aucun doute sur l'importance qu'il a accordée aux théoriciens et aux philosophes qu'il cite et combat

et sur l'intérêt et le sérieux avec lesquels il les a lus. Il importe de n'oublier à aucun moment, lorsqu'on lit *L'Homme sans qualités*, qu'une tentative d'intégration ironique n'en reste pas moins en fin de compte bel et bien une tentative d'intégration. L'ironie, telle que la comprend Musil, inclut nécessairement un élément de sympathie et de compréhension. « J'accorde, explique-t-il, une grande importance au fait que l'ironie n'est pas pour moi un geste de supériorité, mais une forme de combat » (« Was arbeiten Sie? », *GW* 8, p. 941).

Par « philosophie de la vie », au sens strict, on entendra ici un type de philosophie qui fait de la vie le principe et la référence essentiels et de l'opposition entre ce qui est vivant et ce qui est mort l'opposition *princeps*. Le concept de *vie* y est utilisé de façon normative pour formuler un jugement négatif sur tout ce qui est supposé faire du tort à la vie dans ce qu'elle a de fondamentalement irrationnel, imprévisible et incontrôlable : l'intellect, la raison, le concept, les idées et les idéaux abstraits. La philosophie de la vie célèbre la spontanéité, l'émergence, la dynamique et le processus et s'oppose à tout ce qui est figé, répétitif, abstrait et mort. Contre les complications et les falsifications de l'intellect, elle invoque le concret, l'intuition, l'expérience et la certitude immédiates. Comme l'écrit Schnädelbach : « Cette métaphysique du prérationnel, arationnel, antirationnel *met en question le rationalisme occidental* dans son ensemble et le soumet à la pression de la légitimation¹. » Et, puisque la question se pose de savoir dans quelle mesure Musil s'est attaqué à un phénomène qui peut être considéré réellement comme une caractéristique fondamentale de la constitution intellectuelle de l'homme contemporain, il est intéressant de remarquer que Schnädelbach, d'une façon que certains peuvent trouver un peu excessive, mais qui n'est, en tout cas, sûrement pas dénuée de pertinence, traite précisément la philosophie de la vie comme le mouvement philosophique qui est, par excellence, représentatif de notre époque : « La philosophie de la vie est une *somme de l'époque*. Ce qui parle en faveur de cette affirmation n'est pas simplement l'influence proprement énorme qu'elle a exercée sur les orientations philosophiques les plus diverses ; la figure métaphysique fondamentale qu'elle représente replace tout ce qui a précédé dans un contexte nou-

75. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1983, p. 176.

veau : elle est une *métaphysique nouvelle, qui pénètre tout*, dont l'histoire dure toujours aujourd'hui » (*ibid.*).

Il est, bien entendu, difficile de se faire actuellement une idée exacte de la manière dont la « vie » en est venue à être utilisée à une certaine époque comme principe métaphysique fondamental et comme concept central de la philosophie : « À l'heure qu'il est, la "vie" est considérée comme le domaine des biosciences et de la médecine. Que ce concept ait été à un moment donné le thème dominant la totalité de la philosophie, de cela nous n'avons même plus aujourd'hui le souvenir, et pourtant la période pendant laquelle il en a été ainsi – les décennies qui se situent entre 1880 et 1930 – est à peine passée depuis cinquante ans. Georg Simmel a affirmé à cette époque-là que la "vie" au *XX^e* siècle était devenue un concept central de la pratique philosophique, dans le même sens qu'"être", "nature", "Dieu" ou "moi" à d'autres époques. Heinrich Rickert a attaqué dans son livre, *La Philosophie de la vie*, de 1920, la philosophie de la vie comme étant *la* philosophie à la mode de son époque et a cru servir par là "la vie de la philosophie". Il est important de remarquer que ce que l'on entend ici par "vie" n'est pas du tout en premier lieu quelque chose de biologique. La vérité est que la "vie" est un *concept de combat culturel* et un *mot d'ordre* qui est supposé signaler le départ vers de nouveaux rivages. Sous le signe de la vie, il s'agit de s'opposer à ce qui est mort et figé, à une civilisation intellectualiste, devenue ennemie de la vie, à une culture enchaînée dans des conventions, étrangère à la vie, de prendre parti pour un nouveau sentiment de la vie, pour des "expériences vécues authentiques" [*echte Erlebnisse*], de façon générale pour l'"authentique" : pour la dynamique, la créativité, l'immédiateté, la jeunesse. La "vie" est le mot de ralliement du mouvement de la jeunesse, du style de la jeunesse, du néoromantisme, de la pédagogie de la réforme, de la réforme biogico-dynamique de la vie. La différence entre le *mort* et le *vivant* devient le critère de la critique de la culture, et tout ce qui est hérité est cité "devant le tribunal de la vie" (Dilthey) et interrogé sur la question de savoir s'il "sert la vie" (Nietzsche), ou bien fait obstacle à la vie, est hostile à la vie » (*ibid.*, p. 172).

Que Musil, qui voulait justement présenter lui-même, dans *L'Homme sans qualités*, une sorte de « somme de l'époque », ait été particulièrement sensible au problème posé par l'influence de ce courant de pensée éminemment représentatif et même positi-

vement envahissant, est tout à fait clair. Ses textes comportent de nombreuses références, explicites ou implicites, aux thèmes de prédilection et aux thèses les plus caractéristiques de la philosophie de la vie. Dans les *Ceuvres pré-posthumes*, il ironise sur l'usage du concept imprécis et obscur de la *vie* comme principe d'explication et d'évaluation universel :

La vie, c'est la vie. À qui ne la connaît, on ne peut la décrire. C'est à la fois l'amitié et l'inimitié, l'enthousiasme et la désillusion, l'indigestion et l'idéologie. Entre autres fonctions, la pensée est chargée d'y établir les aménagements de l'esprit. Et aussi d'en détruire. D'un grand nombre de phénomènes vivants, le concept en fait un seul ; aussi bien, un seul phénomène vivant tire d'un concept beaucoup de concepts nouveaux. Comme chacun sait, nos écrivains ont décidé de ne plus penser, depuis qu'ils ont entendu dire aux philosophes que l'on doit, non pas penser les pensées, mais les vivre.

Tout cela, c'est la faute à la vie.

Mais, pour l'amour du ciel, qu'est-ce que vivre¹ ?

Effectivement, s'il existe véritablement entre la pensée et la vie le genre d'antithèse qu'affirme la philosophie de la vie, ne consentir à penser que des pensées que l'on peut vivre, qui ont les caractéristiques affectives et émotionnelles du vécu immédiat, signifie, en fait, renoncer purement et simplement à penser.

Le résultat de cela a été un type de littérature qui refuse de se concevoir comme autre chose qu'une manifestation pure de la vie et qui doit se protéger en premier lieu contre les influences perturbatrices et les interventions abusives de l'intellect :

En opposition consciente aux méthodes de l'intellect et de la compréhension on a cru être certain d'une capacité qu'a tout ce qui est véritablement vivant de pouvoir se communiquer immédiatement et agir de façon immédiatement évidente dans sa valeur. Ce n'était pas autre chose qu'une sorte de force vitale [*Lebenskraft*] esthétique, avec laquelle on opérait.

Cette chose véritablement vivante, l'écrivain devait simplement la décrire ; on exigeait de lui qu'elle « sonne » de façon « pure » en lui ; il devait être « proche » de la vie, « proche de la terre » ; il devait être un « homme plein », une « personnalité », et s'il ne lui était pas donné de trouver quelque chose de beau et de pur, cela pouvait être quelque chose de « fort », autrement dit, une passion, mais sûre-

1. Robert Musil, *Ceuvres pré-posthumes*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccotet, Éditions du Seuil, Paris, 1965, p. 71.

ment pas une pensée, parce que la passion est personnelle, mais la pensée est générale, parce que la passion détruit un personnage d'un récit et constitue une « tempête du destin » à l'intérieur d'une situation météorologique par ailleurs stable, alors que la pensée pouvait aisément désaccorder toute la machine à sortilèges et à vent de facture bourgeoise rehaussée [*gehoben-bürgerlich*]. Aujourd'hui encore, la réflexion est considérée souvent dans la belle littérature comme un manque de personnalité et plus souvent encore le manque de pensée comme de la personnalité.

En parlant de cette façon de la pensée et de la vie, je n'affirme pas pour autant que les écrivains de ces années-là étaient peut-être moins intelligents que n'importe quels autres, je fais seulement ressortir comme caractéristique distinctive assez valable de cette littérature le fait que son intelligence se limitait à des pensées qui lient et égalisent, à des variétés destinales à l'intérieur d'un monde donné et valide. L'écrivain était le feudataire de la vie ; il pouvait être une personne noble, mais c'était la vie qui lui conférait la noblesse, et cette vie était en dernier ressort naturellement celle de la société bourgeoise stabilisée modérément progressiste. Mais le présupposé de ce rapport était la « force vitale esthétique » dont il est question, la conviction du « langage profond de la vie », qui ne peut pas ne pas être compris sans rien de plus et universellement. Le cœur parle au cœur, le sentiment au sentiment, la voix du sang à la voix du sang : c'était le principe esthétique sur lequel bien des livres construisaient en ce temps-là leur assurance, et le succès la confirmait (« Bücher und Literatur » [26 novembre, 10, 17 décembre 1926], *GW*8, p. 1178-1179).

Musil a été naturellement conscient du problème que j'ai évoqué tout au début. Lorsque l'écrivain intègre à une œuvre en principe littéraire et plus précisément romanesque des idées et des thèmes qui font partie de la philosophie de l'époque, comment faire en sorte qu'ils restent reconnaissables sans pour autant être simplement répétés sur le mode littéraire ? En d'autres termes, quel genre de transformation l'écrivain fait-il subir au matériau philosophique dont il se sert ? Musil fait à un moment donné la constatation suivante :

Évolution, et non pas progrès : 1. Il y a des instants de grande sincérité où je m'avoue que tout ce que je dis a déjà été dit beaucoup mieux par Emerson ou Nietzsche. Je ne suis pas seulement confondu par cela, lorsque je revois des endroits de ce genre, mais je dois également admettre qu'une influence effective est en jeu. Or, cependant, 2. Personne d'autre ne remarque cela. 3. Il n'est pas

possible qu'Emerson et Nietzsche aient dit en même temps tout l'essentiel. Car ces deux-là sont, en dépit de nombreuses choses qui les apparentent, trop dissemblables.

Appartient à l'essence du poète.

Cela définit l'évolution. Quelque chose de nouveau, qui n'est pas nouveau. Par des fixations individuelles des déflexions durables (GW7, p. 900).

Ce problème de la nouveauté qui en même temps n'en est pas une est évoqué également dans le *Cahier 33* :

Le principe factuel de la littérature est la répétition. Il est appliqué de façon caricaturale. Mais il y a déjà une répétition dans l'usage des tournures linguistiques et dans l'esprit de la langue. Il faut donc tracer une limite. De toute évidence, il est effectivement infiniment plus rare de dire une chose nouvelle que de donner une forme nouvelle à quelque chose. (L'expérience avec Nietzsche, Emerson, etc.) Le concept de la mise en forme nouvelle [*Neugestaltung*] pourrait être d'une grande importance! Qu'est-ce que la forme d'une pensée? (d'une idée?).

Werfel, Wildgans, comme exemples typiques de non-nouveauté. La faveur dont jouissent à notre (?) époque les éclectiques (*Tb 1*, p. 913-914).

Musil essaie de caractériser schématiquement la relation qui existe entre la création littéraire (*Dichtung*) et la connaissance scientifique à l'aide de la formule suivante :

La création littéraire ne transmet pas le savoir et la connaissance. Mais : la création littéraire utilise le savoir et la connaissance. Et cela veut dire, ceux du monde intérieur, naturellement, exactement de la même façon que ceux du monde extérieur (GW, VII, p. 967).

Ce principe est appliqué à la lettre dans l'œuvre de Musil, qui s'appuie, pour une part essentielle, sur une utilisation spécifique des données de la psychologie (pour la connaissance du monde intérieur) et de celles des sciences exactes (pour celle du monde extérieur). On peut penser que la réponse à apporter à la question qu'il se pose est fondamentalement la même pour ce qui concerne les rapports de la littérature et de la philosophie : la littérature ne véhicule pas de contenus de connaissance philosophiques ; mais elle utilise des connaissances philosophiques. Toute la question est de savoir de quelle manière elle le fait. Musil observe, à ce propos, que le philosophe a avec les idées une relation sensiblement différente de celle du romancier ou du

dramaturge, qui acceptent beaucoup plus volontiers de s'en détacher et de les abandonner aux personnages qui diffusent une partie et une partie seulement de leur rayonnement à travers le diaphragme de leur constitution propre et de leur destin. « Le philosophe, écrit-il, a un besoin plus fort de faire de ses pensées une manie [...], une intégralité. Ce n'est pas un degré plus élevé d'intellectualité vraie, mais une autre attitude psychique » (GW7, p. 870). C'est précisément cette relation monomaniaque et cette volonté de totalisation qui empêchent le philosophe de mettre réellement ses idées à l'épreuve en acceptant de les faire opérer concrètement dans un certain contexte réel ou fictionnel, et donc nécessairement de les relativiser. Et c'est sur ce point précis que la création littéraire a, aux yeux de Musil, un rôle essentiel à jouer.

La réponse à la question de savoir ce que la littérature peut entreprendre avec des concepts et des théories philosophiques est contenue, pour l'essentiel, dans le concept d'ironie. « Les orientations principales de la philosophie devraient, remarque Musil, être soumises à l'ironie, par le fait qu'on les prend au mot. Par exemple, un idéaliste. Ou un kantien » (*Tb 2*, p. 1068). Les philosophes sont des hommes qui ont le privilège (et la faiblesse) d'avoir à leur disposition des systèmes de pensée ; et le projet de Musil est, en ce qui les concerne, le suivant : « Caricaturer des systèmes de pensée. C'est ce qui se passe avec l'âme à travers Diotime et Rathenau. C'est d'abord la division principale : intellect-sentiment. / Allemagne-Autriche ; – ce qui montre déjà à quel point cela ne cadre pas » (*ibid.*). Musil ajoute immédiatement que le même traitement devrait, bien entendu, être appliqué à la rationalité (systématique), et à cet effet pourront être utilisés, remarque-t-il, des personnages comme le père, Hagauer, le conseiller impérial Tuzzi ou le directeur de banque Leo Fischel.

Dans une remarque de 1911, Musil note, à propos des relations entre Nietzsche et Alice Donath, qui a servi de modèle au personnage de Clarisse dans *L'Homme sans qualités* : « Ecce homo : le parallèle avec Alice saute aux yeux. Comment, sous forme caricaturale, elle vit littéralement selon les connaissances et les recettes personnelles de Nietzsche. Mais, en d'autres termes, comment il y a peut-être dans ses ridicules le même sérieux pour lequel Nietzsche a simplement trouvé les expressions non ridicules. Le point de départ des pensées est partout le même, égale-

ment le fait qu'elles proviennent des conditions corporelles » (*Tb* 1, p. 251). Le fait que les expressions et les exhortations de Nietzsche prennent, dans les déclarations et le comportement de Clarisse, une allure ridicule est simplement une illustration exemplaire de ce que l'on pourrait appeler l'effet de littéralité, c'est-à-dire de la propension constitutive qu'ont les idées, les doctrines et les certitudes philosophiques à se transformer en caricatures, lorsqu'on essaie de les prendre réellement au mot et, si possible, de les « vivre ».

Dans une époque comme la nôtre, l'artiste est exposé à deux tentations symétriques et à deux formes d'erreur entre lesquelles il ne peut être question, pour Musil, de choisir : « La propension qui porte vers le religieux, le mystique, le puissant ébranlement de l'âme [?], tels que l'Antiquité, le christianisme mystique – les ont prétendument marqués et, deuxièmement, le désir d'être un enfant de cette époque de l'industrie, du commerce, de la précipitation, du culot. Entre les deux exactement, sans être ni l'un ni l'autre, se situe l'essence du grand artiste. Tout ce que sa situation historique induit dans les âmes autour de lui sera également en lui, mais ce qui le caractérise est sans doute également qu'il n'a rien à voir avec l'un et l'autre. Ni l'un ni l'autre ne sont des valeurs, ce ne sont que des ingrédients qui s'y ajoutent » (*GW*7, p. 881).

Musil ne conteste naturellement pas qu'il existe un état d'esprit ou peut-être, plus exactement, un état d'âme constitutivement opposé à l'esprit des faits qui caractérise l'époque actuelle. Mais toute la question est de savoir comment il doit être caractérisé exactement et de déterminer dans quelle mesure et sous quelle forme il est susceptible de contribuer à la solution des problèmes qui se posent à l'homme d'aujourd'hui :

L'antithèse de l'état d'esprit actuel a été revendiquée sous le nom d'amour et de bonté. Cette exigence d'amour, de bonté humaine et d'autres choses du même genre s'est fait jour en pleine guerre, avec une grande violence, même si elle était comprise de façon très superficielle. Dans la mesure où il s'agit d'un réveil du rousseauisme – l'homme est bon – il n'y a pas lieu d'en discuter ici, où l'amorphisme de l'homme (et donc également son amorphisme moral) est admis comme présumé. Il faut mettre en garde contre tous ceux qui, en se fondant sur cette présupposition erronée, veulent réformer la société, car ils manqueront leur but.

Cependant, la véritable opposition à la mentalité des faits n'est pas

loin de cette dernière détermination. Il y a un état de l'homme qu'une différence fondamentale oppose à celui de la connaissance, du calcul, de la poursuite de buts, de l'évaluation, de l'exercice de la contrainte, de la convoitise et de la peur vulgaire.

Il est difficile à caractériser.

Dans toutes les caractérisations en termes d'amour, bonté, irrationalité, religiosité, qui ont été combattues ici, il y a un aspect de la vérité et pour la vérité entière nous n'avons aujourd'hui aucune pensée à notre disposition.

J'aimerais l'appeler simplement l'« autre état » [*den « anderen Zustand »*].

Par opposition à lui, penser et convoiter semblent ne constituer qu'une seule et même chose (« Der deutsche Mensch als Symptom – Aufbau », *GW*8, p. 1392).

Musil ne reproche pas aux penseurs qu'il combat d'invoquer systématiquement des choses comme la « vie », l'« âme » ou l'« intuition », mais plutôt de ne pas rendre justice à leurs idées en essayant d'abord de les clarifier et ensuite, autant que possible, de les tester. Dans le *Cahier* 11, il cite longuement un essai d'Ellen Key, *Die Entfaltung der Seele durch Lebenskunst* (Le déploiement de l'âme par l'art de la vie), publié en 1905. La tentative lui semble, à première vue tout à fait justifiée et éminemment prometteuse. Mais, comme tous les programmes de ce genre, elle pêche sérieusement au niveau de l'exécution proprement dite. On peut constater une fois de plus que la défense et illustration de l'âme ne réussit guère à dépasser le stade des grandes déclarations de principe :

Bien que sa dissertation m'ait influencé de la façon la plus profonde, un certain désenchantement se produit à présent. Son idée fondamentale – plus d'âme, ou tout simplement de l'âme – est excellente. Son idée de faire de l'âme l'objet d'étude a été pour moi une libération. Ce qu'elle dit de l'école et de la façon de vivre pernicieuse est tout à fait exact.

Lorsqu'il s'agit d'aller plus loin, elle manque cependant le coche. Ce qu'est l'âme et la manière dont on doit cultiver l'âme est rempli de contradictions. Elle a compilé de façon assez peu critique ce qui a été écrit sur cet objet (*Tb* 1, p. 168).

Musil remarque, par exemple, que, sous la bannière de la vie, on exalte, comme si elles étaient identiques, des choses qui ne vont pas forcément ensemble et qui pourraient même être tout à fait contradictoires. Pour certains, comme Whitman, ce qui est

en question est plutôt la plénitude de la vie, pour d'autres, comme Thoreau, la simplification, pour d'autres encore, des choses aussi différentes que l'harmonie, la confiance, la naïveté, le recueillement contemplatif, l'intensité, la puissance, la santé, la vitalité, l'ivresse, l'agressivité, etc., de la vie.

Comme je l'ai déjà remarqué, la différence entre le philosophe et l'artiste véritable se situe pour une part importante, aux yeux de Musil, dans le fait que l'art fournit les moyens d'expérimenter pour ainsi dire « en situation » les constructions plus ou moins abstraites et verbales du philosophe :

Le philosophe n'admet pas l'artiste profond, disiez-vous. C'est ainsi effectivement. La profondeur [*Tiefsinn*] ne peut être assez profonde, ne peut être assez exacte. Mais cela ne pourrait, en fait, être dirigé d'abord que contre les Maeterlinck, Hardenberg, Emerson et autres de la même espèce. Ces gens-là ne sont pas justes avec les idées qui leur viennent, ils se laissent trop fasciner par elles, etc. Or un poète est tout de même d'abord l'homme qui met une pensée de ce genre dans un homme, qui décrit son action dans des relations humaines, etc. Pour cela ne manque-t-il pas bel et bien au philosophe le talent ? (*ibid.*, p. 150).

Comme le montre l'épisode exemplaire de l'Action parallèle, les grandes idées ont une tendance fâcheuse à n'engendrer que de grandes abstractions, de grands mots et de grands discours. Dans le chapitre 82 du tome I, intitulé « Clarisse réclame une "Année Ulrich" », Clarisse demande à Ulrich pourquoi le fait d'essayer de réaliser une chose que notre esprit prend au sérieux lui fait l'effet d'une plaisanterie et Ulrich répond en l'invitant à s'interroger sérieusement sur ce à quoi pourrait ressembler exactement une « Année-Nietzsche », si cela veut dire une année où l'on devrait s'efforcer de vivre conformément aux exigences de Nietzsche :

Clarisse réfléchit. « Eh bien, je ne pense naturellement pas à un monument-Nietzsche ou à une rue Nietzsche » dit-elle embarrassée. « Mais on devrait amener les hommes à vivre comme... » « Comme il l'a exigé?! » dit-il en l'interrompant. « Mais qu'a-t-il exigé? » Clarisse essaya de répondre, attendit et finalement répondit : « Allons donc, tu le sais bien toi-même... » « Je ne sais rien du tout » dit-il taquin. « Mais je vais te dire une chose : on peut réaliser l'exigence de la Soupe Populaire du Jubilé de l'empereur François-Joseph ou celle de la Ligue de Protection des

propriétaires de chats domestiques, mais les bonnes pensées, on ne peut pas plus les réaliser que la musique ! Qu'est-ce que cela signifie ? Je ne le sais pas. Mais c'est ainsi » (*MoE 2*, p. 354).

Le paradoxe constitutif de toutes les philosophies qui sont construites sur une antithèse fondamentale comme celle de la pensée et de la vie, de l'intellect et du sentiment, de l'esprit et de l'âme, est de ne produire finalement qu'un discours typiquement intellectualiste sur ce qu'elles opposent précisément à l'intellect, à savoir la vie, le sentiment et l'âme. Musil remarque à ce propos : « Le dualiste pense de grandes pensées sur Dieu et l'éternité et fait vivre ensuite ses pensées aux dépens de son âme » (*Tb 1*, p. 161).

Réunir ce dont les dualistes postulent la dissociation et l'opposition irrémédiable est en un certain sens le problème fondamental à la solution duquel *L'Homme sans qualités* voudrait contribuer. Commentant un ouvrage de Rudolf Kassner paru en 1905 : « La morale de la musique. Six lettres de Joachim Fortunatus à un musicien quelconque, avec un prélude : habitudes et tournures de langage de Joachim Fortunatus », Musil remarque que la distinction que fait l'auteur entre l'esprit et la ratio pourrait également être caractérisée ainsi : « Il y a des hommes qui ne comprennent que ce qu'ils aiment et des hommes qui comprennent également ce qu'ils n'aiment pas : les premiers comprennent avec esprit, les seconds avec ratio (K. dit raison) » (*ibid.*, p. 482). La relation que la science entretient, pour sa part, avec le monde est une relation dépourvue de toute espèce de bienveillance, ce qui est une condition *sine qua non* de la connaissance qui se veut objective : « Qu'un homme se modifie complètement, selon qu'on le considère avec ou sans sympathie, est une chose connue et notre science peut être caractérisée tout bonnement comme une façon de considérer les choses dépourvue de sympathie, car c'est un noyau essentiel de l'exigence qu'elle ne sombre pas dans l'imaginaire » (*GW 8*, p. 1392). Musil observe que « la guerre, la chasse, les affaires exigent et favorisent les mêmes qualités : ruse, cruauté, comme corollaire courage, confiance en soi et autisme, absence de scrupules, en un mot tous les éléments qui composent le "mal" » (*GW 7*, p. 904). Mais si l'on regarde de près le comportement des scientifiques qui prétendent être motivés uniquement par le désir de connaître la vérité, on s'aperçoit qu'il implique des « vertus » qui ne sont pas fondamentalement différentes.



À l'inverse, l'autre état correspond à une relation de sympathie et de communion avec la réalité, dont toute idée de conquête, de maîtrise, de domination et d'exploitation est complètement absente :

Nous possédons de très nombreuses descriptions de cet autre état. Il se pourrait bien qu'elles aient toutes en commun le fait que la limite entre le moi et le non-moi est moins nette que dans les autres cas, et un certain renversement de leur rapport. (Égoïsme et mesures) Alors que, dans l'état ordinaire, le moi prend possession du monde, celui-ci, dans l'autre état, afflue dans le moi ou se confond avec lui ou le porte, etc. (passif au lieu d'actif).

On a part aux choses (comprend leur langage). La compréhension, dans cet état, n'est pas impersonnelle (objective), mais extrêmement personnelle comme une concordance entre sujet et objet. Dans cet état, on sait à proprement parler tout à l'avance, et les choses ne font que le confirmer. (Connaître, c'est reconnaître.) (GW 8, p. 1393).

Musil a pris la peine de se documenter de façon extrêmement détaillée sur tous les phénomènes qui peuvent être considérés comme des manifestations de ce qu'il appelle l'« autre état ». Dans une remarque du *Cahier* 11, où il note que le bilan des contributions respectives du conscient et de l'inconscient reste à faire, il constate :

Mais auparavant il faut s'être assuré des données dont on traite. Comme pour l'instant mes connaissances dans ce domaine sont minces, mon devoir est de m'instruire auprès des Romantiques et des mystiques. La seule activité critique consiste, ce faisant, à ramener leurs idées à leur contenu purement sentimental, c'est-à-dire à retrancher tout ce qui n'est possible que d'un point de vue métaphysique déterminé, par exemple celui de la philosophie de la nature de Schelling (*Tb* 1, p. 139).

Pour tenter de rendre justice au premier élément, à l'aspect « sentio » du complexe « senti-mental », Musil a passé un temps considérable non seulement à compléter et à approfondir ses connaissances auprès des Romantiques et des mystiques, mais également à se renseigner systématiquement sur les données anthropologiques, sociologiques, psychologiques, psychopathologiques, etc., du problème. C'est dans cette perspective qu'il s'est intéressé, par exemple, au problème de la mentalité prélogique et à la théorie de la participation chez Lévy-Bruhl.

On peut dire que non seulement *L'Homme sans qualités*, mais également les essais, sont dominés en profondeur par une confrontation fondamentale entre deux éléments apparemment antithétiques que Musil a désignés tour à tour de noms divers : la sphère ratioïde, où règnent les règles sans exception, et la sphère non ratioïde, où règnent les exceptions sans règles, la ratio et l'âme, l'intellect et le sentiment, les mathématiques et l'âme, la sphère de la puissance et la sphère de l'amour, le principe d'univocité et le principe d'analogie, etc. Cette opposition est encore caractérisée comme étant celle de l'attitude combative et de l'attitude contemplative, que Musil identifie avec le conflit entre l'État et l'Église, compris dans son sens le plus large, à ceci près que les pouvoirs et les institutions qui ont en principe pour fonction de représenter l'autre état finissent toujours en pratique par lui être fatales. « L'Église, remarque-t-il, est la ruine de l'autre état : celui-ci ne connaît aucune vérité. Elle met à la place de cela le dogme » (GW, VII, p. 901). C'est à la distinction de la sphère ratioïde et de la sphère non ratioïde qu'il faut rattacher également, selon lui, l'opposition diltheyenne des *Naturwissenschaften* et des *Geisteswissenschaften* (cf. GW7, p. 843).

Le problème de l'époque est de réussir à concilier deux tendances entre lesquelles elle est, pour l'instant, déchirée : l'éthos constructiviste et activiste, dont l'expression la plus remarquable et la plus réussie est représentée par la science et la technique contemporaines, et la recherche d'une relation au monde qui repose tout entière sur la confiance, la détente, l'abandon, l'acceptation et le laisser-faire. Comme on l'a vu, la mentalité scientifique et technique comporte, en dépit des apparences, des ingrédients indispensables qui ont quelque chose à voir avec la méchanceté et le mal. Les partisans de l'âme en tirent régulièrement la conclusion que l'âme représente, au contraire, par nature la bonté désarmée, l'innocence et l'amour et ne porte, par le fait, aucune responsabilité dans les malheurs et les atrocités de l'époque.

C'est un des points principaux sur lesquels porte la critique de Musil. Comme il le dit dans *L'Homme sans qualités* : « Il ne peut subsister aucun doute sur le fait que le désir brûlant de n'écouter qu'elle [l'âme] laisse une latitude immense, une véritable anarchie, et l'on a des exemples du fait que des âmes pour ainsi dire chimiquement pures commettent tout simplement des crimes » (*MoE* 1, p. 186). Puisque l'Action parallèle a en principe pour

but de libérer l'âme, toute la question est de savoir ce qu'elle va réussir à libérer exactement. Les objectifs de l'Action parallèle se révèlent, en fait, exactement du même type que ceux de la manifestation complètement inorganisée dont Walter s'efforce vainement de pénétrer la signification et le but exacts en interrogeant les participants : « Que les gens auxquels il se joignait lui indiquent qu'ils ne savaient pas eux-mêmes ce qui se passait, ou qu'ils rient et se moquent de leur propre curiosité, il n'en obtenait pas moins, avec une unanimité d'autant plus grande qu'il progressait davantage, la précision on ne peut plus sérieuse qu'une chose quelconque devait finir une bonne fois par se passer, même si personne n'était spontanément disposé à lui expliquer quoi » (*MoE 2*, p. 626). Ce n'est évidemment pas tout à fait un hasard si une des propositions les plus concrètes qui finissent par émerger des tentatives de clarification auxquelles se livrent les membres de l'Action parallèle est celle du général Stumm von Bordwehr : « "Donc, quoi qu'il en soit", conclut le général, "des voix se sont effectivement élevées pour déclarer que la chose la plus simple serait de cesser de discourir à tort et à travers et de se prononcer en faveur d'une entreprise militaire. J'inclinerais personnellement à penser que l'on pourrait, en outre, rattacher cela à une deuxième idée, peut-être une quelconque grande idée civile ; mais, comme je l'ai dit, le soldat n'a pas à se mêler de ces choses, et les voix qui ont dit que la réflexion civile n'aboutirait en fin de compte à rien de meilleur se sont élevées justement dans les milieux intellectuels les plus éminents" » (*ibid.*, p. 585-586).

Dans une des nombreuses esquisses de son roman, rédigée à un moment où il songeait encore à l'appeler *L'Espion*, Musil écrit :

Le cercle de Diotime est naturellement avec enthousiasme pour la démonstration contre l'Allemagne. Sentiment contre intellect. L'épisode du cercle de Diotime se poursuit sur toute la longueur de *L'Espion*.

Cela commence d'abord avec l'Allemagne.

Que par la suite l'Autriche prenne cependant part à la guerre aux côtés de l'Allemagne, cela doit montrer la mécanique tout à fait différente de la vie extérieure et commune et de la vie intérieure, individuelle.

a. de la vie politique – de la vie privée

b. de la vie pratique – de la vie des idées (du sentiment) (*Tb 2*, p. 391).

Musil a explicitement critiqué une idée reçue cacanienne qui consistait à opposer l'Allemagne, comme symbole de la rationalité, de l'organisation et de la force, à l'Autriche, comme symbole de la culture, de l'âme et du laisser-vivre. Stefan Zweig l'expose sous sa forme la plus classique dans *Le Monde d'hier* :

Au lieu de cette « valeur » allemande, qui a finalement empoisonné et troublé l'existence de tous les autres peuples, au lieu de cette avidité de primer tous les autres, de prendre partout les devants, à Vienne on aimait à bavarder tranquillement, on se plaisait aux réunions familiales, et on accordait à chacun sa part sans envie et dans un esprit de conciliation bienveillante et peut-être un peu lâche. « Vivre et laisser vivre », telle était la maxime viennoise par excellence, et, encore aujourd'hui, elle me paraît plus humaine que tous les impératifs catégoriques¹.

Le simple fait que, comme le remarque Musil, les représentants supposés de l'âme se soient rangés spontanément du même côté que ceux de la force dans le conflit montre déjà à quel point l'opposition est factice. La grande idée de Diotime est celle de l'Autriche comme patrie de l'esprit, la Grande Autriche spirituelle, qui est supposée devoir apporter une contribution exemplaire à l'histoire universelle. Musil observe que la référence à l'histoire universelle n'est pas l'expression d'une supériorité morale, mais bien plutôt d'un complexe d'infériorité historique : « Faire de l'histoire universelle, parce qu'on se sent dévalorisé » (*cf. Tb 2*, p. 408). Pour le reste : « On a déjà pu remarquer un certain nombre de fois dans le déroulement de l'Action parallèle que l'histoire universelle se fait comme se font également les autres histoires ; c'est-à-dire qu'il est rare que quelque chose de nouveau vienne à l'esprit des auteurs et, pour ce qui est des intrigues et des idées, ils se recopient volontiers les uns les autres » (*MoE 2*, p. 514). La grande action patriotique (et mondiale) n'engendre finalement qu'une pratique essentiellement narrative qui consiste à se raconter des histoires construites sur un modèle imposé et à peu près invariable. La guerre de 1914-1918 a été interprétée généralement par les partisans de l'âme comme constituant l'apogée et la conclusion à peu près inévitable du processus de mécanisation qui caractérise la civilisation actuelle, comme consacrant en quelque sorte le triomphe final

1. Stefan Zweig, *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, traduction de Jean-Paul Zimmermann, Albin Michel, Paris, 1948, p. 42-43.

de la science, de l'industrie et de la technique elles-mêmes. Musil estime, au contraire, qu'il est tout à fait impossible d'attribuer à l'une ou l'autre des tendances contradictoires qui divisent la mentalité de l'homme contemporain la responsabilité principale de l'explosion qui a fini par se produire. En l'absence de toute possibilité de synthèse, la guerre devait nécessairement constituer le point de convergence final de la confrontation entre tous les éléments contradictoires : « Que la guerre soit arrivée, n'ait pas pu ne pas arriver, est la somme de tous les courants, influences et mouvements contraires que je montre » (*GW* 7, p. 941). L'action allemande et l'inaction parallèle (si l'on peut dire) de l'Autriche convergent, en fait, exactement vers la même conclusion. D'un côté, la grande idée autrichienne : « L'Autriche libérée de la Prusse – une Autriche universelle doit se constituer sur le modèle de la coexistence des peuples au sein de la monarchie – avec l'empereur de la paix » à sa tête. Le couronnement du tout doit être précisément apporté par l'année jubilaire imposante 1918. » Mais, en face, « les Prussiens ont, pour leur part, l'idée de la puissance sur la base de la perfection technique – leur version de l'Action parallèle est, elle aussi, programmée pour 1918 » (*ibid.*, p. 939). Des deux côtés, le contraste entre la signification symbolique supposée et espérée de l'année 1918 et la signification historique réelle qu'elle a eue est évidemment total.

II

Le personnage d'Arnheim, pour lequel Rathenau a servi largement de modèle, occupe incontestablement une position tout à fait particulière dans *L'Homme sans qualités*, puisque son image publique est celle d'un homme qui a déjà réalisé dans sa personne et dans ses actes la synthèse des deux composantes qui semblent à première vue irréconciliables : le mysticisme poétique et la rationalité pragmatique ou, plus crûment, l'âme et les affaires. Un observateur attentif devrait évidemment se rendre compte immédiatement qu'il s'agit d'une réconciliation tout à fait illusoire. Officiellement, le grand homme est là essentiellement pour goûter les charmes de la vieille culture autrichienne. Mais, comme le révèle avec une joie maligne le directeur Leo Fischel à sa fille Gerda, la vérité est bien plutôt que le « financier philosophe » (*der gedankentiefe Finanzmann*) poursuit des objectifs qui n'ont rigoureusement rien de philosophique : « Il vou-

drait faire contrôler par son trust les champs de pétrole galiciens ! » (*MoE* 2, p. 616).

Diotime elle-même semble soupçonner par moments que la raison de sa présence est liée beaucoup moins à son enthousiasme pour les idées qu'à la défense d'intérêts économiques tout à fait précis : « Elle savait que des allées et venues de dépêches, de visiteurs et d'envoyés de sa propre entreprise avaient lieu dans le secret, pendant qu'il était là. Elle s'était fait peu à peu une idée, et peut-être même une idée exagérée, de l'importance d'une maison mondiale et de la façon dont elle est impliquée dans les processus de la grande vie » (*MoE* 1, p. 329). L'auréole de mystère dont s'entourent les activités réelles d'Arnheim contribue justement à faire découvrir à Diotime ce que l'on pourrait appeler la poésie du grand capitalisme : « Il faudrait ajouter qu'il y avait aussi dans son apparition quelque chose qui tenait du rêve, peut-être était-ce un marchand avec des ailes d'ange dorées qui était descendu dans l'assemblée » (*ibid.*, p. 328).

La réconciliation du capital et de la culture chez Arnheim consiste principalement dans le fait qu'il réussit en même temps à être un des représentants les plus brillants du capital et à tenir au sujet de ce qu'il est et de ce qu'il fait un discours qui est typiquement celui des représentants de la culture et dans lequel il n'est question que de choses comme l'âme, l'intuition, la poésie, l'amour et la transcendance. Ce qui fascine l'opinion publique dans son cas n'est évidemment pas simplement le fait qu'il s'agisse d'un capitaliste qui fait profession d'humanisme et qui est capable de citer les poètes et les philosophes dans les conseils d'administration, mais plutôt le fait qu'il réussisse à donner l'impression de croire sincèrement et sérieusement que ces deux choses n'en font réellement qu'une.

Musil, qui a rencontré Rathenau en janvier 1914, a eu la chance de l'entendre développer en public un de ses thèmes favoris, à savoir celui des affinités qui existent en profondeur entre le mysticisme et les affaires, à cause du rôle crucial que joue dans les deux cas la fameuse « intuition » : « Il dit (et là il m'est apparu tout d'un coup comme le modèle de mon grand financier dans la scène de l'hôtel) : par le calcul vous n'arrivez absolument à rien dans la vie des affaires. Si vous êtes plus malin que l'autre, alors vous ne l'êtes qu'une fois ; car la prochaine fois il se reprend totalement et vous possède. Si vous avez plus de pouvoir que lui, alors la prochaine fois ils se mettent à plusieurs

et ont plus de pouvoir que vous. C'est seulement si vous avez l'intuition que vous arrivez, dans la vie des affaires, à obtenir quelque chose sur les hommes ; si vous êtes visionnaire et ne pensez pas au but, si vous ne vous dites pas : comment vais-je m'y prendre cette fois-ci de façon astucieuse (mais ne faites pour ainsi dire pas du tout attention à ce qui, à l'intérieur, est au premier plan) ? » (*Tb 1*, p. 295).

Rathenau voudrait persuader ses auditeurs et ses lecteurs que l'esprit des affaires, que l'on a tendance à rattacher, pour des raisons évidentes, au domaine de l'intelligence pratique, calculatrice et stratégique, relève finalement bien davantage de l'intuition et de la vision qui commencent par mettre complètement entre parenthèses l'aspect compétitif et la préoccupation pour le résultat. Contrairement à ce que l'on répète, les affaires ne sont justement pas les affaires. Rathenau junior, qui a cru comprendre que son père Emil menait les affaires de la firme AEG en recourant essentiellement à l'intuition, en a conclu que le financier et le poète puisaient leur « inspiration » à la même source de connaissance immédiate et infaillible.

La question est évoquée dans le chapitre 112 (tome I) de *L'Homme sans qualités*. À un certain étage de la réflexion d'Arnheim, écrit Musil, « ses pensées avaient [...] dans l'intervalle poursuivi de temps à autre ce qu'il avait dit à Soliman à propos de l'intuition et du rationalisme, et c'est avec une grande intensité qu'Arnheim se remémora soudain la façon dont il avait expliqué pour la première fois à son père que celui-ci faisait ses affaires par intuition. Avoir de l'intuition était alors au goût du jour chez tous les gens qui ne parviennent pas à rendre compte convenablement de ce qu'ils font par la raison ; c'est une chose qui jouait à peu près le même rôle qu'en ce moment le fait d'avoir du dynamisme. Tout ce que l'on faisait incorrectement ou ce qui, tout au fond de vous-même, ne semblait pas intégralement satisfaisant était justifié par le fait d'être fait pour l'intuition ou par elle, et l'on utilisait l'intuition aussi bien pour faire la cuisine que pour écrire des livres ; mais le vieil Arnheim n'avait aucune connaissance de ces choses, et il se laissa entraîner en toute sincérité à lever vers son fils un regard surpris. Cela avait été pour celui-ci un grand moment de jubilation. "Gagner de l'argent, dit-il, nous contraint à un mode de pensée qui n'est pas toujours noble. Avec cela, il est probable que nous autres, grands hommes d'affaires, sommes appelés, au prochain tournant de

l'histoire, à prendre la direction des masses, sans que nous sachions si nous en serons psychologiquement capables ! Mais s'il y a quelque chose au monde qui puisse m'encourager dans ce sens, c'est bien toi, car tu as un don de vision et de volonté, qui est du genre de celui qu'ont possédé, dans les grandes époques anciennes, les rois et les prophètes qui étaient encore guidés par Dieu. La manière dont tu attaques une affaire est un mystère, et je dirais volontiers que tous les mystères qui se soustraient au calcul sont du même rang, qu'il s'agisse du mystère du courage, de celui de l'invention ou de celui des astres !" » (*MoE 2*, p. 545).

Le ressentiment contre l'intellect et la volonté de se persuader que même les affaires ont un aspect à la fois noble, gratuit et mystérieux par lequel elles relèvent en fin de compte de la juridiction de l'âme constituent l'un des aspects les plus déconcertants du personnage protéiforme et contradictoire de Rathenau.

Toute son existence, écrit *Stefan Zweig*, n'était qu'un seul conflit de contradictions toujours nouvelles. Il avait hérité de son père toute la puissance imaginable, et cependant il ne voulait pas être son héritier, il était commerçant et voulait sentir en artiste, il possédait des millions et jouait avec des idées socialistes, il était très juif d'esprit et coquetait avec le Christ. Il pensait en internationaliste et divinisait le prussianisme, il rêvait une démocratie populaire et il se sentait toujours très honoré d'être invité et interrogé par l'empereur Guillaume, dont il pénétrait avec beaucoup de clairvoyance les faiblesses et les vanités, sans parvenir à se rendre maître de sa propre vanité (*Le Monde d'hier*, p. 217).

Alexander Moszkowski rapporte qu'il a demandé une fois à Rathenau de quelle manière il avait acquis les connaissances philosophiques qui étaient apparemment indispensables pour le traitement des questions difficiles qui sont abordées dans ses ouvrages.

À cette occasion, écrit-il, il fit tout à fait la profession de foi de quelqu'un qui croit à l'intuition, pour ainsi dire au sens du mode de pensée bergsonien, qui dépasse ce qui relève strictement de la méthode pour atteindre le transcendant. Il n'est absolument pas nécessaire, expliqua-t-il à peu près, de suivre à tâtons ce qui peut être acquis de façon scolaire, pour pouvoir continuer ensuite là où cessent les actes de pensée hérités de la tradition. En vérité, on peut affirmer que ceux qui, dans ce genre d'affaire, visent à une formation préalable complètement achevée et dont la conscience recule avec effroi devant la moindre lacune auront peu de chances de par-

venir à une véritable autonomie dans la pensée philosophique. Ils peuvent être d'excellents maîtres, dans le meilleur des cas des continuateurs et des transmetteurs d'un système existant, en aucun cas des gens qui inventent des choses nouvelles et qui brillent de leur propre lumière¹.

Wolfgang Schumann indique que la question de la valeur de la science est un des rares points sur lesquels il n'a jamais pu tomber d'accord avec Rathenau :

Il affirmait la primauté de l'intuition sur la recherche. « L'invention du problème est plus importante que l'invention de la solution. » Il affirmait, en outre, que l'exactitude des grandes proportions était plus importante pour l'image du monde que le fait que les caractéristiques mineures soient démontrées. Les deux choses sont sans doute vraies ; néanmoins, Rathenau méconnaissait, d'un autre côté, jusqu'à un certain point la valeur sociale de la science exacte. Parce qu'elle donnait moins que ce qu'elle promettait, il éprouvait de l'aversion pour elle ; parce qu'il en savait plus sans « science » qu'elle-même avec sa scientificité, son sens – qui est de nature morale – lui restait caché. À la question de savoir ce que l'on devrait éventuellement mettre à sa place, il ne répondait pas comme il aurait fallu. Nous parlâmes de la sociologie de la religion de Max Weber. « C'est un homme qui dépense une force vitale à essayer de démontrer des choses que n'importe quel voyant reconnaît au premier coup d'œil comme correctes ! Plus de notes que de texte. » Il rit. Je répondis : « Mais il y a peu de voyants. Et l'autorité n'est pas un argument. » « C'est exact ! Mais les démonstrations ne démontrent pas non plus quoi que ce soit à celui qui ne veut pas, comme vous le savez. Ce qui décide en pratique est la force de l'exposition sincère. » Telle fut sa réponse – et c'est à lui-même qu'il pensait. Car il avait cette force (*ibid.*, p. 748-749).

Pour un écrivain aussi épris d'exactitude et de méthode que l'était Musil, il n'est pas difficile de comprendre ce que le personnage de Rathenau pouvait avoir à la fois de paradigmatique et de caricatural. « Comment, se demande-t-il, un homme plein d'esprit et incontestablement de savoir peut-il se laisser entraîner, comme Rathenau, à ce genre de causeries mystiques ? Un homme de valeur qui s'est laissé entraîner à devenir sa propre caricature. C'est typique pour ce qui se passe aujourd'hui et sai-

1. Walther Rathenau, *Gesamtausgabe*, vol. II, *Hauptwerke und Gespräche*, Gotthold Müller, München, et Lambert Schneider, Heidelberg, 1977, p. 661.

sissant » (*Tb 2*, p. 1103). Le côté en quelque sorte parodique de l'homme réel était déjà en lui-même si perceptible et si accentué que son intégration au roman dans le contexte de l'Action parallèle, c'est-à-dire d'une parodie d'action dont l'essentiel consiste à tenir de grands discours sur ce qu'il est essentiel et urgent de faire, a dû sembler immédiatement naturelle à Musil et n'a exigé que des transformations relativement minimales. En tant que caricature de l'intellect contemporain, y compris, bien entendu, dans ce qu'il peut avoir de meilleur (la « sympathie à l'égard des personnages du cercle de Diotime » dont parle Musil (*ibid.*), est certainement réelle), Rathenau était déjà presque littéralement un personnage de roman musilien. Max Liebermann, qui était le cousin de Rathenau, a, du reste, reconnu que la description de Musil était d'une pertinence et d'une exactitude surprenantes¹.

La question de l'intuition fait partie de celles sur lesquelles Musil est revenu constamment avec la volonté d'introduire, comme à son habitude, le maximum d'exactitude dans un domaine réputé en principe complètement inexact : « Nous galvanisons Bouddha, le Christ et d'autres choses nébuleuses. Tout autour, la raison se déchaîne en milliers de chevaux-vapeur. On la boude et l'on affirme avoir, dans un coffret fermé, une autre autorité. C'est le coffret fourre-tout "intuition". Qu'on l'ouvre donc enfin et voie ce qu'il y a dedans. Peut-être est-ce un monde nouveau » (*Geist und Erfahrung*, *GW 8*, p. 1054). Musil a rédigé, à propos de l'intuition, un certain nombre de notes dans lesquelles il mentionne et discute les conceptions d'auteurs comme Nietzsche, Bergson, Maeterlinck, Emerson et, bien entendu, Rathenau. Dans le chapitre 114 du tome I de *L'Homme sans qualités*, Arnheim se sert de l'exemple du jeu de billard pour illustrer le contraste qui existe entre l'Allemagne, où triomphe plus que partout ailleurs le rationalisme dominateur et calculateur, et l'Autriche, où, dit-il, « les hommes se sont gardé quelque chose de l'intuition originaire » (*MoE 2*, p. 569) : « Voyez-vous, la différence entre l'Allemagne et l'Autriche, dont nous venons de parler, me fait toujours songer au jeu de billard : au billard également on manque tout, si l'on veut faire les choses par le calcul, au lieu d'utiliser le sentiment ! » À quoi le général Stumm réagit à peu près de la même manière qu'Arnheim père, qui ne savait rien et ne voulait rien savoir de l'intuition : « Pardonnez-

1. Cf. *Bf 2*, p. 562.

moi [...], je joue au billard et aux quilles, mais je n'ai encore jamais entendu dire qu'il y ait une différence entre la technique de jeu allemande et l'autrichienne? » (*ibid.*, p. 570).

Le problème que voudrait poser Arnheim est le suivant : si l'on cherchait à réaliser « scientifiquement » une chose aussi banale qu'un carambolage au billard, il faudrait tenir compte d'une quantité si considérable de données diverses, utiliser des connaissances mathématiques, physiques, physiologiques, etc., si sophistiquées et effectuer des calculs si compliqués et si longs que la tâche serait tout simplement infinie et, par le fait, irréalisable. Or il semble qu'une faculté de connaissance infra-rationnelle, dont on peut constater, par ailleurs, qu'elle joue un rôle crucial dans toutes les questions importantes de la vie, fournisse instantanément au joueur chevronné une réponse qui ne laisse place à aucune hésitation et aucun doute sur ce qui doit être fait en pareil cas. Musil soulève à ce propos la question suivante :

Mon âme, mon démonion jouent-ils, par conséquent, au billard ?
Celui à qui cette supposition semble ridicule, qu'il veuille bien considérer la littérature moderne d'inspiration littéraire sur l'intuition, sur l'âme par opposition à l'intellect (*Tb 2*, p. 1168).

En réalité, le genre de connaissance implicite dont il s'agit intervient déjà de façon fondamentale dans des activités aussi ordinaires que la marche, la parole ou l'écriture. « Sans cette intuition, remarque Musil, aucun chat ne pourrait sauter par-dessus un fossé » (*ibid.*, p. 1169). Et nous ne serions vraisemblablement pas tentés de reconnaître à la performance du chat une affinité particulière avec celle que l'âme est supposée réaliser dans la création poétique. Arnheim veut démontrer que : « La politique, l'honneur, la guerre, l'art, les processus déterminants de la vie s'effectuent au-delà de l'intellect. La grandeur de l'homme s'enracine dans l'irrationnel » (*MoE 2*, p. 570). Mais ce n'est évidemment pas la même chose de dire que toutes les grandes choses prennent leurs racines dans l'irrationnel et d'en conclure qu'elles sont réalisées par des moyens qui échappent par principe à toute tentative de caractérisation et de compréhension rationnelles. Toute la question est précisément de savoir dans quelle mesure on peut légitimement parler d'une faculté de connaissance susceptible d'être comparée et opposée à celle qui est fournie par l'intellect. La « vénération pour l'irrationnel » d'Arnheim, ses références constantes à des choses comme l'intui-

tion, l'instinct, le sentiment, la tradition, etc., révèlent une tendance à n'apprécier que la connaissance donnée immédiatement et sans effort, absolument sûre de son fait, étrangère à toute idée de justification, incorrigible et infaillible, c'est-à-dire à peu près tout le contraire de ce qu'un esprit scientifique appelle une connaissance. Musil note que l'on peut considérer « comme étant l'opinion de ceux qui s'estiment appelés à défendre l'art et la religion contre le rationalisme de la vie des affaires et de la science, qu'il y a encore, à côté et au-dessus de l'intellect, une faculté intellectuelle – pas simplement le sentiment, mais quelque chose qui est en mesure de connaître – et c'est ce qu'ils appellent aujourd'hui de préférence intuition » (*Tb 2*, p. 1168).

Or il y a en fait deux possibilités : « L'intuition pourrait être une expérience vécue déterminée, mais qui, en fin de compte, doit pouvoir être appréhendée par l'intellect. C'est ce que je crois. Ou bien elle pourrait être une autre espèce de pensée, qui naturellement ne doit pas nécessairement pouvoir être comprise par la pensée. C'est ce que semblent croire tous ces écrivains éminents qui ont empêché, pendant les vingt dernières années, la petite flamme de l'âme allemande de mourir et toutes les belles lectrices et beaux lecteurs qui aspirent à des choses supérieures et ont eu des professeurs de mathématiques et de philosophie stupides » (*ibid.*).

Comme le montrent l'incompréhension et le scepticisme avec lesquels des gens comme Arnheim senior ou le général Stumm accueillent les grands développements sur l'intuition, ceux qui sont supposés utiliser constamment l'intuition ne reconnaissent généralement pas très bien ce dont il s'agit, lorsqu'on leur parle de la chose, alors que, par ailleurs, ceux qui discutent systématiquement sur l'intuition ne se servent généralement pas de ce dont ils parlent :

Je lis tous les jours les mots *âme* et *intuition* et je ne les rencontre jamais dans la vie. Je n'ai encore jamais vu un homme prendre une décision morale pour la défense de laquelle il aurait invoqué le fait qu'il connaissait clairement sa nécessité, mais d'une façon qui n'était pas claire, il se contentait plutôt d'indiquer qu'il ne pouvait assurément pas défendre sa décision de faire cela, mais qu'il était sûr que c'était la chose à faire. Il constate, par conséquent, un état de choses interne en lui, qui est tout à fait analogue à celui du joueur de billard, et, lorsqu'il se met à parler d'âme ou d'intuition, on peut être certain qu'il a fait des lectures et qu'il a une attitude systéma-

tique prononcée, qu'elle soit de nature dogmatique, philosophique ou littéraire (*ibid.*).

Musil veut dire que le concept d'intuition, tel qu'il est utilisé généralement, est essentiellement un concept livresque, qui ne joue aucun rôle explicatif réel. La justification par l'intuition n'ajoute rien à la simple idée de certitude ou d'assurance totales non justifiables. Et pour quelqu'un qui, comme Musil, reste fidèle à une conception foncièrement rationaliste de la connaissance, un concept de connaissance complètement dissocié de toute idée de formulabilité explicite et univoque, de justification et d'expérimentation est tout à fait problématique. Bien entendu, les objections épistémologiques ne valent, comme il le précise, que dans la mesure où l'on a affaire à quelque chose que l'on tient particulièrement à faire passer pour une *connaissance* :

Mais connaît-on donc toujours? Lorsqu'on lit Emerson, Maeterlinck ou Novalis, j'inclus également Nietzsche et, pour donner un exemple contemporain, je mentionnerais Rudolf Kassner, on ressent une impulsion spirituelle très forte, mais on ne peut pas appeler cela connaître. Il manque la convergence vers l'univocité, l'impression ne se laisse pas comprimer et amener à la condensation, on a là des transcriptions intellectuelles de quelque chose que l'on peut s'approprier, humainement parlant, mais que l'on ne peut exprimer à nouveau que dans des transcriptions intellectuelles.

La raison en est que les représentations, dans ce domaine d'intérêts, n'ont pas de signification fixe, mais sont des vécus plus ou moins individuels que l'on ne comprend que dans la mesure où l'on se remémore des vécus analogues. Ils doivent être à chaque fois revécus, ils ne sont jamais revécus que partiellement et en aucun cas compris une fois pour toutes (*GW7*, p. 1049).

Il n'est pas difficile de retrouver, aussi bien dans les déclarations d'Arnheim que dans les écrits de son modèle, Rathenau, la plupart des thèmes et des poncifs caractéristiques de la philosophie de la vie, en particulier tous ceux qui ont trait à la primauté du vécu et de l'intuition sur le concept. Edwin Redslob évoque une conversation qui a eu lieu en 1905 dans la maison de Dilthey entre Rathenau et le philosophe :

Il [Rathenau] raconta alors qu'il avait hésité longtemps sur la question de savoir s'il devait devenir peintre ou étudier l'histoire de la littérature ou les sciences de la nature, avant de se décider pour les mathématiques, la physique et la chimie. Notre évolution suivait, dit-il, le chemin de la technique. Mais ce chemin, pour ne pas devenir fatal,

devait être parcouru par des hommes qui entendent également quelque chose aux affaires spirituelles, c'est pourquoi il avait suivi le conseil de Helmholtz et étudié également la philosophie à côté de la physique. Mais il sentait toujours davantage que l'époque répugnait à effectuer un travail de réflexion spirituelle sur ses problèmes. Il parla de cela avec Dilthey. Le philosophe était devenu sérieux et oubliait de faire opposition à son partenaire, ils cherchèrent en commun l'adversaire, que Rathenau découvrait dans le type de l'« homme des fins » [*Zweckmensch*], dont le réalisme étranger à toute spiritualité menace le monde de l'âme que cultive l'homme des idées. Ce ne sont pas les fins et la réalisation de fins, comme les politiciens et les dirigeants économiques le pensent généralement, qui pourraient nous amener à retrouver la santé, il faudrait pour cela des idées agissant de façon vivante, qui érigent au-dessus de la réalité [*Wirklichkeit*] un être [*Sein*] de type supérieur pour lequel il vaut la peine de vivre et d'exercer son activité (Rathenau, *Gesamtausgabe*, II, p. 649-650).

Nous retrouvons là exactement la grande idée d'Arnheim, qui est d'essayer de réintroduire les idées dans la sphère de la puissance, qu'elles ont, selon lui, complètement désertée. Comme la plupart des philosophies de la vie, celle de Rathenau est construite sur une dualité fondamentale, qui se diversifie en un système d'oppositions secondaires et qui fonctionne comme principe d'explication universel. Ce ne sont pas seulement, d'après lui, les sciences, dans leur état actuel, mais également la philosophie, qui ont fini par perdre tout contact avec les vrais problèmes, c'est-à-dire avec la « vie » :

La discipline philosophique de notre époque s'est dérobée à la vie. Après que la philosophie a détaché de sa tête les sciences de la mesure, elle s'est efforcée elle-même de devenir une science exacte. C'est ce qui fait qu'elle a perdu la naïveté, la force de conviction, la chaleur et l'imagination et a gagné la critique. Elle est devenue étrangère à la vie ; car les étapes de l'humanité ne sont pas marquées par les scories calcinées de vérités négatives, mais par les monuments de la belle erreur organique, qui cache des vérités vivantes dans les profondeurs de sa nécessité. À présent, elle se repose, saturée de la connaissance que toutes les choses intelligentes ont déjà été pensées une fois, dans un examen historico-critique d'elle-même, comme gardienne et administratrice de trésors inouïs, qui sont sans utilité pour le monde¹.

1. Walther Rathenau, *Zur Mechanik des Geistes oder vom Reich der Seele* (1913), *Gesamtausgabe*, II, p. 110.

La philosophie de la vie est, entre autres choses, une protestation contre le degré de sophistication inutile et même tout à fait pernicieux que l'intellect tend à introduire dans les questions qu'il aborde. Tout ce qui est vrai, au sens important du mot, est finalement simple; et tout ce qui est compliqué n'est pas seulement inutilisable, mais en un certain sens faux. La guérison de l'homme passe nécessairement par un retour à la naïveté et à la simplicité des évidences premières. Rathenau soutient qu'à la différence de l'intellect l'âme est à proprement parler infaillible :

L'âme [...], qui ne pense pas, mais contemple, n'est pas capable de se tromper. Tout comme l'œil non instruit, mais sain, sent, au premier regard qu'il jette sur un tableau, la faute de perspective qui a échappé au dessinateur qui procède par construction, l'âme sent, dans un acte d'empathie parfaite, la concordance d'un enchaînement de la pensée avec la loi de la nature, et elle ressent sa violation comme une dissonance. Sans argumenter, elle est sûre de sa croyance; elle goûte et flaire en quelque sorte la vérité, l'erreur et le mensonge. C'est pourquoi elle ne tolère rien de contourné et rien de compliqué; les aperçus que l'âme transmet à l'intellect pour qu'il les forme sont clairs comme le jour et compréhensibles par n'importe quel enfant. Parmi les grandes vérités que la pensée des siècles nous a laissées, il n'y en a pas une qui ne puisse être formulée de façon aisément compréhensible avec des mots simples. C'est ce qu'il faut comprendre, lorsque l'Apôtre dit que la charité comprend tout (*ibid.*, p. 135).

La conviction profonde de Rathenau est que : « Ce qui est en soi non contradictoire et intérieurement vrai est si simple qu'un enfant le comprend. Ce qui, en dernier ressort, reste compliqué contient des contradictions, est pour le moins contourné et la plupart du temps faux » (*ibid.*, p. 115). Musil est revenu régulièrement dans ses essais sur cette mythologie récurrente de la reconquête d'une naïveté, d'une simplicité et d'une innocence premières que nous aurions perdues. La faute principale des philosophes de la vie est justement de simplifier outrageusement les choses, de croire que les choses sont simples, parce que nous voudrions qu'elles le soient. Comme le remarque Musil à propos des contradictions supposées de l'époque : « Déjà lorsqu'on la considère sous l'aspect le plus extérieur, une telle typologie antithétique – une telle façon de développer les problèmes sous la forme de couples d'opposés, une telle multiplicité ou les questions posées en termes d'ou bien - ou bien – permet de se rendre compte qu'ici l'on ne fournit pas un travail intellectuel suffisant.

Il y a dans tout ou bien - ou bien une certaine naïveté d'une espèce qui convient sans doute à l'homme qui évalue, mais non à l'homme qui pense, pour lequel les oppositions se dissolvent en des suites de transitions » (« Das hilflose Europa », *GW* 8, p. 1088). On oppose, par exemple, à l'attitude analytique de l'intellect l'appréhension synthétique de l'âme. Mais, remarque Musil : « Les hommes qui réfléchissent sont toujours analytiques. Les poètes sont analytiques. Car toute image est une analyse involontaire. Et l'on comprend un phénomène en sachant comment il naît ou comment il est composé avec, apparenté, rattachable à d'autres. On peut naturellement tout aussi bien dire que toute image est une synthèse, que toute compréhension en est une. Naturellement : ce sont deux moitiés de la même action » (*GW* 8, p. 1008).

Le contraste fondamental sur lequel repose toute la philosophie de Rathenau est celui de l'intellect et de l'âme, auquel correspond celui du *geistvoller* et du *seelenvoller Mensch*. L'intellect est une faculté de connaissance inférieure, qui reste assujettie au désir et qui soumet l'homme à l'obligation de réaliser des fins déterminées. La guerre, les affaires, la diplomatie, la science, la technique et le commerce, qui dominent aujourd'hui complètement le monde, consacrent le triomphe de l'intellect et le dépérissement de l'âme. « L'âme, quant à elle, ne veut rien. Elle porte en elle l'aspiration et la réalisation, la dissonance et la résolution. Son essence est la liberté par rapport aux fins et, au sens du monde phénoménal, l'absence de fin » (*Zur Mechanik des Geistes*, p. 124).

Dans ses ouvrages précédents, Rathenau avait introduit une distinction entre deux types et même, plus précisément, deux « races » d'hommes : l'homme du courage (*Muttmensch*) et l'homme de la peur (*Furchtmensch*), qui est nécessairement aussi l'homme des fins (*Zweckmensch*). L'intellect est, en dernière analyse, l'enfant de la crainte : son essence est la peur et le souci du lendemain, la convoitise, l'insécurité, l'insatisfaction, la dépendance par rapport à l'univers des désirs, des besoins et des projets. L'âme, au contraire, ne veut, n'espère et n'attend rien. Ce qui caractérise l'homme de l'âme est la confiance, l'insouciance, l'abandon, la sérénité et la joie. « L'âme, écrit Rathenau, ne veut rien et ne promet rien; elle ne dit pas : “Tu dois, pour que”, elle ne dit pas : “Tu dois, parce que”, elle dit : “Tu feras, car tu ne peux faire autrement” » (*ibid.*, p. 208).

Klages parle des « violences qui ont été infligées à la vie ter-

restre par une intelligence dont le but final serait de réaliser le néant¹». Son pronostic est que l'esprit finira par anéantir purement et simplement la vie : « L'essence du processus "historique" de l'humanité (qu'on appelle également "progrès") est la lutte, qui progresse de façon victorieuse, de l'esprit contre la vie, avec comme terme [...] que l'on peut déjà apercevoir l'anéantissement de la seconde » (*ibid.*, p. 69). Rathenau considère, pour sa part, que le processus fatal de la mécanisation ne pourra être surmonté finalement que par la mécanisation elle-même. Celle-ci comporte déjà en elle-même les éléments qui engendreront son propre dépassement. Ce qui s'annonce au terme du processus est un puissant réveil de l'âme, qui commence déjà à se manifester sous des formes diverses : « Seule une renaissance intérieure, une transformation du vouloir humain, une transformation, il est vrai, dont les racines ont jailli du sol de la mécanisation, peut faire sauter le cercle magique, en ébranlant les forces, qui ont leur fondement en profondeur, de la peur et de la convoitise. Ce ne sont pas des organisations, des lois et des hommes qui créent la nouvelle vie, mais des dispositions d'esprit ; les dispositions d'esprit qui correspondent à la nouvelle vie sont cependant suivies irrésistiblement par les organisations, les lois et les hommes » (*ibid.*, p. 280).

En d'autres termes, le processus de la mécanisation est une étape qui conduira nécessairement à l'avènement du règne de l'âme : « Ce que l'intellect a produit de plus élevé a été son auto-destruction. En elle, la mécanisation, le règne de l'intellect, sont frappés à mort. Mais ce règne est véritablement et proprement le règne de l'Antéchrist, car il repose sur la convoitise et l'inimitié, aspire aux biens et aux honneurs, rabaisse le sacré au rang de fin, endurecît les cœurs et aliène les âmes » (*ibid.*, p. 295).

Une des choses qui n'ont pas été pardonnées à Rathenau a été évidemment de passer son temps à déprécier et dénoncer dans ses livres tout ce qu'il donnait l'impression de représenter dans sa vie et dans ses actes : la science, la technique, l'industrie, l'organisation, l'argent, le profit et le luxe. Lili Deutsch a dit de lui, d'une façon qui n'était probablement pas tout à fait juste, mais pas non plus complètement dépourvue de fondement : « En Rathenau, tout était inauthentique [*unecht*] ; seule la

1. Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929), Bouvier, Bonn, 1972, p. 673.

volonté de puissance ne l'était pas, et sa vie intérieure » (*cf. Gespräche mit Rathenau*, p. 651). Mais ni cette combinaison déconcertante de réalisme et d'efficacité dans les choses pratiques et de mysticisme romantique dans la pensée et le discours, ni la grandiloquence, le pathos, le prophétisme et, pour tout dire, le galimatias métaphysico-religieux qui rendent ses ouvrages difficilement lisibles aujourd'hui ne devraient faire oublier qu'il a été en même temps l'un des critiques les plus perspicaces et les plus radicaux de la civilisation du progrès et de la modernisation, dont il pouvait passer, par ailleurs, pour un des protagonistes les plus éminents et les plus convaincus.

Un des mérites principaux de Rathenau est d'avoir trouvé des formules brillantes pour exprimer ce qui, entre-temps, s'est imposé plus ou moins comme une évidence, à savoir le fait que la production mécanique s'est complètement affranchie de toute espèce de dépendance réelle par rapport à des fins auxquelles elle pourrait encore prétendre être subordonnée et ne sert finalement pas d'autre but que la production elle-même : « La production mécanique s'est érigée en but en soi [*Selbstzweck*]¹. » Rathenau constate que le travail a aujourd'hui complètement perdu ce qui était supposé être sa signification et sa finalité réelles :

Le travail n'est plus seulement une lutte avec la nature, il est un combat avec les hommes. Mais le combat est un combat de politique *privée* ; l'occupation la plus insidieuse, qui, il y a encore moins de deux siècles, était exercée et gardée par une poignée d'hommes d'État, l'art de deviner les intérêts d'autrui et de les rendre utilisables pour le service de ses propres intérêts, de dominer d'un coup d'œil des situations d'ensemble, d'interpréter la volonté de l'époque, de négocier, de conclure des alliances, d'isoler et de battre : cet art n'est pas simplement indispensable aujourd'hui au financier seul, mais, dans les relations établies en connaissance de cause, à l'épicié. *Le métier mécanisé éduque au rôle de politicien* (*ibid.*, p. 68).

Ce que Rathenau observe est que l'autonomisation du processus de production entraîne une politisation générale de l'existence individuelle, qui transforme les rapports entre les hommes en relations essentiellement diplomatiques, polémiques, stratégiques et tactiques. Comme l'écrit Sloterdijk, à propos de l'« anthropologie de l'homme travailleur » qu'esquisse Rathenau :

1. Walther Rathenau, *Zur Kritik der Zeit* (1912), *Gesamtausgabe*, II, p. 52.

« Là où apparaît un Moi dans le monde économique moderne, il doit apparaître comme politicien, stratège, maquignon, calculateur et diplomate. La tactique politique monte à la tête de tous les contemporains ; en même temps, cette "occupation insidieuse" de la manœuvre tactique descend jusqu'au dernier épiciier¹. »

Rathenau soutient, d'une façon qui, venant d'un homme comme lui, ne pouvait manquer de sembler tout à fait paradoxale ou tout à fait cynique, que le développement industriel ne satisfait en réalité que des besoins artificiels qu'il crée lui-même :

L'industrie apaise des besoins, c'est sûr ; mais ce qui est le plus caractéristique est qu'elle persuade l'homme de l'existence de besoins... L'industrie est toujours préoccupée de convaincre la population qu'elle a besoin de quelque chose. Même lorsqu'elle n'en a pas besoin (*Gespräche mit Rathenau*, p. 637).

Alfred Kerr, qui rapporte ces propos, objecte qu'un produit ne peut avoir de succès qu'à la condition de répondre à un besoin authentique, quoique peut-être caché. « Non ! répond Rathenau. Ces choses ont du succès, même si elles ne constituaient en aucune façon un besoin. Les choses sont précisément ainsi. Croyez-moi, je vous en prie : l'industrie, telle qu'elle est aujourd'hui, ne vit pas de la satisfaction de besoins, mais de la création de besoins... Appelez-vous cette croyance ou cette façon de sentir les choses du romantisme ? » (*ibid.*).

On ne trouve effectivement pas la moindre trace de naïveté ou de romantisme dans le diagnostic que Rathenau formule, en homme qui est mieux placé que n'importe qui d'autre pour savoir de quoi il parle, sur ce que l'on pourrait appeler, avec Kraus, le caractère complètement « auto-moteur » (c'est-à-dire, non seulement auto-alimenté, mais également auto-dirigé) du processus technique :

La technique : automobile au vrai sens du mot. Une chose qui continue à se mouvoir non pas seulement sans cheval, mais également sans l'homme. Après que le chauffeur a tourné la manivelle pour faire démarrer la voiture, il a été écrasé par elle. À présent, cela continue ainsi².

1. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1983, vol. II, p. 782.

2. Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, édition de poche en dix volumes, Kösel Verlag, München, 1974, vol. III, p. 448.

Le résultat final est que, comme le dit Kraus : « Cela continue. C'est la seule chose qui continue » (*ibid.*).

Bien qu'il persiste, pour sa part, à rêver et à discourir de la réconciliation de la poésie et de la grande entreprise, Rathenau ne nourrit, en fait, aucune illusion sur le fonctionnalisme et le pragmatisme impitoyables qui gouvernent aujourd'hui entièrement les rapports de l'homme avec la nature et avec les autres hommes :

Pour l'esprit ingénu de l'homme intellectuel, la terre est un *terrain*, la prairie une *pâturage*, la forêt une *ylviculture*, l'eau une *voie navigable*, le minéral un *combustible*, l'animal une *bête sauvage*, un bétail, une proie ou une vermine, le soleil une *source d'énergie* et un moyen de s'éclairer, l'homme un concurrent, un consommateur, un supérieur, un employé ou un contribuable – la divinité, une *autorité* (*Zur Mechanik des Geistes*, p. 224).

Ce qui est particulièrement fascinant, dans le cas de Rathenau, est l'ambiguïté d'une démarche intellectuelle qui hésite constamment entre, d'un côté, l'aveu plus ou moins cynique et l'(auto-)dénonciation ironique et, de l'autre, la sublimation romantique. Le paradoxe est évidemment que, comme toujours, les analyses sans complaisance de l'« homme de l'intellect » se révèlent singulièrement plus lucides et plus convaincantes que les protestations et les déclamations de l'« homme de l'âme ».

Si j'ai cité aussi longuement Rathenau, c'est parce que ses ouvrages constituent, à bien des égards, une illustration exemplaire et un condensé de toutes les illusions et les pseudo-solutions contre lesquelles Musil a réagi dans *L'Homme sans qualités* et dans ses essais. Tout comme Spengler, dans un autre genre, Rathenau est exemplaire, parce que ses fautes sont les fautes d'une époque qui se reconnaît dans ce genre d'esprits et les admire. Rathenau est une des incarnations les plus typiques de l'ambivalence intégrale, du grand « pêle-mêle idéologique » dont parle Musil (*GW7*, p. 904), dans lequel l'écrivain devrait justement, selon lui, s'efforcer d'introduire un minimum de clarté.

Comme je l'ai dit, l'opinion de Musil est que nous ne souffrons pas d'un manque d'âme, mais d'une insuffisance de l'intellect dans les questions de l'âme. De façon générale, notre problème ne provient pas de l'utilisation abusive, mais de la paresse de l'intellect. Ce que démontrent des exemples comme celui de Rathenau n'est pas que l'intellectualité est impuissante, qu'elle nous laisse en plan sur toutes les questions importantes, mais

plutôt que nous ne nous sommes pas servis suffisamment de notre intellect, que nous n'avons, comme dit Musil, pas suffisamment travaillé. La même chose est vraie de la tendance que l'on a à protester de façon récurrente contre le phénomène de « politisation » générale des attitudes, des comportements et de la vie elle-même. On exige (avec raison) davantage de morale, et moins de politique, et on annonce même périodiquement que le retour espéré de la morale est en train de se produire. Mais cela dépasse rarement le niveau des déclarations philosophiques et littéraires ; et on a tort, de toute façon, de croire que la solution peut résider dans un plus de la *même* morale, de ce qui a existé jusqu'ici en fait de morale. Musil pense que nous sommes confrontés à un problème réellement nouveau, qui exige un travail autrement plus sérieux et dont la formulation habituelle pourrait bien être elle-même déjà fautive.

Sous le titre « Note sur une métapsychique », Musil a publié, en 1914, un compte rendu de *La Mécanique de l'esprit*, dans lequel il remarque notamment que le type humain que Rathenau valorise sous le nom d'homme *de l'âme* et pour lequel il semble revendiquer une sorte de monopole ne correspond guère à ce que l'on sait par ailleurs de la constitution psychique et morale de gens que l'on pourrait être tenté de considérer comme les représentants de l'âme par excellence : « Il vous revient tout d'un coup à la mémoire que Dostoïevski était un épileptique, Flaubert également, et que, dans les moments profonds de leur existence, il y a peu de chances que leur comportement ait manifesté l'assurance et la sereine liberté de la vie¹. Qu'Horace s'est enfui du combat. Que Schopenhauer était un sac à venin. Que Nietzsche et Hölderlin ont été des fous. Que Wilde a été forçat. Que Verlaine était un ivrogne. Que Van Gogh s'est tiré une balle dans le ventre. Si ce sont des exceptions, alors on aimerait qu'on nous montre la règle, mais la Grèce primitive, que Rathenau invoque à cet effet, a aimé Ulysse à côté d'Achille, Nietzsche nous a appris à distinguer du type apollinien le dionysiaque et même la tradition qui prétendait faire de Goethe le plus grand de tous les apolliniens n'est – comme l'a montré Bahr dans un travail de bonne qualité déjà ancien – qu'une légende. Les exceptions semblent, par conséquent, au bout du compte être imbriquées d'une manière ou d'une autre dans la règle¹. »

1. « Anmerkung zu einer Metapsychik », GW 8, p. 1016.

Cela étant, Musil reconnaît que la description que Rathenau a donnée du groupe d'états humains que l'on peut rattacher à ce qu'on est convenu d'appeler la sphère de l'âme ou de l'amour est souvent excellente, bien qu'elle n'apporte, sur le fond, pas grand-chose de réellement nouveau. La tâche spécifique que s'est proposée Rathenau était de tirer de ce que Musil appelle l'« autre état » une philosophie. Le programme n'a pas été rempli, parce que, comme dans la plupart des tentatives de ce genre, un mysticisme de la raison s'est substitué au mysticisme du sentiment. Ce n'est pas l'âme qui parle, mais, remarque Musil, « un esprit naturellement hors de transe et qui ne se distingue à proprement parler de l'intellect scientifique que par l'abandon des vertus de méthode et d'exactitude qui le caractérisent » (*ibid.*, p. 1019).

Musil conclut sa critique en remarquant : « Le malheur veut que les hommes que l'on prend aujourd'hui en considération, lorsqu'il est question de problèmes de ce genre, n'aient pas beaucoup de compréhension pour les vertus de la pensée précise et soient à peu près incapables de sentir qu'ici, une fois de plus, tout se perd ; alors que les autres, qui auraient cette compréhension, n'ont pour la plupart aucune idée de ce qu'une descente en profondeur a saisi ici et laissé échapper sur le chemin qui reconduit à la surface. » Si l'on fait abstraction du cas particulier de Nietzsche (la seule unique exception éminente, d'après Musil), « la pensée artistique et la pensée scientifique ne se rencontrent pas encore chez nous. Les problèmes d'une zone intermédiaire entre les deux restent sans solution » (*ibid.*).

C'est donc d'« un mauvais rapport entre les forces intellectuelles du présent », que nous souffrons pour l'essentiel : « Ce qui est savant [*gelehrt*] sait la plupart du temps peu de chose de l'art et la plupart de nos artistes sont au milieu de cette époque qui est celle d'une pensée tout à fait forte, appliquée seulement de façon unilatérale, comme des promeneurs indignés réfugiés sur un îlot dans une rue commerçante. Ils ne sont pas capables d'appréhender et de diriger sa passion intellectuelle énorme. Ils sont assurément en avance par rapport à elle dans le domaine du sentiment, mais ne peuvent pas la suivre rationnellement » (« Essaybücher » [septembre 1913], GW 9, p. 1454). Ce qui risque de faire d'eux de plus en plus les laissés-pour-compte d'une aventure à laquelle ils sont incapables de participer réellement est leur incapacité de comprendre qu'« une incertitude tendue [*spannungsvoll*] peut être préférée dans la vie aux certitudes »

(*ibid.*, p. 1450) et leur obstination à proposer à leur époque « quelque chose de tout fait, de définitif, de salvateur », qu'ils appellent un art (*ibid.*, p. 1454). Et ce qui manque à leurs réponses n'est certainement pas, d'après Musil, l'assurance et la certitude intérieure, mais, au contraire, « cette incertitude qu'y introduirait un intellect qui cherche avec plus d'acuité » (*ibid.*).

Il est clair que tous les phénomènes caractéristiques de la civilisation contemporaine que Rathenau a décrits et déplorés, la dépersonnalisation, la mécanisation, l'instrumentalisation, la fonctionnalisation, la mercantilisation, etc., de l'esprit et de la vie sont également ceux que Musil a essayé d'analyser et de traiter dans *L'Homme sans qualités*. Musil n'a pas rejeté les intuitions fondamentales de la philosophie de la vie, mais s'est efforcé plutôt de leur rendre justice en introduisant ses propres formulations plus adaptées comme, par exemple, sa distinction de la causalité et de la motivation, dont il remarque qu'elle correspond à la différence que l'on fait ailleurs entre la connaissance morte et la connaissance vivante, entre l'expérience scientifique et l'expérience de la vie, entre l'*Erkennen* et l'*Anschauen* chez Spengler, etc. (cf. *GW* 8, p. 1052).

Musil indique qu'il a essayé de traiter la question de la relation problématique qui existe entre l'homme et ses idéaux en se guidant sur deux principes. Le premier est celui « des plus petites étapes » ou des transitions insensibles, le second celui « des étapes motivées ». « Sa règle, écrit-il, est : ne fais rien arriver (ou : ne fais rien) qui n'ait pas de valeur du point de vue psychique [*was nicht seelisch von Wert ist*]. C'est-à-dire encore : ne fais rien de causal, ne fais rien de mécanique » (*GW* 7, p. 972). La recherche de la « vie motivée » est la réponse littéraire (et personnelle) que Musil a donnée au problème de la mécanisation. Il s'agit naturellement d'une réponse incomparablement plus « intellectuelle » et plus élaborée que celle qui est suggérée par Rathenau. La différence entre Musil et les philosophes de la vie pourrait être exprimée schématiquement en disant que la solution, que les gens comme Rathenau attendent d'un réveil spontané de l'âme, implique, au contraire, justement pour Musil la mobilisation de toutes les capacités d'analyse, de mise en ordre, d'invention et d'organisation de l'esprit.

III

Ernst von Salomon a décrit, dans *Les Réprouvés*, un roman que Musil a caractérisé comme un des meilleurs de l'année 1930¹, une scène hautement symbolique, qui a eu lieu en octobre 1921, au cours de laquelle Rathenau, qui donnait une conférence publique à Berlin, s'est trouvé littéralement face à face avec son futur assassin, Kern (cf. *Gespräche mit Rathenau*, p. 841-844). Sloterdijk, dans sa *Critique de la raison cynique*, commente cet épisode de la façon suivante :

Quelque chose de l'esprit de l'époque tout entière réside dans cette confrontation. Le regard du nihiliste de l'action ne veut pas voir ce qui vivait chez l'homme qu'il avait en face de lui, en fait d'esprit, de bienveillance et de sens de la responsabilité. Rathenau doit sentir que Kern ne veut pas entendre (*Kritik der zynischen Vernunft*, II, p. 785).

Stefan Zweig considère que l'assassinat de Rathenau, le 24 juin 1922, « marqua le début du malheur de l'Allemagne, du malheur de l'Europe » (*Le Monde d'hier*, p. 363). Qu'il ait représenté, à la fois pour l'Allemagne et pour l'Europe tout entière, un événement lourd de conséquences et la ruine de ce qui constituait sans doute une des dernières chances d'échapper à la suite, est une chose qui ne peut guère être contestée. Musil écrit à cette occasion à Efraim Frisch, directeur de la revue *Neue Merkur*, le 1^{er} juillet 1922 : « Avez-vous en vue une protestation quelconque à cause de Rathenau ? Cela viendrait sans doute trop tard. Si cela devait néanmoins se faire, je vous prie de compter sur mon adhésion, bien que, du point de vue littéraire, j'aie compté au nombre de ses adversaires » (*Bf* 1, p. 263). Il me semble que l'on peut interpréter rétrospectivement *L'Homme sans qualités* et également les essais que Musil a rédigés sur la situation intellectuelle et morale de l'Allemagne et de l'Europe dans les années 1920 comme ayant été, entre autres choses, une

1. Musil connaissait personnellement l'auteur, qu'il avait rencontré à Berlin, chez l'éditeur Rowohlt. Dans des conversations avec Ernst von Salomon, il a déploré l'absence, chez Rathenau, d'une véritable médiation entre la rationalité et le mysticisme et le fait que, « pour ainsi dire, aucune étincelle n'ait jailli entre l'anode et la cathode ». Sur ce point, cf. Karl Corino, *Musil, Leben und Werk in Bildern und Texten*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1988, p. 285.

tentative d'explication des raisons pour lesquelles des choses comme la bonne volonté, la compréhension, la tolérance, l'ouverture d'esprit et la grandeur d'âme (toutes qualités dont Rathenau était abondamment pourvu) ne pouvaient pas suffire et n'ont effectivement pas suffi.

ROBERT MUSIL ET LE DESTIN DE L'EUROPE

I. POURQUOI LA GUERRE ?

Un des problèmes les plus lancinants que pose l'histoire contemporaine à l'individu qui la laisse faire ou la subit avec le même genre de résignation ou de fatalisme qu'autrefois, tout en ayant le sentiment que, compte tenu des moyens matériels et intellectuels énormes dont dispose aujourd'hui l'humanité, les choses devraient pouvoir en théorie se passer de façon bien différente, est celui de savoir pourquoi ce qui semble à première vue tout à fait possible et raisonnable arrive si rarement ou met si longtemps à arriver, alors que ce qui semble, au contraire, tout à fait impossible ou absurde arrive si facilement et même si régulièrement. Les événements qui se sont produits récemment dans l'ex-Yougoslavie constituent certainement le prototype de la chose que tout le monde croyait devenue historiquement impossible et qui pourtant est arrivée et n'a pu le faire que parce qu'elle « devait » aussi, se dit-on après coup, probablement arriver. C'est ce qui fait qu'on a envie de dire à la fois que c'est simplement, selon l'expression de Musil, « toujours la même histoire » qui se répète de façon prévisible (*seinesgleichen geschieht*) et que ce qui arrive dans les cas de ce genre est l'exemple parfait de l'événement complètement imprévisible et impensable. Mais c'est peut-être une illusion de croire que les guerres dont l'Europe a été autrefois le théâtre ont toujours paru davantage possibles et pensables aux peuples qui les ont faites, avant qu'elles n'arrivent effectivement. Celle de 1914-1918 constitue un exemple particulièrement intéressant à considérer à cet égard, parce que, en dépit de tout ce qui peut sembler après coup l'avoir rendue à peu près inévitable, la question de savoir comment elle a pu finir par éclater est restée, aux yeux de beaucoup de ceux qui en ont été les témoins ou les acteurs, une question sans réponse véritable.

Même à l'époque, l'Europe elle-même semblait déjà devenue largement, par rapport au reste du monde, un ensemble à l'intérieur duquel aurait dû s'appliquer le principe formulé par Freud dans sa correspondance avec Einstein : « Même à l'intérieur d'une communauté, le recours à la violence ne peut être évité dans la solution des conflits d'intérêts. Mais les nécessités, les communautés d'intérêts issues d'une existence commune sur un même sol, hâtent l'apaisement de ces luttes et, sous de tels auspices, les possibilités de solutions pacifiques sont en progression constante¹. » La communauté de culture et d'intérêts qui unissait entre eux les peuples européens rendait, dans l'esprit de beaucoup, aussi peu sérieuse que possible l'idée d'une solution autre que pacifique de leurs conflits. À la veille de la Première Guerre mondiale, en dépit de la course aux armements et des gesticulations, des menaces et des préparatifs militaires obligatoires, ils pouvaient sembler davantage condamnés à s'entendre que réellement désireux de s'affronter. Et pourtant c'est la solution guerrière qui s'est imposée à un moment donné à peu près partout comme une évidence. Que la comparaison soit ou non pertinente, c'est un précédent qui ne peut pas ne pas venir à l'esprit de ceux qui assistent depuis un certain temps avec surprise au déchaînement subit d'un certain nombre de nationalismes que l'on croyait naïvement disparus et qui étaient en fait simplement endormis, ce qui constitue un exemple typique de la façon dont ce que Musil appelle les « pensées de réserve » peuvent, comme les drapeaux et les uniformes, resurgir à certains moments toutes prêtes et faire que l'esprit, dans certaines circonstances, se réveille tout à coup « armé et revêtu de choses oubliées ».

Dans *L'Homme sans qualités*, les créateurs de l'Action parallèle songent à présenter l'Autriche, qui est supposée donner déjà l'exemple de ce que peut être un État multi-national dépourvu d'ambitions politiques particulières et d'agressivité à l'égard de ses voisins européens, comme la « patrie de l'esprit » et le pays qui montre à l'humanité tout entière le chemin de l'avenir. L'Autriche, qui souffre d'un complexe d'infériorité à l'égard de l'Allemagne, tente, selon Musil, de le compenser en érigeant en une supériorité spirituelle et une vertu morale synonyme de paix et de concorde sa propension au laisser-faire et à l'inaction,

opposés à l'activisme suspect et dangereux de sa rivale allemande. Mais la grande idée de l'« Autriche universelle », qui germe dans l'esprit de Diotime et de ses amis, n'empêchera malheureusement pas l'Autriche de se ranger, le moment venu, aux côtés de l'Allemagne dans l'affrontement qui se prépare. Puisque les bouleversements et les convulsions qui se sont produits récemment dans l'ancienne Yougoslavie et, de façon plus générale, en Europe centrale constituent notamment une des séquelles de l'héritage que la fameuse question des nationalités et la « solution » qui lui a été apportée par le règlement du premier conflit mondial et la disparition du vieil empire austro-hongrois ont légué à l'Europe d'aujourd'hui, il peut être utile de réfléchir en ce moment sur la façon dont certains des penseurs les plus éminents et les plus clairvoyants de ce monde disparu ont tenté de comprendre la catastrophe qui venait de se produire et d'envisager un avenir possible pour l'Europe et pour le monde après le désastre de la guerre et les bouleversements territoriaux et politiques qu'il avait entraînés. Si l'on songe à l'évolution actuelle, dans laquelle les regroupements d'États en ensembles de plus en plus grands s'accompagnent en même temps d'un phénomène inverse et à première vue paradoxal de « balkanisation » généralisée, de multiplication des revendications nationalistes et d'émergence d'un nombre de plus en plus grand de petites nations qui revendiquent et, dans certains cas, obtiennent leur autonomie, il est difficile de ne pas évoquer le précédent de l'empire austro-hongrois et les raisons pour lesquelles le processus de désintégration qui le minait de l'intérieur n'a pas trouvé à l'époque d'autre issue qu'une guerre dans laquelle se sont trouvés impliqués pour finir non seulement toutes les nations européennes, mais également, comme son nom l'indique, le monde entier.

Le déclenchement de la Première Guerre mondiale a posé à Musil comme à beaucoup d'autres intellectuels autrichiens et européens la difficile question de savoir comment une chose que tout le monde croyait impossible et inimaginable pouvait néanmoins bel et bien arriver et, qui plus est, susciter l'adhésion et la participation enthousiastes de la quasi-totalité de ceux qui considéraient cette éventualité comme absurde avant qu'elle ne se réalise effectivement. En septembre 1914, Musil constatait : « La guerre, en d'autres temps un problème, est aujourd'hui un fait. Un bon nombre des travailleurs de l'esprit l'ont combattue, tant qu'elle n'était pas là. Elle a fait sourire beaucoup d'entre eux. La

1. Albert Einstein et Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre?*, Institut international de coopération intellectuelle, Société des Nations, 1933, p. 36.

plupart, lorsqu'on prononçait son nom, ont haussé les épaules, comme si on leur racontait des histoires de fantômes. On considérait tacitement comme impossible que les grands peuples qui se liaient de plus en plus les uns aux autres par une culture européenne puissent se laisser emporter encore aujourd'hui dans une guerre. Le jeu du système des alliances, qui était en contradiction avec cela, faisait l'effet d'une simple organisation diplomatico-sportive¹. » En 1918, au moment où la guerre approche de sa fin, Musil se demande si la difficulté que les belligérants éprouvent à la terminer n'est pas liée en profondeur à une absence de réflexion sur ce qui a pu les amener à la commencer : « La raison pour laquelle cette guerre ne peut pas finir est de fait uniquement – que la paix n'attire personne. [...] On doit également, si l'on veut savoir comment on en vient à la paix, se poser enfin une fois la question de savoir comment on en est arrivé à la guerre. Je crois que la réponse la plus correcte à cela est : parce que nous en avons assez de la paix. Nous avons bien, en vérité, avant 1914, considéré la guerre comme une idole païenne, à laquelle ne croit aucun homme raisonnable, dont le culte n'est pas suspendu uniquement pour ne pas enlever à l'industrie du temple (aciéries, fabriques de canons, chantiers navals, officiers, etc.) sa raison d'exister. Malgré cela, elle n'est pas seulement arrivée dans l'espace d'une nuit, mais a déchaîné à quelques exceptions près (qui étaient loin d'être à tous égards meilleures) l'enthousiasme de tout le monde » (*ibid.*, p. 1342). La raison pour laquelle la guerre n'en finit pas de finir est, selon Musil, que les discussions sur la fameuse question des « buts de guerre » n'ont jamais réussi à faire émerger une idée suffisamment attrayante et stimulante de la paix à laquelle les peuples européens sont censés aspirer. Aucune des paix qui ont été envisagées ne pouvait constituer « une mélodie capable de faire marcher les cœurs fatigués » (*ibid.*).

Lorsqu'il parle de l'enthousiasme avec lequel l'événement impensable et inacceptable a été accueilli à peu près partout, au moment où il s'est produit, Musil sait évidemment de quoi il parle, puisque lui-même s'était laissé comme beaucoup d'autres intellectuels, au début de la guerre, emporter par l'enthousiasme général qui avait marqué le début des hostilités². Il écarte, dans

1. Robert Musil, « Europäertum, Krieg, Deutschtum » [septembre 1914], GW 8, p. 1020.

89. Voir par exemple les dernières phrases d'« Europäertum, Krieg, Deutschtum », *ibid.*, p. 1021-1022.

le même texte, comme tout à fait insuffisante, une explication qui avait déjà été donnée en quelque sorte par anticipation avant la guerre, à savoir celle qui invoque la suggestion et la psychose de masse, et propose de chercher la cause profonde de l'événement dans une direction que l'on pourrait qualifier de beaucoup plus métaphysique : « Étant donné que les phénomènes étaient identiques chez l'ami et l'ennemi, la cause doit être une cause européenne. Comme il ne s'agit pas d'un phénomène qui n'a eu lieu qu'une fois, mais d'un phénomène qui se reproduit régulièrement dans l'histoire mondiale, il ne peut avoir des causes occasionnelles, les causes doivent, au contraire, résider justement dans la région des valeurs éternelles et des formes d'existence demeurées identiques. Il résulte déjà de cela que le capitalisme ne peut être la cause de la guerre et pas davantage le nationalisme, mais que ces deux agents, habituellement tenus pour responsables, sont tout au plus des causes intermédiaires ou des stades préliminaires (comme les yeux qui pleurent précèdent une inflammation de la gorge). La même chose qui a causé la guerre les cause également, l'absence d'un contenu de vie supérieur. On peut ramener la guerre à la formule : on meurt pour ses idéaux, parce que cela ne vaut pas la peine de vivre pour eux. Ou : il est plus facile de mourir comme idéaliste que de vivre comme tel » (*ibid.*, p. 1343).

Le diagnostic de Musil est que l'Europe tout entière et plus particulièrement l'Allemagne se trouvaient plongées, à la veille de la guerre, dans un état de langueur extrême, qu'il décrit ainsi : « La religion morte. L'art et la science une affaire privée. La philosophie qui n'est plus pratiquée que comme science de la connaissance. La vie de famille à bâiller (pour dire les choses franchement !), les amusements bruyants, comme pour se protéger contre le risque de s'endormir. Presque chaque homme devenu un travailleur de précision qui ne sait exécuter que quelques manipulations. Avec cela tout le monde placé par le journal, le chemin de fer, au centre de la terre sans pouvoir faire de cela quoi que ce soit. La politique un petit commerce d'idées qui ont fait leur temps. Qu'y a-t-il, dans une telle vie humaine, qui mérite qu'on vive ? » (*ibid.*).

La guerre une fois achevée, Musil a critiqué comme superficielles et insatisfaisantes la plupart des explications qui étaient généralement proposées pour rendre compte du cataclysme et des bouleversements révolutionnaires qu'il venait de provoquer

dans des pays comme l'Autriche. Compte tenu de ce qui vient d'être dit, on ne sera pas surpris qu'il ait considéré comme particulièrement naïves les explications qui incriminaient des choses comme le capitalisme ou le nationalisme : elles avaient à ses yeux l'inconvénient de prendre les effets pour des causes ou, en tout cas, de confondre les causes secondaires et occasionnelles avec les causes premières et permanentes, celles qui sont susceptibles, à la première occasion favorable, d'entrer de nouveau en action. La solution du problème, estime-t-il, ne peut résider dans la nation, qui est une abstraction, une abstraction qui n'implique souvent rien de plus qu'une simple communauté de langue et quelquefois même pas cela. Mais les internationalistes de type courant commettent eux-mêmes une faute de pensée remarquable, que l'on peut caractériser ainsi :

L'homme n'est pas bon si on lui enlève simplement les différents jougs du césarisme, du militarisme, du capitalisme, etc. Il n'est pas non plus mauvais, il est une masse liquide, qui doit être formée. Combien plus conséquent est Clemenceau ! Il spéculait sur l'humanité à la baisse, il ne croit pas en elle. Il veut une France riche et forte (tant qu'à faire, il faut y aller carrément) et Ludendorff aurait agi exactement de la même façon. Ces hommes-là doivent être éliminés, si l'on veut construire un monde nouveau, mais, dans le monde ancien, ils sont appelés à diriger les choses. Cela n'a pas de sens de les injurier, d'injurier leur espèce, et de construire une Allemagne qui conduit à eux (*ibid.*, p. 1348).

En 1918, Musil était d'avis que les faits eux-mêmes ne laisseraient subsister, après la fin de la guerre, que deux possibilités, entre lesquelles il importerait de faire un choix rigoureux et conséquent : « Il y a deux possibilités : la paix obtenue par la puissance [*Machtfrieden*] ou la dissolution de l'État dans une communauté européenne ou mondiale. Si on laisse complètement de côté ce qui « devrait » être, il ne reste toujours que ces deux possibilités. L'État comme prédateur. La structure agressive de l'État, etc., dans l'exécution de l'ancienne composition. On doit vouloir une des deux possibilités ou l'on ne produit que des demi-mesures » (*ibid.*, p. 1341). Il est difficile, dans l'état actuel des choses, de dire laquelle de ces deux éventualités est la plus réalisable ou la plus souhaitable ; mais il faut vouloir l'une d'entre elles et la vouloir non pas de façon personnelle, mais comme une affaire mondiale.

Musil donne une description très parlante de la situation pré-occupante et dangereuse dans laquelle se trouve l'humanité qui s'apprête ou se résigne à terminer la guerre, lorsqu'il constate qu'elle est tout à fait comparable à celle d'un homme qui a consenti des sacrifices démesurés pour un but dont il sait ou sent obscurément qu'il ne sera pas atteint : « Si un homme, pour atteindre son but, fait pendant des années des sacrifices qui ne sont pratiquement plus supportables, souffre de la faim, s'appauvrit, ruine sa famille, risque la mort, renonce à tous les biens spirituels, alors il doit atteindre ce but (et, le but atteint, doit encore avoir un certain excédent de force vitale) ou bien il se traînera pour le reste de sa vie avec l'échine brisée. Il n'y aurait comme troisième solution que le fait pour lui de reconnaître sa tentative comme manquée et d'apercevoir un but meilleur qui peut encore être atteint avec les forces qui lui restent. Que l'on mette au lieu d'homme le mot humanité et l'on a – sans que la validité de ces propositions soit touchée – le problème de la fin de la guerre » (*ibid.*, p. 1342). Constatant comme une chose qui devrait aller de soi pour tout le monde que « l'État de droit moderne n'en est un qu'à l'intérieur, pour l'extérieur c'est un État d'injustice et de violence » (« Der Anschluß an Deutschland », *GW* 8, p. 1034), ce qui rend plus que suspecte la prétention de distinguer des États malfaiteurs ou criminels (*Verbrecherstaate*) d'autres États qui, de façon générale et en particulier dans la question des responsabilités et des réparations, incarneraient le droit et la justice, Musil désigne clairement dans tous les textes de cette époque l'État, « non pas en tant qu'organisme administratif, mais en tant qu'être intellectuel et moral » (*ibid.*, p. 1033), et l'idolâtrie de l'État comme l'obstacle principal à la réalisation d'une paix digne de ce nom. Le tort de l'État, qui devrait, selon lui, être mené simplement comme une affaire bien gérée, est d'avoir malheureusement aussi des prétentions spirituelles et éthiques. Ce sont elles qui ont amené les gouvernements européens, en 1914, à exploiter sans vergogne un sentiment irrationnel aussi facile à susciter et à exciter que le patriotisme ; et ce sont elles qui de nouveau, au moment où la guerre se termine, les empêchent de conclure une paix qui corresponde réellement à ce qu'attendent les peuples. Musil pense que l'instauration d'une paix durable entre les nations européennes passe nécessairement par un certain dépérissement des États, en tout cas par une redéfinition de leur rôle et un remplacement de la concep-

tion magique ou religieuse (qui veut que l'État ne puisse représenter pour l'individu désarmé et impuissant que la malédiction ou, au contraire, le salut) par une conception essentiellement instrumentale de l'État.

Quant à l'idée de nation, le problème qu'elle pose est que les nations relèvent pour l'instant davantage de l'ordre de l'idéal ou de la fiction pure et simple que de celui de la réalité : « Le vrai Nous est : nous ne sommes les uns pour les autres rien. Nous sommes capitalistes, prolétaires, ecclésiastiques, catholiques... et en vérité imbriqués beaucoup plus dans nos intérêts particuliers et par-delà toutes les frontières que les uns dans les autres. Le paysan allemand est plus proche du paysan français que du citoyen allemand, lorsque ce qui est en cause est ce qui meut réellement leurs âmes. On peut assurément nous mettre sous un même chapeau lorsqu'il peut être enfoncé sur la tête d'une autre nation ; à ce moment-là, il est vrai, nous sommes béatifiés et nous avons une expérience vécue mystique de la communauté ; mais on peut supposer que le mysticisme de cette expérience vécue consiste dans le fait qu'elle est si rarement une réalité pour nous. Encore une fois : cela vaut tout aussi bien pour les autres que pour nous ; mais nous Allemands avons dans nos crises l'avantage inappréciable que nous pouvons reconnaître plus nettement qu'eux la véritable composition, et c'est sur cette vérité que nous devrions construire notre sentiment patriotique et non sur l'illusion que nous sommes le peuple de Goethe et Schiller ou de Voltaire et Napoléon » (« Die Nation als Ideal und als Wirklichkeit » [1921], *GW*8, p. 1070).

En d'autres termes, les nations actuelles ne devraient pas invoquer, pour justifier leur décision de se faire la guerre, une réalité qui est illusoire et qu'elles ne possèdent précisément que de façon exceptionnelle et épisodique, au moment où elles la font. Il est vrai, reconnaît Musil, que ce qui existe pour le moment en fait d'internationalité réelle et de dispositifs susceptibles de permettre un règlement pacifique des conflits entre les États n'est pas seulement insuffisant, mais de moins en moins crédible et même de plus en plus grotesque. Mais le rejet pur et simple de l'État ne constituerait pas non plus une solution : « Rejeter l'État ne pourrait [...] se faire que par la révolution mondiale : le programme pour la vie après la mort de cet ordre ancien est-il prêt, ou n'attend-on pas presque que, si l'on pense de façon révolutionnaire pendant une période suffisamment longue, l'évolution

vous enlèvera la responsabilité de la décision ? Mais il n'y a rien qui s'oppose plus fortement à une partition naturelle de la société humaine que le fait d'élever les deux idéaux Nation et État au-dessus de l'homme. Il ne reste rien d'autre à faire que de travailler au renforcement de ce qui se développe en passant à côté d'eux et d'éveiller et de maintenir éveillée l'idée de leur caractère dépassé » (*ibid.*, p. 1074).

C'est dans cet esprit que Musil recommande en 1919, d'une façon qui pourrait sembler à première vue paradoxale, le rattachement politique de l'Autriche à l'Allemagne comme « une des étapes les plus décisives sur le chemin qui mène de l'état que nous pouvons appeler la bête-État [*das Staatstier*] à l'État humain [*Menschenstaat*] » (« Der Anschluß an Deutschland », p. 1036), même si cette proposition a toutes les chances de mécontenter en Autriche à la fois les partisans de l'idée nationale et les défenseurs de l'idée supra-nationaliste et, vue de l'extérieur, d'être difficile à distinguer d'une option d'un type tout à fait traditionnel en faveur d'une simple forme « allemande » de la paix de puissance, que l'on peut tenter d'opposer à celle des vainqueurs. Il ne s'agit, à ses yeux, que d'une de ces mesures transitoires qu'impose pour un temps et peut-être encore pour longtemps la nécessité de composer avec la réalité actuelle des États et des nations européennes. Les impatientes qui qualifient l'idée nationale d'idéal « bourgeois » et considèrent les questions d'appartenance nationale comme d'ores et déjà dépourvues d'importance « sautent toujours quelques étapes et sont manifestement des hommes dans lesquels deux vérités ou deux plans ne peuvent trouver place en même temps, parce qu'ils ne peuvent se mettre dans l'état de transe créatrice que par la fixation de l'extrême » (*ibid.*).

La « deuxième » vérité que Musil défend en même temps à cette époque est celle qui correspond à la réalisation progressive d'une authentique communauté des peuples européens. Il n'est pas seulement exact de dire, comme l'a fait notamment Hermann Broch, que l'auteur de *L'Homme sans qualités*, en tant qu'écrivain, n'était qu'accessoirement autrichien et que sa vraie patrie était en réalité celle de l'esprit européen ou, mieux encore, de l'esprit tout court. Musil ne considérerait pas simplement l'internationalité comme une des caractéristiques constitutives de l'esprit et le nationalisme intellectuel et artistique comme un symptôme de conservatisme, de stagnation et parfois même de

régression caractérisée, il était aussi, du point de vue politique, un Européen et un internationaliste convaincu. Nous savons qu'il a éprouvé, dans les années qui ont suivi immédiatement la fin de la guerre, une grande sympathie pour l'idée pan-européenne. Le comte Coudenhove-Calergi, qui avait été le créateur du mouvement pan-européen, a écrit à ce sujet à Karl Corino : « [Musil] était depuis le début un adepte convaincu de l'idée pan-européenne, à un moment où la plupart des gens la considéraient encore comme une utopie¹. » Cela lui a posé quelques problèmes, au moment où il collaborait à la *Prager Presse*, en tant que représentant attiré de l'État autrichien, un poste qui lui avait été procuré par Arne Laurin, rédacteur en chef de ce quotidien qui avait commencé à paraître en 1921 (les deux hommes se connaissaient depuis l'époque où ils avaient travaillé ensemble au journal des soldats *Heimat*).

Musil s'est trouvé immédiatement dans une position difficile, pour des raisons qu'il explique de la façon suivante à Arne Laurin, dans une lettre du 23 avril 1921 :

Vous m'avez donné en son temps deux directives, dont j'ai pu jusqu'à présent me servir pour recruter des collaborateurs : vous m'avez dit que le journal était l'organe de Masaryk ; et que l'orientation était supranationale.

Contrairement à cela, la conviction générale est ici que la *Prager Presse* est un organe du ministère des Affaires étrangères tchèque et que l'orientation est que l'on doit affaiblir les Allemands dans la résistance qu'ils opposent à l'État tchécoslovaque et jeter de la poudre aux yeux des pays étrangers (*Bf1*, p. 226).

Musil se plaint, en somme, d'être obligé, en tant qu'Autrichien, de publier des articles dans un journal qui s'efforce insidieusement de contrecarrer la politique autrichienne.

Lorsque je parcours la « *Prager Presse* », écrit-il, je suis [...] obligé de m'apercevoir que les informations sont à dominante francophile. Plus exactement, sont puisées dans la mentalité d'un gouvernement qui souhaite avoir des rapports avec la France et l'Allemagne, mais dont l'intérêt supérieur est que les traités de paix soient respectés exactement et exécutés avec le moins d'accrocs possible. Je ne veux pas aborder la question de savoir de quel côté se trouve dans ce cas l'humanité supérieure, mais vous devez bien vous faire une idée de

la façon dont un Allemand intellectuel doit nécessairement voir les choses : pour nous, les traités de paix sont plus inexcusables que ne l'ont été les déclarations de guerre. Car la guerre a été la catastrophe de l'ancien monde, les traités de paix ce qui a empêché la naissance d'un nouveau monde. La même chose peut être appliquée à la comparaison de l'État tchécoslovaque avec l'ancienne monarchie. Lorsque nous nous défendons contre l'exécution des traités de paix, nous ne protégeons pas seulement notre intérêt matériel, mais également notre conviction morale (*ibid.*, p. 227).

Tout en comprenant que son rédacteur en chef se trouve contraint par sa position de marcher en quelque sorte sur des œufs, Musil soutient que l'on ne pourra pas indéfiniment se contenter de ménager la chèvre et le chou et suggère que l'on essaie de sortir de l'impasse par une initiative ambitieuse qui pourrait être appuyée sur des considérations du type suivant :

À nous Allemands a été infligée une injustice insupportable. Il est inévitable que nous aspirions à une réorganisation de l'Europe. Il est inévitable que nous exigions une révision des paix qui ont été conclues. Mais elle ne doit pas être une *restitutio in integrum*, elle doit nous faire sortir de la politique de puissance et de la revanche en chaîne. À la place de la constitution de l'Europe en États bestiaux qui rivalisent entre eux, on doit trouver une forme de réunion des peuples unifiés entre eux, supranationale et la moins étatique possible. Je crois que l'État tchèque a un grand intérêt à ce qu'une telle conception voie le jour, car s'il ne s'appuie que sur la puissance, il est certes assuré pour le moment, mais je n'aimerais pas avoir à assumer la garantie pour la totalité des cent années à venir. Son intérêt politique coïncide avec l'intérêt humain et il aurait une mission, s'il ne la néglige pas précisément comme l'a fait l'ancienne Autriche-Hongrie. Que l'on puisse se représenter le futur sous une forme différente est évident et je m'en suis tenu intentionnellement à une indication tout à fait vague. Il n'y a qu'une chose que l'on ne doive pas dire : qu'il s'agit d'une utopie. Car naturellement ce n'est pour l'instant pas actuel, mais croyez-moi, sans une sensation générale de l'espace dans lequel on se trouve, on ne peut pas atteindre le tout prochain objet ! (*Ibid.*)

Cette dernière formule reflète, me semble-t-il, parfaitement la manière dont Musil se représente la tâche de l'intellectuel et de l'artiste dans des situations comme celle dont il s'agit. Son devoir est de proposer ce qu'on pourrait appeler une utopie réaliste, ou encore de délimiter un espace et de déterminer une

1. Karl Corino, *Musil, Leben und Werk in Bildern und Texten*, op. cit., p. 275.

direction générale qui sont indispensables pour avancer ne serait-ce que d'un pas concret. Comme il est dit dans « Der Anschluss an Deutschland », « de la fin on ne peut en fait encore rien apercevoir de plus que la direction dans laquelle elle se trouve » (p. 1033). Musil, à cette époque-là, n'envisage pas d'autre avenir, pour les pays d'Europe qui viennent de s'affronter dans une guerre meurtrière, qu'un avenir résolument européen au sein d'une Europe nouvelle. Il considère que la guerre et ses suites constitueraient probablement l'occasion de créer un monde nouveau, qu'elles ont failli donner naissance à un monde de ce genre et que cette chance a probablement déjà été gâchée.

Une des difficultés principales auxquelles risque de se heurter la suggestion qu'il fait réside évidemment dans l'obligation de réaliser une forme de coopération et d'union qui soit, comme il le dit, la moins étatique possible. C'est une nécessité, parce que les États européens, dans leur forme actuelle, constituent malheureusement davantage un obstacle à surmonter qu'un instrument à utiliser pour le but qui doit être poursuivi. Mais en même temps il est impossible d'ignorer que l'État est, pour l'instant, parmi toutes les organisations existantes, pratiquement la seule qui ait « développé des "organes" efficaces », ce qui fait que c'est en réalité presque toujours encore lui qui agit à travers les autres : « La nation n'en a en vérité presque aucun ; ceux qu'elle a sont l'État. C'est pourquoi il pense, sent, décide, agit dans la plupart des cas pour l'individu avec une procuration générale qui se soustrait à tout contrôle ; car le contrôle est, pour peu que l'on prenne le concept de l'État dans un sens suffisamment large, à nouveau lui-même. Ce ne sont pas seulement le gouvernement et les exécutants qui forment cet appareil de la volonté générale, comme on l'appelle, mais également les partis et les représentations d'intérêts de toute nature ; il y a là une loi de construction pour ainsi dire histologique qui traverse le tout, en vertu de laquelle les éléments de l'organisation ne sont à nouveau que des organisations, et cela devient apparemment d'autant plus sensible que l'évolution va plus loin dans le sens démocratique. La démocratie n'est pas le règne du démos, mais celui de ses sous-organisations » (« Die Nation als Ideal und als Wirklichkeit », p. 1067).

Dans la mesure où l'État constitue pour le moment, directement ou à travers l'une ou l'autre de ses sous-organisations, le représentant principal et parfois exclusif aussi bien de la nation

que de ce que les aspirations des individus peuvent comporter d'international ou de supranational, on conçoit que son intervention ne puisse être ni facilement contournée ni utilisée sans arrière-pensées par les forces qui agissent en dehors de lui, dans un autre sens que celui qu'il impose et en fonction d'une autre idée de l'avenir. On ne peut dire de la guerre ni qu'elle résulte de la volonté et de l'action des seuls individus, ni qu'elle ne résulte que de celles des États. Si l'on considère le cas des pays qui se sont affrontés lors de la Première Guerre mondiale, on s'aperçoit que ni les individus qui les peuplaient, si l'on met à part les « exagérations de l'idée de race », ni les États qui représentaient les individus en question, considérés simplement en tant qu'appareils, n'étaient les uns par rapport aux autres suffisamment différents ou opposés pour vouloir réellement se faire la guerre. « Malgré cela, constate Musil, individu plus État donnent ces oppositions destructrices qui se déchargent dans les guerres et qui s'expriment en temps de paix dans le cérémoniel étrange des ambassades, des notes, des réceptions et des démarches, qui ressemble si exactement à celui que pratiquent les chiens lorsqu'ils se rencontrent dans la rue » (*ibid.*, p. 1066). La guerre résulte donc pour une part essentielle du malentendu fondamental qui existe entre les individus et leurs propres organisations étatiques. Il est remarquable qu'elle soit apparue au même moment, dans tous les pays européens, comme la seule « solution » possible à une accumulation de contradictions dont la principale était sans doute celle de l'individu et de l'État. Cette situation est liée notamment au fait que « l'État est quelque chose comme une peau durcie, une surface fermée, qui renvoie vers l'intérieur la plus grande partie des forces qui agissent dans son espace et ne laisse passer que la partie de beaucoup la plus petite » (*ibid.*, p. 1067), autrement dit au fait que l'État fonctionne pour le moment beaucoup plus comme un isolateur que comme un conducteur. C'est une des choses qui devraient changer, si l'on veut que les explosions guerrières du genre de celle qui s'est produite en 1914 deviennent impossibles ou, en tout cas, moins probables.

Le problème qui s'est posé à l'Europe à la fin de la Première Guerre mondiale a été celui de la différence que fait Kant entre un *Friedensbund* (*fœdus pacificum*) et un *Friedensvertrag* (*pactum pacis*), le deuxième ayant pour but de terminer simplement une guerre, alors que le premier cherche à mettre fin à toutes les

guerres, ce qui ne peut se faire, selon Kant, qu'à la condition que les peuples civilisés consentent enfin à sortir de l'état de nature (c'est-à-dire de guerre réelle ou potentielle) dans lequel ils continuent à vivre entre eux¹. C'est bien le problème que soulève Musil : l'Europe, qui en avait pourtant apparemment tous les moyens, n'est toujours pas sortie, pour ce qui est des relations interétatiques, de l'état de sauvagerie initial ; et les traités de paix, qui imposent simplement le droit des vainqueurs, constituent encore l'expression de la même attitude primitive. C'est sans doute ce que pressentaient les peuples qui, tout en se déclarant pressés de terminer la guerre, reculaient devant le genre de paix qu'ils voyaient venir. En 1918, Musil écrit : « Depuis l'année 1916 tous les États aimeraient bien terminer la guerre. Mais il manque l'idée du but de la guerre. Il n'y a que deux buts, la victoire ou bien l'inconnu. [...] Si la guerre s'achève sans la réalisation d'une idée nouvelle, alors une pression insupportable continuera à peser sur l'Europe » (*GW* 8, p. 1343). La victoire n'étant pas une solution réelle, même pour les vainqueurs, il ne reste que l'inconnu, qui suscite une peur instinctive et ne peut être affronté que si l'on a au moins l'idée d'une direction dans laquelle on pourrait s'efforcer d'aller.

II. L'EUROPE A-T-ELLE UNE POLITIQUE ?

Comme le fera plus tard Valéry, Musil estime que l'Europe n'a pas eu la politique de sa pensée et ne semble toujours pas décidée à l'avoir. Elle n'est pas prête à utiliser les ressources exceptionnelles et les moyens extraordinairement sophistiqués qu'elle s'est donnés dans le domaine de la pensée pour sortir enfin du stade de la politique primitive. Valéry écrit, dans *Regards sur le monde actuel* :

L'Europe s'était distinguée nettement de toutes les parties du monde. Non point par sa politique, mais malgré cette politique, et plutôt contre elle, elle avait développé à l'extrême la liberté de son esprit, combiné sa passion de comprendre à sa volonté de rigueur, inventé une curiosité précise et active, créé, par la recherche obstinée de résultats qui se pussent comparer exactement et ajouter les

1. Emmanuel Kant, *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, herausgegeben von Theodor Valentiner, Philipp Reklam jun., Stuttgart, 1961, p. 33.

uns aux autres, un capital de lois et de procédés très puissants. Sa politique, cependant, demeura telle quelle ; n'empruntant des richesses et des ressources singulières dont je viens de parler, que ce qu'il fallait pour fortifier cette politique primitive et lui donner des armes plus redoutables et plus barbares.

Il apparut donc un contraste, une différence, une étonnante discordance entre l'état du même esprit selon qu'il se livrait à son travail désintéressé, à sa conscience rigoureuse et critique, à sa profondeur savamment explorée, et son état quand il s'appliquait aux intérêts politiques. Il semblait réserver à sa politique ses productions les plus négligées, les plus négligeables et les plus viles : des instincts, des idoles, des souvenirs, des regrets, des convoitises, des sons sans signification et des significations vertigineuses... tout ce dont la science, ni les arts, ne voulaient pas, et même qu'ils ne pouvaient plus souffrir¹.

Musil pense, au début des années 1920, dans un langage plus proche de l'éthique et beaucoup moins tributaire que celui de Valéry de l'idéal traditionnel de la politique de puissance, que l'Europe, dont l'intellectualisme et les capacités d'idéalisation ont fait merveille dans le domaine de la science et de la technique, n'a toujours pas réussi et ne semble toujours pas capable de réussir le passage indispensable et urgent de l'État bestial (*Bestienstaat*) à l'État humain (*Menschenstaat*). Dans *L'Europe désarmée*, qui date de 1922, il commence par constater que l'expérience de la guerre n'a, contrairement à ce que l'on pouvait espérer, pas réussi à susciter l'avènement d'un homme nouveau. Elle n'a, en fait, que fort peu modifié le comportement de l'homme ancien : « La guerre a agi de façon plus carnavalesque que dionysiaque et la révolution s'est parlementarisée. Nous étions donc bien des choses et ne nous sommes pas modifiés avec tout cela, nous avons beaucoup vu et rien perçu » (« Das hilflose Europa », *GW* 8, p. 1076). Il est remarquable que, quelques années après ce qui pouvait être considéré et avait été ressenti comme le début d'une ère nouvelle, l'impression qui domine soit celle du scepticisme, de la résignation et de l'impuissance :

Une inquiétude. L'Allemagne grouille de sectes. On regarde vers la Russie, vers l'Asie orientale, vers l'Inde. On accuse l'économie, la civilisation, le rationalisme, le nationalisme, on voit un déclin, un relâchement de la race. Toutes les voûtes ont été écrasées par la

1. Paul Valéry, *Œuvres*, op. cit., tome II, p. 930.

guerre. Même l'expressionnisme se meurt. Et le cinéma marche en avant (Rome avant la chute).

En France, en Angleterre, en Italie – pour autant que l'on puisse en juger en tant que non-spécialiste malgré la très mauvaise qualité de notre service d'information – l'incertitude ne semble pas être moins grande, même si les manifestations particulières peuvent différer (*ibid.*).

La raison de cet état de choses général en Europe est, selon Musil, que « nous ne possédions pas les concepts qui nous auraient permis d'intégrer le vécu à notre intériorité. Ou pas non plus les sentiments dont le magnétisme les active à cela » (*ibid.*).

Comme on l'a vu, Musil ne croit pas que l'irruption soudaine de la guerre dans une époque qui était résolument pacifiste puisse s'expliquer uniquement par des causes politiques, économiques ou idéologiques. « La guerre, écrit-il, peut avoir eu mille causes différentes, mais on ne peut certainement pas nier que chacune d'entre elles – le nationalisme, le patriotisme, l'impérialisme économique, la mentalité des généraux et des diplomates comme également toutes les autres – soit liée à des présuppositions intellectuelles déterminées, qui caractérisent tout de même une situation commune et qui intervient alors en plus comme facteur de décision » (*ibid.*, p. 1089). L'explication que propose Musil est qu'une Europe en principe pacifique et prospère a été victime du genre de cataclysme périodique qui résulte de ce qu'il appelle le besoin du « krach métaphysique », un besoin qui « s'accumule dans les périodes de paix comme un résidu non satisfait » (*ibid.*, p. 1090) et qui a fini, dans le cas précis, par provoquer un réflexe que l'on peut qualifier de « fuite devant la paix ». Ce à quoi l'on a assisté est « une révolution de l'âme contre l'ordre », qui conduit dans de nombreux cas à des exaltations religieuses et quelquefois à des explosions guerrières. En dépit des mises en garde de certains, qui ont tendance à considérer cette conception comme typiquement allemande, Musil maintient donc que la guerre ne peut être comprise que comme l'aboutissement d'une crise de la culture européenne. « Je crois, écrit-il, que la guerre s'est déclarée dans le corps de notre société comme une maladie ; une énergie énorme qui travaillait sans pouvoir accéder à notre âme s'est frayé un chemin par cette fistule gangreneuse » (*ibid.*, p. 1088-1089).

III. LA CRISE DE L'EUROPE COMME CRISE DE L'INTELLECT EUROPÉEN

Un des éléments les plus intéressants de l'analyse que propose Musil réside dans sa façon de considérer que la crise de l'humanité européenne, qui a conduit une première fois à la guerre et annonce probablement d'autres catastrophes, est, pour une part essentielle, une crise des sciences européennes. Il anticipe ainsi, de façon directe, le genre de réflexion sur la situation intellectuelle de l'Europe qui sera mené plus tard, dans les années 1935-1936, par Husserl, dans *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Husserl prend pour point de départ un renversement qui a eu lieu au début du siècle dans l'attitude à l'égard des sciences et que Musil évoque régulièrement dans les essais qu'il a publiés avant la Première Guerre mondiale et entre les deux guerres.

Ce renversement, écrit Husserl, concerne la façon générale d'estimer les sciences. Il ne vise pas leur scientificité, il vise ce que les sciences, ce que la science en général avait signifié et peut signifier pour l'existence humaine. La façon exclusive dont la vision globale du Monde qui est celle de l'homme s'est laissée, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, déterminer et aveugler par les sciences positives et par la « prosperity » qu'on leur devait, signifiait que l'on se détournait avec indifférence des questions qui pour une humanité authentique sont les questions décisives. De simples sciences de faits forment une simple humanité de fait. Ce renversement dans la façon d'estimer publiquement les sciences était en particulier inévitable après la guerre et, comme nous le savons, elle est devenue peu à peu, dans les jeunes générations, une sorte de sentiment d'hostilité. Dans la détresse de notre vie – c'est ce que nous entendons partout – cette science n'a rien à nous dire. Les questions qu'elle exclut par principe sont précisément les questions qui sont les plus brûlantes à notre époque malheureuse pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin : ce sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine. Ces questions n'exigent-elles pas, elles aussi, dans leur généralité et leur nécessité qui s'impose à tous les hommes, qu'on les médite suffisamment et qu'on leur apporte une réponse qui provienne d'une vue rationnelle ? Ces questions atteignent finalement l'homme en tant que dans son comportement à l'égard de son environnement humain et extra-humain il se décide librement, en tant qu'il est libre dans les possibilités qui sont les siennes de donner à soi-même

et de donner à son monde ambiant une forme de raison. Or sur la raison et la non-raison, sur nous-mêmes les hommes en tant que sujets de cette liberté, qu'est-ce donc que la science a à nous dire¹?

Husserl constate qu'il n'y a apparemment rien à attendre de ce côté-là ni des sciences de la nature, ni des *Geisteswissenschaften*, telles qu'elles sont supposées devoir être pratiquées pour pouvoir se présenter comme scientifiques :

La vérité scientifique, objective, est exclusivement la constatation de ce que le monde – qu'il s'agisse du monde physique ou du monde spirituel – est en fait. Mais est-il possible que le Monde et l'être-humain en lui aient véritablement un sens si les sciences ne laissent valoir comme vrai que ce qui est constatable dans une objectivité de ce type, si l'histoire n'a rien de plus à nous apprendre que le fait que toutes les formes du monde de l'esprit, toutes les règles de vie, tous les idéaux, toutes les normes qui donnèrent à chaque époque aux hommes leur tenue, se forment comme les ondes fugitives et comme elles à nouveau se défont, qu'il en a toujours été ainsi et qu'il en sera toujours ainsi, que toujours à nouveau la raison se changera en déraison et toujours les bienfaits en fléaux? Pouvons-nous trouver là notre repos? Pouvons-nous vivre dans ce monde dont l'événement historique n'est rien d'autre qu'un enchaînement incessant d'élan illusoire et d'amères déceptions? (*ibid.*, p. 11).

Musil remarquait déjà avant la guerre, dans un essai de 1912, intitulé « Le spirituel, le modernisme et la métaphysique », que ce qui a manqué jusqu'ici à la science moderne est bien moins une démonstration de vérité, qu'elle a d'une certaine façon fourni largement, que ce qu'on pourrait appeler une démonstration de pertinence ou d'importance :

La raison de la société civile étagée – qui n'est hélas déjà que trop celle de l'Église – est pour l'essentiel une raison simple, prosaïque et, comme elle se qualifie elle-même, économique; une raison qui répugne à s'éloigner du terrain sûr de l'expérience et ne le fait, même dans ses hypothèses jugées les plus audacieuses, que dans la mesure où une vision d'ensemble se révèle indispensable. C'est une raison prudente – ne faudrait-il pas dire plus sévèrement : lâche? – qui met sa propre sécurité au-dessus de tout, et qui se borne à demander si ce qu'elle affirme est vrai, jamais si cette vérité est, de

1. Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976, p. 10.

surcroît, profitable; on peut même avancer que, sous le règne de ses estimations uniformes, le concept de valeur d'une vérité a dégénéré jusqu'à devenir presque incompréhensible. Le type de raison qui renoncerait à produire des connaissances entièrement vérifiées – soit de celles qui permettent à l'homme de laminer l'acier, de voler, de s'assurer sa nourriture – pour chercher à en découvrir et systématiser d'autres, capables d'indiquer à l'affectivité des directions nouvelles et hardies, dussent-elles rester peut-être de simples plausibilités, une raison donc à laquelle la pensée ne ferait que fournir un étai à quelque mode encore inconnu d'être un homme, une telle raison est déjà, de nos jours, incompréhensible, même en tant que besoin (« Das Geistliche, der Modernismus und die Metaphysik », *GW*8, p. 988-989).

De sa lecture de Nietzsche, Musil a tiré notamment la conviction que la question cruciale qui est restée indécidée est effectivement celle de savoir ce que *vaut* exactement la vérité et si le gain apparent qu'elle représente ne se paie pas en fin de compte d'un appauvrissement beaucoup plus réel, auquel l'humanité européenne est probablement devenue désormais plus sensible qu'aux bénéfiques, ressentis par beaucoup comme comparativement négligeables, que lui ont procurés ses rêves de savoir aujourd'hui réalisés. La science a pour elle essentiellement le fait d'être vraie, mais elle n'a pas apporté la preuve que la vérité était importante et encore moins qu'elle était la chose la plus importante. C'est ce qui explique que l'on en arrive à une situation dans laquelle certains de ses adversaires ne trouvent rien de plus sérieux à lui reprocher que le fait que ce qu'elle dit soit, justement, vrai. L'évolution de la science moderne depuis l'époque de sa création par des gens comme Galilée, Copernic, Newton et leurs semblables, a abouti pour finir à « un rétrécissement des besoins intellectuels jusqu'à la manie d'un progrès qui ne peut plus s'arrêter lui-même, parce que la matière cède devant lui. La démonstration véritable – non pas de vérité, mais d'importance – pour la science n'a, ce faisant, jamais été apportée, à moins qu'elle ne réside dans ce progrès lui-même et ses conséquences : la maîtrise de la nature, la technique, les commodités, cette façon tout à fait inventive de ne jamais en finir avec les préparatifs de la vie, dans le comportement énergique de laquelle réside au fond la peur de la synthèse » (*ibid.*, p. 990). De là toutes ces lamentations, que Musil considère, pour sa part, comme pitoyables, « de sceptiques réformateurs, de prêtres libéraux et de

savants lettrés qui, gémissant sur le “manque d’âme”, le “matérialisme aride”, l’“insuffisance de la science réduite à elle-même” et le “jeu glacé des atomes”, renoncent à l’exactitude de la pensée – tentation peu irrésistible chez eux – et, en s’aidant d’une prétendue “connaissance du sentiment”, ne trouvent finalement pour l’apaisement de l’âme comme pour l’harmonie “nécessaire” et le parachèvement de leur image du monde, qu’un Esprit universel, une Âme-du-monde ou un Dieu qui ne vaut guère mieux que l’académisme petit-bourgeois dont il est issu ; ou, dans le meilleur des cas, une “sur-âme” lectrice du journal et plus ou moins au courant des problèmes sociaux » (*ibid.*, p. 989). Un passage du *Nachlass* évoque ironiquement la façon dont on se sert aujourd’hui des « révélations » de la science pour susciter des peurs et des inquiétudes irraisonnées dans ce que nous avons de plus cher, à savoir nos âmes : « Le matérialisme aride : quand deux petites personnes sont au lit, on les effraie avec cela. – La science n’est pas favorable aujourd’hui à cette hypothèse indigne (l’atomistique) ; mais c’est une question que l’on règle avec sang-froid. – Autant le “jeu froid des atomes” ne rend pas le vert moins vert, autant il est indifférent pour le sentiment. Sur 100 personnes, 98 oublient cela aujourd’hui. Les petits télégraphistes dans le cerveau, les mille petites âmes à travers champs sont exactement aussi triviaux que le matérialisme ostentatoire. Le contenu psychique [*seelischer Gehalt*] de l’appréhension du monde est indifférent par rapport à ces arrière-plans. – C’est cela la chose principielle, que l’on doit maintenir aujourd’hui. Et du fait que sous le mot d’ordre âme une platitude énorme se répand, une chose qui compromet la réalité allemande, on doit prendre position contre cela » (*NM*, IV, 2, p. 167). Il est facile, en effet, d’essayer de faire croire – et beaucoup de belles âmes s’y emploient aujourd’hui avec une grande efficacité – que les découvertes de la science rendent les feuilles moins vertes et les sensations et les émotions moins réelles, privent la vie de son sens et nous dépouillent même pour finir de toute espèce de joie de vivre. Mais c’est une illusion à laquelle Musil considère comme essentiel de résister fermement.

Nietzsche voit dans l’avènement de l’homme de la théorie, qui a fait de la vérité la valeur suprême et exclusive, l’indice d’un affaiblissement de la volonté de puissance, d’une atteinte portée aux exigences et aux valeurs de la vie et d’un rapetissement désastreux de l’être humain. Musil ne le suit pas sur ce point et

se méfie particulièrement de cette idée, dont il pense qu’elle n’a rien engendré de plus précis et de plus concret, à l’époque contemporaine, qu’une religion ou une idolâtrie de la vie dont le contenu exact reste tout à fait indéterminé et qui, contrairement à ce qu’elles prétendent, ne constituent certainement pas la solution, mais plutôt la preuve que le problème n’est toujours pas abordé sérieusement.

IV. LES FÉTICHES DE L’ÉPOQUE OU LES SOLUTIONS QUI N’EN SONT PAS

Il est intéressant de relire actuellement des textes comme ceux qui viennent d’être cités, parce qu’ils constituent une occasion de se rendre compte que les pseudo-solutions sur lesquelles Musil ironise ont la vie au moins aussi dure que le problème bien réel qu’elles prétendent résoudre et constituent, aujourd’hui comme hier, un genre littéraire et philosophique dans lequel s’illustrent des gens qui, comme il le remarque, n’ont pour la plupart, aucun effort à faire pour résister à l’attrait de la vérité scientifiquement démontrée ou du moins confirmée et à la tentation dangereuse de la rigueur et de la précision scientifiques. Il semble que l’Europe et le monde contemporain aient appris progressivement ou se soient résignés finalement à vivre aussi bien avec la difficulté non résolue que décrivent Husserl et Musil qu’avec les gémissements qu’elle suscite chez les professionnels de la défense de l’âme, ceux dont Musil dit qu’ils sont tenus de comprendre quelque chose à l’âme humaine, parce qu’ils sont payés pour cela, et qui pensent que l’âme a été ruinée par les mathématiques. L’idée, très répandue chez les littéraires et les philosophes, que la science s’identifie au calcul, à la prédiction et à la manipulation, que la science ne « pense » pas et même, comme on a pu l’entendre dire encore il n’y a pas si longtemps par des gens éminents, qu’il n’y a pas réellement de culture scientifique et encore moins technique fait partie des choses que Musil traite comme des symptômes de la maladie et comme constituant elles-mêmes une partie du problème, et non une solution ou même simplement un début de solution.

Husserl, comme on l’a vu, pense que de simples sciences de faits forment des hommes de fait. Musil décrit la situation de l’homme contemporain comme étant celle de quelqu’un qui ne prend plus au sérieux que les faits et qui, même lorsqu’il cherche

à se persuader et à donner l'impression du contraire, ne parvient pas réellement à croire à autre chose que les faits. Tout le monde est aujourd'hui, d'une certaine façon, positiviste. En même temps, cet homme des faits, le *Tatsachenmensch*, se trouve aujourd'hui submergé par une mer de faits dans laquelle il se débat sans disposer des concepts d'ordre qui lui permettraient de se maintenir à la surface et de se diriger. Musil caractérise l'inspiration qui a donné naissance à la science moderne comme « un puissant mouvement d'abstinence d'âme qui a permis à l'âme un nouvel élan, non moins puissant, dans une autre direction; et il ne faut pas sous-estimer l'ardeur, l'énergie qui l'habitent encore aujourd'hui » (« Das hilflose Europa », *GW* 8, p. 1087). Malheureusement l'évolution de l'humanité moderne s'est faite, dans ce domaine-là comme dans les autres, davantage en extension qu'en profondeur (c'est, selon Spengler, une des caractéristiques de la civilisation, par opposition à la culture) : « Les sciences des faits ont abouti à l'éparpillement de la spécialisation, les synthèses théoriques, même si elles ont permis ici ou là de grandes réalisations, n'ont pas suivi le mouvement et l'on serait tenté de dire qu'on a eu tous les désavantages d'une démocratie des faits » (*ibid.*).

Le résultat actuel est que : « Les concepts qui pourraient ordonner la vie qui nous entoure font défaut. Les faits du passé, les faits des diverses sciences et les faits de la vie nous submergent pêle-mêle. Quand la philosophie vulgarisée et les discussions quotidiennes ne se contentaient pas des défroques du libéralisme avec sa croyance aveugle en la raison et le progrès, elles inventaient ces trop fameuses idoles que sont l'époque, la nation, la race, le catholicisme, l'homme intuitif; toutes ayant pour dénominateur commun négatif une hargne sentimentale à l'égard de l'intellect et, en positif, le besoin d'un étai, de grands squelettes fantômes où accrocher les impressions à quoi l'on s'était laissé réduire. (C'est là, soit dit en passant, le centre même du débat littéraire entre culture et civilisation; et l'une des grandes raisons pour lesquelles l'expressionnisme n'a guère dépassé le niveau de la pitrerie; sur un terrain resté essentiellement impressionniste il ne pouvait mener plus loin.) » (*ibid.*, p. 1087).

On peut remarquer, en passant, que les défroques du libéralisme, comme les appelle Musil, sont redevenues aujourd'hui des vêtements dont tout le monde, à commencer par les intellectuels, se pare de nouveau volontiers, avec cette différence que la croyance de rigueur en la raison et le progrès ressemble désor-

mais probablement davantage à une croyance simulée qu'à une croyance réelle, et que les idoles de compensation ou de substitution, la nation, la race, la religion, etc., sont restées également les mêmes. La seule différence est sans doute que nous avons appris à vivre avec une maladie qui pouvait sembler à une certaine époque mortelle et dont on nous rappelle, d'ailleurs, périodiquement, qu'elle pourrait effectivement l'être.

Le comportement de l'homme des faits est exemplifié de façon typique, aux yeux de Musil, dans la démarche du scientifique, du marchand, de l'homme d'affaires et du technicien de la *Realpolitik*. On pourrait le caractériser comme constituant l'antithèse exacte et le refus de toute espèce d'idéalisme. Le mot d'ordre est de ne compter que sur ce qu'il y a de plus sûr, c'est-à-dire de plus égoïste et de plus inférieur en l'homme. À la dure école des faits, en particulier des faits de l'être humain et de la condition humaine, on a appris avant tout à ne pas s'en laisser conter et à ne pas être dupe, une situation que Musil décrit comme étant celle de quelqu'un qui s'obstine en quelque sorte à nager sous l'eau et, même s'il risque d'en périr, s'interdit de remonter à la surface pour respirer. La caractéristique dominante de l'époque est justement cette impossibilité de croire aux idéaux que l'on continue à professer ou peut-être, selon une loi que Bergson a appelée celle de la « double frénésie », l'alternance caractéristique entre des phases d'idéalisme et d'utopisme extrêmes, qui, même lorsque le langage utilisé est complètement laïc et les préoccupations en principe purement séculières, sont fondamentalement d'inspiration religieuse, et des phases de réalisme et de positivisme non moins extrêmes, comme par exemple celle dont le comportement des jeunes générations elles-mêmes donne actuellement un exemple typique et pas forcément très rassurant. Comme dirait Musil, sous une forme ou sous une autre, la confrontation entre l'Église et l'État, qui a commencé au début des temps modernes, continue à dominer notre époque; et, comme la synthèse semble de plus en plus improbable, on finit même par oublier qu'elle pourrait être nécessaire.

Musil concluait son essai « L'Europe désarmée » en remarquant qu'une époque qui n'est pas capable de surmonter l'antagonisme de la raison et du sentiment, de la morale et de l'éthique, de l'État et de la religion, de l'individu social et de la personne privée, ne viendra jamais à bout des problèmes d'organisation spirituelle dont la solution conditionne sa survie

et, pour n'avoir pas su introduire et faire accepter la discipline et l'efficacité de l'intellect dans les questions de l'âme elles-mêmes, c'est-à-dire ailleurs que dans les questions secondaires et subalternes, courra fatalement le risque d'un nouveau « krach métaphysique ». Tant qu'il sera entendu que les questions essentielles ne peuvent être traitées qu'en oubliant toutes les exigences de précision et de rigueur, de discipline et d'organisation intellectuelles qui se sont imposées ailleurs, le problème restera entier. Mais on pourrait se demander si cette vision des choses ne correspond pas elle-même à une forme d'idéalisme aujourd'hui dépassée et si, en fait de « krach métaphysique » à redouter, on ne s'achemine pas plutôt vers une époque où la grande question non résolue dont traite Musil ne donnera plus lieu en Europe et dans les pays occidentaux qu'à quelques soubresauts épisodiques et, abstraction faite de la dramatisation rhétorique et de la phraséologie de rigueur dans les circonstances de ce genre, tout à fait superficiels et sans conséquence. L'autre possibilité que l'on peut entrevoir et redouter est évidemment que le grand problème et la grande confrontation entre l'Église et l'État prennent de nouveau la forme d'une conflagration mondiale du genre de celle à laquelle on a pu songer, de façon plus ou moins sérieuse, au moment de la guerre du Golfe.

V. L'ÉPOQUE DES FAITS ET LE RETARD DE LA PHILOSOPHIE

Husserl écrit, dans *La Crise des sciences européennes* : « Le concept positiviste de la science [on pourrait ajouter : de la vie] à notre époque est [...], historiquement considéré, un *concept résiduel*. Il a laissé tomber toutes les questions que l'on avait incluses dans le concept de métaphysique, entendu tantôt de façon stricte, tantôt de façon plus large, et parmi elles toutes ces questions que l'on appelle avec assez d'obscurité les questions « ultimes et les plus hautes ». Considérées de plus près, ces questions, et toutes celles que le positivisme a exclues, possèdent leur unité en ceci, qu'elles contiennent soit implicitement soit explicitement dans leur sens *les problèmes de la raison*, de la raison dans toutes ses figures particulières » (p. 13). Si l'on cherche un exemple de ce que pourrait être une science qui ne serait pas une simple science de faits, on le trouve, selon Husserl, dans la philosophie elle-même ou, plus précisément, dans l'idée de la philosophie qui inspirait et animait au départ l'entreprise qui a donné

naissance à la science moderne et qui conférait à cette entreprise le sens qu'elle a aujourd'hui perdu. « [...] la fondation originelle de la nouvelle philosophie est, écrit Husserl, [...] la fondation originelle de l'humanité européenne moderne, précisément en tant qu'humanité qui, par opposition à l'humanité antérieure, à l'humanité médiévale et antique, veut se renouveler radicalement par sa nouvelle philosophie, et par elle seule. C'est pourquoi la crise de la philosophie a la signification d'une crise de toutes les sciences modernes en tant que membres de l'universalité philosophique : c'est, d'abord de façon latente, puis de plus en plus manifestement, une crise de l'humanité européenne elle-même quant à ce qui donne globalement sens à sa vie culturelle, à l'ensemble de son « existence » (*ibid.*, p. 17-18). La solution que propose Husserl consiste à renouer avec cet idéal d'une science philosophique fondamentale, auquel la phénoménologie permet de donner aujourd'hui la forme rigoureuse vers laquelle étaient orientés obscurément tous les efforts antérieurs.

Il n'est pas difficile de se rendre compte que ce type de solution fait lui-même partie de ceux que Musil considère comme prématurés et illusoire. Il repose, en effet, sur l'idée que la philosophie peut prendre aujourd'hui une forme qui lui permettrait de jouer de nouveau le rôle d'un fondement pour les sciences. Or la vraie question qu'il faudrait se poser est de savoir pourquoi l'évolution dont Husserl décrit le résultat a eu également pour effet de rendre *a priori* si peu crédibles les propositions que les philosophes ont à faire pour sortir l'humanité européenne de la crise. Il est possible que le sens philosophique initial du projet de la science moderne ait été, comme beaucoup d'autres choses que l'évolution historique a laissées derrière elle, perdu ou abandonné ; mais rien ne prouve qu'il puisse être retrouvé par la science, sous sa forme et dans son état actuels, et que, s'il ne le peut pas, cela résulte simplement d'un oubli ou d'un aveuglement auquel le philosophe peut espérer remédier. Musil pense que la philosophie a pris un retard trop considérable par rapport aux faits pour pouvoir se permettre de continuer à les devancer comme elle l'a généralement fait jusqu'ici. Si elle rêve d'un retour à la phase initiale ou, en tout cas, à quelque chose qui y ressemble, c'est peut-être essentiellement parce qu'elle n'a pas encore vraiment accepté et intégré le dernier stade de l'évolution des connaissances scientifiques, que l'humanité doit d'abord franchir avant de prétendre aller plus loin :

Ce que la philosophie a produit jusqu'ici n'était à proprement parler qu'un travail de déblaiement. L'évolution depuis le XVII^e siècle n'a pas encore beaucoup pénétré en elle, ne correspond pas encore à la phase ultime, la prolifération des faits. Elle a bien été, cependant, influencée. La philosophie est restée en arrière des faits, cela amène à tort à croire que les faits sont antiphilosophiques. Ils sont simplement très peu unitaires. (Mais c'est précisément là leur philosophie.)

La philosophie correcte de ce temps est que nous n'avons pas de philosophie (« Der deutsche Mensch als Symptom » (1923), *GW* 8, p. 1359).

Si l'on veut avoir une vision du monde, il faut d'abord, remarque Musil, consentir à regarder les faits et la façon dont ils s'accumulent aujourd'hui d'une façon qui constitue à la fois la donnée fondamentale et le problème essentiel. Aucune philosophie qui croit pouvoir continuer à ignorer cet état de choses ne peut être crédible et apparaître comme étant réellement de notre époque, et cela en vertu du diagnostic que la philosophie formulée elle-même sur cette époque. « Le reproche selon lequel notre époque est aphilosophique est orienté d'après la dignité philosophique ancienne qui était reconnue aux grands systèmes déductifs. On peut caractériser tous les systèmes des temps modernes philosophiques comme des constructions de pensée logiques sur un fondement d'expérience très étroit; il n'y en a pas qui ne tienne aucun compte du développement des sciences empiriques. Mais si l'on veut obtenir un tel système, une véritable vision du monde, alors il faut bien pour cela avant toute chose avoir réellement regardé le monde, connaître les faits » (*ibid.*, p. 1383-1384). Or la philosophie a réagi, de façon générale, à la prolifération démesurée des faits, en décidant de s'orienter non pas en fonction de l'intellect (*verstandesmäßig*), qui lui permettrait pour le moment d'apprendre quelque chose d'eux et peut-être pour finir de les maîtriser, mais plutôt en fonction du sentiment (*gefühlsmäßig*), qui l'autorise à les ignorer et même parfois à les nier.

Le projet de Husserl, qui cherche explicitement à restaurer l'idéal de la raison, ne comporte évidemment aucune tentation de ce genre. Mais il reste, de toute évidence, si l'on considère les choses à la façon de Musil, tributaire de l'idéal ancien. Musil estime qu'il faut concevoir, pour la philosophie d'aujourd'hui, une autre forme de dignité, plus adaptée à la situation actuelle.

Dans *L'Europe désemparée*, il proteste contre l'idée que, si notre époque n'a pas de philosophie, c'est simplement qu'elle en est incapable, ce qui serait un trait uniquement négatif: « Si notre époque n'a pas de philosophie, c'est moins parce qu'elle est incapable d'en produire que parce qu'elle décline les offres qui ne s'accordent pas avec les faits. (Veut-on un exemple, il suffit de lire le livre du jeune philosophe berlinois Wolfgang Köhler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, présenté modestement comme un essai de philosophie de la nature; si l'on est armé pour le comprendre, on verra comment peut s'esquisser, sur la base des sciences positives, la solution de très anciens problèmes métaphysiques.) » (*GW* 8, p. 1085). Mais il faudrait pour cela, justement, être armé de façon plus sérieuse que les philosophes d'aujourd'hui ne se contentent généralement de l'être. Pas plus que Köhler, Musil ne croit à la coupure qui est censée exister entre les questions de fait et les questions d'essence ou entre les questions de fait et les questions métaphysiques; et il reproche à Kant d'avoir contribué à imposer pour longtemps l'idée que les questions métaphysiques sont des questions impossibles ou dans lesquelles on ne peut espérer aucun progrès réel :

Il ne peut [...] y avoir de doute sur le fait que les sciences factuelles [*Tatsachenswissenschaften*] nous procureront de nouveaux points de vue sur les questions métaphysiques archi-anciennes.

La chose en soi de Kant a provoqué ici des dégâts énormes. Elle a fait apparaître comme impossible une certaine position de question, et l'on croit que l'on ne peut questionner que comme ceci. Les positions de question sont élastiques (« Der deutsche Mensch als Symptom », *GW* 8, p. 1359).

Contre les adversaires de la raison et de la science, qui tiennent celles-ci pour responsables de tous les problèmes et de tous les maux de l'humanité actuelle, Musil soutient que nous avons eu tort de désespérer trop tôt de l'idéal de l'*Aufklärung* et de jeter en quelque sorte le bébé avec l'eau du bain à la première difficulté. Il croit que la solution ne consiste pas à essayer d'inverser la tendance, mais, au contraire, à l'accentuer. Lorsqu'il dénonce la futilité (et aussi le danger) de tous les rêves de décomplexification de la littérature et de la vie, de retour à la naïveté et à la bonté primitives, à la simplicité homérique ou biblique, etc., il veut dire qu'il faut probablement accepter pour longtemps

encore de voir la littérature et la vie se compliquer (et, par conséquent, également s'intellectualiser) davantage et s'habituer à l'idée que les faits, bien qu'ils soient déjà beaucoup plus nombreux que nous ne le voudrions, ne le sont peut-être pas encore suffisamment pour rendre possible la solution du problème. La seule façon d'éviter la désillusion que suscitent inévitablement les époques d'accomplissement est de se dire que nous sommes peut-être, justement, dans une époque de transition et que nous ne savons pas encore à quoi nous conduira le processus en cours. C'est ce que croit Musil : « Je considère notre époque comme une transition, mais la différence entre une époque de transition et une époque d'accomplissement disparaît, quand la première connaît son état et agit en conséquence » (« Der deutsche Mensch als Symptom », p. 1353). C'est l'incapacité de notre époque à reconnaître sa position et à agir en conséquence qui explique le phénomène surprenant que décrit Musil, lorsqu'il remarque qu'entre 1890 et 1920 l'Europe a parcouru « le chemin qui mène de l'espoir à la désespérance » (*ibid.*, p. 1355). « Alors qu'autour de 1900 on croyait à l'avènement d'un homme nouveau, on a perdu aujourd'hui l'espoir et l'espérance. On a toutes les possibilités historiques et aucune réalité actuelle » (*ibid.*, p. 1356).

VI. L'AUTRICHE, L'EUROPE ET LE MONDE CONTEMPORAIN

Après une rencontre entre Musil et Josef Roth, qui eut lieu vers 1928, le deuxième, qui n'aimait visiblement pas les artistes penseurs, fit à Soma Morgenstern, qui avait mis les deux hommes en contact, la remarque suivante : « Il parle comme un autrichien, mais il pense comme un Allemand. Presque comme tes amis Benjamin ou Bloch. Rien que des philosophes¹. » Pour quelqu'un comme Roth, qui trouvait tout simplement insupportable que l'Autriche soit appelée durant des centaines de pages, dans *L'Homme sans qualités*, la « Cacanie », un écrivain qui prétendait être en même temps un intellectuel et un penseur correspondait bien davantage au modèle allemand qu'au modèle autrichien, dont il se considérait lui-même comme un représentant tout à fait typique. Roth, qui, du point de vue littéraire, représente probablement ce que la nostalgie de l'empire austro-hongrois disparu et la croyance à la culture et aux valeurs autri-

chiennes traditionnelles a produit de plus remarquable, pouvait difficilement accepter l'ironie avec laquelle Musil traite celles-ci dans *L'Homme sans qualités*. Inversement, Musil, interrogé sur ce qu'il pensait de *Radetzskymarsch*, répondit sans ambages : « C'est un roman de caserne très joliment écrit. Considérez-vous ce livre comme un roman important ? » (*Ibid.*)

Il y a une singulière ironie dans l'appréciation que Roth formule à propos de Musil, parce qu'il est probablement difficile de trouver un écrivain qui, en tant que penseur, soit plus typiquement autrichien et aussi peu allemand. Si l'on songe à ce qui caractérise la tradition philosophique spécifiquement autrichienne, par opposition à la tradition allemande, le goût de l'exacitude, opposé régulièrement à la prédilection réelle ou supposée des Allemands pour le verbiage et la rhétorique, le culte de la logique et l'intérêt pour les sciences empiriques, le choix de la philosophie des petits pas, de préférence à la grande philosophie spéculative et dogmatique, on s'aperçoit que Musil appartient, de toute évidence, à la première, et en aucun cas à la seconde. Il est bon de se souvenir que, philosophiquement parlant, l'Autriche de cette époque a été, entre autres choses, le pays des Anti-Heidegger et des Anti-Spengler. Musil lui-même s'est illustré, avec Neurath, par une critique dévastatrice du *Déclin de l'Occident* de Spengler.

L'autre ironie, historique celle-là, est que cette tradition philosophique autrichienne, qui a été illustrée par des gens comme Bolzano, Mach, Brentano, le premier Husserl, Wittgenstein, Popper et les membres du cercle de Vienne (pour ne citer que les plus grands) a survécu et s'est maintenue essentiellement dans les pays anglo-saxons et que ce qui s'y rattache de près ou de loin est classé aujourd'hui par un bon nombre de philosophes européens au nombre de ces productions beaucoup plus « américaines » qu'européennes par lesquelles nous risquons à tout moment d'être envahis et contre lesquelles nous devons nous défendre en permanence. Ceux qui continuent à combattre la tradition en question en croyant s'opposer avant tout à l'impérialisme culturel anglo-saxon n'ont pas l'air de se rendre compte que ce qu'on appelle la philosophie anglo-saxonne mériterait, en fait, largement, d'être appelé la philosophie austro-saxonne. C'est, du reste, Frege, un Allemand, qui est généralement considéré comme étant le véritable père de la philosophie analytique. Et il est bien connu que la philosophie anglo-saxonne contem-

1. Musil, *Leben und Werk in Bildern und Texten*, op. cit., p. 399.

poraine doit une bonne partie de sa vitalité et de sa productivité exceptionnelles à l'apport de penseurs européens immigrés. Comme le remarque Shanker, dans la préface d'une anthologie de la philosophie britannique publiée il y a une dizaine d'années et dont plus de la moitié des auteurs sont des citoyens anglais naturalisés : « L'explication immédiate de cette anomalie est évidente : l'Angleterre et l'Amérique ont été les principales bénéficiaires de la défoliation massive de la science et de la philosophie européennes qu'a provoquée la Seconde Guerre mondiale. De même que Paris était un havre pour les peintres et les écrivains durant les années 1920 ou Göttingen pour les mathématiciens pendant les premières décennies de ce siècle, l'Angleterre de l'après-guerre est devenue un centre pour la philosophie¹. » Même les Européens ne se sont généralement rendu compte après la guerre ni de ce qu'elle était devenue ni de la façon dont ils y avaient eux-mêmes contribué. Il est tout simplement désolant que la philosophie européenne, qui se plaint régulièrement d'être colonisée par le monde anglo-saxon, soit devenue à ce point incapable de reconnaître l'héritage qu'elle lui a elle-même légué et de l'assumer. On ne peut guère s'étonner, dans ces conditions, que la réalisation (ou la reconstitution) d'une authentique Europe philosophique se heurte encore aujourd'hui à des obstacles presque aussi considérables que celle d'une Europe politique.

Puisqu'il est devenu depuis un certain temps à la mode de rapprocher notre situation dite « postmoderne » de celle de la Vienne de penseurs comme Kraus, Musil et Wittgenstein, je me permettrai de citer pour finir un passage du livre de Claudio Magris, *Danube*, qui montre bien où s'arrête la comparaison : « La grande culture viennoise avait mis à nu l'abstraction et l'irréalité croissantes de la vie, de plus en plus absorbée par les rouages de l'information de masse, et transformée en sa propre mise en scène. Altenberg, Musil et les plus grands de leurs contemporains avaient compris à fond combien il devenait difficile de distinguer l'existence, même la sienne propre, de son image reproduite et multipliée en d'innombrables exemplaires ; la fausse nouvelle de la faillite d'une banque du vrai krach que cette nouvelle provoque, en poussant tous les clients à retirer

1. S. G. Shanker, in *Philosophy in Britain Today*, edited by S. G. Shanker, Croom Helm, London-Sydney, 1986, préface.

leurs fonds ; l'épisode Mayerling du *cliché* qui en fait un spectacle. [...] La vérité cachée ou inaccessible n'était pas pour eux un vain mot, et surtout ils n'annonçaient pas sa mort avec satisfaction – comme le font les théoriciens verbeux de l'insignifiance¹. »

Des penseurs comme Musil et Kraus s'étaient déjà parfaitement rendu compte que nous avons commencé depuis un certain temps à mettre la représentation et la mise en scène au-dessus de la réalité qui les inspire, la nouvelle au-dessus de l'événement réel et pour finir le messager des temps modernes – le journaliste – au-dessus de la nouvelle et de l'événement lui-même. Mais ils ne disposaient, bien entendu, pas plus que d'autres des moyens d'empêcher que le processus d'abstraction déréalisante qu'ils décrivent ne soit appliqué à la substance même de leur œuvre. Que les théoriciens verbeux de l'insignifiance, comme les appelle Magris, qui annoncent aujourd'hui avec jubilation la mort de la vérité, le triomphe de l'apparence, le primat de la représentation sur la réalité et l'avènement du règne de l'éphémère, puissent se réclamer aujourd'hui systématiquement de penseurs comme ceux dont parle Magris, ne constitue, hélas, rien d'autre qu'une façon nouvelle de confondre la réalité (en l'occurrence, la réalité d'une pensée) avec la représentation que l'époque s'en fait et une confirmation supplémentaire du diagnostic et du pronostic singulièrement pessimistes qu'ils ont si magistralement formulés.

1. Claudio Magris, *Danube*, traduit de l'italien par Jean et Marie-Noëlle Pastureau, Gallimard, 1988, p. 232-233.

ROBERT MUSIL ET LE PROBLÈME DU DÉTERMINISME HISTORIQUE

I. LE DÉCLIN DE LA NOTION DE CAUSE ET DE CELLE D'EXPLICATION CAUSALE

Un des problèmes fondamentaux et peut-être même le problème fondamental auquel Musil s'est attaqué dans *L'Homme sans qualités* est celui de ce qu'on pourrait appeler, si la notion usuelle de causalité ne lui paraissait pas être devenue à ce point suspecte, les causes de la Première Guerre mondiale. Son ambition était, comme il l'a dit, de décrire la combinaison et la conjugaison de tous les courants opposés et de toutes les tendances conflictuelles dont le point de convergence apparaît après coup, mais seulement après coup et d'une façon que nul n'était en mesure de prévoir avant l'événement, comme ayant été le déclenchement du conflit. En l'absence d'une solution, c'est-à-dire d'une synthèse réalisée entre tous les éléments contradictoires qui s'affrontaient dans la situation et dans la mentalité de l'époque, c'est la guerre qui a représenté finalement la « solution ».

Lorsqu'on s'interroge ce qu'ont pu être les causes ou les raisons d'un événement comme celui-là, il peut être utile de faire une distinction du genre de celle que l'on trouve chez Bolzano entre la cause complète et la cause partielle ou incomplète. « Nous ne devons, écrit Bolzano, jamais entendre par *cause* que l'ensemble de tous les objets dans l'existence desquels réside la raison et cela signifie la raison *complète* de l'existence d'un certain autre objet, qui est appelé l'*effet*. Nous ne devons donc jamais nous permettre d'appeler un objet la *cause* d'un autre, s'il n'est pas à lui seul, mais seulement en liaison avec d'autres choses, en mesure de conférer l'existence à l'objet. Car dans ce cas-là il n'est qu'une *partie* de la cause et ne peut donc mériter tout au plus que le

nom d'une *cause partielle*¹. » Bolzano soutient que seules les causes partielles existent dans le temps avant le fait ; la cause complète, en revanche, ne peut pas exister autrement qu'en même temps que son effet. Elle doit commencer et également cesser avec lui. « Car, nous dit Bolzano, dire que la cause – non la cause partielle – mais la cause *complète* d'un certain effet a commencé à exister à un certain moment, ce n'est tout de même bien rien dire d'autre que : elle a commencé à *agir* à ce moment-là ; et dire qu'elle a commencé à agir, ce n'est à nouveau manifestement rien dire d'autre que : son *effet* a commencé » (*ibid.*, p. 76). Et, de la même façon, dire que la cause a cessé d'exister, c'est dire qu'elle a cessé d'agir et donc que son effet a, lui aussi, pris fin. Bolzano conclut de cela que Dieu n'a pas pu exister dans le temps avant la création des substances finies, s'il constitue, comme il est supposé le faire, la raison complète de leur existence, car sans cela d'autres raisons auraient dû encore être ajoutées dans le temps pour que cette création ait lieu. Si l'on croit généralement qu'un certain laps de temps peut s'écouler entre le commencement de l'existence de la cause et celui de l'apparition de l'effet, c'est parce qu'on pense que des circonstances déterminées doivent encore être réalisées pour que la cause soit amenée à « manifester son action ». Mais, à partir du moment où le mot « cause » est utilisé dans son sens le plus strict, qui est évidemment aussi le plus rare, il est clair que les circonstances qui déterminent l'entrée en action de la cause doivent être considérées elles-mêmes comme des parties de la cause.

Si nous appliquons cette distinction des deux sens du mot « cause » à l'explication d'un événement comme le déclenchement de la Première Guerre mondiale, nous devons dire que le moment où la cause complète a été réalisée et celui auquel l'effet produit a commencé ont dû être rigoureusement identiques. C'est en fait une seule et même chose de dire que l'événement a commencé à un certain moment et de dire que sa cause complète a été réalisée à ce moment précis. Aussi longtemps que l'on peut se représenter la cause comme donnée sans que pour autant l'effet le soit nécessairement, cela signifie que la cause a encore

besoin d'être complétée avant l'événement pour que celui-ci se produise. Ce que Bolzano appelle la cause complète ne peut être qu'une condition suffisante, c'est-à-dire nécessitante, de l'événement : si la cause est donnée, l'événement ne peut pas ne pas l'être également. Mais si les causes qui sont constituées par des événements antérieurs ne constituent jamais qu'une partie des conditions nécessitantes, il n'y a pas de raison de supposer que l'effet était nécessaire à l'avance. Pour pouvoir affirmer qu'il l'était, il faut être prêt à soutenir que l'ensemble *complet* des conditions nécessitantes peut exister et existe généralement avant l'effet qui en résulte.

Une conséquence importante de cela est que, si, lorsque nous nous efforçons de prédire ou, en tout cas, d'anticiper un événement historique qui ne s'est pas encore produit, nous ne pouvons utiliser pour cela que des causes qui le précèdent dans le temps, ces causes sont intrinsèquement condamnées à rester partielles. C'est seulement au moment où l'effet commence que nous pouvons être certains que la cause complète est réalisée. Aussi près que nous soyons de l'événement, le système dont nous nous efforçons de déterminer le futur immédiat reste ouvert, parce qu'il manque encore à la cause les déterminations ultimes qui sont nécessaires pour individuer complètement l'événement dans sa singularité historique et le rendre en même temps inévitable. C'est bien l'impression que l'on a, lorsqu'on raisonne après coup sur le déclenchement d'une catastrophe comme celle qui s'est produite en 1914. On pense généralement, dans les cas de ce genre, et on a certainement raison de le faire, que les événements ont tenu à très peu de chose et que des changements minimes dans les circonstances et dans les péripéties qui ont précédé immédiatement l'explosion finale auraient suffi pour que tout soit changé. C'est ce qui nous incite à considérer qu'aucune des causes que nous pourrions songer à invoquer et aucune combinaison de causes de cette sorte n'étaient suffisantes pour faire de l'événement un événement qui devait nécessairement se produire. Mais, dirait Bolzano, c'est parce que les causes auxquelles nous songeons sont toujours encore des causes qui ont précédé l'événement et qui sont, par conséquent, partielles. Il n'y a rien de contradictoire dans le fait de dire que l'événement pouvait jusqu'au bout être évité et d'affirmer en même temps qu'il ne pouvait pas ne pas se produire, à partir du moment où sa cause complète était réalisée. Si, comme il y a de bonnes raisons de le

1. Bernard Bolzano, « Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele », in Bernard Bolzano, *Philosophische Texte*, herausgegeben von Ursula Neemann, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1984, p. 177.

supposer dans le cas des événements historiques, la cause complète de l'événement ne peut être réalisée que par la rencontre qui n'a lieu qu'une seule fois sous cette forme précise d'une multitude de séries causales partielles et si cette rencontre coïncide précisément avec le début de l'événement lui-même, il n'est pas surprenant que, comme le dit Musil, l'événement semble ne tolérer la nécessité qu'après coup, parce qu'il n'est devenu nécessaire qu'au moment où il a commencé effectivement à se produire, mais en même temps exige après coup cette nécessité, parce que savoir qu'un événement s'est produit consiste *ipso facto* à savoir que sa cause complète a été réalisée, même si nous n'avons généralement qu'une connaissance très imparfaite et très incomplète des éléments multiples et complexes dont elle était constituée et de la façon dont ils se sont agencés dans cette concurrence pour produire l'événement.

Dans *L'Homme sans qualités*, la réflexion sur les causes de la Première Guerre mondiale fournit à Musil l'occasion d'une critique célèbre de la notion de causalité historique et de celle de causalité en général. « En science, constate-t-il, il y a longtemps qu'on a renoncé à la recherche des causes, ou du moins qu'on l'a repoussée à l'arrière-plan pour la remplacer par l'observation des fonctions. La recherche d'une cause est un usage ménager, comme les amours de la cuisinière sont causes que la soupe est trop salée. Appliquée à la guerre mondiale, cette recherche de la cause et du responsable a eu le résultat négatif hautement positif que la cause était partout et en chacun » (*HSQ 2*, p. 1013). Si l'on cherche à localiser la cause à un endroit relativement précis, on s'aperçoit qu'elle était en réalité partout et si l'on cherche à désigner des gens qui ont été plus particulièrement responsables, on s'aperçoit que la responsabilité était bel et bien en chacun. Musil tire de cela la conclusion ironique que l'on pourrait très bien désigner, d'une façon qui ne serait pas plus arbitraire qu'une autre, la ville de B... (Brünn), qui a été le lieu de naissance du poète Feuermaul, comme ayant été en même temps, selon l'expression consacrée, « le foyer de la guerre mondiale » : « [...] on peut [...] dire que B..., lieu de naissance du poète Feuermaul, fut aussi le foyer de la guerre mondiale. La chose est loin d'être purement arbitraire : cela signifie simplement que certains phénomènes visibles dans le monde entier et relevant de ce foyer qui, étendu à tout le globe, était partout et nulle part, se concentraient à B... d'une manière telle qu'elle en manifestât le

sens avant le temps. On pourrait remplacer B... par la Cacanie tout entière, mais en Cacanie B... était un des centres privilégiés. Ces phénomènes se ramenaient au fait que les habitants de B... étaient absolument incapables de s'entendre, et que le poète Feuermaul, originaire de la dite ville, avait choisi pour fondement de son œuvre l'idée que l'homme était bon et qu'il suffisait de s'adresser à sa bonté innée. Ces deux choses reviennent au même » (*HSQ 2*, p. 1014). Bien entendu, c'est l'événement historique qui s'est produit et lui seul qui a montré que des choses qui allaient à première vue tout à fait en sens contraire revenaient en réalité au même. Après coup il devient difficile, pour ne pas dire impossible, de distinguer entre des facteurs qui ont contribué positivement à la production de l'événement, des facteurs qui ont contribué à l'empêcher et l'auraient effectivement empêché, s'ils l'avaient emporté sur les premiers, et des facteurs qui, sur ce point, occupent une position parfaitement neutre et n'ont eu aucune influence positive ou négative sur le résultat. Si la guerre n'est pas sortie d'une série d'événements particuliers qui ont précédé son déclenchement, mais d'une situation d'ensemble, tous les éléments de celle-ci ont apporté, directement ou indirectement, leur contribution à ce qui s'est passé. Le bellicisme déclaré a amené la guerre, mais l'Action parallèle, qui est en réalité plutôt une forme d'inaction parallèle, et le pacifisme lui-même l'ont préparée aussi à leur façon.

Chercher les causes et les origines, c'est, de façon générale, remarque Musil, un peu comme chercher ses parents, puis les parents de ceux-ci, et ainsi de suite à l'infini. En remontant dans le temps, on s'aperçoit qu'il aurait fallu une infinité d'hommes pour en produire un seul d'aujourd'hui. De la même façon, lorsqu'on s'interroge sur les causes d'un événement, puis sur les causes de ces causes, etc., on s'aperçoit qu'il faut de plus en plus de causes pour expliquer un unique événement, avec de fortes chances d'aboutir à un stade où tous les événements qui ont eu lieu dans l'univers au moment considéré sont d'une manière ou d'une autre impliqués. Si l'on admet qu'un événement ne résulte généralement pas d'une cause déterminée, mais d'une multitude de causes concourantes et que la même chose est vraie de ces causes, des causes de celles-ci, etc., on s'aperçoit que, comme le dit Musil, « la chaîne des causes est une chaîne de tisserand, il lui faut une trame, et les causes ont vite fait de se fondre dans le tissu » (*HSQ 2*, p. 1013). La même chose est vraie, d'ailleurs, des

effets d'une cause donnée. En même temps que l'idée de série causale linéaire, que l'on peut isoler du reste des événements, ce qui est devenu suspect est le fameux « fil du récit », que l'on éprouve une propension irrésistible à identifier avec le « fil de la vie ». Ici encore, la métaphore qui convient n'est pas la métaphore désuète du fil narratif, mais plutôt celle du tissu. « Ulrich, écrit Musil, s'apercevait maintenant qu'il avait perdu le sens de cette narration primitive à quoi notre vie privée reste encore attachée, bien que tout, dans la vie publique, ait déjà échappé à la narration et, loin de suivre un fil, s'étale sur une surface subtilement entretissée » (*HSQ* 1, p. 776).

II. LE HASARD SELON COURNOT

C'est probablement à Timerding, dont il a utilisé abondamment l'ouvrage, *Die Analyse des Zufalls*, dans les parties de *L'Homme sans qualités* qui sont consacrées à des discussions sur le hasard et la probabilité, que Musil a emprunté la métaphore généalogique dont il se sert. Mais Timerding l'a manifestement tirée lui-même de Cournot, qui l'utilise pour illustrer sa notion de ce que peuvent être des séries causales indépendantes et néanmoins susceptibles de se rencontrer accidentellement à différents moments. Dans l'*Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (1843), que cite Timerding, Cournot écrit :

Nous remontons d'un effet à sa cause immédiate ; cette cause à son tour est conçue comme effet, et ainsi de suite ; sans que l'entendement conçoive rien qui limite cette loi de régression dans l'ordre des phénomènes. L'effet actuel devient ou peut devenir à son tour cause d'un effet subséquent, et ainsi à l'infini. Cette chaîne infinie de causes et d'effets liés dans l'ordre du temps, chaîne dont le phénomène actuel forme un anneau, constitue une série linéaire. Une infinité de séries pareilles peuvent coexister dans le temps ; elles peuvent se croiser, de manière qu'un même phénomène, à la production duquel plusieurs phénomènes ont concouru, tienne comme effet à plusieurs séries distinctes de causes génératrices, ou engendre à son tour plusieurs séries d'effets qui resteront distinctes et parfaitement séparées, au-delà du terme initial. On se fait une idée simple de ce croisement et de cet isolement des chaînons par la comparaison avec les générations humaines. Un homme tient par ses père et mère à deux séries d'ascendants ; et dans l'ordre ascendant les séries paternelle et maternelle se bifurquent à chaque génération. Il peut à son tour devenir l'origine ou l'auteur commun

de plusieurs lignes descendantes qui, une fois issues de l'auteur commun, ne se croiseront plus, ou ne se croiseront qu'accidentellement par des alliances de famille. Dans le laps du temps, chaque famille ou faisceau généalogique contracte des alliances avec une multitude d'autres ; mais d'autres faisceaux, en bien plus grand nombre, se propagent collatéralement en restant parfaitement distincts et isolés les uns des autres ; ou, s'ils ont une origine commune, l'authenticité de cette origine repose sur d'autres bases que celle de la science et des preuves historiques¹.

Les générations humaines ne donnent lieu qu'à une division binaire dans l'ordre ascendant et au plus finie dans l'ordre descendant. Mais, dans l'ordre des événements naturels, tout porte à croire que la multitude des causes qui concourent à la production d'un événement est susceptible de croître à l'infini. « Alors, dit Cournot, les faisceaux de lignes concourantes, par lesquels l'imagination se représente l'enchaînement des phénomènes dans l'ordre de la causalité, semblables à des faisceaux de rayons lumineux, deviendraient comme des masses qui se pénètrent, s'épanouissent et se concentrent, sans qu'il y ait de solution de continuité dans leur tissu » (*ibid.*).

J'avoue ne pas savoir exactement quel peut être le degré de familiarité directe que Musil a eu avec l'œuvre de Cournot. Cournot était incontestablement un auteur connu en Allemagne, dans les milieux intellectuels qui s'occupaient des questions ayant trait à la probabilité et à ses applications. L'*Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, par exemple, qui date de 1843, avait été traduite dès 1849, sous le titre très significatif et beaucoup plus explicite que celui de Cournot *Die Grundlehren der Wahrscheinlichkeitsrechnung, leichtfasslich dargestellt für Philosophen, Staatsmänner, Juristen, Kameralisten und Gebildeten überhaupt*. Mais le livre ne figure pas dans la liste des ouvrages sur la probabilité que Musil donne dans le *Cahier 10* (*Tb* 1, p. 460-461). Il cite certes une version de la définition célèbre du hasard qui est donnée par Cournot dans l'*Exposition* : « Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre de phénomènes qui appartiennent à des séries indépendantes,

1. Antoine Augustin Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, édité par Bernard Bru, in *Œuvres complètes*, tome I, Vrin, Paris, 1984, p. 54. Pour un exposé détaillé des idées de Cournot, voir le livre de Thierry Martin, *Probabilités et Critique philosophique selon Cournot* (Vrin, Paris, 1996), dont je me suis inspiré directement sur certains points.

dans l'ordre de la causalité, sont ce qu'on nomme des événements *fortuits* ou des résultats du *hasard*» (p. 55). Mais il le fait manifestement d'après Timerding. Et il soulève, comme celui-ci, l'objection à laquelle se heurte à peu près inévitablement la théorie de Cournot : « Que sont des séries causales indépendantes l'une de l'autre ? » (*Tb* 1, p. 464). Autrement dit, y a-t-il réellement des séries de cette sorte ? Sur ce point, Cournot, qui est tout à fait conscient de la difficulté, répond que, même si l'on devait admettre que toutes les séries que nous appelons indépendantes sont en réalité d'une certaine façon reliées entre elles par des relations causales, personne ne pourrait songer sérieusement à nier qu'il existe une différence objective entre les séries causales qui n'exercent les unes sur les autres qu'une influence qui ne se manifeste par aucun effet observable et est dans le pire des cas tout à fait négligeable et celles qui, au contraire, sont liées entre elles par une relation de dépendance qui est clairement reconnaissable : « Soit qu'il y ait lieu de regarder comme fini ou comme infini le nombre des causes génératrices de tel ou tel phénomène, c'est un principe de sens commun qu'il y a des séries de phénomènes solidaires, ou dépendant les unes des autres, et d'autres séries qui se développent parallèlement ou successivement, sans qu'il y ait entre elles aucune dépendance, aucun lien de solidarité » (*op. cit.*, p. 54). Le bon sens nous oblige à admettre qu'il y a à la fois des séries causales qui se développent parallèlement, sans s'influencer les unes les autres de façon perceptible, et des séries causales qui commencent à un moment donné sans être forcément la continuation de séries causales antérieures.

Bien que Musil donne l'impression de n'avoir connu les travaux de Cournot que de façon indirecte, il est évident que les idées de celui-ci sur le hasard, la probabilité et sur « la marche des idées et des événements » dans le cours de l'histoire en général et dans les temps modernes en particulier étaient susceptibles de l'intéresser tout spécialement. On n'est donc pas surpris de le voir, dans ses *Cahiers* (*Tb* 1, p. 944) mentionner trois articles de journaux, parus en septembre 1939, qui le concernent de près, un qui a trait à la mort de Freud, un qui constitue le compte rendu d'un ouvrage de Jean de La Harpe sur Cournot, « De l'ordre et du hasard, le réalisme critique d'Antoine Augustin Cournot », et un de Karl Dürr sur « La philosophie polonaise moderne ». En fait, sur bien des points, les idées de Musil sur la

question du hasard et sur la façon dont se fait l'histoire sont assez proches de celles de Cournot.

Le problème fondamental que Cournot cherche à résoudre peut être illustré à partir d'une citation d'Elisabeth Anscombe dans son livre sur la causalité et le déterminisme : « C'est une chose de soutenir que dans une situation bien circonscrite – une situation astronomique ou une situation expérimentale bien combinée qui est conçue pour découvrir des lois – “le résultat” devrait être déterminé, c'en est une autre, tout à fait différente, de dire que dans le tohu-bohu d'une multitude de contingences qui se croisent tout ce qui arrive ensuite est déterminé¹. » On ne peut pas s'attendre à ce qu'il y ait toujours une loi de composition des forces et des facteurs multiples qui concourent la plupart du temps à la production d'un événement, d'où il résulte que l'effet qui sortira de leur rencontre est déterminé à l'avance dans n'importe quelle situation. En d'autres termes, il est possible que le déterminisme local le plus rigoureux soit vrai de façon tout à fait générale, il n'en résulte pas pour autant que le déterminisme global le soit aussi. C'est une position de ce genre que défend Cournot. Il est tout à fait concevable que, partout et dans tous les cas, à l'intérieur d'une série causale donnée les événements s'enchaînent selon des lois de la façon la plus stricte et la plus prévisible qui soit. En fait, Cournot ne remet pas un instant en question le principe selon lequel tout événement a sa cause, qu'il considère comme une règle absolue et nécessaire. Et, autant que je puisse m'en rendre compte, Musil ne nous propose pas non plus d'admettre des exceptions quelconques à cette règle. Mais il peut y avoir des événements qui résultent de la rencontre accidentelle d'un grand nombre d'événements indépendants, qui sont déterminés, chacun pour soi, de façon strictement causale, alors que la rencontre elle-même et l'effet qui va en résulter ne sont pas déterminés et prédictibles dans le même sens. Il est sans doute vrai qu'un esprit omniscient qui par définition connaît toutes les circonstances et tout le détail des circonstances qui sont réalisées à un moment donné dans l'univers pourrait prédire même les coïncidences en question. Mais 1) nous ne sommes généralement pas capables de reconnaître à

1. Elisabeth Anscombe, *Causality and Determination*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 22. Le texte est reproduit dans *Causality and Conditionals*, edited by Ernest Sosa, Oxford University Press, 1975, p. 63-81.

l'avance toutes les circonstances qui sont susceptibles de contribuer à la production d'un événement, et 2) ces circonstances ne constituent pas elles-mêmes des exemplifications particulières d'une règle générale qui les lie à d'autres circonstances et permet de déduire de cela l'occurrence d'un effet déterminé. C'est évidemment le genre de situation que nous devons nous attendre à rencontrer, lorsque nous quittons le domaine des systèmes qui, comme le système astronomique, se prêtent de façon très naturelle à une explication déterministe formulée en termes de lois causales strictes, ou celui des systèmes artificiels qui ont été inventés pour découvrir et tester des lois expérimentales, pour nous intéresser à la façon dont les événements de l'histoire et ceux de la vie courante peuvent résulter des combinaisons de circonstances compliquées et uniques en leur genre dans lesquelles ils se produisent.

Cournot est, il faut le souligner, un déterministe strict. Mais il n'en soutient pas moins que le hasard a une réalité objective et n'est pas seulement, comme on l'a dit souvent, le reflet de notre ignorance des causes. La réalité du hasard est celle de l'indépendance des séries causales dont la rencontre constitue l'événement fortuit. Et cette indépendance existerait même pour une intelligence supérieure qui serait en mesure de suivre dans tous ses détails l'enchaînement des causes et des effets à l'intérieur de toutes les séries causales. Elle serait assurément en mesure de connaître à l'avance les rencontres fortuites qui vont se produire entre elles à un moment ou à un autre. Mais cela ne supprimerait aucunement pour elle la différence qui existe entre les événements qui appartiennent à une série causale unique ou à des séries causales qui sont liées entre elles et ceux qui se situent à la rencontre de séries causales indépendantes. Une intelligence de cette sorte ne pourrait pas non plus éliminer la distinction irréductible qui existe, selon Cournot, entre la loi et le fait et entre la connaissance théorique et la connaissance historique : « Une intelligence qui remonterait bien plus haut que nous dans la série des phases que le système planétaire a traversées, rencontrerait comme nous des faits primordiaux, arbitraires et contingents (en ce sens que la théorie n'en rend pas raison), et qu'il lui faudrait accepter à titre de données historiques, c'est-à-dire comme les résultats du concours accidentel de causes qui ont agi dans des temps encore plus reculés. Supposer que cette distinction n'est pas essentielle, c'est admettre que le temps n'est qu'une illu-

sion, ou c'est s'élever à un ordre de réalités au sein desquelles le temps disparaît¹. » Autrement dit, l'explication est contrainte de s'arrêter tôt ou tard à des conditions initiales qui ne sont pas expliquées dans le même sens et ont le caractère de simples faits. On peut, bien entendu, essayer de régresser encore davantage et de proposer de nouveau une explication « théorique » de ces données acceptées comme premières et irréductiblement historiques ; mais, si on le fait, on quitte le terrain de la science proprement dite. Qui plus est, même lorsqu'un fait constitue une exemplification particulièrement claire d'une loi, ce qu'il y a de proprement factuel dans le fait et qui fait qu'il ne se répétera jamais exactement sous la même forme est toujours lié à une rencontre accidentelle qui s'est produite entre des causes indépendantes et comporte en ce sens-là un élément qui est essentiellement historique. Pour Cournot, le factuel, l'accidentel, le fortuit et l'historique constituent des notions intrinsèquement liées l'une à l'autre.

On a donc raison de dire que l'histoire est, pour une part essentielle, gouvernée par le hasard, si l'on entend par là que les événements historiques résultent généralement de la combinaison d'une multitude de causes dont la rencontre est accidentelle, même si l'existence de chacune d'entre elles au moment considéré n'a rien d'accidentel. « Il est juste, écrit Cournot, de dire en ce sens (comme on l'a aussi répété si souvent) que le hasard gouverne le monde, ou plutôt qu'il a une part, et une part notable, dans le gouvernement du monde ; ce qui ne répugne en aucune façon à l'idée qu'on doit se faire d'une direction suprême et providentielle : soit que la direction providentielle ne porte que sur les résultats moyens et généraux, assurés par les lois mêmes du hasard ; soit que la cause suprême dispose des détails et des faits particuliers pour les coordonner à des vues qui surpassent nos sciences et nos théories » (*Exposition*, p. 60). Si la Providence ne se préoccupe que des résultats moyens et généraux, il lui suffit pour cela de laisser agir les lois de la probabilité et le détail des événements singuliers qui contribuent à la production du résultat global lui est indifférent. Mais ce n'est évidemment pas ainsi que l'on se représente, de façon générale, l'action de la Providence. Et si l'on suppose qu'elle dispose également des faits par-

1. *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, édité par Jean-Claude Pariente, Vrin, Paris, 1975, p. 460.

ticuliers jusque dans le plus petit détail, on est obligé d'admettre qu'elle le fait pour des raisons et en vertu d'une sagesse qui nous dépassent. Les coïncidences fortuites, qui résultent de la rencontre de plusieurs séries causales indépendantes, sont sans doute, au moins en théorie, prévisibles ; mais elles ne sont pas pour autant explicables. Elles ne le sont, en tout cas, pas si par « explication » on entend une explication donnée en termes de lois générales. Il se peut, bien entendu, qu'elles aussi soient explicables, mais d'une autre manière, par exemple à partir d'une intention spéciale de l'auteur du monde, qui les a prévues et voulues comme tout le reste. Mais de cette explication-là, notre science ne peut avoir aucune idée.

III. LES RAISONS ET LES CAUSES

Cournot fait une distinction entre deux espèces de causes, les causes permanentes, qui déterminent la possibilité de l'événement, et les causes accidentelles et fortuites, qui sont responsables de la réalité et de la singularité de l'événement. Au jeu de pile ou face, si on lance une pièce de monnaie de forme régulière et de constitution homogène, « les causes permanentes sont, nous dit-il, celles qui déterminent par leur influence la possibilité de chaque événement, susceptible de se produire ou de ne pas se produire, selon la combinaison qui a lieu entre les causes permanentes et les causes fortuites » (*ibid.*, p. 124). Les causes permanentes déterminent la fréquence relative d'un résultat déterminé dans une série d'épreuves, les causes accidentelles et variables constituent ce qui fait que le résultat d'une épreuve particulière va être tel ou tel. Sur une série suffisamment longue de coups, les causes accidentelles ont tendance à se neutraliser les unes les autres et à laisser apparaître de plus en plus clairement l'action des causes permanentes. « L'objet de la statistique est, écrit Cournot, d'éliminer l'action des causes irrégulièrement variables d'une épreuve à l'autre, en mettant en relief l'influence des raisons ou des causes constantes pour une longue série d'épreuves¹. » Si la pièce présente une irrégularité importante, un des deux résultats sera obtenu de façon nettement plus fré-

quente que l'autre. L'irrégularité de structure constitue ce que Cournot appelle la *raison*, plutôt que la cause, du phénomène. Une particularité à la fois remarquable et problématique de sa conception est qu'il attribue aux causes permanentes un rôle simplement passif dans la production de l'événement singulier et ne les considère pas comme des causes agissantes. Au sens dynamique du terme, les causes constantes, comme la structure de la pièce ou du dé que l'on lance, ne sont pas des causes proprement dites, que l'on devrait faire intervenir dans une explication causale du résultat singulier. Elles constituent la raison des régularités que l'on observe ; mais les causes efficientes et actives sont uniquement les causes accidentelles qui varient d'une épreuve à l'autre et déterminent à chaque fois le résultat. On peut dire des événements fortuits qu'ils sont causés, mais n'ont pas de raison. Inversement, la régularité et l'ordre qui se manifestent dans les phénomènes ont des raisons, mais ne sont pas proprement causés.

Dans le cas des événements historiques, qui sont le produit à la fois de causes qui sont de type structurel et agissent de façon permanente, ou en tout cas plus ou moins durable, et de causes accidentelles et événementielles de nature extrêmement diverse, la véritable explication doit, selon Cournot, s'intéresser avant tout aux raisons, et laisser à la curiosité anecdotique le soin de s'adonner à la recherche des causes, en particulier des petites causes qui fascinent d'autant plus qu'elles ont produit des effets apparemment démesurés. Dans l'histoire comme dans n'importe quel autre domaine, la seule chose qui soit accessible à la connaissance proprement dite est l'ordre et la forme. Le factuel et l'événementiel purs ne sont pas des objets de connaissance. L'historien philosophe, comme l'appelle Cournot, néglige, autant que possible, les faits insignifiants qui peuvent cependant très bien avoir joué un rôle causal actif et même déterminant dans la production des événements, mais ne constituent justement que des causes, et non des raisons.

Une question importante que se sont posée les philosophes de l'histoire est, bien entendu, celle de savoir si les raisons elles-mêmes ne devraient pas être comprises également comme des causes agissantes, qui contribuent pour une part essentielle à déterminer le cours des événements. On peut, sur ce point, adopter deux positions qui sont complètement antithétiques. Selon la première, qui résulte de la distinction que fait Cournot

1. *Matérialisme, vitalisme, rationalisme. Études sur l'emploi des données de la science en philosophie*, édité par Claire Salomon-Bayet, Vrin, Paris, 1978, p. 142-143.

entre les raisons et les causes, les seuls acteurs réels de l'histoire doivent être les individus et les seules causes qui y agissent réellement sont des causes accidentelles et variables ; les causes permanentes, qui sont en réalité des raisons, n'ont pas la possibilité de faire par elles-mêmes quoi que ce soit. Elles sont plutôt comme le volant qui régularise le mouvement d'une machine, mais n'est pas la cause du mouvement lui-même : « On s'exprimerait plus philosophiquement en disant que la présence du volant est la *raison* de la régularité du mouvement de la machine, et que le défaut de symétrie dans la distribution de la masse du dé est la *raison* de la plus fréquente apparition d'une des faces » (*Exposition*, p. 142-143). Les raisons n'expliquent pas les événements eux-mêmes, mais plutôt les régularités et les irrégularités caractéristiques avec lesquelles ils se produisent. Mais il est possible aussi, et c'est une chose qu'on est facilement tenté de faire, de concevoir les raisons comme des forces motrices et des causes agissantes, qui sont responsables non seulement de la régularité et de l'ordre, mais également du mouvement lui-même. Dans une conception de ce genre, les décisions et les actions des individus qui sont supposés faire l'histoire ne sont finalement que des causes secondaires, qui peuvent sans doute affecter le détail, mais certainement pas l'allure générale du changement et de l'évolution, qui est déterminée par des causes profondes d'une autre sorte.

IV. LE PROBLÈME DE LA TUILE ET L'EXISTENCE D'UNE « NÉCESSITÉ SANS LOI »

Ces considérations ont, je crois, une certaine importance pour comprendre la façon dont Musil aborde lui-même ces questions dans *L'Homme sans qualités* et dans ses essais. Dans *L'Europe désemparée*, il évoque, après beaucoup d'autres, l'exemple célèbre de la rencontre fortuite et fatale qui se produit entre la tuile qui tombe du toit et le passant qui se trouve là au mauvais moment : « Je ne veux pas faire de philosophie – Dieu m'en garde dans une époque si sérieuse – mais je ne peux pas ne pas penser à l'homme célèbre qui passe sous le toit tristement célèbre, d'où tombe la tuile. Était-ce nécessaire ? – Assurément oui et assurément non. Que la tuile célèbre se soit détachée et que l'homme fâcheusement célèbre soit passé par là s'est produit – voulons-nous dire, en laissant de côté la doctrine de la volonté libre et non libre, à

propos de laquelle toute l'histoire se répète encore une fois, de façon tout à fait certaine selon la loi et la nécessité ; mais que les deux choses aient eu lieu exactement au même moment ne l'a pas fait, si l'on ne croit pas au bon Dieu ou au règne d'une raison encore plus élevée dans l'histoire. D'où l'on voit que l'on peut certes déduire les accidents malheureux de Dieu ou d'un ordre, mais pas Dieu ou l'ordre des accidents malheureux » (« Das hilflose Europa », *GW* 8, p. 1077). Cournot voit là un exemple typique de rencontre fortuite entre deux séries causales indépendantes : « Une tuile tombe d'un toit, soit que je passe ou que je ne passe pas dans la rue ; il n'y a nulle connexion, nulle solidarité, nulle dépendance entre les causes qui amènent la chute de la tuile et celles qui m'ont fait sortir de chez moi pour porter la lettre à la poste. La tuile me tombe sur la tête et voilà le vieux logicien mis définitivement hors de service : c'est une rencontre fortuite ou qui a lieu par hasard » (*Matérialisme*, p. 175). Ce genre d'exemple figure en fait déjà chez Aristote, qui remarque que la pierre qui tombe et tue accidentellement quelqu'un ne tombe pas en vue de tuer quelqu'un. Pour Aristote, le hasard se rencontre dans les événements qui sont normalement le produit d'une intention, mais peuvent aussi, exceptionnellement, se réaliser sans la présence d'une intention quelconque. C'est l'idée qui sera reprise par Bergson : le hasard est un mécanisme qui a l'apparence de la finalité ; l'événement fortuit est un effet mécanique qui ressemble fortement à une production intentionnelle.

Si l'on peut penser que la rencontre fortuite de la tuile et de la tête du passant est entièrement conforme à la nécessité et à la loi, c'est parce qu'on sait très bien que quelqu'un qui aurait une connaissance complète de la série causale qui détermine les mouvements de la tuile et de celle qui détermine ceux du passant pourrait savoir que la rencontre se produira inmanquablement au moment concerné. Mais, comme je l'ai dit, le fait que l'événement soit nécessaire et prévisible ne signifie pas pour autant qu'il soit explicable. Si on laisse de côté, comme le propose Musil, la complication qui résulte du fait que les mouvements du passant sont pour une part essentielle le résultat de décisions libres, pour ne retenir que l'aspect crucial, à savoir l'absence d'une solidarité quelconque entre les deux séries causales, on a l'impression que rien dans la nature de ces deux séries ne les obligeait à se rencontrer à ce moment précis, autrement dit, à se

rencontrer de façon quelconque. Il aurait suffi d'un rien pour que le passant ne se trouve pas exactement à l'endroit où est tombée la tuile ou pour que la série de la tuile s'interrompe sur le trottoir immédiatement avant ou immédiatement après son arrivée. Comme le remarque Musil, bien que l'événement fortuit arrive avec nécessité et en accord avec la loi, il semble que, pour l'expliquer réellement, nous ayons besoin d'invoquer autre chose que la loi et l'ordre, au sens usuel du terme. Nous sommes obligés de faire appel à un ordre supérieur à celui des lois de la nature et à une nécessité différente de celles qu'elles engendrent. Si nous croyons à l'ordre et à la nécessité dans ce sens-là, nous pouvons expliquer à partir d'eux les accidents malheureux ; mais nous ne pouvons pas, en sens inverse, conclure des accidents malheureux à l'existence d'un ordre ou d'une nécessité qui les expliquent.

Selon la théorie que Sorabji attribue à Aristote¹, on peut dire que les coïncidences fortuites sont des causes, mais ne sont pas elles-mêmes causées. Un homme ayant mangé des mets épicés se trouve pris quelques heures plus tard d'un besoin urgent de boire. Il se rend pour cette raison au puits et il y rencontre des brigands qui passaient par là, avec lesquels il se prend de querelle et qui le tuent. La rencontre accidentelle est la cause de sa mort, mais elle n'a pas elle-même de cause. Aristote semble dire qu'elle n'est pas non plus nécessaire. Mais il est possible aussi de soutenir que les coïncidences sont nécessitées par leurs antécédents et prédictibles à partir d'eux et n'ont pas pour autant de cause, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire d'explication. Il y a une explication du fait que l'homme s'est trouvé au puits à 2 heures de l'après-midi et probablement aussi une explication du fait que les brigands se sont trouvés au même endroit à 2 heures de l'après-midi. Mais rien ne prouve que ces deux explications séparées puissent être combinées de façon à fournir une explication de la simultanéité elle-même, qui est pourtant la chose essentielle. Si celui qui demande une explication cherche un moyen de coordonner l'une à l'autre les deux explications autonomes, la réponse est qu'il n'y a pas de coordination de cette sorte, et donc pas non plus d'explication, au sens propre du terme. C'est apparemment aussi ce que suggère Musil. Ce qui

1. Cf. Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame, Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1980.

n'a pas d'explication – et si, contrairement à ce que fait Aristote, on lie entre elles les idées d'explication, d'une part, de nécessité et de loi, d'autre part, pas non plus de nécessité – est la simultanéité exacte entre deux événements – indépendants et explicables indépendamment l'un de l'autre – qui a provoqué la mort accidentelle du passant. S'il y a une explication possible, elle doit utiliser des principes tout à fait différents, qui ne sont pas ceux dont nous nous servons pour expliquer ce qui est, à nos yeux, explicable, au sens usuel du terme.

V. EN QUEL SENS PEUT-ON PARLER D'UNE « NÉCESSITÉ HISTORIQUE » ?

Musil applique immédiatement ces considérations au cas de la nécessité historique : « Pour dire les choses simplement : ce qu'on appelle nécessité historique n'est comme on sait pas une nécessité nomique [*gesetzlich*], dans laquelle avec un *p* déterminé va un *v* déterminé, mais n'est nécessaire que comme le sont les choses "dans lesquelles ceci amène cela". Des lois peuvent bien être impliquées – par exemple la connexion entre des évolutions intellectuelles et des évolutions économiques ou le facteur de situation dans les beaux-arts –, mais il y a malgré tout toujours encore quelque chose qui n'est là ainsi qu'une fois et cette fois-ci. Et, soit dit en passant, au nombre de ces faits qui n'ont lieu qu'une fois nous comptons aussi pour une part, nous les hommes » (« Das hilflose Europa », *GW* 8, p. 1078). Autrement dit, lorsque nous disons que telle ou telle chose a eu lieu et que telle ou telle autre en est résultée, la connexion que nous affirmons a toujours un caractère unique et ne constitue jamais l'exemplification d'une loi proprement dite. Dans le langage de Cournot, on pourrait dire que non seulement les événements eux-mêmes, mais la façon dont ils s'enchaînent conservent toujours quelque chose d'irréductiblement factuel et historique. Les connexions que décrivent ce qu'on appelle, d'une façon qui a été souvent considérée comme impropre, les « lois de l'histoire » ne sont pas celles des événements eux-mêmes ; et elles devraient, pour réussir à conférer à leur enchaînement un caractère nécessaire, remplir une condition impossible, à savoir être suffisamment individualisées pour parler des événements eux-mêmes, tout en conservant néanmoins le caractère de lois générales. On a l'habitude d'opposer les événements naturels, qui se répètent

selon des lois immuables que la science peut découvrir et utiliser pour les prédire, et les événements de l'histoire qui, comme on dit, n'ont lieu qu'une seule fois et sont imprévisibles. Mais on oublie trop facilement que les événements naturels eux-mêmes, par le simple fait qu'ils sont des événements réels, des possibilités actualisées dans le temps et *in concreto*, ont, eux aussi, un caractère purement factuel et historique, que la loi néglige, non pas parce qu'elle est impuissante à en rendre compte, bien qu'elle le soit effectivement, mais parce qu'il ne relève tout simplement pas d'elle.

Il ne fait aucun doute que Musil accorde la même importance que Cournot à la distinction de la loi et du fait et à celle de la connaissance théorique et de la connaissance historique. Il parle lui-même de la différence essentielle qui existe entre le nomique (*das Gesetzliche*) et « l'effectif, l'individuel, le devenu, l'écoulé [*das Verlaufene*, le mot peut désigner aussi une erreur de parcours] » (« Der deutsche Mensch als Symptom », *GW*8, p. 1375). La réalité de celui-ci comporte toujours quelque chose de purement factuel que la loi n'explique pas et ne cherche pas à expliquer, et qui est la caractéristique aussi bien de l'homme singulier que des événements historiques et, dans un autre genre, de ces êtres à la fois collectifs et individuels que sont les nations ou les cultures. Le propre de toute réalité singulière est de n'être jamais individualisée complètement que par une conjonction elle-même singulière, autrement dit, unique et impossible à reproduire exactement, de facteurs multiples entre lesquels il n'existe pas et avec lesquels elle n'a pas de connexion proprement « nomique ». La nécessité sans loi occupe une position intermédiaire entre le hasard et la nécessité nomique : elle est celle « dans laquelle une chose en amène une autre, non pas par hasard, mais néanmoins sans que la façon dont elles s'enchaînent et qui suffit à produire le résultat soit gouvernée par une loi quelconque » (« Das hilflose Europa », *GW*8, p. 1081).

C'est la raison pour laquelle on peut parler à la rigueur après coup d'un chemin que l'histoire a suivi, mais certainement pas d'un chemin qu'elle suit ou d'un but qu'elle poursuit. « Le chemin de l'histoire, écrit Musil, n'est justement pas celui d'une boule de billard qui, une fois heurtée, suit une trajectoire déterminable, il ressemble au chemin des nuages, qui se déroule assurément aussi selon les lois de la physique, mais est tout autant que par celles-ci influencé par ce qu'on ne peut sans doute appre-

ler qu'une rencontre de faits ; car partout le vent souffle d'ouest en est parce qu'il y a à l'ouest un maximum et à l'est un minimum de pression atmosphérique, mais qu'il y ait une localité entre les deux, qu'aucun massif montagneux à proximité ne dévie la direction ou qu'il n'y ait pas d'autres influences concourantes qui se manifestent, toutes ces circonstances qui forment le temps, même si elles peuvent être calculées, sont véritablement dans leur rencontre des faits et non des lois. C'est la même chose lorsqu'un homme vagabonde par les rues et est attiré ici par l'ombre, là par un groupe, plus loin par une découpe étrange des façades, lorsqu'un autre homme croise par hasard son chemin et lui communique quelque chose qui le fait se décider pour un chemin déterminé – et il se trouve pour finir en un point qu'il ne connaît ni ne voulait atteindre, de même chaque étape de ce chemin est effectuée également avec nécessité, mais la succession de ces nécessités singulières est sans rapport. Que je sois tout à coup là où je suis, est un fait, un résultat et, si on l'appelle nécessaire, parce que finalement tout a ses causes, cela présente le caractère d'un dépôt effectué au nom de la causalité, mais il est tout à fait inutile, parce que nous ne le dégagerons jamais » (« Der deutsche Mensch als Symptom », p. 1374-1375). De là cette idée que l'individu pris dans le cours des événements et des évolutions historiques devrait se considérer dès le début à peu près comme une goutte d'eau dans un nuage, qui n'a pas une direction déterminée une fois pour toutes, mais peut emprunter à chaque instant des directions très différentes (*HSQ* 1, p. 328). On peut, bien sûr, maintenir comme une règle qui ne souffre pas d'exceptions que tout événement a ses causes, mais ce n'est pas très compromettant et ne nous engage pas à grand-chose. Passer de cette affirmation de principe à la production d'une véritable explication causale de l'événement concerné est, comme le remarque Musil, une tout autre affaire.

La première des étapes dans lesquelles se décompose le parcours du promeneur que décrit Musil est peut-être la conséquence d'un projet initial plus ou moins vague ; mais chacune des suivantes est plutôt déterminée par une rencontre accidentelle qui est de type purement factuel, et, pour autant qu'elle est déterminée de cette façon, elle est nécessaire. Mais ni la succession de ces rencontres ni le parcours global que le promeneur aura effectué pour finir ne pourraient être considérés eux-mêmes comme nécessaires dans un sens comparable à celui-là. C'est

exactement la même chose qui se passe pour Musil avec le cheminement de l'histoire, qui ressemble à celui d'un promeneur sans but, qui se retrouve pour finir à un endroit dont il n'avait sans doute aucune idée au départ et où il n'avait pas l'intention d'aller ni d'ailleurs non plus de ne pas aller. Il n'y a donc pas de nécessité qui serait celle d'un plan ou d'un projet d'ensemble que l'histoire réalise. C'est la raison pour laquelle le maximum que l'on puisse se proposer est d'essayer d'avoir une idée suffisamment précise de la direction que l'on entend suivre pour le moment et jusqu'à la prochaine rencontre, dont on ne peut pour l'instant prévoir exactement ni la nature ni les modifications qu'elle est susceptible d'imposer à la trajectoire que l'on suit pour l'instant. L'histoire n'a pas *une* direction et *un* but, elle change régulièrement et d'ailleurs selon Musil, trop facilement et trop souvent de direction, pour des raisons de l'espèce la plus diverse, et ces changements n'ont la plupart du temps aucun lien entre eux. Une des grandes idées de Musil est que l'histoire n'a justement besoin de rien de plus qu'une direction momentanée, que l'humanité aurait seulement intérêt à suivre avec un peu plus de conscience et de détermination, elle n'a nullement besoin d'un but final, un *télos* à la réalisation duquel toutes les générations et les époques qui se sont succédé depuis le début ont travaillé bien avant de le connaître et peuvent peut-être désormais travailler en connaissance de cause. La différence importante n'est pas entre les époques qui donnent l'impression d'être orientées par la représentation d'un but déterminé et celles dans lesquelles, comme on le déplore régulièrement, cette représentation s'est perdue, mais entre celles dont les forces et les efforts sont orientés dans une direction déterminée et celles qui, comme c'était le cas à la veille de la Première Guerre mondiale et de nouveau dans les années 1920, sont « sans direction interne ».

VI. LA CONCEPTION « ANTI-HÉROÏQUE » DE L'HISTOIRE OU LE PESSIMISME OPTIMISTE

Nous savons que Musil a toujours considéré avec la plus grande ironie l'idée que l'histoire humaine pourrait être déterminée de l'intérieur par l'action de grandes causes qui agissent selon des lois qui leur sont propres et autorisent à rêver d'une explication déterministe de ce qui se passe : « Les théories de l'inéluctabilité d'événements historiques déterminés et des lois

qui gouvernent le mouvement de l'histoire étaient pour lui, en permanence, des objets de raillerie. Il a étudié Hegel, Marx et Spengler pour les réfuter. Il admirait l'œuvre de Karl Popper, alors jeune philosophe viennois, qui s'attaquait à ces questions¹. » Le nom de Karl Popper n'est mentionné à aucun moment dans les *Cahiers* de Musil ; et je ne sais pas de quelle façon il a pu avoir connaissance des idées qu'il défendait sur cette question. L'ouvrage auquel on songe est évidemment *Misère de l'historicisme*, dont la thèse centrale est, nous dit l'auteur, « que la croyance au destin historique est une pure superstition, et qu'il ne peut pas y avoir de prédiction du cours de l'histoire humaine par des méthodes scientifiques ou par d'autres méthodes rationnelles quelconques² ». Le texte n'a été publié sous forme de livre qu'en 1957 et en anglais, après l'avoir été d'abord en trois parties dans la revue *Economica*, en 1944 et 1945. Mais il avait donné lieu auparavant à un certain nombre de présentations orales et Popper indique que l'idée essentielle lui était venue, en fait, au cours de l'hiver de 1919-1920 et que l'esquisse principale du livre était achevée dès 1935, donc à une époque où il était encore à Vienne. Comme je l'ai dit, j'ignore quel genre de contact direct ou indirect Musil a pu avoir avec les productions de Popper qui datent de la période viennoise. Mais il est clair qu'il partageait entièrement l'hostilité de celui-ci à l'idée qu'il puisse exister des lois qui méritent réellement d'être appelées des « lois de l'histoire ». Selon une remarque qui a été souvent faite, s'il y a des lois qui interviennent dans l'explication des événements historiques, elles n'ont rien de spécifiquement historique. Et si l'on songe à des lois qui pourraient être réellement des lois historiques, comme les lois d'évolution, il est facile de comprendre d'après ce qui a été dit plus haut que, pour Musil, il ne peut exister aucune loi de cette sorte.

Musil ne pense pas que, à défaut du détail des événements historiques, au moins la succession des phases du développement pourrait être déterminée par des lois. La raison de cela est à chercher dans sa conviction que l'histoire ne se fait pas par le centre, mais par la périphérie et n'est pas le produit de grandes causes agissant de l'intérieur et utilisant les circonstances et les agents

1. Erwin P. Hexner, « Musils Interessenskreis », p. 144.

2. Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957, p. IV.

historiques comme instruments, mais, au contraire, d'une multitude de petites causes agissant de l'extérieur. « [...] pour la plus grande part, écrit-il, l'Histoire naît sans auteurs. Elle ne vient pas d'un centre, mais de la périphérie, suscitée par des causes mineures. Il n'en faut probablement pas tant qu'on le croit pour faire de l'homme médiéval ou du Grec classique l'homme civilisé du xx^e siècle » (*HSQ* 1, p. 431). Cela signifie évidemment que l'Histoire n'est que pour une faible part l'œuvre des personnages « centraux », politiques ou autres, qui croient la faire et dont la fonction est en principe de la faire, ceux qui prétendent, justement, volontiers incarner le sens de l'Histoire, qui les a choisis au moment considéré pour réaliser ses fins ; mais elle n'est pas non plus le produit de causes centrales impersonnelles qui donnent l'impulsion fondamentale et agissent à travers les individus d'une façon que ceux-ci ignorent la plupart du temps. Musil pense que, pour que l'on passe du Grec classique ou de l'homme médiéval à l'homme contemporain, il n'a pas été nécessaire que l'être humain soit transformé de l'intérieur par une de ces mutations radicales que se plaisent à imaginer certaines philosophies de l'histoire. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'à chaque époque correspond son type d'homme, qui est responsable des manifestations diverses dans lesquelles elle s'exprime ; car d'une époque à l'autre l'homme peut très bien être resté intérieurement à peu près le même : « [...] de grandes différences extérieures en recouvrent de très minimes à l'intérieur » (*ibid.*). En d'autres termes, ce qui a changé de façon plus ou moins radicale n'est pas l'homme lui-même, qui ne connaît probablement que des modifications de faible amplitude, mais plutôt ses formes d'expression et ses modes d'expression, dont la transformation ne résulte généralement que d'une accumulation lente de très petites causes : « Ce qui a changé et parvient à la conscience comme différence des époques semble [...] être moins les hommes que les produits impersonnels (ou suprapersonnels) de leur vie collective en société, et l'on doit avoir les idées claires sur ce que cela signifie, à la différence, par exemple, de ces modes de discours captieux qui parlent de l'Homme gothique ou de l'Homme antique comme cause du Gothique ou de l'Antiquité exactement comme on a fait de la race par déformation la cause de l'individu » (« *Der deutsche Mensch als Symptom* », p. 1373).

Nous touchons ici à un point crucial dans la pensée de Musil sur ces questions. Il lui semble indispensable et urgent de faire

admettre que des concepts comme ceux de race, culture, nation et peuple (pour ne rien dire de celui d'époque lui-même, qui est utilisé à tout propos et n'importe comment), qui sont invoqués comme des principes explicatifs et supposés désigner des causes, correspondent à une réalité qui est plutôt celle d'effets à expliquer. On ne peut faire d'eux un usage conforme à la raison qu'« en voyant en eux des questions, et non des réponses, non des substrats des phénomènes, mais des phénomènes compliqués eux-mêmes, non des éléments sociologiques, mais des résultats, en d'autres termes : des produits et non des producteurs » (*ibid.*, p. 1366). Les concepts de cette sorte ont évidemment pour avantage principal de nous fournir une perspective centrale sur le devenir, de nous permettre de ramener des phénomènes extraordinairement divers à un principe unificateur et de conférer au développement une homogénéité qui nous rassure. C'est la démarche qu'adopte par exemple Spengler : « Le noyau vivant, le centre même de chaque époque, masse confusément bouillonnante, se retrouve pris dans des formes qui sont le précipité d'époques bien antérieures. Le temps présent est toujours à la fois ici et très loin, à plusieurs millénaires en arrière. C'est une sorte de ver qui se déplace sur des membres politiques, économiques, culturels, biologiques et une infinité d'autres dont chacun a son tempo, son rythme propre ; sans doute peut-on en donner une image unitaire et la développer selon une perspective centrale à partir d'une seule raison, comme le fait Spengler ; mais on peut aussi bien être tenté par le contraire. Il n'y a là ni plan, ni rationalité, c'est entendu : est-ce vraiment plus déplaisant que s'il y en avait¹? »

La plupart des philosophies de l'histoire cherchent à doter le ver de l'histoire d'un organe de locomotion unique qui la fait avancer à son rythme. On cherche, dit Musil, « un être qui s'est déployé, une espèce d'homme, une race, une société, un esprit réellement agissant, un mystère : une telle façon de voir les choses, qui n'est pas seulement habituelle aujourd'hui dans l'essayisme, mais également de bien des façons dans la recherche historique elle-même, travaille avec une hypothèse » (« *Das hilflose Europa* », *GW* 8, p. 1079). Musil ne se propose pas de réfuter cette hypothèse, qui est difficilement réfutable, mais en pro-

1. « Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind », *GW* 8, p. 1056.

pose une autre, que l'on peut formuler ainsi : l'image phénoménale qu'offrent les manifestations diverses de ce qu'on appelle une culture, une période ou une époque « rappelle, écrit-il, à celui qui connaît l'aspect statistique du monde intérieur et extérieur le croisement d'une déterminante constante, disons tout à fait générale, avec des déterminantes variables ; et si l'on prend comme déterminante la constitution humaine, celle-ci ne peut être en même temps la cause des différentes époques et sociétés, du moins si l'on entend par là des entités réellement actives et non de simples termes collectifs purement descriptifs ; les causes doivent se trouver dans les circonstances » (*ibid.*). L'élément déterminant et moteur doit être cherché plus loin du centre qu'on ne le fait d'habitude, dans la périphérie (« *bei den Umständen* », écrit Musil [*ibid.*, p. 1081]). Il ne s'agit pas, bien entendu, de nier la réalité phénoménale des époques et celle de l'unité ou, en tout cas, de la connexion et de l'analogie qui peuvent exister entre des réalisations de l'espèce la plus diverse qui se concentrent de façon frappante à un moment donné dans un espace donné, mais de ne pas prendre pour une cause productrice simple ce qui est en réalité une résultante complexe.

À une époque submergée par la marée des faits et ne disposant pas des concepts nécessaires pour leur imposer un ordre, pour remplir la tâche qui consiste à donner un sens aux choses, à interpréter la vie, il n'est resté finalement pour ce faire, constate Musil, que l'histoire elle-même : « Les concepts capables d'ordonner la vie font défaut ; du coup, l'on réintroduit en douce des éléments de la philosophie de l'histoire excessivement subjectifs et conjecturaux. Des concepts tels que raison, progrès, humanité, nécessité dominèrent en vrais revenants le champ de vision, en même temps que des évaluations éthiques non homologuées ou garanties, au mieux, par l'*opinio communis* : apparence d'ordre au-dessus d'un chaos » (« *Das hilflose Europa* », *GW* 8, p. 1086). C'est ainsi que la conversion à l'immanence, qui érige les époques et les cultures en principes explicatifs suprêmes et en instances normatives au-dessus desquelles on ne peut prétendre se placer, a pu agir au début comme une délivrance : « On cessait d'aborder les "époques" armé d'une méthode de pensée définie pour se contenter de tirer de celles-ci "des critères de jugement et de mesure". S'abîmer dans le passé, s'y acclimater, comprendre les phénomènes en les replaçant dans leur contexte, ne pas imposer de synthèse de l'extérieur : jamais

aucune époque ne fut aussi disposée et habile à faire tout cela que la nôtre. La conséquence en fut – pour reprendre les termes d'Eucken – un affaiblissement de la volonté propre par excès d'empressement à s'adapter à autrui » (*ibid.*, p. 1086-1087). La conséquence ultime a été que l'on s'est considéré comme tenu avant tout de comprendre le mouvement immanent et la nécessité interne supposée et que l'on a renoncé à l'idée d'orienter le devenir dans un sens que l'on ne se sentait plus ni la possibilité ni le droit de choisir pour lui. La généralisation du mode de pensée historique à tous les aspects de la vie et la séduction exercée par les philosophies de l'histoire de type immanentiste se sont combinées pour désarmer la volonté à un moment où, justement, les problèmes proliféraient plus que jamais.

Musil décrit dans *L'Homme sans qualités* la façon désarmante dont Ulrich s'irrite à un moment donné contre la soumission de l'être humain aux changements et aux circonstances, contre « cette collaboration chaotique avec les siècles, réellement indigne de l'homme » (*HSQ* 1, p. 430). Mais « il eût pu, nous dit-il, aussi bien se révolter soudain contre le chapeau, de forme suffisamment singulière, qu'il portait sur la tête » (*ibid.*). Ce que l'on peut déplorer n'est pas que l'homme dépende des circonstances, mais qu'il se contente généralement de collaborer passivement avec elles, alors qu'il pourrait aussi essayer de les utiliser. Car les individus, dans leur singularité, font aussi partie de cette constellation de données purement factuelles qui ne se rencontre qu'une seule fois et qui est telle qu'aucune loi d'aucune sorte ne permet de prévoir exactement ce qui va en sortir. Ce sont pour l'essentiel les circonstances qui, de l'extérieur déterminent le cours des événements ; mais, comme le dit Musil, les données circonstancielles incluent aussi les individus, leurs dispositions et leurs réactions et dépendent en ce sens-là, pour une part non négligeable, d'eux. Musil appelle « anti-héroïque » et « petite-bourgeoise » la conception qui veut que les changements importants ne soient pas dus à l'action de grandes causes immanentes, mais à celle d'une multitude de petites causes externes qui les produisent sans qu'ils aient été, en quelque sens que ce soit, planifiés. Si l'on se souvient de la façon dont Cournot traitait ce genre de problème, on peut dire que c'est précisément parce que les seules causes proprement dites sont de petites causes contingentes et variables, qui peuvent sembler insignifiantes, mais n'en ont pas moins une action bien réelle, que nous pouvons espérer

infléchir la marche de l'histoire. Nous n'aurions aucune prise sur des lois qui agiraient de l'intérieur vers la périphérie, mais nous pouvons, dit Musil, modifier les situations dans lesquelles nous intervenons comme des constituants actifs.

On a l'habitude de considérer que le point de vue qui s'appuie sur des considérations qui rappellent d'un peu trop près la mécanique et la statistique, plutôt que sur l'invocation des grandes causes sublimes qui sont censées donner l'impulsion centrale et diriger l'évolution de l'intérieur, manque non seulement un peu trop d'élévation, mais également d'optimisme. Musil pense que c'est en fait exactement le contraire qui est vrai. L'optimisme et l'espérance ne sont pas du côté où on les situe généralement, c'est-à-dire celui de la conception héroïque de l'histoire. Si ce sont les petites causes périphériques, et non les grandes causes centrales, qui décident, alors il n'y a pas de balance dans laquelle les destinées puissent être pesées à notre insu et indépendamment de nous ; et c'est, au contraire, nous qui avons la possibilité de faire pencher la balance dans un sens ou dans l'autre.

MUSIL, TAYLOR ET LE MALAISE DE LA MODERNITÉ

I. LA MODERNITÉ ET SES CRITIQUES

Dans son livre sur Hegel, Charles Taylor décrit le processus qui a vu émerger solidairement la conception d'un monde que l'on a qualifié de « désenchanté », conçu avant tout comme un objet de contrôle que le progrès technique nous permet de maîtriser et de manipuler de façon de plus en plus efficace, et celle d'un sujet qui jouit d'une capacité d'autodéfinition et d'autodétermination qu'il n'avait jamais possédée auparavant. Les deux aspects sont solidaires parce qu'un des attraits les plus puissants de la vision austère d'une réalité que l'on s'astreint, selon les termes de Bacon, à contempler telle qu'elle est, « sans superstition, ou imposture, erreur ou confusion », réside précisément dans le fait que, longtemps avant qu'elle se révèle « payante » dans la technologie, un monde désenchanté a été le corrélat d'un sujet qui s'autodéfinit et que « l'accès à une identité autodéfinie s'est accompagné d'un sentiment de jubilation et de puissance, à l'idée que le sujet n'a plus besoin de définir sa perfection ou son vice, son équilibre ou sa disharmonie, en relation à un ordre extérieur. En même temps que s'est forgée cette subjectivité moderne est advenue une notion nouvelle de liberté, et un rôle central nouveau attribué à la liberté, qui semble s'être révélé définitif et irréversible¹. »

Taylor propose d'utiliser le terme technique « objectifié » pour caractériser le refus d'attribuer au monde une signification inhérente, autrement dit de l'interpréter en fonction de catégories comme celles de sens, d'expression, de finalité et d'intention, qui se trouvent désormais cantonnées à la sphère des pensées et des

1. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 8-9.

actions des sujets, ce qui a provoqué l'apparition d'une notion nouvelle, moderne, d'objectivité, corrélative de la notion nouvelle de subjectivité. En réaction contre cet idéal d'un monde objectifié, incluant la nature humaine elle-même, et contre la philosophie des Lumières qui avait réussi à l'imposer, il s'est développé en Allemagne dans les années 1770, notamment sous l'influence de Herder, une réaction dont le but était de promouvoir une anthropologie bien différente de celle des Lumières et qui était centrée, au contraire, sur les catégories de signification et d'expression. Pour caractériser cette tendance, Taylor a choisi d'utiliser le terme d'« expressivisme », de préférence à celui d'« expressionnisme », qui risquerait de provoquer une confusion avec le mouvement intellectuel et artistique beaucoup plus récent qu'on a pris l'habitude de désigner de ce nom.

Taylor voit dans le projet philosophique de Hegel une tentative, qui a finalement échoué, de réalisation d'une synthèse entre l'héritage de la philosophie des Lumières et le courant romantique et expressiviste qui s'est opposé et continué, du reste, aujourd'hui encore à s'opposer à lui. « En un sens [...], écrit-il, la civilisation qui se développe en Europe dans la deuxième moitié du XIX^e siècle a tendu à fortifier la conception de l'homme venue des Lumières, dans sa transformation progressive de la nature, dans ses structures collectives et dans la plus prestigieuse de ses réalisations intellectuelles, la science. Et cela doit nous fournir une partie de l'explication des raisons pour lesquelles la synthèse de Hegel a connu vers le milieu du siècle une éclipse. Car elle essayait d'intégrer le courant expressiviste d'une façon qui n'était pas simplement subordonnée. La structure de l'État hégélien devait être comprise et appréciée pour ce qu'elle exprimait ou incarnait, l'Idée, et non pour ses conséquences ou ses réalisations. La rationalité de l'État hégélien était une chose tout à fait différente de la rationalité des structures bureaucratiques. Le mélange moderne de romantisme privé et d'utilitarisme public est plutôt la société civile désaxée, une société qui est devenue un "agrégat". La transformation continue de la société industrielle sous la dynamique de l'efficacité productive et de la recherche d'un niveau de vie individuel plus élevé a érodé les différenciations qui étaient essentielles à l'État hégélien et valorisé de plus en plus l'individu détaché de tout groupement partiel. C'est dans la sous-estimation de cette dynamique que Hegel s'est le plus sérieusement trompé dans sa

caractérisation de l'époque qui était en train d'arriver » (*ibid.*, p. 542-543).

Taylor ne suggère pas, bien entendu, que la protestation romantique et expressiviste est un phénomène qui appartient désormais au passé, mais seulement qu'elle ne peut plus trouver aujourd'hui une expression philosophique adéquate dans la vision de Hegel. Car il s'en faut de beaucoup que le conflit entre la civilisation moderne triomphante et ses adversaires romantiques ait été réglé définitivement au profit de la première : « Il subsiste depuis la période romantique un malaise autour de l'identité moderne. Il est certain que beaucoup de nos contemporains se pensent eux-mêmes en premier lieu comme des individus ayant certains désirs et certains objectifs factuels, et leur société comme une entreprise commune de production, d'échange et, idéalement, d'aide mutuelle, conçue pour satisfaire leurs désirs respectifs ; de sorte que les vertus importantes de la société sont l'organisation rationnelle, la justice distributive et la sauvegarde de l'indépendance individuelle » (*ibid.*, p. 543). Mais, en même temps, il est facile de constater l'existence d'une forme d'insatisfaction, de nostalgie et de révolte diffuse, qui est loin d'être uniquement le fait d'une minorité d'intellectuels et d'artistes, et dont la force persistante montre à quel point l'identité moderne est loin d'avoir réussi à s'établir sur des bases complètement assurées. « Beaucoup de gens – et souvent les mêmes –, écrit Taylor, sont mus par un sentiment de l'inadéquation profonde de la société moderne, qui a ses racines dans la protestation romantique. Depuis la fin du XVIII^e siècle, il y a eu un flux continu de plaintes contre la civilisation moderne, accusée d'être philistine, productrice de médiocrité et de conformité, pusillaniment égoïste, d'étouffer l'originalité, l'expression libre, toutes les vertus héroïques, d'être vouée à la recherche d'un "pitoyable confort" [*erbärmliches Behagen*, l'expression est de Nietzsche dans *Also sprach Zarathustra*]. Des reproches ou du moins des pressentiments de cet ordre sont venus des esprits les meilleurs et les plus sensibles, et se sont répartis sur un spectre étendu, allant de critiques très modérés et constructifs comme Tocqueville et J. S. Mill, aux marginaux les plus inassimilables, comme Nietzsche et Sorel, pour ne rien dire de la multitude des écrivains et des artistes qui ont pris position contre la civilisation "bourgeoise" » (*ibid.*, p. 543-544). On peut remarquer que la résonance très large qu'a connue ce type de critique et le caractère peu assuré

des fondements sur lesquels sont censées reposer l'identité moderne et la civilisation moderne se sont manifestés, en outre, de façon spectaculaire dans les explosions périodiques qui ont ébranlé la société industrielle : « Une insatisfaction expressiviste profonde a contribué au succès du fascisme, et est sous-jacente à la révolte d'un bon nombre de jeunes gens contre le "système" dans les pays occidentaux contemporains » (*ibid.*, p. 544).

Comme je m'efforcerai de le montrer dans un instant, on peut dire que, d'une certaine façon, la confrontation entre ce qu'on peut appeler, pour simplifier, le courant rationaliste hérité de l'*Aufklärung* et les formes diverses de la protestation romantique et expressiviste constitue le problème central que Musil a traité dans *L'Homme sans qualités* et également dans un bon nombre de ses essais. L'originalité de sa position tient au fait que, à la différence de la plupart des intellectuels et des artistes de son époque, il n'est pas du tout convaincu que nous puissions rêver et que nous devions tenter d'arrêter ou d'inverser le processus de rationalisation du monde et de la vie qui est en cours ; et il reproche aux adversaires de la civilisation scientifique et technique de tirer de ce qui se passe des conclusions prématurées et de manifester une tendance désastreuse à jeter le bébé avec l'eau du bain. En d'autres termes, et c'est ce qui, me semble-t-il, justifie le rapprochement que je suis en train d'effectuer entre sa position et celle de Taylor, Musil fait partie du petit nombre de ceux qui, à la différence des idéologues du déclin, comme Spengler, sont sensibles en premier lieu à l'aspect positif que comporte le processus, persuadés qu'en dépit des condamnations, des protestations et des résistances qu'on lui oppose généralement dans les milieux intellectuels et artistiques, il ira de toute façon à son terme et qu'il est simplement beaucoup trop tôt pour se faire une idée de ce que sera le résultat final.

Au début de son livre *Le Malaise de la modernité*, Taylor évoque certaines préoccupations caractéristiques de l'époque actuelle, qui sont toutes liées plus ou moins au sentiment que nous sommes engagés dans un processus de recul ou de décadence, en dépit du « progrès » de notre civilisation et au sujet desquelles il formule le diagnostic suivant : « Je crois [...] que leur caractère familier dissimule une confusion, que nous ne comprenons pas vraiment ces transformations qui nous préoccupent, que presque tous nos débats les dénaturent et nous amènent

à imaginer des solutions erronées¹. » C'est aussi, comme on le verra, très exactement ce que pensait déjà Musil. Le problème qui se pose à nous est, selon Taylor, que la nature même des phénomènes qui sont célébrés par les uns et décriés par les autres n'est la plupart du temps pas comprise et que la nature réelle des options morales qui s'offrent à nous dans la situation présente a, par le fait, tendance à s'obscurcir. « Je soutiens en particulier, écrit-il, que nous ne devrions prendre aucune des voies que recommandent les défenseurs ou les détracteurs purs et durs de la modernité » (*ibid.*, p. 19). La situation difficile et inconfortable d'Ulrich dans *L'Homme sans qualités* provient justement en grande partie du fait qu'il refuse de choisir entre les solutions pareillement inadéquates ou également insuffisantes que proposent, d'un côté, les défenseurs inconditionnels et, de l'autre, les ennemis déclarés de la modernité.

Pour le dire d'un mot, même si elle implique certainement aussi toutes les ambiguïtés et les ambivalences, les pertes et les appauvrissements, les dangers réels et même les risques de catastrophe que l'on s'évertue à souligner et à dénoncer de façon complètement unilatérale, Musil a toujours pensé que ce que Taylor appelle la conquête de l'identité moderne, sous les deux aspects inséparables de la subjectivité moderne et de l'objectivité moderne, constituait une victoire majeure et que la transformation dans laquelle nous nous sommes trouvés entraînés de son fait n'était aucunement le genre de régression que certains disent, mais simplement un processus encore inabouti et dont l'issue, pour l'instant difficilement prévisible, dépend largement de nous et de notre capacité de remplacer le défaitisme et la résignation actuels par une attitude beaucoup plus résolue et audacieuse. Cela ne consistait cependant aucunement, pour Musil, à contester l'importance et la légitimité de la protestation romantique et expressiviste, dont il est facile de reconnaître qu'elle se fait entendre, dans *L'Homme sans qualités*, sous des formes multiples et par la voix de personnages divers, pour lesquels Musil éprouve toujours une certaine sympathie et qu'il n'a certainement jamais cherché simplement à ridiculiser. Comme il l'indique lui-même, l'ironie n'est pas pour lui un geste de supériorité, mais une forme de combat. On se rend compte aisément

1. Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, traduit de l'anglais par Charlotte Mélançon, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 10.

en lisant *L'Homme sans qualités* que, comme le note Kevin Mulligan, Musil montre toujours en quoi les adversaires d'Ulrich ont finalement tort et en même temps à quel point ils sont cependant près d'avoir raison : « Musil a une conscience aiguë du fait que les choses dont parlent ses ennemis philosophiques *sont* des problèmes philosophiques authentiques. C'est une des raisons qu'il a de leur consacrer autant d'énergie. De fait, une des caractéristiques frappantes de l'anatomie de Musil dans son grand roman de différentes solutions mauvaises pour la question "Comment devrions-nous vivre?" est son souci de faire ressortir autant que possible le degré auquel certaines solutions mauvaises sont près d'être de bonnes solutions¹. » Et, pour ce qui est de l'incapacité dans laquelle s'est trouvée notre époque de réaliser à temps une synthèse acceptable entre les tendances intellectuelles contradictoires dont la multiplicité et les antagonismes caractérisaient la situation de l'Europe à la veille de la Première Guerre mondiale, en particulier entre les impératifs d'une civilisation rationaliste, appuyée sur l'intellect, et les besoins et les aspirations romantiques insatisfaits de l'âme, Musil soutient que c'est elle, précisément, qui a été en fin de compte la cause de l'explosion finale qu'a représentée la guerre, avant d'être probablement aussi celle d'autres catastrophes qui s'annoncent. « Que la guerre a été, ne pouvait pas ne pas être, est, écrit-il, la somme de tous les courants, les influences et les mouvements opposés que je montre². » C'est, selon lui, à une expérience de nature religieuse que la guerre doit être comparée ; mais il faut aussi essayer de comprendre l'expérience religieuse par la guerre, et non pas, comme on le fait généralement, l'inverse. En 1933, c'est, *mutatis mutandis*, un phénomène du même genre qui s'est répété en Allemagne : « À proprement parler, l'enthousiasme de l'Allemagne pour le nazisme est une démonstration éclatante de la correction de mon affirmation selon laquelle rien n'est aussi important pour l'homme qu'une attitude d'esprit fixe, un point d'Archimède, etc. Le peuple veut une conscience activement bonne. La guerre a été le premier essai » (*MoE* 5, p. 1862).

1. Kevin Mulligan, « Post-Continental Philosophy : Nosological Notes », in *Philosophy and the Analytic-Continental Divide*, edited by Pascal Engel, *Stanford French Review*, vol. 17, 2-3 (1993), p. 145.

2. « Was arbeiten Sie? Gespräch mit Robert Musil » (30 avril 1926), *GW* 7, p. 941.

II. LES TROIS CAUSES DU MALAISE ACTUEL

Avant d'entrer davantage dans les détails, il me faut dire un mot des trois causes de malaise que Taylor distingue dans son livre. La première est liée au triomphe de l'individualisme, qui nous a procuré la liberté, au sens moderne du terme, mais nous a apparemment fait payer pour cela un prix que certains trouvent trop élevé, en nous coupant de nos anciens horizons moraux. Nous avons conquis l'autonomie, mais perdu du même coup la possibilité de nous considérer comme des éléments qui font partie d'un ordre qui les dépasse, ce qui n'était pas encore le cas de nos ancêtres : « Dans certains cas, il s'agissait d'un ordre cosmique, d'une "grande chaîne des êtres", dans laquelle les êtres humains figuraient à leur place parmi les anges, les corps célestes et les autres créatures terrestres. Cet ordre de l'univers se reflétait dans les hiérarchies de la société humaine. Les gens étaient souvent confinés à un endroit donné, à une fonction et à un rang qui leur étaient dévolus et auxquels il leur était pratiquement impensable d'échapper. La liberté moderne a fini par discréditer de telles hiérarchies » (*Le Malaise de la modernité*, p. 10-11). Cette disparition de la possibilité de se percevoir comme intégré réellement à un ordre social et cosmique qui transcende les univers individuels a représenté, aux yeux de certains, une perte essentielle, puisqu'elle n'a laissé subsister pour finir qu'un agrégat d'individus qui poursuivent des fins essentiellement privées et n'obéissent généralement qu'à des motivations égoïstes et hédonistes.

La deuxième cause du malaise réside dans ce qu'on pourrait appeler la primauté ou l'hégémonie inquiétantes de la raison instrumentale. Elle a, en effet, tendance à provoquer un accroissement démesuré de moyens pour la réalisation de fins qui ont perdu leur priorité et leur autonomie et tendent à se subordonner de plus en plus aux moyens eux-mêmes. Le résultat est que la raison instrumentale menace aujourd'hui de prendre entièrement possession de nos existences : « Nous craignons que des décisions qui devraient être soumises à d'autres critères ne soient prises en termes d'efficacité ou d'un rapport entre coûts et bénéfices, que les fins autonomes qui devraient éclairer nos vies ne soient éclipsées par le désir d'accroître au maximum la productivité » (*ibid*, p. 13).

La troisième cause a trait aux conséquences politiques qui résultent du triomphe de l'individualisme et de la primauté accordée à la raison instrumentale. L'affaiblissement des liens communautaires et le processus d'atomisation de la société entraînent une réduction du désir de participer activement à la vie politique. L'individu préfère rester, autant que possible, chez lui pour jouir des satisfactions de la vie privée et s'accommode de la situation aussi longtemps que le gouvernement du moment lui assure les moyens de les obtenir et les distribue avec une générosité suffisante. Aussi la politique finit-elle par ressembler fortement à une façon douce d'empêcher les gens de se mêler sérieusement de ce qui les regarde. Selon le pronostic de Tocqueville, il se pourrait bien que tout finisse par être régi par « un pouvoir immense et tutélaire » sur lequel les gens n'auront que peu de contrôle. Mais, en même temps, bien entendu, la réduction des possibilités et des formes de participation active engendre fatalement, chez l'individu, un sentiment d'impuissance face à l'État bureaucratique et centralisé, devant lequel il se sent, à juste titre, presque complètement désarmé. C'est la situation que Musil a décrite en disant que le laisser-faire (*das Gewährenlassen*) est devenu en quelque sorte le mot d'ordre de l'époque. Les choses qui arrivent arrivent simplement, sans que l'on puisse dire de qui que ce soit qu'il les a réellement voulues, pas plus, finalement, des gens qui en principe font la politique et l'histoire que de n'importe qui d'autre. C'est, du reste, le sentiment que l'empereur Guillaume II est supposé avoir exprimé en 1915 à propos des soldats qui étaient tombés au cours des premières batailles de la guerre : « *Ich habe das nicht gewollt* » (Je n'ai pas voulu cela), ce qui, venant d'un des responsables les plus directs de ce qui était en train de se passer, revenait à suggérer que les choses se produisent aujourd'hui d'une manière telle qu'il est vain de chercher derrière elles une volonté quelconque. Si elles peuvent se faire désormais sans la volonté de ceux qu'on aurait appelés autrefois leurs auteurs principaux, il ne reste plus qu'à constater pour finir qu'elles se font simplement sans que personne les fasse. Ce qui les fait n'est en fin de compte rien d'autre que le laisser-faire universel et anonyme qui règne dans tous les domaines et à tous les niveaux.

Une des choses qui, aux yeux de Musil, font de la Cacanie l'État le plus avancé et peut-être une préfiguration de ce que sont appelés à devenir à plus ou moins long terme tous les États

modernes est que l'État lui-même y applique déjà de façon plus conséquente qu'ailleurs le principe du laisser-faire et celui du train-train. On a dit de l'État autrichien qu'il était une forme d'absolutisme tempéré par le laisser-aller (*Schlamperei*) ou encore, pourrait-on dire, par une aimable forme de désordre, de négligence et d'impéritie. En un certain sens, ce qui le rendait exemplaire était justement la façon à peu près unique en son genre dont il avait réussi à humaniser et à rendre supportable le pouvoir absolu qu'il représentait et auquel l'individu moderne, en dépit des protestations et des récriminations qu'il formule à chaque instant contre lui, aspire au fond à s'en remettre, en lui donnant les apparences d'une autorité tutélaire compréhensive et bienveillante. Musil dit de la Cacanie : « [...] le plus doux de tous les États, sur plus d'un point, prit une avance étonnante sur son temps » (*HSQ 2*, p. 632). « On peut, dit-il encore, caractériser l'esprit de cet État comme absolutiste malgré lui ; il aurait volontiers procédé de façon démocratique, s'il avait seulement su comment s'y prendre » (« *Der Anschluß an Deutschland* », *GW 8*, p. 1038). C'était, contrairement à ce que ses habitants auraient aimé croire, un État qui ne reposait ni sur une nation ni sur une union libre entre nations. Son problème était, d'après Musil, le suivant : « En dépit du talent de ses fonctionnaires et de beaucoup de bon travail dans le détail, il n'avait proprement aucun cerveau, car il manquait la formation centrale d'une volonté et d'idées. Il était comme un organisme d'administration anonyme ; véritablement un fantôme, une forme sans matière, qui se laissait traverser par des influences illégitimes, en l'absence des légitimes » (*ibid.*, p. 1038-1039). La caractéristique d'un État dont la réalité se réduit à celle d'un simple organisme administratif est justement que, bien que ses administrés puissent avoir l'impression désagréable d'être sans défense contre la toute-puissance de sa volonté, la dernière chose que l'on puisse dire de lui est qu'il a une volonté.

Les symptômes du malaise actuel tournent tous, comme on l'a vu, autour de l'idée de déclin et c'est d'une certaine manière avant tout à cette idée que Musil a déclaré la guerre, non pas seulement dans son compte rendu du *Déclin de l'Occident* de Spengler qui, à mes yeux, est peut-être ce qu'on a écrit de plus pertinent sur ce livre fameux, mais également dans *L'Homme sans qualités*. Dans l'entretien avec Oskar Maurus Fontana, que j'ai déjà cité, lorsque son interlocuteur lui dit que, en dépit du

fait qu'il n'a laissé apparemment à ses personnages que la solution qui consistait à se jeter tête baissée dans la mobilisation, on ne peut cependant probablement pas le qualifier de pessimiste, Musil répond : « Là vous avez raison. Au contraire. Je me paie dans le roman la tête de tous les déclin de l'Occident et de leurs prophètes. Des rêves originaires de l'humanité se réalisent de nos jours. Que, lors de la réalisation, ils n'aient plus tout à fait conservé le visage des rêves primitifs – est-ce un malheur ? Nous avons besoin aussi pour cela d'une nouvelle morale. Avec notre ancienne nous ne nous en sortons pas. Mon roman voudrait être du matériau pour une morale nouvelle de ce genre. Il est l'essai d'une analyse et de l'indication d'une synthèse (*Was arbeiten Sie?*, p. 941).

Ce que Musil entend par la recherche d'une nouvelle morale n'a, bien entendu, rien à voir avec la réactivation ou le développement des puissances de l'âme, au sens négatif et réactif du terme. Et ce qu'il propose n'est cependant pas non plus simplement que nous décidions d'appliquer, dans toute la mesure du possible, aux questions de l'âme les techniques qui ont fait leurs preuves dans des domaines qui sont effectivement, comme on le leur reproche, beaucoup plus secondaires, mais – ce qui est probablement plus important encore – que nous essayions de retrouver également quelque chose de l'inspiration éthique puissante qui a été à l'origine des conquêtes de la science et de la technique modernes. C'est un point qui mérite d'être souligné avec insistance, parce que Musil ne croit pas plus que Taylor aujourd'hui que la lumière puisse venir essentiellement de notre aptitude à réaliser un compromis acceptable entre les coûts que nous ont infligés et les bénéfices que nous ont apportés les acquisitions principales de la modernité – disons, pour simplifier, l'individualisme, la technologie et la bureaucratie. Pour comprendre les phénomènes actuels, il faut voir qu'il ne s'agit pas simplement d'évaluer à leur juste mesure les conséquences néfastes et de se persuader qu'elles constituent le prix à payer pour obtenir les avantages, mais, comme le dit Taylor, d'orienter les aspirations et les efforts « vers de plus grands objectifs plutôt que vers leurs formes dégradées » (*Le Malaise de la modernité*, p. 19).

Musil constatait déjà que le problème actuel ne provient pas du fait que nous ne progressons pas suffisamment ou que nous ne progressons plus, puisque des progrès autrefois inimaginables

sont bel et bien réalisés quotidiennement dans les domaines les plus divers. Ce qui est préoccupant est plutôt que ces divers « progrès » ne donnent plus du tout l'impression de s'additionner en un progrès global et réussissent même à donner, de façon paradoxale, une impression de stagnation, voire même parfois de régression générale. Dans une situation de ce genre, la seule solution possible est effectivement celle qui consiste à réorienter à la fois les facteurs de progrès, qui n'opèrent malheureusement pour l'instant que dans des régions subalternes, et les récriminations contre la modernité qui sont dirigées, d'une façon que l'on ne peut pas ne pas considérer comme justifiée dans une large mesure, contre les formes dégradées qu'ont fini par prendre dans la culture moderne les idéaux du progrès et de la modernité, vers des fins qui ne représentent pas une diminution, mais au contraire un élargissement ou une amplification des ambitions, des exigences et des espérances que l'homme d'aujourd'hui a laissées s'étioler et se rabougrir au point de se transformer en une simple caricature de ce qu'elles étaient initialement.

III. LE CAS EXEMPLAIRE DE LA CACANIE

Au moment où Musil a entrepris la rédaction de *L'Homme sans qualités*, l'Autriche présentait la particularité d'avoir réussi à conserver relativement plus longtemps que les autres pays d'Europe occidentale un système de valeurs, un mode de vie et des formes d'organisation sociale et politique que le développement de la civilisation industrielle et du capitalisme moderne était en train de rendre plus ou moins dépassés et archaïques. Corrélativement, l'opposition de la « culture » autrichienne, traditionnelle et authentique, au modernisme allemand, appuyé, au contraire, sur les valeurs de la « civilisation », était devenue un thème classique chez les intellectuels de la double monarchie. Le diagnostic courant sur la situation de l'Allemagne, qui est censée représenter à l'époque, à la différence de l'empire austro-hongrois, la puissance politique et économique, la rationalité, la discipline et l'efficacité, est confirmé entièrement par ce que Valéry écrit en 1897, dans un texte intitulé « Une conquête méthodique ». Valéry considère que le secret de la réussite allemande réside dans l'extension des principes fondamentaux de la « Méthode », qui sont exemplifiés de façon paradigmatique dans le système militaire prussien, à tous les secteurs de l'action. « Sur le terrain

de lutte, écrit-il – qu'elle soit économique ou militaire – une sorte de théorème général domine l'action méthodique, c'est-à-dire l'action allemande. Ce principe est assurément simple. C'est une pauvre déduction logique, ou presque rien. Le voici : "De toute façon, le vainqueur est plus fort que le vaincu." Cette tautologie doit faire réfléchir les amateurs de combats à armes égales, car on peut l'exprimer ainsi : "Il n'y a jamais d'armes égales"¹. »

Dans la rivalité avec la Prusse, les armes dont dispose l'Autriche sont en fait singulièrement inégales. Elles se résument essentiellement à ceci que, selon le rêve de Diotime dans *L'Homme sans qualités*, à défaut de pouvoir être une grande puissance européenne, l'Autriche peut au moins se présenter comme ayant une vocation naturelle à devenir en quelque sorte la patrie universelle de l'esprit. Musil est un des rares écrivains autrichiens de l'époque à considérer comme un mythe pur et simple l'idée qu'elle puisse compenser par sa supériorité spirituelle supposée son infériorité politique et économique manifeste. Dans un texte de 1919, intitulé « L'Autrichien de Buridan », il écrit que le discours sur la culture autrichienne et la mission si souvent célébrée de la *sancta Austria* constituent en réalité une erreur de perspective de la sphère viennoise et doivent être considérés simplement comme « la consolation de gens qui ne peuvent payer le boulanger et se repaissent de contes de fées » (« Buridans Österreicher », *GW*8, p. 1031).

La confrontation entre Berlin, ville du progrès et de la modernisation, et Vienne, qui, au contraire cultive avec complaisance son retard et ses archaïsmes en essayant de les faire passer pour un avantage moral et culturel, se retrouve, du reste, aussi bien chez Karl Kraus, qui n'est pas précisément un défenseur de la rationalité scientifique, technique, économique et politique, que chez Musil. Comme le fait remarquer celui-ci, ce n'est pas que l'Autriche ait choisi délibérément et en faisant preuve d'une clairvoyance supérieure d'en rester à la diligence et à l'idéal de la culture de Weimar : elle a, comme les autres États modernes, adopté les chemins de fer et le journalisme, à ceci près qu'ils fonctionnent simplement moins bien qu'ailleurs (*ibid.*, p. 1041). Lors que Musil s'oppose aux défenseurs de l'« idée autrichienne »

1. Paul Valéry, « Une conquête méthodique », in *Œuvres*, op. cit., tome I, p. 977-978.

et opte pour le rattachement à l'Allemagne, il le fait, dans le même esprit que les austro-marxistes, parce qu'il souhaite le rattachement de son pays à une société plus moderne et plus rationnelle, et pense qu'il faciliterait le dépassement nécessaire des tendances conservatrices et restauratrices dominantes de la culture et de l'idéologie autrichiennes baroques, catholiques et opposées plus ou moins ouvertement à tout ce qui rappelle de près ou de loin l'*Aufklärung*.

Schorske note que « si les cultures protestante et bourgeoise se représentaient le monde comme un terrain à maîtriser par un ordre imposé selon une loi divine, le catholicisme autrichien du baroque voyait le monde comme une manifestation de la plénitude et de la grâce divines que l'art devait matérialiser et glorifier¹. » Ce qui est caractéristique de la situation autrichienne est le fait que, « jusque tard dans l'ère libérale, alors que le contenu religieux et politique de l'ancien régime avait disparu, son mode esthétique et sensible persistait dans les structures du sentiment et de l'expression » (*ibid.*). Et il est compréhensible que les déceptions suscitées par l'expérience libérale aient contribué à saper, même dans la couche sociale qui avait été initialement porteuse des valeurs sur lesquelles elle s'appuyait, la culture morale rationnelle au profit de ce que Schorske appelle « une *Gefühlkultur* [culture du sentiment] sensuelle et esthétique » (*ibid.*).

Musil pense que la déception provoquée par le libéralisme est provenue en grande partie du fait qu'il a banalisé, aplati et en un certain sens vidé de tout contenu substantiel des idéaux comme ceux de raison, de liberté et de progrès, en même temps qu'il développait le sentiment d'une impuissance fondamentale des idées à se traduire dans les faits : « Que les idées sont impuissantes – : La propagation de cette croyance appartient aux phénomènes de déclin de l'idéal de la raison. Si l'on veut : à la réaction à une certaine façon de le dénaturer en voulant le corriger qui a été le fait du libéralisme politique vers le milieu du siècle précédent – C'est ainsi qu'elle se manifeste fortement dans le phénomène du jeune Bismarck et dans son aversion pour le Parlement des professeurs. La poursuite de cela jusqu'à l'époque la plus récente ne doit pas être méconnue » (*NM*, III, 5, p. 11).

1. Carl E. Schorske, « Les deux cultures autrichiennes et leur destin moderne », in « Vienne 1880-1938 », *Revue d'esthétique*, nouvelle série, n° 9, 1985, p. 8.

Dans l'Allemagne bismarckienne, qui a misé sur la puissance et sur le réalisme politique et économique, la méfiance à l'égard des idées a évidemment atteint un degré plus élevé qu'en Autriche. Mais l'Allemagne n'a pas été seulement plus réaliste, elle a été aussi plus conséquente. C'est, aux yeux de Musil, une naïveté caractéristique de croire que l'Autriche, où l'on parle si volontiers des grandes idées, est aussi un pays où l'on est disposé à faire nettement plus pour les idées. Rien ne prouve, en réalité, qu'elles y soient traitées avec plus de sérieux qu'on ne le fait ailleurs, et notamment en Allemagne. Si l'on renonce à se payer de mots, on est obligé de constater que, du libéralisme politique et économique, l'Autriche a connu, comme d'autres pays, tous les inconvénients moraux et culturels, mais pas les avantages pratiques et matériels considérables que sa voisine allemande a été capable d'en retirer. Les idéaux n'y ont pas triomphé davantage et ils ne sont pas non plus devenus moins suspects aux yeux des gens sérieux.

Lorsqu'il se prononce à un moment donné pour le rattachement à l'Allemagne, Musil ne manifeste, bien entendu, aucune sympathie pour l'idée nationale allemande et encore moins pour l'idéalisation et la mythologisation romantiques de l'idée de nation en général, puisqu'il s'exprime de la façon suivante sur la tendance qualifiée en Autriche de « nationale-allemande » : « Elle a pour excuse d'être née d'un réflexe de défense ; et, pour ce qui concerne la politique, je pense qu'on peut beaucoup lui pardonner, mais, comme idéologie, ce n'était rien d'autre qu'une tumeur qui prolifère de façon mortelle. Un mélange qui s'est fait de Wagner, de Chamberlain, de Félix Dahn, de « Rembrandt allemand¹ », de poésie estudiantine, d'antisémitisme et de mépris

1. Ce concept tire son origine des idées de l'écrivain régionaliste et critique littéraire allemand Julius Langbehn (1851-1907), un des praticiens et des promoteurs de la littérature et de l'histoire littéraire inspirées des idées du sol natal, de la patrie allemande et de la spécificité du caractère et de la culture germaniques, auteur de *Rembrandt als Erzieher* (1890). Ce que Musil appelle une tumeur mortelle a pris, plus tard, pendant la période nazie, la forme d'une conception de la littérature et d'un système d'évaluation dans lesquels tout tournait autour des idées de peuple, d'ethnie, de sang et de spécificité raciale et nationale. Sur ce point, cf. Viktor Klemperer, *LTI. La langue du III^e Reich*, traduit de l'allemand et annoté par Elisabeth Guillot, Albin Michel, Paris, 1996, p. 338-341. Bien entendu, ce n'est pas seulement la littérature qui s'est trouvée soumise à l'obligation d'être désormais « spécifiquement » allemande. Des sciences exactes comme les mathématiques et la physique ont été sommées de démontrer qu'elles l'étaient aussi ou, à défaut, de le devenir. On imagine sans peine ce que Musil pouvait penser de ce genre d'idée.

ignorant des autres nations formait le contenu d'une prétention abrutée par la lutte politique persistante » (« Der Anschluß an Deutschland », p. 1036-1037). En fait, déjà dans les essais qu'il a publiés avant la Première Guerre mondiale, Musil soutient que les anxiétés et les frustrations engendrées par le processus de laïcisation, de rationalisation et de bureaucratisation croissantes de la société, qui constitue un problème nouveau, n'ont engendré jusqu'ici que des propositions de retour à des solutions anciennes et périmées et des tentatives de réintronisation d'un certain nombre d'idoles qu'il qualifie de fétiches de l'époque, en particulier la religion, la nation et la race. S'il y a une chose qui frappe, lorsqu'on lit aujourd'hui les textes prémonitoires qu'il a consacrés à cette question, c'est bien la permanence remarquable du problème et également celle des pseudo-solutions, qui n'ont guère changé depuis son époque. Il formule, me semble-t-il, un diagnostic très juste lorsqu'il remarque que, sous des formes diverses, c'est le grand conflit des temps modernes entre l'Église et l'État qui se poursuit aujourd'hui et qui menace périodiquement de se traduire par des explosions et des catastrophes diverses. Et il aurait sans doute considéré la confrontation entre le Grand Satan occidental, rationaliste, matérialiste et hédoniste, et les États religieux qui ont décidé de se gouverner selon les principes de l'islamisme le plus radical, comme le dernier avatar de ce conflit, qui a pris aujourd'hui une forme et des dimensions mondiales. On pourrait dire, en simplifiant, que, d'une certaine façon, c'est aujourd'hui l'Occident tout entier, avec ses formes d'incroyance ou de foi rationalisée et sécularisée, qui se retrouve dans la situation de l'État, et l'Islam de la foi vivante et des vrais croyants dans celle de l'Église d'autrefois.

On pourrait croire que les situations et les problèmes exceptionnels exigent des solutions exceptionnelles et que ce sont des solutions de ce genre que l'on cherche spontanément. Mais Musil constate que c'est presque toujours le contraire qui est vrai : « De façon tout à fait générale on cherche le salut régressivement. (Nation, vertu, religion, antiscientificité.) Il est très rare que l'on énonce qu'un *nouveau* problème est posé là, qui n'a pas encore trouvé sa solution¹. » Dans les circonstances d'un type tout à fait inhabituel, ce n'est pas aux idées vivantes que l'on fait appel, mais, au contraire, à ce que l'on peut appeler les idées de

1. « Der deutsche Mensch als Symptom », GW 8, p. 1357.

réserve, celles qui, comme les uniformes, sont toujours prêtes à ressortir du placard si la situation s'y prête. « Les cloches sonnent tous les jours, mais c'est seulement quand un incendie se déclare ou qu'un peuple est appelé aux armes qu'on comprend quelle espèce de sentiment tintait et grondait en elles. Tous les jours, les journalistes écrivent des phrases indifférentes qui leur servent à décrire conventionnellement des événements conventionnels : quand une révolution menace ou que quelque chose de nouveau se prépare, il apparaît soudain que les mots ne suffisent pas, qu'il faut aller chercher les plus vieux chapeaux du magasin et les plus vieux fantômes intellectuels pour saluer, ou effaroucher la nouveauté. Dans toute mobilisation générale, qu'elle soit guerrière ou pacifique, l'esprit se met en rang sans armes et décoré d'oublis » (*HSQ* 2, p. 932). Au nombre des plus vieux chapeaux toujours prêts à resservir figure, bien entendu, le sentiment national : « Romantisme national, idoles et boucs émissaires. Les nations n'ont pas d'intentions. Des hommes bons peuvent former une nation cruelle. Les nations ont l'esprit irresponsable. Ou plus exactement : elles n'ont pas d'esprit du tout. Comparer avec les fous. Ils ne veulent pas. Mais ils agissent les uns contre les autres » (*ibid.*, p. 1023). La nation, au sens qui pourrait faire d'elle un idéal auquel il est légitime de se référer, est en réalité une chose qui n'existe tout simplement pas encore. Ce qui est désolant est que l'esprit lui-même puisse accepter à certains moments avec autant de facilité de se laisser mobiliser et enrôler sous une bannière aussi suspecte que celle du sentiment national, tel qu'il est généralement cultivé et exploité par les États actuels.

Dans *L'Homme sans qualités*, l'ironie principale consiste dans le fait que l'homme que Diotime rêve de mettre à la tête de l'Action parallèle est justement le Prussien Arnheim, industriel, homme d'affaires et marchand de canons, qui est venu à Vienne officiellement pour goûter les charmes de la vieille culture autrichienne, qu'il ne perd pas une occasion de célébrer, mais en réalité pour poursuivre des objectifs économiques qui sont d'un type nettement plus terre à terre et beaucoup moins désintéressé. Arnheim est l'homme qui est supposé réaliser déjà dans sa propre personne la grande synthèse dont tout le monde rêve entre les impératifs de la rationalité instrumentale et les revendications du sentiment ou encore, comme dit Musil, entre le Capital et la Culture, entre l'économie et l'âme ou entre l'âme et

les affaires. Bien qu'il agisse toujours essentiellement en commerçant, il parle constamment comme un idéaliste et un poète et ne cesse de valoriser, y compris dans les affaires elles-mêmes, le rôle de l'intuition et de l'âme contre les excès de la prévision et du calcul rationnels. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Musil, qui s'est inspiré sur ce point du personnage de Rathenau, l'a choisi comme l'exemple par excellence de ce que peut être une synthèse prématurée et illusoire entre les exigences de la sphère ratioïde et celles de la sphère non ratioïde, comme il les appelle, et entre les deux grandes tendances corrélatives qui s'affrontent dans la mentalité de l'époque. Musil dit des gens qui ont la culture intellectuelle et les dispositions de Diotime et d'Arnheim :

Ces hommes-là accusent l'époque dans laquelle ils sont condamnés à vivre, bien qu'ils aiment tout autant y vivre que d'autres, et seulement parce qu'ils ne possèdent pas d'amulette qui fasse de leur cœur une lanterne magique.

Ils disent que cette époque ne peut plus produire aucune philosophie. Ils déplorent que cette époque ait désappris la religiosité. Ils expliquent qu'il n'y a plus un seul grand poète, peintre, musicien. Ils affirment que nous n'avons plus qu'une psychologie, mais plus d'âme. Que le calcul et la machine ont réduit l'homme en esclavage, et d'autres choses du même genre, que l'on peut entendre dans toute société allemande aux yeux de laquelle la culture intellectuelle compte pour quelque chose (*MoE* 5, p. 1633).

Mais l'aspect le plus remarquable du problème est certainement que ce soit le grand capitaliste Arnheim qui, comme son modèle, Rathenau, dénonce les effets de la mécanisation de l'esprit, soutienne que le salut ne pourra venir que d'un réveil de l'âme et prophétise même que celui-ci, s'il n'est pas déjà perceptible, va en tout cas se produire tôt ou tard.

Musil caractérise l'époque qui a précédé immédiatement la Première Guerre mondiale comme une époque où la science commençait déjà à se démoder, où l'on avait tendance à se méfier particulièrement des spécialistes et où le succès allait plutôt aux penseurs universels et approximatifs comme Arnheim. La supériorité d'Arnheim provient du fait que ce que l'humanité ne réussit généralement à être que dans une multitude d'individus divers, ayant des intérêts, des tâches et des compétences déterminées, Arnheim l'est apparemment dans sa seule personne. Si l'on considère d'un peu plus près qu'on ne le fait généralement



la situation particulière de l'Autriche, on s'aperçoit que la spécialisation croissante et l'emprise de plus en plus grande de la technique et de la science sur la pensée et la vie avaient provoqué la formation d'organisations hautement rationalisées, technocratiques et bureaucratiques, inspirées et animées par des idéaux d'ordre, d'efficacité, de rationalité et de discipline, en face desquelles la couche des intellectuels de type classique se sentait de plus en plus dépossédée de son prestige et de son influence. La particularité de la situation autrichienne réside, comme le remarque Schorske, dans le fait que les libéraux y ont conquis le pouvoir plus tard qu'ailleurs (en gros dans les années 1860) et l'ont perdu également plus tôt qu'ailleurs (dès la fin du XIX^e siècle), et qu'ils n'ont jamais vraiment réussi à étendre leur base sociale au-delà de la classe moyenne des Allemands et des Juifs allemands des centres urbains. La raison essentielle de l'échec du libéralisme a été la suivante : « Durant le dernier quart du XIX^e siècle, le programme que les libéraux avaient conçu contre les classes supérieures a provoqué l'explosion des classes inférieures. Les libéraux ont réussi à libérer les énergies politiques des masses, mais contre eux-mêmes plutôt que contre leurs anciens adversaires. Tout tir dirigé contre l'ennemi d'en haut a produit une salve venue d'en bas. Un nationalisme allemand articulé contre les cosmopolites aristocratiques a eu pour réponse les patriotes slaves exigeant à grands cris leur autonomie. Lorsque les libéraux ont mis la pédale douce sur leur germanisme dans l'intérêt de l'État multi-national, ils ont été stigmatisés comme traîtres au nationalisme par une petite bourgeoisie allemande anti-libérale. Le laissez-faire, conçu pour libérer l'économie de ses fers, a fait surgir les révolutionnaires marxistes du futur. Le catholicisme, exclu de l'école et du tribunal comme la bonne à tout faire de l'oppression aristocratique, est revenu comme l'idéologie du paysan et de l'artisan, pour lesquels libéralisme voulait dire capitalisme et capitalisme voulait dire juif. À la fin du siècle, même les Juifs, auxquels l'austro-libéralisme avait offert l'émancipation, les occasions favorables et l'assimilation à la modernité, ont commencé à tourner le dos à leurs bienfaiteurs. L'échec du libéralisme a laissé le Juif dans la position de victime, et la réponse la plus persuasive à la victimisation a été la fuite vers le chez-soi national que le sionisme prêchait. Là où d'autres nationalités menaçaient l'État autrichien d'éclatement, les sionistes le menaçaient de sécession » (*Fin-de-siècle Vienna*, p. 117-118).

Le retard pris par rapport aux autres grandes puissances européennes dans le développement de l'industrialisation et de la modernisation en général a eu pour conséquence que, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, les seules catégories sociales à avoir encore une attitude franchement positive à l'égard du progrès étaient en gros, d'une part, la bourgeoisie moyenne représentée par les scientifiques, les techniciens, les fonctionnaires et les bureaucrates, et, d'autre part, la classe des travailleurs. L'aristocratie et la grande bourgeoisie, d'un côté, et la petite bourgeoisie, de l'autre, avaient dans l'ensemble opté chacune à leur façon pour la résistance à l'idéologie libérale, progressiste et positiviste, qui continuait à s'incarner de façon exemplaire dans la catégorie des fonctionnaires zélés et disciplinés. Dans *L'Homme sans qualités*, le comte Leinsdorf, qui défend une théorie romantique de l'État que l'on peut rattacher aux idées d'Adam Müller, adopte une attitude qui repose sur une méfiance très prononcée à l'égard du comportement des classes moyennes éclairées et soutient que le renouveau doit venir d'un puissant mouvement de l'âme du peuple, que l'aristocratie, conformément à sa mission et à sa responsabilité historiques, se chargerait d'interpréter et d'orienter.

À la place de l'individu rationnel, éclairé et critique que la culture libérale était censée devoir produire en masse, ce que l'on avait vu émerger en Autriche était en fait plutôt la catégorie du fonctionnaire spécialisé, consciencieux et infatigable, dévoué entièrement à sa profession et corrélativement, bien sûr, incapable de considérer l'art et la littérature autrement que comme une forme de divertissement annexe et peu porté à leur reconnaître le potentiel critique et constructif pour l'interprétation et la transformation du monde actuel, que Musil considère, au contraire, comme étant justement, dans leur cas, la chose essentielle. Aujourd'hui, remarque-t-il, l'homme sérieux considère comme une légèreté de se permettre d'avoir et de formuler des opinions en dehors du domaine de plus en plus limité pour lequel il a des compétences et dans lequel il exerce son activité professionnelle. Pour Leo Fischel, par exemple, le monde des choses sérieuses et qui peuvent être traitées sérieusement est essentiellement celui des actions et des obligations ; et tout ce que l'on peut souhaiter est que les gens qui ont de grandes idées et qui se mêlent de faire l'histoire se gardent, autant que possible, d'y intervenir.

L'émergence de ce paradigme du travailleur spécialisé et consciencieux correspond à l'avènement d'une forme nouvelle d'héroïsme, que Musil propose d'appeler l'« héroïsme rationalisé » et à laquelle il est de nouveau un des rares auteurs de son époque à trouver un côté qui pourrait se révéler en fin de compte positif. Lorsqu'il évoque la perspective du développement de ce qu'on peut appeler l'« État-fourmilière », ce n'est pas pour se joindre aux lamentations que cette idée suscite généralement chez les intellectuels et les philosophes de l'époque, mais pour remarquer que nous sommes peut-être au seuil d'un changement décisif dont nous ignorons encore les potentialités exactes :

L'activité musculaire d'un bourgeois qui va tranquillement son chemin tout un jour est considérablement supérieure à celle d'un athlète soulevant, une fois par jour, un énorme poids ; ce fait a été confirmé par la physiologie ; ainsi donc, même ses petites activités quotidiennes, dans leur somme sociale et par la faculté qu'elles ont d'être sommées, produisent infiniment plus d'énergie que les actes héroïques ; l'activité héroïque finit même par sembler absolument dérisoire, grain de sable posé sur une montagne avec l'illusion de l'extraordinaire. L'Homme sans qualités fut enchanté par cette idée. Il est toutefois nécessaire d'ajouter que, si elle lui plaisait, ce n'était pas qu'il aimât la vie bourgeoise, mais simplement qu'il aimait contrecarrer un peu ses penchants, naguère tout autres. Peut-être est-ce précisément le petit-bourgeois qui pressent l'aurore d'un nouvel héroïsme, énorme et collectif, à l'exemple des fourmis. On le baptisera « héroïsme rationalisé » et on le trouvera fort beau. Qui pourrait, aujourd'hui déjà, le savoir ? (*HSQ* 1, p. 13-14).

Il n'est donc pas exclu entièrement que ce que Taylor appellerait le rétrécissement des perspectives et des horizons moraux, qui est caractéristique de la situation du petit travailleur limité et discipliné d'aujourd'hui, comporte aussi une contrepartie qui n'est pas forcément méprisante.

On trouve aisément un reflet de la situation qui vient d'être décrite dans *L'Homme sans qualités*. Ulrich est un des rares personnages à défendre systématiquement l'idée du progrès scientifique et technique contre ses adversaires romantiques, tout en étant, par ailleurs, parfaitement conscient de ses limites et de ses dangers. Et les alliés qu'il trouve, qui croient, comme lui, aux possibilités et aux vertus de la rationalité et de l'intelligence technique, appartiennent plutôt à la catégorie des hauts fonctionnaires ou des bureaucrates positivistes comme le mari de

Diotime, le conseiller Tuzzi, ou le directeur de banque (en fait, simple fondé de pouvoir portant le titre de directeur) Leo Fischel. Dans les termes de l'opposition classique que l'on fait entre la « culture » et la « civilisation », on peut dire que l'étrange couple que constituent Diotime et son mari correspond assez bien au mariage que l'époque essaie vainement de réaliser entre les valeurs nobles et désintéressées de la culture et les idéaux plus pragmatiques de la civilisation. Musil fait remarquer, à ce propos, que notre époque est en fait loin d'être aussi rationaliste qu'on le dit : si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit qu'elle est à la fois plus et moins rationaliste que les précédentes. Nous pensons à certains égards plus et à d'autres moins qu'autrefois. Cela tient à l'émergence de ce que l'on peut appeler la mentalité de l'ingénieur, qui est au moins aussi déterminante pour la forme du monde actuel que celle du scientifique théoricien et du penseur abstrait : « L'ingénieur n'est – chose que l'on oublie toujours de remarquer – pas seulement rationaliste, mais homme des faits. Dans son activité il y a beaucoup d'irrationnel. En soi le fait est tout simplement irrationnel, il n'est qu'un régulateur de la rationalité » (« *Der deutsche Mensch als Symptom* », p. 1359). C'est au même type d'homme qu'appartiennent également le marchand et le politicien d'aujourd'hui.

Lorsqu'il est accusé par Gerda Fischel d'épouser le parti de son père, qui représente pour elle le prototype de l'esprit positif, calculateur et pragmatique que notre époque a produit et vénère, Ulrich, dont ce n'est pourtant pas la tendance naturelle, répond : « Je l'admire, comme j'admire les compromis, la moyenne, la sécheresse, les chiffres morts. Je ne crois pas au diable, mais si j'y croyais, je me le représenterais comme l'entraîneur qui excite le ciel à battre ses propres records » (*HSQ* 1, p. 591-592). Ce n'est évidemment pas un hasard si les personnages les plus sympathiques du roman sont dans l'ensemble ceux qui partagent les tendances libérales, rationalistes, et sceptiques de Leo Fischel, plutôt que les amateurs de grandes idées ou de grands sentiments. Ulrich trouve si peu convaincants les remèdes que l'on propose généralement pour guérir notre époque des excès supposés de la rationalité (le sentiment, la vie, l'intuition, l'instinct, le mythe, etc.) qu'il lui arrive même, d'une façon qui ne correspond pas du tout à ses inclinations réelles, de déclarer qu'il préfère, tout compte fait, la routine et le train-train à tous les efforts de l'esprit nouveau (*cf. HSQ* 1, p. 260).

En fait, le destin personnel de Leo Fischel dans *L'Homme sans qualités* pourrait être considéré comme une illustration exemplaire du camouflet tragique qui a été infligé pour finir en Autriche aux idéaux du libéralisme : « Il était le subalterne-né. Mais ce n'était qu'une apparence ; à dire vrai, seul son idéalisme avait fait de lui un subordonné, car tout idéalisme terrestre a pour but de dévier les désirs vers quelque chose de plus élevé et de les affaiblir d'une façon agréable aux puissants. Fischel se faisait l'effet d'être tombé dans le panneau. Il avait cru fidèlement aux choses élevées, à la rentabilité intellectuelle croissante du monde, il était resté pauvre, sa femme ne l'avait plus respecté, et il avait dû faire l'expérience consistant à voir un antisémite puéril s'emparer de sa fille, et, quand il protestait contre quelque chose, on le traitait avec précaution comme un malade ou comme quelqu'un qui avait été mis par malheur au bagne ! » (*MoE* 5, p. 1555-1556)

IV. LE BESOIN D'UNE NOUVELLE ÉTHIQUE OU D'UNE AUTRE FAÇON D'ÊTRE HOMME

Ces considérations nous ont apparemment éloignés quelque peu des préoccupations de Taylor. Mais je crois qu'en fait il n'en est rien. Car on peut se rendre compte aisément que ce qui caractérise avant tout la position de Musil est la conviction que ce dont nous avons besoin, pour sortir de la crise actuelle, n'est rien de moins qu'une nouvelle éthique, dont les éléments existent peut-être déjà sous forme de potentialités négligées ou dormantes dans la situation actuelle. « Je ne cherche pas, dit Taylor, à exagérer notre liberté. Mais elle n'est pas nulle. Et cela signifie que comprendre les sources morales de notre civilisation peut porter à conséquence, dans la mesure où cela peut contribuer à une nouvelle prise de conscience collective » (*Le Malaise de la modernité*, p. 106). Comme il le remarque avec justesse : « La raison instrumentale apporte [...] avec elle ses propres fondements moraux. Elle ne tire pas seulement son impulsion d'une libido dominandi excessive. Et pourtant elle semble souvent ne servir que les fins d'un plus grand contrôle, d'une plus grande maîtrise technologique. Le retour aux principes moraux plus riches qui constituent son fondement peut montrer qu'il n'y a là nulle fatalité : dans bien des cas, en effet, la recherche de la domination trahit ces principes moraux – de la même façon que les modes

égocentriques de réalisation de soi trahissent l'idéal de l'authenticité » (*ibid.*, p. 110).

C'est, je crois, à peu de chose près, ce que dit aussi Musil. Au lieu de juger, par exemple, l'*Aufklärung* à travers les résultats les plus voyants et les moins convaincants qu'elle a produits finalement, nous devrions essayer plutôt de retrouver quelque chose de l'inspiration éthique puissante qui a été à son origine et qu'elle a malheureusement perdue à un moment donné. Ceux qui la considèrent comme responsable du rétrécissement et du dépérissement de l'âme que l'on déplore aujourd'hui un peu partout devraient songer que ce qu'on appelle l'« esprit des faits » et qui a été au départ une décision d'abstinence délibérée à l'égard de l'âme a engendré un puissant mouvement spirituel, dont l'élan initial est simplement retombé aujourd'hui : « Ce qui aujourd'hui provoque la lassitude avait à cette époque-là un grand élan, comme le montrent de nombreux exemples historiques ; c'était un nouvel esprit, et non l'absence d'esprit ; on s'était sans doute fatigué de la spéculation, la nouvelle orientation des pensées n'a pas du tout résolu les difficultés avec lesquelles on s'était torturé, mais elle les a mises de côté ; la position des questions a changé, a manifesté un changement dans la direction de l'intérêt, et un succès énorme, qui a commencé depuis le début à accompagner les nouvelles positions de question, a entraîné l'intérêt de plus en plus loin avec lui » (« Der deutsche Mensch als Symptom », p. 1383).

Le problème est que, en vertu d'une évolution qui, contrairement à ce que l'on dit souvent, s'est faite de façon imperceptible et sans rupture ou déviation majeures, l'impulsion initiale a changé progressivement d'objectifs et s'est orientée vers des finalités qui, justement, ne donnent plus du tout aujourd'hui l'impression d'en être : « Dans les faits, les premiers de ces hommes qui ont fondé la nouvelle orientation, Galilée, Copernic, Newton et leurs congénères spirituels, étaient encore entièrement des hommes d'Église, leur méthode ne devait pas introduire un détournement, mais refluer un jour dans l'orthodoxie. Or, de même que, dans une série de soldats alignés, il y en a un quelconque dont l'épaule se dérobo et le front commence par s'incurver de façon imperceptible, jusqu'à ce que soudain il se brise à un endroit quelconque, de même également ce qu'aucun d'entre eux n'avait en tête a formé une chaîne et c'est ainsi qu'est né petit à petit d'une façon de dérouler progressivement devant

soi des questions ce resserrement des besoins spirituels jusqu'à la manie d'un progrès qui ne peut plus s'arrêter, parce que la matière cède devant lui. La démonstration véritable – non pas de vérité, mais d'importance – pour la science n'a, ce faisant, jamais été apportée, à moins qu'elle ne réside dans ce progrès lui-même et dans ses conséquences, la maîtrise de la nature, la technique, les commodités et toute cette façon inventive de ne jamais en terminer avec les préparatifs de la vie, dans la contenance énergétique de laquelle réside au fond la peur de la synthèse¹. »

Musil ne sous-estime évidemment à aucun moment le degré auquel les idéaux de rationalité, de liberté et d'autodétermination, que nous avons hérités de l'*Aufklärung*, sont devenus à un moment donné problématiques : « On parle aujourd'hui fréquemment d'une crise de confiance de l'humanité, d'une crise de la confiance que jusqu'à présent on met encore dans l'humanité ; on pourrait également l'appeler une panique qui est en train de s'installer à la place de l'assurance que nous serions en mesure de conduire nos affaires en toute liberté et avec raison. Et nous ne devrions pas nous tromper sur le fait que ces deux concepts moraux et également moralo-artistiques, liberté et raison, qui, en tant que signes distinctifs de la dignité humaine, nous sont venus de l'époque classique du cosmopolitisme allemand, n'ont plus été, déjà depuis le milieu du XIX^e siècle ou un peu plus tard, dans un état de santé tout à fait satisfaisant. Ils sont peu à peu devenus "hors cours", on n'a plus su rien en "faire", et le fait qu'on les ait laissés se ratatiner a été moins la réussite de leurs adversaires que celle de leurs amis. Nous ne devons par conséquent pas non plus nous tromper sur le fait que nous-mêmes, ou ceux qui viendront après nous, ne pourrions sans doute pas revenir à ces représentations inchangées ; cela sera plutôt notre tâche, et le sens des épreuves imposées à l'esprit – et c'est la tâche douloureuse et pleine de promesses, qui est si rarement comprise, de toutes les générations qui se succèdent dans le temps –, d'effectuer le passage nécessaire et même tout à fait désiré au nouveau avec les pertes les plus réduites possible ! Et, si l'on a négligé le passage à des idées qui associent le changement et la conservation, lequel doit avoir lieu au bon moment, on a

1. « Das Geistliche, der Modernismus und die Metaphysik » (1912), GW 8, p. 990.

d'autant plus besoin, dans ce genre d'action, du secours de représentations de ce qui est vrai, raisonnable, significatif, intelligent et donc également, en reflet inversé, de ce qui est bête. Mais quel concept ou concept partiel de la bêtise peut-on construire lorsque celui de l'intellect et de la sagesse vacille¹ ? »

Il est donc tout à fait vrai de dire que le programme rationaliste appuyé sur les conquêtes de la science et de la technique modernes et sur la pensée des Lumières n'a abouti finalement qu'à la production de formes d'organisation tout à fait insuffisantes et même franchement déficientes, et de tentatives d'interprétation et de justification philosophiques du processus qui ne l'étaient guère moins. Parlant de l'optimisme et de la confiance qui sont caractéristiques de la période de l'*Aufklärung*, Musil écrit : « C'est une chose qui a sans doute été là pour la dernière fois à l'époque des Lumières ; dans ce XVIII^e siècle finissant, les hommes croyaient à quelque chose en nous, qui n'avait besoin que d'être libéré, pour s'élever à toute allure. Ils l'appelaient "raison" et espéraient en une "religion naturelle", une "morale naturelle", une "éducation naturelle", voire même en une "économie naturelle" ; ils ne faisaient pas grand cas de la tradition et se faisaient fort de reconstruire le monde de façon nouvelle à partir de l'esprit. La tentative, entreprise sur un soubassement de pensée beaucoup trop étroit, s'est effondrée et n'a laissé qu'un tas de débris. L'époque actuelle a trouvé l'épouvante suscitée par elle (plus exactement par une répétition entreprise au XIX^e siècle à partir des sciences de la nature) dans les livres de Flaubert, de Dostoïevski, voire même encore de Hamsun, qui en sont imprégnés ; le "rationalisme" était devenu vers la fin suspect et risible » (« Das hilflose Europa », GW 8, p. 1086).

La forme dégradée sous laquelle la tentative a été reprise au XIX^e siècle ne pouvait qu'aboutir à un échec. Mais c'est justement parce que c'était une forme dégradée et rapetissée de façon plus ou moins caricaturale. L'échec ne peut donc justifier en aucune façon la réaction, qui ne reconnaît pas simplement le manque de maturité de la tentative, mais la condamne dans son principe. « On s'explique aisément, constate Musil, qu'une époque qui n'a pas compris la nouveauté qu'elle est elle-même croie douloureusement avoir perdu quelque chose qui antérieurement faisait partie de ses possessions » (« Der deutsche Mensch

1. « Über die Dummheit » (1937), GW 8, p. 1284.

als Symptom », p. 1385). Mais tirer de cela la conclusion que notre époque a été effectivement dépossédée de quelque chose d'essentiel reviendrait à dresser un bilan prématuré et tout à fait dans la manière des philosophies spéculatives anciennes. Il ne faut pas confondre le sentiment que nous avons avec ce que nous pouvons savoir réellement sur la position de notre époque et sur le genre d'humanité qu'elle est susceptible d'enfanter un jour. Pour reprendre l'image de Musil, on ne peut pas conclure de l'odeur désagréable que certains plats dégagent à la cuisson la saveur qu'ils auront.

Le résultat final de l'évolution a été que l'on voit aujourd'hui s'affronter ce que Musil appelle une « rationalité de poisson séché » et un antirationalisme de l'emphase et de l'enflure, qui est, pour sa part, gonflé comme une baudruche et à peu près aussi consistant qu'elle. Ces deux adversaires sont, conclut-il, tout à fait dignes l'un de l'autre. Ce que l'on oppose généralement au rationalisme dont on se plaint est, en fait, non seulement sans consistance, mais également démenti et ridiculisé à chaque instant par le positivisme affairé qui caractérise la gestion sérieuse du quotidien et qui constitue le seul élément sûr et solide dans la mentalité de l'homme d'aujourd'hui. Tout le reste n'est justement pas considéré en pratique comme autre chose que de la littérature. « Il s'est, observe Musil, répandu une mer de lamentations sur notre absence d'âme, sur notre mécanisation, notre mentalité de calculateurs, notre irrégiosité et les productions de la science comme de l'art sont considérées comme des débordements de ces états. L'homme, dit-on, ne fait plus que calculer et même ses prétendues grandes réalisations scientifiques ne sont que des excès de cette pulsion du calcul. À l'exception du socialisme, le salut est cherché de façon tout à fait générale régressivement ; dans une façon de se détourner du présent. À l'homme sans liaison on recommande les liaisons anciennes : croyance, préscientificité, simplicité, humanité, altruisme, solidarité nationale, soumission politique : abandon de l'individualisme capitaliste et de son type d'esprit. Même le socialisme est rempli de cela » (*ibid.*, p. 1382). Or on ne prépare pas le futur en choisissant de se détourner simplement du présent décevant.

Musil considère cependant comme essentiel de préciser que « dans toutes les désignations comme amour, bonté, irrationalité, religiosité, qui ont été combattues ici, il y a un aspect de la

vérité et pour la vérité complète on n'a aujourd'hui aucune pensée à sa disposition » (*ibid.*, p. 1392). Cet aspect de la vérité correspond à ce qu'il propose d'appeler simplement « l'autre état » et qu'il traite sous ce nom dans *L'Homme sans qualités*. C'est, dit-il, une chose par opposition à laquelle la pensée et le désir apparaissent comme une seule et même chose. Il se situe, en tout cas, en deçà de l'un et de l'autre. Comme ce qui nous manque est, selon l'expression de Musil, la fonction, et non pas les contenus, le problème de l'autre état est essentiellement celui qui consiste à trouver des formes d'organisation qui lui permettent de s'exprimer de façon positive et durable, et non pas seulement, comme cela a été généralement le cas jusqu'ici, de façon épisodique sous la forme de débordements du genre de celui qui a correspondu au déclenchement de la Première Guerre mondiale. Le problème de notre époque ne réside, en effet, aucunement dans le dépérissement, que déplore sur tous les tons le romantisme de notre époque, de contenus comme l'idéalisme, la générosité, l'amour, l'altruisme, etc., qui existent probablement tout autant qu'auparavant, mais dans l'absence des formes d'organisation qui leur permettraient de s'extérioriser et d'agir. C'est pourquoi Musil soutient que l'époque actuelle ne souffre pas, comme on le dit souvent, d'un excès d'ordre et de contrôle, mais en réalité d'un énorme problème d'organisation spirituelle, du fait que les choses essentielles sont abandonnées au laisser-faire, à l'à-peu-près, au désordre et au hasard. Elle ne manque pas d'esprit, mais de volonté, de sérieux, de discipline et de méthode dans les choses de l'esprit.

On ne peut donc pas attendre la solution du problème d'un simple réveil spontané des puissances trop longtemps opprimées de l'âme ou du sentiment, qu'il s'agirait alors simplement de laisser faire. D'après Maeterlinck : « On dirait que nous approchons d'une période spirituelle. Il y a dans l'histoire un certain nombre de périodes analogues, où l'âme, obéissant à des lois inconnues, remonte pour ainsi dire à la surface de l'humanité et manifeste plus directement son existence et sa puissance¹. » On entend de nouveau aujourd'hui évoquer assez fréquemment la possibilité d'un réveil de cette sorte. L'opinion de Musil est que, même si la résurgence annoncée se produisait effectivement, on

1. Maurice Maeterlinck, *Le Trésor des humbles*, Mercure de France, Paris, 33^e édition, 1904, p. 29-30.

aurait de toute façon et d'autant plus besoin d'idées directrices et organisatrices, qui ne pourront pas venir de l'âme ou du sentiment eux-mêmes, mais seulement de l'intellect.

Parmi tous les diagnostics qui ont été énoncés sur la situation du monde d'aujourd'hui, je n'en connais personnellement guère de plus pertinent et de plus correct que celui que Musil a formulé en 1922 dans *L'Europe désespérée*. Il est remarquable, du reste, et certainement pas sans analogie avec la situation présente qu'une réflexion sur la crise de la modernité en général prenne justement, chez lui, la forme d'une analyse du désarroi de l'Europe et de l'esprit européen :

Tout ce qui relève de l'esprit se trouve [...] aujourd'hui dans un grand désordre. L'esprit des faits et des nombres est combattu – traditionnellement et d'une manière telle que l'on est à peine encore conscient des raisons –, sans qu'on lui oppose quelque chose de plus que la négation. Car lorsqu'on proclame – et qui n'a pas proclamé quelque chose de cela?! –, qu'il manque à notre époque la synthèse ou la culture ou la religiosité ou la communauté, c'est à peine plus qu'un éloge du « bon vieux temps », puisque personne ne pourrait dire à quoi devraient ressembler aujourd'hui une culture ou une religion ou une communauté, au cas où elles voudraient admettre réellement dans leur synthèse les laboratoires et les machines volantes et le corps social gigantesque, et ne voudrait pas simplement les présupposer comme dépassés. On exige par là simplement que le présent s'abandonne lui-même. Incertitude, absence d'énergie, coloration pessimiste caractérisent tout ce qui est aujourd'hui âme.

Naturellement, cela se reflète dans une forme de petite épicerie intellectuelle que l'on n'avait encore jamais vue. Notre époque abrite l'un à côté de l'autre et sans le moindre accommodement les opposés de l'individualisme et de la communauté, de l'aristocratie et du socialisme, du pacifisme et du martialisme, de l'exaltation pour la culture et de l'affaiblissement de la civilisation, du nationalisme et de l'internationalisme, de la religion et des sciences de la nature, de l'intuition et du rationalisme et un nombre incalculable d'autres. Que l'on pardonne la comparaison, mais l'estomac de l'époque est gâté et renvoie sans cesse en mille mélanges des morceaux des mêmes aliments, sans les digérer (« Das hilflose Europa », p. 1087).

Tout comme son adversaire rationaliste, la protestation romantique d'aujourd'hui a malheureusement pris déjà depuis longtemps la forme d'une simple tradition que l'on se contente de

suivre et elle ne fait plus guère que répéter les mêmes idées toutes faites et faire fonctionner les mêmes automatismes. Ce que disait déjà Musil est, me semble-t-il, tout aussi vrai et même probablement encore plus vrai aujourd'hui. La « petite épicerie intellectuelle » dont il parle propose (en quantité seulement beaucoup plus grande) des produits qui, pour l'essentiel, n'ont pas changé et dont la qualité a même souvent décliné. Quant à l'estomac de l'époque, je ne crois pas que l'on puisse dire de lui qu'il a beaucoup amélioré son état et ses capacités de digestion depuis le moment où Musil écrivait. Je ne suis pas sûr, du reste, que l'on ne doive pas faire une constatation analogue à propos de son estomac philosophique lui-même, qui devrait pourtant par essence faire exception à cette règle.

V. LE PROBLÈME DE L'INDIVIDUALISME ET LA DISSOLUTION DES LIENS ET DES SOLIDARITÉS ANCIENNES

Taylor a consacré l'essentiel de son livre sur le malaise de la modernité à une analyse du premier des trois phénomènes qui sont perçus comme des symptômes de déclin, à savoir la montée de l'individualisme. C'est un problème qui a énormément pré-occupé Musil et sur lequel il a concentré une bonne partie de ses réflexions. Il est revenu sans cesse sur la situation inédite que crée la dissolution des liens organiques et des hiérarchies traditionnelles. « La liaison principale, remarque-t-il, est aujourd'hui le métier » (« Der deutsche Mensch als Symptom », p. 1362). Dans une conversation avec Arnheim, Ulrich constate : « Il y a plusieurs milliers de professions dans lesquelles les hommes disparaissent complètement ; c'est là que leur intelligence se cache. Mais quand on leur demande de l'universellement humain, ce qui leur est commun à tous, il ne peut rester que trois choses : la bêtise, l'argent ou, tout au plus, un vague relent de religion ! » (*HSQ* 1, p. 208). La protestation romantique ne propose malheureusement que des ersatz périmés ou peu crédibles de cet élément universellement humain qui fait défaut. En dehors de l'univers de dimensions plus que réduites que représente la sphère professionnelle, l'homme d'aujourd'hui n'a pratiquement plus d'idées sélectives et organisatrices. Ou, comme dirait Taylor, il lui manque de plus en plus les horizons plus larges par rapport auxquels il pourrait orienter sa pensée et son action. En ce sens-là, on peut dire, comme le fait Musil, que « le manque de

croyance n'est [...] pas du tout une affaire religieuse, mais une affaire qui englobe également le profane » (« Der deutsche Mensch als Symptom », p. 1363). Or, les liaisons (*Bindungen*), comme on les appelle, ont l'avantage de limiter au départ considérablement les mouvements et les réactions possibles de l'individu et constituent, de ce point de vue, des accumulateurs de force indispensables. En dehors d'elles, l'être humain ne peut effectuer aucun mouvement assuré, il éclate comme un ballon gonflé d'air ou se déforme, lorsqu'il reçoit une impulsion, selon n'importe quelle direction particulière. Mais le problème est, remarque Musil, qu'on ne peut pas conseiller à un homme qui n'est plus lié de se lier de façon nouvelle et pas davantage d'essayer d'entrer de nouveau dans les liens dont il s'est défait. Cela ne justifie cependant pas la protestation romantique qui s'exprime un peu partout et pas non plus le pessimisme qui règne aujourd'hui, car, si l'on consent à regarder devant plutôt que derrière soi, on peut aussi (et on doit) s'efforcer de tirer un parti positif de la situation inédite à laquelle nous nous trouvons aujourd'hui confrontés.

Mais la difficulté principale est ici celle que signale Taylor. Sorti de la sphère de ses intérêts privés et de son appartenance à des groupes qui représentent de simples coalitions permanentes ou occasionnelles d'intérêts privés, l'individu de la société libérale est sans direction et sans forme. Or, plus la démocratie se fragmente, plus elle devient, du même coup, incapable de fournir les principes formateurs qui seraient nécessaires. Pour limiter la montée de l'individualisme, il faudrait réussir à contenir les forces du marché, qui la produisent inévitablement, et à impliquer positivement l'individu dans des formes d'action collective qui échappent à ses lois. « La seule façon de contenir les forces du marché et de la bureaucratie passe par la formation d'un vaste projet démocratique. Mais c'est justement ce qui devient difficile dans une démocratie fragmentée » (*Le Malaise de la modernité*, p. 123). En d'autres termes, le déficit démocratique qui résulte du triomphe sans partage de l'individualisme et de la tendance corrélative à la fragmentation et même à l'atomisation ne pourrait être corrigé que par une forme de démocratie renforcée, qui repose sur la formation d'un consensus suffisamment large autour de grands projets collectifs. Or l'individualisme triomphant constitue justement ce qui rend de plus en plus difficile la formation de projets de cette sorte : « Plus l'électorat se fragmente, plus il transfère son énergie politique à des groupements

minoritaires, et moins il est possible de mobiliser des majorités démocratiques autour de politiques et de programmes communs » (*ibid.*, p. 119). L'impression qui prévaut de plus en plus est que seuls des groupes de pression représentant des intérêts particuliers et des minorités organisées peuvent encore s'opposer efficacement à la toute-puissance de l'État bureaucratique et remporter des succès limités et épisodiques contre elle. Ce qui manque le plus est l'adhésion d'une majorité de citoyens à de grands objectifs, qui ne visent pas seulement la satisfaction d'intérêts privés ou minoritaires, mais comportent également des difficultés et des sacrifices équitablement répartis.

Pour un certain nombre de nos contemporains et pour plusieurs des personnages typiques de *L'Homme sans qualités* auxquels s'oppose Ulrich, l'origine de nos maux porte justement un nom, à savoir celui de « démocratie ». C'est le triomphe de la démocratie et le processus de démocratisation croissante de la société qui sont responsables du déclin que nous connaissons. Dans « Politisches Bekenntnis eines jungen Mannes » (1913), Musil résume la conviction à laquelle il est parvenu lui-même sur ce point dans la formule suivante : « Toi-même tu es déjà [...], dans ce que tu veux, une créature de la démocratie et l'avenir ne peut être atteint que par une démocratie accentuée et plus pure » (*GW8*, p. 1011). En faveur de la démocratie, Musil développe l'argumentation suivante : « J'ai toujours tenu l'idée que tous les hommes sont égaux et frères pour une exagération sentimentale, car mon sentiment a toujours été davantage repoussé qu'attiré par celui d'autrui. Mais je crois voir avec clarté que la science est un résultat de la démocratie. Ce n'est pas seulement qu'ici le grand travaille avec le petit et le plus grand dépasse à peine la moyenne de la génération suivante. Ce qui est décisif est plutôt que, du fait de la démocratisation de la société qui s'est produite dans les deux cents dernières années, un nombre d'hommes plus grand que jamais a réussi à coopérer et que sur ce nombre plus grand – contre le préjugé aristocratique – la sélection des dons que l'on obtient s'est trouvée être plus grande. Je ne méconnais pas l'aplatissement qui de temps à autre, en raison de la trop grande ressemblance de l'activité scientifique avec celle d'une fourmière, devient un danger, mais je crois que le nombre des grandes réalisations est en proportion de celui des réalisations moyennes, car le génie ne fait jamais rien de façon nouvelle, mais toujours seulement quelque chose autrement et

les talents moyens lui fournissent la possibilité dans laquelle il se condense en réalisations. L'essor puissant que la connaissance et la maîtrise de la nature ont pris depuis cette époque ne peut s'expliquer que de cette façon. – C'est de l'ingratitude que d'opposer toujours uniquement à ces réalisations de l'intellect qu'elles n'ont été d'aucune utilité pour l'âme, voire même que depuis leur époque ce qui relève de l'âme subit un processus d'étiollement. Elles ont, à coup sûr, détruit toutes les félicités simples, y compris celles qui le sont au bon sens du terme, en créant un sol pour de plus compliquées; mais cela n'a pas été leur tâche que de créer également celles-ci elles-mêmes. C'est la nôtre. L'intellect qui est à l'œuvre dans les sciences de la nature avec sa conscience stricte, son absence de préjugés et sa détermination à mettre à nouveau en question tout résultat, dès que le moindre avantage intellectuel peut être obtenu par là, fait dans un domaine d'intérêts de deuxième ordre ce que nous devrions faire dans les questions de la vie » (*ibid.*).

Les partisans de la conception romantique du génie, par rapport à laquelle Musil a toujours tenu à prendre ses distances, sont généralement convaincus que la démocratisation a assurément favorisé le développement de la science et de la technique, mais a, en revanche, provoqué le dépérissement de la culture authentique et finalement la ruine de l'âme. C'est ce qui suscite les lamentations que l'on entend assez fréquemment à propos de l'incapacité dans laquelle se trouverait la démocratie de produire une grande culture, et en particulier une grande philosophie. La réponse de Musil est que nous devrions justement essayer un peu plus sérieusement d'utiliser les ressources qui se sont révélées si efficaces et si productives dans le traitement des questions secondaires pour celui des questions les plus importantes. Cela signifie, bien entendu, que, là aussi, ce n'est pas d'un excès, mais d'une insuffisance de démocratie que nous souffrons probablement pour l'instant. De façon générale, Musil pense que nous sortirons des difficultés actuelles non pas par un moins de quoi que ce soit, mais, au contraire, par un plus de ce que nous avons déjà, qui devrait probablement être aussi un plus de démocratie.

J'espère avoir montré de façon convaincante que le parallélisme que j'ai suggéré entre le diagnostic de Musil et celui que formule aujourd'hui Taylor n'était pas complètement artificiel. Taylor croit, lui aussi, que ce dont nous avons besoin n'est pas un abandon, mais une autre utilisation des valeurs, des idéaux

et des instruments qui ont fait, selon ses partisans, la grandeur et, selon ses détracteurs, la misère de l'époque et du monde modernes. Un des problèmes fondamentaux avec lesquels Musil s'est trouvé aux prises dans *L'Homme sans qualités* a été celui de savoir comment on peut espérer créer ou restaurer un certain sens de la collectivité et des valeurs communes sans avoir besoin pour cela de recourir à la pseudo-solution que représente le fameux *Gemeinschaftsgefühl* invoqué par la plupart des adversaires d'Ulrich et qu'il suffirait, selon eux, de laisser s'épanouir pour que tous les problèmes soient réglés. Musil pense que la solution ne peut pas consister simplement à supprimer les obstacles qui sont censés s'opposer à l'épanouissement de quelque chose, parce que, considéré en dehors de ses formes d'organisation, l'homme n'est rien de plus qu'une masse amorphe, une sorte de substance colloïdale qui peut être formée et déformée à peu près dans n'importe quel sens. Ce n'est donc pas l'homme, qui ne se transforme jamais beaucoup en profondeur, que l'on doit essayer de modifier, mais ses formes d'organisation et ses modes d'expression, qui font justement toute la différence. Les représentants de la tendance que Taylor appelle expressiviste ont raison de penser que l'homme d'aujourd'hui souffre d'un déficit caractéristique, du point de vue de l'expression, mais tort de croire qu'il suffirait simplement de libérer ce qui ne demande qu'à s'exprimer et est pour l'instant empêché de le faire.

Un des points sur lesquels la pensée politique de Taylor diffère incontestablement de celle de Musil réside précisément dans la sympathie beaucoup plus grande qu'il éprouve pour l'idée de la communauté et l'idéal communautarien. C'est une différence qui s'explique sans doute assez facilement. À l'époque où écrit Musil, ce qui existe en fait de programmes et de mouvements politiques d'inspiration communautarienne se distingue surtout par son orientation agressivement antirationnaliste et antilibérale, sa conviction que l'action politique doit s'adresser essentiellement à l'âme et au sentiment, et non à l'intellect, sa pratique de la suggestion et de la manipulation des masses, son extrémisme et sa prédilection pour les méthodes violentes. Schorske, qui a comparé les cas de Schönerer, de Lueger et de Herzl comme constituant trois exemples typiques de réaction « communautarienne » à l'échec radical de l'austrolibéralisme, conclut son analyse en remarquant que, en dépit de tout ce qui les sépare : « Ils étaient tous, chacun à sa manière, des enfants rebelles de la

culture austrolibérale, une culture qui pouvait satisfaire les esprits, mais affamait les âmes d'une population qui chérissait encore le souvenir d'un ordre social prérationaliste¹. » Musil, comme on l'a vu, pensait que le problème difficile qui se pose effectivement à l'âme dans des sociétés comme les nôtres devrait, pour avoir une chance de se résoudre, être traité de façon bien différente et il n'éprouvait manifestement aucune nostalgie pour l'ordre social prérationaliste cher au cœur d'un bon nombre de ses compatriotes. Aujourd'hui, bien entendu, le problème du communautarisme se pose dans un contexte tout à fait différent. La plupart des formes de communautarisme qui sont défendues de nos jours ne menacent pas explicitement un ordre libéral qui est accepté de plus en plus comme allant plus ou moins de soi ; et la question est plutôt de savoir de quelle dose de communautarisme les sociétés libérales ont besoin pour s'opposer à la montée de l'individualisme et quelle est celle qu'elles peuvent supporter sans danger pour leur unité et leur cohésion et sans risquer le retour au culte de l'un ou l'autre des « fétiches de l'époque » dont parle Musil. Mais la question de savoir si c'est bien le communautarisme qui constitue le remède approprié aux insuffisances et aux maladies de la société libérale reste, d'une certaine façon, entière.

Dans les dernières années de sa vie, Musil insiste sur le fait que le défaut majeur des organisations actuelles est de ne pas fournir de moyens d'expression appropriés à ce qu'il appelle la tendance inappétitive, par opposition à la tendance appétitive, de l'être humain. « C'est, explique Ulrich à sa sœur, à la part appétitive de nos sentiments que le monde doit toutes ses œuvres et toute sa beauté, tous ses progrès, mais aussi son agitation et, en fin de compte, son absurde mouvement circulaire ! » (*HSQ* 2, p. 539). C'est la part appétitive de nos sentiments qui est responsable de l'éthos constructiviste et activiste qui a engendré la science et la technique modernes, le libéralisme politique, l'économie de marché et le capitalisme. Celui-ci peut être considéré comme le système d'organisation de l'égoïsme individuel le plus systématique, le plus rationnel, le plus créatif et le plus souple qui ait jamais existé. Mais ce qu'engendrent l'égoïsme et les pulsions égoïstes en général n'est pas l'ordre, en tout cas pas un ordre que

1. « Politics in a New Key : An Austrian Trio », in *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1961, p. 174-175.

l'on pourrait qualifier d'humain, c'est la combinaison du progrès et du chaos social. « Si le progrès est fondé égoïstement, remarque Musil, le petit peu [!] d'ordre l'est par la puissance relativement non égoïste, désintéressée, inappétitive (avec organes appétitifs) » (*Tb* 2, p. 735). C'est ce qui explique que, selon une évolution qui s'est certainement accentuée depuis le moment où il écrivait, le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui combine de façon aussi remarquable et même aussi spectaculaire le progrès dans tous les domaines, la créativité, le mouvement et même l'agitation incessante avec une tendance de plus en plus marquée à la désintégration sociale et au chaos. Pour sortir de cette situation, il faudrait que les formes d'organisation actuelles réussissent à donner également aux dispositions inappétitives dont dépend la réalisation d'un ordre authentique la possibilité de s'exprimer socialement.

Je ne crois pas me tromper en disant que la réflexion de Taylor est inspirée fondamentalement par une préoccupation du même genre. Une de ses convictions les plus centrales est que tout pays libre et démocratique a besoin d'une certaine cohésion et même d'un certain patriotisme, et également de corps intermédiaires, d'organisations actives dont l'existence ne peut reposer que sur de puissants sentiments communautaires. On ne peut, selon lui, défendre un modèle de libéralisme qui choisirait d'ignorer ces deux exigences. Mais la logique du système libéral, dans sa version intégriste, est justement de considérer qu'il ne lui appartient pas de les satisfaire et qu'il doit même, autant que possible, éviter d'en tenir compte. Je trouve très significatif que certaines des réflexions de Musil sur cette question, dans les dernières années de sa vie, aient été inspirées, justement, par un article de Röpke, « Markterstarrung und Gruppenanarchie in England und Amerika » (Rigidification du marché et anarchie des groupes en Angleterre et en Amérique), dont le sujet est le « désordre de la démocratie », considéré d'après l'exemple américain. Le problème posé est celui de savoir quel genre d'ordre peuvent espérer produire les systèmes qui reposent sur la démocratie politique et l'économie de marché. Pour Musil, qui parle de ce qu'il appelle, en faisant un jeu de mots intraduisible en français, « *die lieberale* [!] *Auffassung* » (*Tb* 2, p. 734), la question est de savoir s'il est possible ou non de créer un ordre stable et humainement satisfaisant à partir du seul désordre fondamental de la démocratie et de l'économie. La réponse est, pour lui, négative. Il faut des

principes d'ordre, d'orientation et d'organisation qui viennent d'une autre source et qui ne courent cependant pas le risque d'être confondus avec ceux de l'ordre « supérieur » auquel les systèmes politiques autoritaires ont l'habitude de se référer pour justifier leur existence et leur action.

C'est une idée avec laquelle il me semble que Taylor serait certainement tout à fait d'accord. Dans une situation aussi problématique que celle du monde d'aujourd'hui, c'est une tentation permanente que d'attendre le salut d'un simple sursaut de l'âme, sous l'une ou l'autre des formes qu'elle prend et des noms qu'on lui donne aujourd'hui. Compter sur une chose de ce genre pour compenser les excès de la modernité scientifique et technique est après tout une attitude qui est tout à fait conforme au principe du laisser-faire et à l'esprit du libéralisme, en tout cas à la façon dont il conçoit la séparation entre la sphère privée, qu'il renonce entièrement à réglementer, mais également à organiser de façon quelconque, et la sphère publique. La tendance actuelle semble être à nouveau, chez beaucoup de nos contemporains, de croire ou d'affecter de croire à l'idée d'un réveil religieux ou spirituel dont pourrait venir finalement le salut. Mais je suis convaincu, comme l'était Musil et comme l'est aussi, je crois, Taylor, que nous ne nous en tirerons pas de cette façon. Musil, qui avait un don exceptionnel pour trouver la formule heureuse, a, selon moi, entièrement raison de dire que « ce que l'on sent comme l'appel de l'âme est la surdité d'une oreille à laquelle, d'une phrase hypothétique, ne parvient jamais qu'un mot apodictique¹ ».

Le problème le plus sérieux que pose l'idée de « déclin » ou de « décadence » est sans doute qu'elle a été appliquée à peu près par toutes les époques, lorsqu'elles se sont comparées à celles qui les ont précédées, et que, lorsqu'on parle, comme le font les détracteurs de la modernité, d'un recul ou d'un déclin dont elle porterait la responsabilité, on ne sait pas très bien à quel moment ils sont supposés avoir commencé. « On affirme parfois, écrit Taylor, qu'un déclin important s'est produit au cours des dernières décennies – depuis la Seconde Guerre mondiale ou les années 1950, par exemple. Il arrive même que ce sentiment remonte plus loin encore : certains considèrent toute l'époque moderne depuis le XVII^e siècle comme une longue décadence. Même si l'échelle chronologique varie beaucoup, on observe une

certaine convergence sur le thème de la décadence. Il s'agit, en fait, de variations sur quelques thèmes fondamentaux » (*Le Malaise de la modernité*, p. 9). Le malaise de la modernité est effectivement très ancien et les symptômes n'ont pas nécessairement beaucoup changé. Comme le constatait déjà Musil, ils ne sont effectivement, de façon générale, que de simples variations sur quelques thèmes fondamentaux. On peut donc se demander ce que la forme actuelle du malaise a de si particulier, en dehors du fait qu'il est probablement devenu plus aigu, notamment parce que les incertitudes et les dangers sont devenus également plus grands, que les solutions longtemps attendues ou espérées ne semblent toujours pas en vue et sont même d'une certaine façon plus éloignées que jamais, et que des déceptions nouvelles sont venues s'ajouter aux anciennes et ont, aux yeux des sceptiques et des réfractaires, encore alourdi le passif déjà très important de la modernité. Il est difficile de dire si ce qui se passe actuellement justifie réellement l'idée très répandue que nous sommes d'ores et déjà sortis de la modernité et entrés dans une phase qui pourrait légitimement être appelée « postmoderne » ou si, au contraire, nous sommes en réalité toujours aux prises avec les mêmes problèmes fondamentaux et irrésolus de la condition moderne. Même ce que Lyotard appelle le scepticisme à l'égard des grands « métarécits » de la modernité, ceux du progrès, du sens, de l'émancipation, etc., est certainement une chose beaucoup plus traditionnelle et loin d'être aussi récente qu'on le dit parfois. Cette question n'est évidemment pas celle dont j'ai essayé de traiter ici, même si elle a un rapport assez immédiat avec elle. Je remarquerai simplement en terminant qu'une des caractéristiques les plus surprenantes du débat qui a lieu actuellement sur la postmodernité est que le nom de Musil, qui a des choses si pertinentes, si importantes et si actuelles à nous dire sur la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, n'y soit pour ainsi dire jamais prononcé.

1. « Penthesileiade » [janvier 1912], GW 8, p. 985.

ROBERT MUSIL, LE « SENS DU POSSIBLE » ET LA TÂCHE DE L'ÉCOLE

« L'auteur n'écrit pas volontiers des choses morales ; mais il a été obligé d'écrire ces règles, à cause des pédagogues et de leurs semblables, parce qu'ils diraient autrement qu'il est sans religion et sans foi et qu'il veut renverser la religion et la foi par sa méthode. »

DESCARTES, *Entretien avec Burman*.

I. LES DÉSARROIS DE L'ÉLÈVE MUSIL

Dans le chapitre 13 du tome I de *L'Homme sans qualités*, Musil décrit un changement important qui est survenu récemment dans la mentalité de l'époque et dont on commence seulement à mesurer les effets. « [...] il n'y a pas si longtemps encore, écrit-il, un homme digne d'admiration était un être dont le courage est un courage moral, la force une force de conviction, la fermeté celle du cœur et de la vertu, un être qui juge la rapidité puérile, les feintes illicites, la mobilité et l'élan contraires à la dignité. Cet être, il est vrai, a fini par ne plus subsister que dans le corps enseignant secondaire et dans toute espèce de déclarations purement littéraires ; c'était devenu un fantôme idéologique, et la vie a dû se trouver un nouveau type de virilité. Comme elle le cherchait des yeux autour d'elle, elle découvrit que les prises et les ruses dont se sert un esprit inventif pour résoudre un problème logique ne diffèrent réellement pas beaucoup des prises d'un lutteur bien entraîné ; et il existe une combativité psychique que les difficultés et les improbabilités rendent froide et habile, qu'il s'agisse de deviner le point faible d'un problème ou celui d'un ennemi en chair et en os » (*HSQ* 1, p. 52).

Cette constatation est destinée à rendre compte de la façon dont on en est arrivé aujourd'hui à un stade où même un cheval

de course peut être qualifié de génial. Le héros, Ulrich, qui, dans sa jeunesse militaire, n'avait guère entendu parler que de femmes et de chevaux et avait rêvé d'abandonner tout cela pour devenir un grand homme, découvre tout à coup que, comme dit Musil, « au moment même où, après des efforts divers, il eût pu peut-être se sentir proche du but de ses aspirations, le cheval, qui l'y avait précédé, de là-bas le saluait » (*ibid.*). C'est qu'entre-temps notre époque s'est rendu compte que les qualités qui distinguent, du point de vue psychotechnique, un grand esprit, par exemple un savant génial, et un champion national de boxe ne sont pas aussi différentes qu'on le pensait et pas non plus aussi éloignées qu'on aimerait le croire de celles d'un cheval d'obstacles¹. En fait, comme le constate Musil, on ne sait plus très bien aujourd'hui si, au lieu de découverte intellectuelle extraordinaire, on ne devrait pas parler plutôt de performance exceptionnelle, d'exploit sportif ou de record. Il va sans dire que c'est une tendance que la médiatisation de tous les grands événements, y compris dans le domaine intellectuel, n'a fait que renforcer depuis l'époque où écrivait Musil. C'est ainsi que pour

1. D'après Karl Corino (*Musil, Leben und Werk in Bildern und Texten, op. cit.*, p. 111), les considérations sur le cheval de course « génial » auraient pu être inspirées à Musil par l'histoire fameuse du « kluge Hans », un cheval prodige auquel beaucoup de gens attribuaient des performances intellectuelles étonnantes, comme la capacité de compter ou de lire. Il était souvent question sérieusement du génie du cheval, jusqu'au moment où le psychologue Oskar Pfungst, que Musil avait connu à Berlin, a montré qu'il réagissait en fait simplement à des mouvements involontaires de l'homme. Mais Musil note : « Le jour où l'on a pu lire pour la première fois dans un journal la formule le "génial cheval de course" est déjà lointain ; je crois que c'était à l'occasion de la protestation d'une société hippique auprès d'un journaliste sportif, sous prétexte qu'en qualifiant tant de footballeurs de "génies de la pelouse", on frustrait les chevaux d'un mérite qui leur était non moins dû » (« En chaussant les lunettes du sport », in *Proses éparses*, p. 210). Il y a déjà longtemps, à l'époque, que les sportifs ont pris l'habitude d'être qualifiés de « génies » ; et, s'il en est ainsi, on ne voit pas pourquoi ce qualificatif ne s'appliquerait pas aussi aux chevaux de course. De toute façon, que Musil ait songé ou non à l'histoire du « kluge Hans », elle est presque totalement dépourvue de pertinence pour ce dont il s'agit ici. Ce n'est pas du tout à cause de ses performances intellectuelles supposées qu'un cheval de course peut être élevé au rang de génie. Après avoir décidé d'attribuer le qualificatif de « génial » aux sportifs, puis, de façon on ne peut plus logique, aux chevaux de course eux-mêmes, on s'est trouvé contraint de se demander sérieusement si, en abandonnant les derniers restes de la conception idéaliste du génie, on ne devrait pas accepter de traiter les qualités que l'on attribue au génie comme étant essentiellement et même uniquement de nature sportive. Comme le dit Musil, le sport est en train d'évincer une idée naïve et désuète que l'on se faisait jusque-là de la grandeur humaine et, en particulier, intellectuelle.

finir, écrit-il, « le sport et l'objectivité ont pu évincer à bon droit les idées démodées qu'on se faisait jusqu'à eux du génie et de la grandeur humaine » (*ibid.*).

Le type intellectuel et moral dominant de l'époque réunit des aptitudes et des dispositions qui sont communes au scientifique positiviste, au technicien, au politicien réaliste, au chef d'entreprise et au marchand. « En effet, constate Musil, avant que les intellectuels ne découvrirent la volupté des faits, seuls les guerriers, les chasseurs et les commerçants, c'est-à-dire précisément les natures rusées et violentes, l'avaient connue. Dans la lutte pour la vie, il n'y a pas de place pour le sentimentalisme de la pensée, il n'y a que le désir de supprimer l'adversaire de la façon la plus rapide et la plus effective ; tout le monde est positiviste » (*HSQ* 1, p. 362-363). Il n'est pas difficile de comprendre, dans ces conditions, le malentendu caractéristique qui s'est instauré entre la société contemporaine et son école et la raison pour laquelle Musil parle d'un état d'esprit qui a fini par ne plus subsister que dans le corps enseignant secondaire. La société exige de l'école qu'elle continue à promouvoir un système de valeurs intellectuelles et morales et un type d'homme qui ont cessé depuis un certain temps déjà d'être ceux qu'elle cultive, honore et récompense dans les faits. On continue à lui demander de prêcher et de développer des vertus traditionnelles comme le culte désintéressé de la vérité pour la vérité, la fermeté dans les convictions morales, la droiture, le mépris de l'habileté et de la duplicité, alors que ces dispositions sont, par ailleurs, démenties et ridiculisées en permanence par les exigences de la vie et que ce qui compte aujourd'hui, de l'aveu de tous, est en fait essentiellement le calcul et la ruse, l'agressivité, la compétitivité, la réussite à tout prix et l'art de se débarrasser proprement et efficacement de l'adversaire.

Il n'y aurait que très peu de chose à changer au diagnostic que formule Musil sur une époque qui est supposée être celle qui a précédé immédiatement la Première Guerre mondiale pour le transformer en une description tout à fait exacte de la situation actuelle. Avec l'espèce de victoire par forfait que semblent avoir remportée une fois pour toutes le libéralisme, le principe de la concurrence et la loi du profit, et qui consacre définitivement le deuxième type de « virilité » et les valeurs qui lui correspondent comme étant les seuls qui méritent encore d'être pris au sérieux, le malentendu est simplement devenu encore plus radical. Il est

vrai que, comme le dit Musil, si tout le monde est autorisé aujourd'hui à agir en commerçant, y compris dans les affaires intellectuelles, une vieille tradition exige que l'on continue à parler en idéaliste et que la mission de l'école, qui est chargée aujourd'hui plus que jamais de maintenir cette tradition, est devenue, en un certain sens, d'autant plus importante. Mais cela ne change rien au fait que l'hommage solennel que la société contemporaine se sent obligée périodiquement de rendre à son école a toutes les chances de ressembler fortement à celui que le vice rend à la vertu.

Lorsqu'on s'interroge sur ce qu'ont pu être les prises de position et les réactions de Musil sur la question de l'école, il est naturel de songer d'abord à son premier roman, *Les Désarrois de l'élève Törless*. Mais Musil a toujours protesté contre la tentation d'interpréter ce livre comme s'il avait cherché à y délivrer un message quelconque, et en particulier un message pédagogique.

Mon premier succès, écrit-il en 1936, coïncide avec mon premier livre, *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*. Ce succès s'est même prolongé jusqu'à maintenant, mais à l'époque, le petit roman que j'avais écrit passait pour être à la fois trois choses : l'affirmation d'une « génération » nouvelle ; une contribution essentielle au problème de l'éducation ; enfin le coup d'essai d'un jeune écrivain dont on pouvait beaucoup attendre. De partout affluèrent des approbations critiques et des questions passionnées.

Sans doute y gagnai-je l'amitié de quelques critiques importants ; hors ce fait, le succès me parut consister en une série de malentendus. On louait mon sens de la « psychologie » et mon « réalisme », et nombreux furent ceux qui crurent avoir en ce livre le produit d'une « expérience personnelle », quand ce n'était pas une « confession » ; les pédagogues, en particulier, me demandèrent des détails, sur quoi je m'efforçai de les décevoir aussi horriblement que possible¹.

Officiellement, Musil a toujours rejeté comme incongrues et même presque offensantes les tentatives qui ont été faites pour l'annexer au camp des critiques et des réformateurs du système pédagogique. Dans une esquisse qu'il a rédigée beaucoup plus tard pour une autobiographie, il écrit :

Bien des gens ont considéré mon premier livre comme un livre de confession, et quand *Les Désarrois de l'élève Törless* est paru [...], j'ai

1. *Les Désarrois de l'élève Törless*, op. cit., postface, p. 246.

reçu des lettres de pédagogues réformateurs du monde entier, car les conceptions nouvelles dans le traitement de la jeunesse, aujourd'hui à nouveau refoulées par les plus anciennes démodées, qui se sont modifiées un peu entre-temps, commençaient à l'époque à se frayer un chemin. Du fait que mon livre racontait des événements dans un internat de jeunes hommes et de garçons, qui ne pouvaient pas ne pas faire dresser les cheveux sur la tête à quelqu'un qui se fait les idées habituelles sur la pureté de cristal de la jeunesse, les réformateurs de l'éducation qui avaient un regard plus aigu ont cru voir en moi un allié et m'ont interrogé sur le comment, le où et les détails réels. J'ai été pour cette raison très étonné et inamical, je me suis même senti presque insulté. Je sais aujourd'hui que j'ai à ce moment-là décrit réellement quelque chose qui dans le cours du temps s'est révélé être typique ; mais même aujourd'hui toutes sortes de gens ne savent pas encore que cela ne pouvait pas ne pas être complètement accessoire pour moi¹.

L'origine du malentendu n'est pas difficile à deviner. Musil a expliqué qu'il n'était pas intéressé par tout ce qui, dans le matériau et l'action du roman, a trait au « milieu », à la « réalité » et au « réalisme », et que c'était même la raison pour laquelle il avait commencé par considérer que le sujet n'était pas pour lui et essayé d'en faire cadeau à deux écrivains « naturalistes » doués, auxquels il lui semblait convenir beaucoup mieux qu'à lui-même. Or les pédagogues réformateurs, d'une façon que l'on comprend aisément, étaient justement préoccupés beaucoup moins par les intentions et les ambitions esthétiques du roman que par la réalité sous-jacente aux événements décrits et désireux d'en apprendre davantage sur le comment, le où et les détails réels. Mais, comme le fait remarquer Corino, indépendamment de la raison qu'invoque Musil, il était, de toute façon, contraint par la nature du sujet lui-même à une certaine prudence et, ayant déjà pris le risque de ne modifier que superficiellement les noms des acteurs principaux, il ne pouvait probablement pas sans danger consentir à donner des indications plus précises sur les lieux, les événements et les personnages réels.

On peut constater, en tout cas, qu'autant il a insisté par la suite sur les ambitions intellectuelles et théoriques considérables de *L'Homme sans qualités*, autant il s'est défendu avec énergie d'avoir cherché, avec *Les Désarrois de l'élève Törless*, à écrire

1. Cité par Karl Corino, « Törless ignotus », in *Text + Kritik*, 21/22, « Robert Musil », zweite Auflage, Juni 1972, p. 61.

quelque chose de plus qu'un simple roman. Il a, en particulier, protesté contre l'idée qu'il s'était proposé de traiter le thème de l'homosexualité ou, comme il le dit, de « rendre la pédérastie compréhensible ». Celle-ci n'était à ses yeux, a-t-il expliqué, que la forme particulière que prend dans le roman, en fonction des possibilités et des circonstances, une caractéristique d'un type beaucoup plus général : « On pourrait remplacer Basini par une femme, et l'homosexualité par le sadisme, le fétichisme, tout ce qui a quelque rapport avec des émotions aberrantes sans être noyé par le pathologique comme dans les cas les plus graves. J'estime que du problème intellectuel exposé et de l'atmosphère où il est situé pourraient résulter, selon les contingences, les choses les plus diverses. Comme vous le savez, je m'occupe aussi de psychologie en savant (il est vrai que ce n'était pas encore le cas au moment où j'ai écrit le livre), et je dois dire que les belles études des psychiatres français, par exemple, me suffiraient pour comprendre, revivre et, me semble-t-il, recréer *n'importe quelle* anomalie aussi bien que celle, relativement courante, que j'ai choisie. Il y a là sans doute un problème psychologique ; c'est en tout cas un fait que je puis me transporter dans cet univers affectif sans que ma volonté en soit le moins du monde altérée » (*ibid.*, p. 243).

Quelles qu'aient pu être les intentions réelles de Musil, qui, comme il le remarque lui-même, ne s'est intéressé que plus tard à la psychologie et à la psychopathologie, et apparemment jamais d'aussi près à la pédagogie, on peut penser que *Les Désarrois de l'élève Törless* offre un matériau beaucoup plus riche qu'il n'était disposé à l'admettre pour la réflexion pédagogique. On pourrait citer, par exemple, cet éloge ironique de la formation littéraire, fait par un auteur qui n'en avait pas bénéficié, puisqu'il avait fait ses études secondaires non pas au lycée, mais dans des écoles militaires, d'abord à Eisenstadt, puis à Mährisch-Weiskirchen, qu'il a utilisé comme cadre pour son premier roman : à l'âge de Törless, écrit-il, « l'enfant qui fréquente le lycée a lu Goethe, Schiller, Shakespeare, peut-être même déjà quelques modernes. Ces lectures, à peine digérées, ressortent automatiquement par le bout de la plume. Naissent alors de grandes tragédies romaines ou des poèmes ultra-sensibles qui cheminent dans le vêtement d'une typographie extrêmement "aérée" comme dans une robe de la plus fine dentelle : ouvrages en soi ridicules, mais d'une valeur inestimable pour assurer le développement inté-

rieur. Car ces associations importées, ces sentiments empruntés aident les jeunes gens à franchir le terrain psychique si dangereusement mouvant de ces années où l'on voudrait tant être quelque un alors qu'on n'en a pas encore les moyens. Peu importe qu'il en reste chez l'un quelque trace et rien chez l'autre : nul doute que, plus tard, chacun ne trouve un accommodement avec soi-même, et le risque se limite à cette période de transition. Réussirait-on alors à faire comprendre à un jeune homme le ridicule de son personnage, le sol lui manquerait sous les pieds, ou il s'écroulerait comme un somnambule réveillé en sursaut qui ne voit plus nulle part que le vide.

« Or cette illusion, ce subterfuge si propice au développement de l'adolescent, manquait à l'école de W. S'il y avait des classiques dans la bibliothèque, ils étaient rangés dans le genre "assommant", et le reste n'était que romans à l'eau de rose et tristes "gaietés d'escadron" » (*Les Désarrois de l'élève Törless*, p. 18).

C'est, bien entendu, dans cette perspective qu'il faut considérer l'événement que représente pour Törless la rencontre avec Kant, dont il aperçoit un volume, qu'il achètera le lendemain, sur la table de son professeur de mathématiques. Kant lui apparaît la nuit suivante dans un rêve dont il regrette de s'être éveillé trop vite, avant que cette divinité redoutable n'ait laissé échapper quelque secret. Ce que Musil décrit comme un « faux contact avec la littérature et la philosophie », chez Törless, a une certaine importance, puisqu'il échoue à remplir un vide dangereux qui l'amène à se détourner momentanément de ses goûts et de ses ambitions réels pour se soumettre à l'exemple et à l'influence de Beineberg et de Reiting. « Dans cette période critique, écrit Musil, toute sa vie ne fut qu'un effort sans cesse recommencé pour singer la brutalité et la virilité plus affirmée de ses amis, et, en secret, une profonde indifférence pour ce même effort » (*ibid.*, p. 20).

Le problème de Törless est qu'il est trop intellectuel pour ne pas souffrir du manque que ses camarades comblent avec le goût du sport et le plaisir animal de vivre et les lycéens avec leur « passade littéraire », alors que, par ailleurs, la vie d'internat, qui exige que l'on ait toujours le poing prêt à la riposte, l'a rendu trop sensible au ridicule de tous ces sentiments d'emprunt. Plus tard, Musil a écrit, à propos de la rencontre d'Agathe, la sœur d'Ulrich, avec le professeur Lindner, dans *L'Homme sans qualités* : « La suite ne peut être comprise qu'à partir de son absence de guidage. La société ne fait absolument rien pour aider

l'homme doué d'âme à trouver le chemin » (*Tb* 2, p. 1144). C'était, bien entendu, déjà le problème de Törless et c'est aussi celui avec lequel Agathe se retrouve aux prises, à l'âge adulte, dans une période critique de sa vie. Ce n'est manifestement pas par hasard que, au moment où elle cherche une direction et un chemin possibles, Musil la met en contact avec un pédagogue professionnel, qui est censé connaître la réponse à ce genre de question et dont toute l'existence personnelle est régie aussi strictement par des principes et des règles que celle de son « élève » en a été jusqu'ici dépourvue.

On pourrait s'étonner que les persécutions exercées contre Basini ne laissent finalement aucune trace durable et même aucun remords véritable chez Törless, dont le romancier nous dit qu'il est devenu plus tard, une fois surmontée l'épreuve de l'adolescence, un jeune homme très fin et très sensible, qui ne s'intéressait plus qu'au développement de l'âme et de l'esprit et, pour les autres problèmes, s'en remettait simplement, avec une indifférence teintée d'une certaine ironie, aux solutions conventionnelles. Mais c'est que, pour lui, l'aventure ne correspond réellement à rien de plus qu'un épisode sans signification profonde, même si elle lui a fait entrevoir des possibilités et un aspect de l'être humain dont il est bon de se rappeler en permanence qu'ils existent, alors que le cas de Beineberg et de Reiting est tout à fait différent. Le problème qui se pose à travers eux est celui de la façon dont se forment les futurs tyrans et, plus précisément, dont la figure du tyran peut commencer à émerger et à s'affirmer dans le contexte de l'école. « Reising, Boineburg, a écrit Musil beaucoup plus tard, à la fin des années 1930 : les dictateurs d'aujourd'hui *in nucleo*. Également la conception de la "masse" comme d'une entité qu'il faut soumettre à la contrainte » (*Tb* 1, p. 914). Aussi peu porté qu'il ait été à surestimer la portée philosophique de son premier ouvrage, Musil a donc tout de même admis, au moins après coup, qu'il y avait traité d'une façon que l'on peut qualifier de prémonitoire une question majeure, qui est à la fois psychologique, pédagogique et politique, à savoir celle de la formation des dictateurs et des manipulateurs de masse que sa génération a produits.

Lorsqu'il parle de sa propre éducation, Musil le fait essentiellement pour remarquer qu'il n'en a tout simplement pas eu. « Ma violence, écrit-il, qui était sans doute une conséquence de celle de ma mère, mais n'en tenait pas moins aussi à ma vive suscepti-

bilité, doit avoir donné à mes parents de grands soucis. Ainsi s'explique qu'ils m'aient fait entrer, eux qui me gâtaient jusque-là, à l'école militaire, qui n'était vraiment pas un institut d'éducation. J'ai donc été un enfant difficile à éduquer, et je sais aujourd'hui combien on est désemparé en pareil cas, quand on n'a pas les connaissances devenues depuis lors presque courantes – et qui sont donc vraiment une grande chose à l'actif de notre époque. Mais pouvait-on peut-être s'en passer avant notre époque ? » (*ibid.*, p. 916). Musil raconte également que, d'après l'un des rares souvenirs précis qu'il a conservés sur cette période, le pantalon long bleu qui constituait l'habillement imposé des élèves dans les *Realschulen* militaires en Autriche-Hongrie a dû jouer un rôle déterminant dans le choix qu'il a fait de l'une d'entre elles, de préférence à un lycée : « Du fait que j'avais à ce moment-là onze ans et que je devais encore, dans la maison de mes parents, porter des culottes courtes, tout comme de l'éclat qu'avait pour moi la perspective de devenir lieutenant à dix-neuf ans, on peut conclure que je souffrais d'idées fausses de la vie. Mais quant à savoir si ce qui s'annonçait là était une caractéristique générale du métier d'écrivain ou une caractéristique personnelle, c'est une chose difficile à décider » (*GW* 7, p. 942-943). Comme c'est presque toujours le cas, bien entendu, cette première décision a déterminé la suivante, puisque, lorsque Musil a décidé d'abandonner la carrière militaire, il lui était plus facile d'entrer dans une école technique supérieure qu'à l'université ; et c'est ainsi qu'il est devenu ingénieur. L'action à distance exercée par le pantalon bleu n'a, remarque-t-il, cessé définitivement qu'au moment où il s'est décidé à effectuer le rattrapage nécessaire pour pouvoir entrer à l'université et y préparer sa thèse et a passé, en 1904, son examen de maturité dans un lycée à Brünn. Tout ce que l'on peut dire, à ce propos, est que la part des idées fausses que l'on se fait presque fatalement, à l'âge dont il s'agit, sur la vie et celle d'éléments aussi superficiels et contingents que le pantalon long bleu dont il parle ont eu, dans l'orientation qu'a prise sa formation secondaire et ensuite supérieure, une importance qui n'est probablement ni plus ni moins disproportionnée que dans le cas de la plupart des autres enfants.

Parmi les personnes arrivées à l'âge adulte, il y en a peu qui ne manifestent pas une certaine tendance à se plaindre de l'éducation qu'elles ont reçue ou à regretter de n'en avoir eu aucune. Il est vrai que l'on observe aussi, chez les représentants de l'esprit,

une tendance caractéristique à considérer que l'absence d'éducation, réelle ou supposée, constitue plutôt un avantage et que tout ce que l'individu réussit à produire de grand et de créateur doit être fait contre ou en dépit de ce qu'on appelle l'éducation. C'est ainsi qu'au cours d'une discussion avec Walter Ulrich est amené à préciser une de ses pensées « en faisant remarquer que l'éducation n'était que l'insertion dans un système provisoirement en vigueur, issu de dispositions arbitraires ; de sorte que, pour atteindre au rayonnement de l'esprit, il fallait d'abord être persuadé de n'en point avoir ! C'était là, selon lui, une attitude absolument ouverte qui favorisait l'expérimentation et l'invention morale en grand » (*HSQ* 1, p. 436). Ce qui n'est guère contestable, en tout cas, est que l'éducation tend par nature à se constituer en système et procède inévitablement de façon systématique, alors que la manière dont se forme réellement l'individu est presque exactement le contraire de cela. Elle est faite, pour une part essentielle, de rencontres accidentelles et dont l'effet est largement imprévisible et varie dans des proportions considérables d'un individu à un autre, en fonction de données et de circonstances sur lesquelles l'éducation n'a pas de prise. Parlant de la formation artistique, Musil écrit : « Considérons la façon dont le savoir artistique est enseigné : d'après des langues, des nations, des époques, de grandes personnalités. Et comparons à cela la façon dont procède le jeune homme doué : il trouve ce qui lui "correspond", ici Stendhal, là Euripide, puis un contemporain, etc. Chacun ne produit qu'un effet ou un autre. Il procède assurément sans système, mais néanmoins comme s'il se laissait conduire par celui de sa nature. (Il se laisse guider par ses dons, par son génie) (nb : le désordre considérable qu'il y a eu dans mon propre développement) » (*Tb* 1, p. 783).

Il n'est donc pas aussi facile qu'on le croit souvent de déterminer la part exacte que l'éducation, l'éducation scolaire en tout cas (Musil considère que la question se pose de façon tout à fait différente, si c'est de l'éducation familiale que l'on parle), a prise dans la formation de l'homme que l'on est devenu pour finir et en particulier de décider dans quelle mesure le résultat que l'on constate a été obtenu grâce à elle, plutôt que sans elle ou même en dépit d'elle. Musil note : « Les enfants sont aussi peu religieux qu'ils sont philosophiques. Ils se cherchent, ils se développent ; intérieurement avec les mêmes souffrances et les mêmes irrégularités qu'extérieurement. – À proprement parler, ce développe-

ment et ce devenir sont exactement aussi irréguliers, comiques et incalculables que la vie sociale. Aussi peu qu'un système philosophique est ce qu'ils cherchent, aussi peu est-ce le système de la religion organisé de façon très étendue et ramifiée. Ils sont encore beaucoup trop peu enracinés dans la société pour pouvoir faire quelque chose de cela. On ne peut pas leur rendre crédible le miracle du salut, car ils n'ont pas du tout besoin d'une surnaturalité de ce genre. Aussi la religion n'est-elle pour eux qu'une matière d'enseignement de plus » (*Tb* 2, p. 1143). Ce n'est donc pas principalement à la négligence, puisqu'elle consacre au contraire une attention presque démesurée à ces problèmes, mais plutôt, d'une part, à la maladresse et, d'autre part, à ce que la question a de proprement insaisissable et immaîtrisable qu'il faut attribuer l'échec des tentatives que la société fait périodiquement pour concevoir un système d'éducation plus rationnel et plus efficace.

II. LA SOCIÉTÉ ET L'ÉCOLE

Comme on l'a vu, Musil accorde une importance considérable aux progrès que notre époque a réalisés, depuis ses propres années d'école, dans le traitement du problème de l'enfant difficile. Il a déjà été question il y a un instant de l'intérêt qu'il portait à la psychologie, et plus précisément à la psychologie expérimentale, qui est une discipline dans laquelle il a éprouvé le besoin d'acquérir une formation de véritable spécialiste. Il faudrait parler aussi de la façon dont il s'est intéressé aux possibilités de la psychotechnique, qui a plutôt tendance à susciter une méfiance et une répulsion instinctives chez les intellectuels, les philosophes et les artistes. La psychotechnique a pour objet l'étude des utilisations possibles des acquis de la psychologie scientifique à des fins pratiques dans le monde industriel, le système scolaire, l'armée, etc. ; et c'est un sujet que Musil a jugé suffisamment important et actuel pour lui consacrer un article en 1922¹. De son homme sans qualités, Ulrich, il dit : « Pour

1. Cf. « Psychotechnik und ihre Anwendungsmöglichkeit im Bundesheere », in R. Musil, *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psychotechnik*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1980, p. 177-205. L'ouvrage de référence sur la psychotechnique est à l'époque le livre de Hugo Münsterberg, *Grundzüge der Psychotechnik*, Leipzig, 1914.

lui, le bien et le mal, le haut et le bas ne sont pas comme pour le sceptique des notions relatives, mais les termes d'une fonction, des valeurs qui dépendent du contexte dans lequel elles se trouvent. Les siècles lui ont enseigné que les vices peuvent devenir des vertus, et réciproquement ; il tient pour pure maladresse que l'on ne réussisse pas encore, dans le temps d'une vie, à récupérer un criminel » (*HSQ* 1, p. 183). C'est ce que Musil appelle le principe de la morale fonctionnelle, ou encore, puisque la notion de fonction dont il est question ici n'est pas celle des sociologues ou des anthropologues, mais des mathématiciens, la « morale mathématique », dont Nietzsche a été pour lui un des inspirateurs principaux. La conviction d'Ulrich est que le bien et le mal ne sont pas des grandeurs absolues et que les valeurs morales sont, en outre, des valeurs qui peuvent très facilement changer de signe et, de négatives qu'elles étaient, devenir positives, ou l'inverse : « [...] la bonté des œuvres dépend des circonstances historiques et la bonté des hommes de l'habileté psychotechnique avec laquelle on exploite leurs qualités ! » (*HSQ* 1, p. 42). Comme l'a dit et répété Musil, ce qui compte est moins ce que fait l'homme que ce qu'on fait de ce qu'il fait.

Ce problème a évidemment un rapport on ne peut plus direct avec la question de l'école, puisqu'on peut penser aussi que c'est essentiellement par une forme d'incompétence ou de manque d'habileté techniques que le système scolaire échoue de façon aussi dramatique à transformer les potentialités réputées négatives des mauvais élèves – le mot « mauvais » pouvant signifier ici aussi bien la méchanceté ou la perversion morales que l'absence apparente de dons intellectuels et d'intérêt pour les choses de l'intellect – de façon à en tirer un résultat qui puisse être utilisé de façon positive. Dans *L'Homme sans qualités*, le charpentier Moosbrugger, qui est devenu un criminel sadique, assassin de prostituées, se considère lui-même comme un homme exceptionnel, qui a été seulement victime de la malchance et à qui il n'a manqué que l'éducation ou l'occasion pour devenir tout autre chose. Musil s'est servi de ce cas pour traiter un problème qui l'a toujours fasciné, à savoir celui de la petite différence dans l'éducation et dans les circonstances qui aurait peut-être été suffisante pour faire du criminel potentiel quelque chose de bien différent, y compris, le cas échéant, un grand homme. Nietzsche ne dit-il pas, du reste, que tous les grands hommes étaient en un

sens des criminels, simplement dans le grand style, et non dans le style misérable ?

Il n'est donc pas difficile de savoir de quel côté on doit situer Musil dans la querelle qui resurgit périodiquement à propos de l'importance respective qu'il convient d'accorder aux dispositions et aux facteurs héréditaires et à des déterminations qui sont, au contraire, purement accidentelles et externes dans la formation intellectuelle et morale de l'individu. Dans une lettre à Else Meidner de 1933, il insiste sur le fait qu'il a toujours défendu sur ce point une position bien arrêtée et que c'est même une des idées centrales de *L'Homme sans qualités* : « Je répète : la capacité d'aimer, la compassion, la justice, la douceur – ces modes de comportement-là et tous les modes de comportement moraux varient sans doute individuellement et socialement, mais ils sont à mon sens moins héréditaires que conditionnés par l'éducation et les circonstances ! Dans le premier tome, je parle même de façon répétée de cela, c'est même un de ses principes que l'on pourrait presque faire n'importe quoi de n'importe quoi » (*Bf* 1, p. 564). On peut donc supposer qu'il devrait être possible en principe de transformer à peu près n'importe quelle espèce de mal apparent en un bien réel. Mais, justement, on ne sait pour le moment absolument pas comment s'y prendre pour cela.

Un des problèmes fondamentaux que Musil a cherché à traiter dans la forme du roman, en écrivant *L'Homme sans qualités*, est celui de ce qu'il appelle le « bon mal », qui a pour corrélat celui du « mauvais bien ». On peut le formuler succinctement de la façon suivante : pourquoi le bien, ou en tout cas ce qui est présenté et enseigné officiellement comme étant le bien, est-il généralement si ennuyeux et si stérile, alors que le mal est, au contraire, presque toujours si séduisant et si productif ? Une des choses que découvre à un moment donné Ulrich est qu'« une conduite "morale" l'avait toujours mis dans une situation spirituelle pire que les pensées ou les actes considérés communément comme "immoraux". C'est un phénomène général : dans les circonstances qui les mettent en contradiction avec leur entourage, les hommes déploient toute leur force, alors que, là où ils n'ont que leur devoir à faire, ils se comportent, assez naturellement, comme pour le paiement des impôts. D'où il s'ensuit que le mal est toujours accompli avec plus ou moins de fantaisie et de passion, alors que le bien se distingue par une incontestable et pitoyable pauvreté émotive. Ulrich se souvint que sa sœur avait

traduit très candidement cette gêne morale en lui demandant si «être-bon n'était pas bon». Elle avait affirmé que la bonté devait être une chose difficile, passionnante, et s'était étonnée que les êtres moraux fussent presque toujours ennuyeux » (*HSQ 2*, p. 179-180).

Une des conséquences les plus surprenantes qui résultent du fait que l'on met généralement bien plus d'énergie et de passion dans la poursuite du mal que dans la recherche du bien est que presque tout ce que l'humanité a produit de plus remarquable est dû largement à des motivations et à des tendances (l'égoïsme, l'ambition, la duplicité, l'opportunisme, la ruse, la méchanceté, la violence, etc.) qu'elle a en même temps une propension très forte à réprouver officiellement comme des déficiences morales ou des vices caractérisés. Il se peut par conséquent que, comme le dit Musil, l'humanité ait finalement le choix entre périr de sa morale paralysée et périr de ses immoralistes vivants et créatifs. Mais, pour l'instant, on ne peut sûrement pas dire qu'elle ait réellement choisi. On remarquera que la question de la «bonne façon d'être mauvais» et de la «mauvaise façon d'être bon», qui fait l'objet des discussions entre Agathe et Ulrich, apparaissait déjà dans *Les Désarrois de l'élève Törless*, sous une forme à laquelle, je crois, nous avons tous été confrontés d'une manière ou d'une autre pendant les années que nous avons passées sur les bancs de l'école. Musil écrit que, dans l'école où se sont passés les événements qu'il raconte, «un certain degré d'immoralité passait même pour une preuve de virilité et de courage, la conquête valeureuse de certains plaisirs encore interdits. Surtout si l'on se confrontait à l'apparence des professeurs, pour la plupart étiolés à force de vertu. Toute exhortation à la morale se trouvait du coup liée, pour son plus grand dam, à des épaules étroites, à des ventres creux, à des jambes maigres, à des yeux qui ressemblaient, derrière les lunettes, à de candides agneaux paissant comme si la vie n'était qu'une vaste prairie émaillée des plus belles fleurs de la rhétorique édifiante » (*Les Désarrois de l'élève Törless*, p. 190).

La séparation rigoureuse du bien et du mal, à laquelle croient les représentants officiels du bien et qu'il s'agit, selon eux, d'inculquer fermement aux enfants et aux adolescents, se révèle évidemment, du point de vue de la morale fonctionnelle, impossible à prendre au sérieux. Ce dont il faudrait parler est plutôt une sorte de mélange indissoluble, dans les actions et dans les êtres,

du bien et du mal, qui peuvent, en outre, assez facilement, un peu comme le fond et la forme dans certaines figures ambiguës ou réversibles, échanger à un moment donné leurs rôles. Musil parle effectivement des efforts que fait Ulrich pour se représenter Agathe sous le concept d'un «homme moralement mixte», tel que l'actualité le produit en abondance. Et il fait dire à son héros que ce à quoi, avant tout, il ne croit pas est «la liaison du mal par le bien, que représente notre culture mêlée» (*GW 3*, p. 770; *HSQ 2*, p. 122). Le concept de l'homme moralement mixte est assurément un concept problématique, surtout pour quelqu'un qui, comme Ulrich, ne déteste rien tant, en morale, que les accommodements et les demi-mesures dont notre époque se satisfait aussi facilement. Lorsqu'il doit expliquer le mélange de condamnation obligatoire et de séduction inavouée que suscite en lui le comportement «immoral» de sa sœur, illustré par la façon dont elle a décidé de falsifier le testament du père, il se rend compte, du reste, qu'il n'est tenté d'utiliser ce concept que pour ne pas avoir à envisager une autre possibilité, qui l'effraie encore bien davantage et qui est que ce qui, au regard de la morale officielle, peut sembler faire d'Agathe un être radicalement mauvais soit justement, en même temps, ce qui fait d'elle un de ces êtres d'exception dans lesquels s'exprime le caractère nécessairement créatif et aventureux que doit aussi inévitablement posséder la morale. Si l'on cesse d'analyser les choses de façon consciente pour consentir à entrer dans le rêve d'Agathe, l'impression qui se forme est plutôt, en effet, celle d'«une bonté passionnée, affirmative, qui pousse à l'action» et qui peut très facilement, si on la compare à ses formes ordinaires exténuées, prendre l'allure d'un «vice très ancien» (*HSQ 2*, p. 182). Mais si le concept de l'homme moralement mixte, dans l'usage qu'en fait l'époque, est nécessairement un peu suspect, il n'est pas sûr du tout que celui de l'homme de bien sans mélange, de l'homme bon de façon entière et univoque, ne soit pas, quant à lui, une fiction pure et simple. Lorsque Agathe lui annonce qu'elle a rencontré un homme bon (le professeur Lindner), Ulrich lui répond : «Des hommes bons, tu peux en trouver aujourd'hui ici aussi par douzaines, mais tu apprendras pourquoi les hommes mauvais sont aussi immédiatement là en même temps, si tu me laisses continuer encore un moment» (*GW 3*, p. 1025; *HSQ 2*, p. 404).

La difficulté particulière que l'école doit surmonter est que l'éducation morale qu'elle est censée apporter aux élèves ne

peut évidemment en aucune façon s'appuyer sur une idée qui ressemble de près ou de loin à celle de la morale fonctionnelle dont parle Musil. On attend d'elle, au contraire, qu'elle inculque aux enfants et aux adolescents un système de valeurs stables et univoques, de principes absolus et d'idéaux impérissables, qui soient capables d'opposer par la suite un minimum de résistance à la pression de la réalité concrète et aux exigences de la vie réelle. On peut même dire que, en raison de ce qu'on est convenu d'appeler la démission de l'autorité parentale et du fait que la famille semble avoir renoncé de plus en plus à remplir elle-même cette tâche, c'est désormais avant tout à l'école que la société contemporaine s'en remet pour la remplir. D'une certaine façon, la période scolaire peut être considérée comme le seul moment dans la vie d'un être humain où les grandes idées et les grands principes peuvent donner l'impression d'être traités avec sérieux et pris réellement au sérieux, en tout cas par ceux qui sont chargés de les enseigner, dans un contexte plus ou moins protégé et soustrait, au moins jusqu'à un certain point, aux nécessités beaucoup plus pragmatiques et aux impératifs beaucoup moins nobles qui gouvernent la vie des hommes d'aujourd'hui. C'est d'ailleurs sur cette idée que s'appuie aujourd'hui la théorie de « l'école sanctuaire », qui propose de conserver par tous les moyens à l'école son caractère d'espace préservé dans lequel la violence qui régit à l'extérieur les relations entre les hommes ne doit être autorisée, autant que possible, à pénétrer sous aucune de ses formes. On pourrait résumer la situation en disant que l'école représente une sorte de parenthèse idéaliste dans un monde qui, pour le reste, tend à rendre de plus en plus désuète et un peu ridicule toute espèce d'idéalisme. Musil constate, dans *L'Homme sans qualités*, que l'âme est devenue aujourd'hui une sorte de grand trou que l'on remplit avec des idéaux et de la morale. Et il va sans dire que c'est pour une part essentielle à l'école que l'on confie le soin de remplir du mieux qu'elle peut ce trou.

Pour décrire le rapport singulier que l'humanité entretient avec les idéaux et les « grandes idées » en général, Musil a utilisé la formule qui consiste à dire qu'elle ressemble à une association constituée dans le but de vivre « pour » quelque chose ou « au nom de » quelque chose ; mais vivre pour quelque chose ne veut pas dire prendre au sérieux ce pour quoi on vit au point d'essayer sérieusement de le réaliser et peut même signifier tout le

contraire. C'est ainsi que l'humanité a, comme le dit Musil, « remplacé son état idéal par son idéalisme » (*HSQ 2*, p. 742) et tient d'autant plus à ce que le deuxième soit proclamé officiellement et enseigné aux jeunes générations par des professionnels spécialisés dans cette tâche. Il n'est, bien entendu, pas surprenant que des explosions finissent par se produire lorsque cet enseignement s'adresse à des élèves des milieux les plus défavorisés, dont les conditions d'existence ont pour effet de rendre à peu près insupportable la contradiction qui existe entre l'idéal que l'on proclame et la réalité misérable que l'on accepte.

Si l'on considère les choses sous l'aspect proprement intellectuel, on se rend compte aisément que la question de l'école a aussi un rapport direct avec un autre problème qui occupe une place très importante dans *L'Homme sans qualités* et qui a été au centre des réflexions de Musil dans les dernières années de sa vie, à savoir celui du génie, de la moyenne et de la bêtise. Musil écrit à une époque où l'on se plaint régulièrement qu'il n'y ait plus désormais de génies et où l'école pour tous et la culture de masse sont déjà accusées fréquemment de porter la responsabilité principale de cet état de choses. Sur la question du génie, Musil s'est toujours opposé à la conception romantique de l'individu génial, qui a commis, selon lui, l'erreur d'ignorer qu'il y a justement beaucoup de choses derrière le génie, au nombre desquelles figure avant tout l'organisation sociale : « Et voilà maintenant la question du génie. Les individus sont tout de même bien intelligents, pourquoi le tout est-il si épouvantablement bête ? Là réside la différence entre le génie et l'ordinarité ; moins dans l'élément psychologique individuel que dans la fonction sociale. Naturellement, il y a là aussi des différences individuelles, mais le siècle précédent les a surestimées et a construit le concept météorique du génie, qui n'est pas tenable. Du point de vue de la psychologie individuelle, le génie est presque une erreur. C'est pour cela qu'on ne parvient pas tout à fait à tourner aujourd'hui. D'autant plus important est le complément apporté par la façon sociale de considérer les choses » (*Tb 1*, p. 679).

Sur cette question du génie et de ce que l'école fait ou ne fait pas pour lui, il y a au moins deux conceptions antithétiques que Musil considère comme également absurdes. La première est celle qui consiste à considérer que le génie est réellement l'exception rarissime, à laquelle l'école démocratique et l'enseignement de masse interdisent la plupart du temps de reconnaître

et de manifester ses dons. La deuxième repose sur l'idée que les enfants sont tous plus ou moins des génies potentiels et que c'est essentiellement la bêtise et la rigidité du système scolaire qui les empêchent de réaliser des possibilités créatrices qui se développeraient spontanément si l'école n'était pas là pour les étouffer. On peut trouver un écho de cette conception, avec une tendance anti-intellectualiste beaucoup plus affirmée, dans le discours que Hans Sepp tient à Gerda Fischel à propos de l'école et qui se résume dans le slogan « Soyons tous des enfants » : « [...] Hans enseigna à Gerda le droit de l'enfant à édifier son éducation sur les principes de sa nature propre. L'enfant était créateur parce qu'il était croissance et se faisait lui-même. Il était royal parce qu'il imposait au monde ses images, ses sentiments et ses rêves. Il ne voulait rien savoir d'un monde de confection, tout arbitraire, il bâtissait son univers idéal. Il avait sa sexualité propre. Les adultes commettaient un péché barbare en détruisant l'esprit créateur de l'enfant par le rapt de son univers, en l'étouffant sous le poids d'un savoir mort et d'ailleurs emprunté, et en l'orientant vers des buts précis qui lui étaient étrangers. L'enfant était dépourvu de but, sa création était un jeu, une délicate croissance ; il n'adoptait rien que ce qu'il absorbait réellement en lui, à moins qu'on ne le dérangerait de force ; tout ce qu'il touchait redevenait vivant, l'enfant était un monde, un cosmos, il voyait les fins dernières, l'absolu, même s'il ne pouvait pas l'exprimer ; mais on tuait l'enfant en lui inculquant des buts et en l'attachant à cette répétition grossière qu'on appelle hypocritement le réel ! » (*HSQ* 1, p. 663). La philosophie de Hans Sepp se ramène à l'idée que la vie est un combat qui dure de la naissance à la mort contre le vieillissement et contre l'embourgeoisement (qui est au fond la même chose), et qui ne peut s'achever que par la destruction du monde bourgeois par le monde de l'amour. Il ne pense donc pas que, selon une idée qui est très répandue à l'époque chez certains réformateurs, on puisse espérer transformer et peut-être même finalement détruire le monde bourgeois en se servant pour cela de l'école. La destruction du monde bourgeois implique pour lui, en premier lieu, la destruction de l'école, du système scolaire que le capitalisme a conçu et réalisé pour inculquer ses valeurs et réaliser ses objectifs.

Hans Sepp, qui appartient au mouvement des jeunes néo-chrétiens et néo-allemands, est, dans *L'Homme sans qualités*, un défenseur typique des valeurs de l'âme contre les impératifs de la

civilisation moderne. Il fait partie des gens qui pensent que l'avènement de l'homme nouveau doit résulter pour l'essentiel d'une conversion intérieure et d'un réveil spontané de l'âme. Musil a une tout autre idée de la façon dont il faudrait s'y prendre pour inventer un homme nouveau ou, comme il dit, de nouvelles façons d'être homme. Pour lui, l'être humain ne change que peu ou pas du tout en profondeur et les changements qu'il subit ne sont, pour l'essentiel, que le résultat de l'action en retour qu'il subit de la part des formes d'organisation qu'il se donne. C'est donc avec la plus grande ironie qu'il traite toutes les solutions inspirées de l'idée que ce qu'il s'agit de changer peut être directement l'homme lui-même, l'homme intérieur, et non pas en premier lieu les formes d'organisation externes, morales, sociales et politiques, dans lesquelles il s'exprime. Le problème de l'époque actuelle est, pour lui, un énorme problème d'organisation spirituelle qui n'est pas résolu ni même réellement perçu, et non, comme le répètent les détracteurs de la civilisation scientifique et technique contemporaine, un déficit dramatique en matière d'âme, d'humanisme, de spiritualité, de religiosité ou de quoi que ce soit du même genre que les époques antérieures possédaient encore et que nous avons malheureusement perdu. Il va sans dire que, dans ces conditions, la question de l'organisation du système d'éducation a toutes les chances d'être effectivement cruciale.

III. COMMENT RÉFORMER LE SYSTÈME SCOLAIRE ?

J'ai déjà donné, je l'espère, une idée des raisons pour lesquelles Musil considère qu'il s'agit d'un problème urgent et décisif, même si l'on peut avoir l'impression qu'il n'est abordé que rarement de façon directe et explicite dans son œuvre. Une remarque des *Cahiers* qui date des années 1920 ne laisse subsister aucun doute sur ce point. « L'avenir politique, écrit Musil, réside dans l'école. La question de l'école ne peut être résolue que comme partie de la question de l'éducation de l'esprit » (*Tb* 1, p. 547). Dans un essai de 1924 qui porte sur le problème du déclin (supposé) du théâtre, il consacre un développement important au problème général de la crise de la culture ou de la « formation » (*Bildungskrisis*), dont la crise du système scolaire est un aspect particulier. S'inspirant des travaux de sociologues et de philosophes comme von Wiese et Paulsen, il suggère de

distinguer trois phases principales dans l'évolution du concept de *Bildung* et trois grandes conceptions de la *Bildung* qui se sont imposées successivement par le même genre de mécanisme : « La culture apparaît d'abord en quelque sorte en marge, à peine distincte, comme la conséquence d'une vie orientée vers d'autres fins déterminées – par exemple dans le Moyen Âge romain-germanique – ou des innombrables petites modifications de la vie dont l'intégration altère peu à peu l'orientation de celle-ci – transition de l'époque scolastique à ce qu'on appelle les temps modernes ; dans sa seconde phase, que l'on peut qualifier d'héroïque – période classique –, elle se manifeste consciemment. Elle suscite alors de folles espérances, d'ardentes aspirations ; elle s'organise et se planifie. La troisième phase de son évolution, qui voit la reconnaissance officielle des élans nouveaux, peut être définie comme celle de la bureaucratisation ; pour nous, ce processus d'induration et d'ossification s'est produit dans le système scolaire du XIX^e siècle. Il entraîne inévitablement une quatrième phase, celle des pénibles désillusions dont nous souffrons ; on explore de nouvelles voies pour atteindre le but ; selon les cas, elles conduisent à la révolution ou aux réformes » (*E*, p. 179).

Chaque culture a, remarque Musil, bien qu'on le conteste souvent de nos jours, une valeur humaine générale. Les cultures qui se succèdent poursuivent des objectifs qui sont, pour une part essentielle, identiques et peuvent être conçues comme « des solutions partielles à un problème finalement invariable » (*ibid.*, p. 178). Mais « chaque culture est conditionnée aussi par la classe qui la soutient, colorée, habillée par la relativité de ses prétentions et illusions ; sans doute même n'a-t-elle jamais dû sa diffusion à sa seule valeur intrinsèque, mais toujours, aussi, au fait d'être un privilège des classes supérieures, donc un moyen de promotion sociale » (*ibid.*). Cette constatation amène Musil à soulever deux problèmes dont on peut dire qu'ils sont restés aujourd'hui plus actuels que jamais. Le premier est celui de l'échec final de l'effort de démocratisation de la culture, le deuxième, celui de la concurrence que d'autres moyens de diffusion, qui peuvent sembler plus appropriés à la transmission rapide et immédiate des idées, opposent désormais à l'école : « On sait qu'elle [la culture] n'a jamais imprégné le peuple dans son ensemble, ni même toute la bourgeoisie, mais seulement une mince couche de celle-ci : elle s'est donc arrêtée bien avant d'avoir fait la moitié du chemin. Du coup, le peuple dans son

ensemble n'a jamais eu d'homogénéité culturelle, et il en a de moins en moins. L'éducation populaire n'est guère qu'un expédient ; les écoles publiques n'accueillent les nouvelles impulsions intellectuelles qu'avec le plus grand retard et beaucoup d'hésitations ; quantitativement, les journaux ont sans doute fait plus que les autres ; mais en cultivant ouvertement l'idéal du sensationnel et du plus-petit-cerveau-encore-capable d'enregistrer leurs informations. De ce fait, les conditions préalables à une compréhension rapide et suffisante des réalisations intellectuelles ne sont pas remplies ; pour qu'une impulsion agisse sur des milieux un peu étendus, il faut qu'elle touche d'assez près un besoin de masse tel que le culte des héros, la cruauté, la sentimentalité, la bêtise, la cupidité, la mode, la soif de plaisir ou la curiosité » (*ibid.*, p. 179). Il résulte de cela qu'il n'y a plus aujourd'hui d'organes qui soient réellement adaptés aux exigences de la réception rapide et de la propagation suffisamment efficace, à la fois en largeur et en profondeur, des impulsions intellectuelles qui se succèdent à un rythme de plus en plus accéléré, en même temps que s'accroît la masse des individus auxquels elles sont destinées. « On peut même affirmer, constate Musil, que les institutions qui sont une sorte de précipité des idées culturelles au pouvoir, comme l'École, l'État, l'Église, freinent l'évolution beaucoup plus qu'elles ne la favorisent » (*ibid.*, p. 180).

En ce qui concerne l'école, le problème fondamental qui n'a pas été résolu est celui de la discordance entre la profusion de connaissances positives nouvelles qui sont acquises à chaque instant dans tous les domaines et le cadre, resté fondamentalement humaniste et classique, auquel il faudrait pouvoir les intégrer : « [...] la substance de la culture actuelle s'est accrue essentiellement de connaissances positives, de faits, de savoir, de méthodes de recherche spécialisées ; la maîtrise pratique du monde a fait des progrès fabuleux, l'importance du réel par rapport à l'imaginé est devenue plus sensible que jamais, alors que la conception de la culture qui devrait maîtriser cela est restée antiquisante et herdérienne. Cette disconvenance notoire entre les influx nouveaux et la forme du récipient qui doit les recueillir est une des causes principales de la situation actuelle. Sans doute a-t-on fait une ou deux tentatives pour introduire plus de réalisme dans le système éducatif ; mais elles visent ou trop loin, ou trop près : soit qu'elles aient voulu éliminer le contenu humaniste au profit d'un contenu réaliste, soit qu'elles les aient juxtaposés.

posés sans tirer de leur confrontation un esprit nouveau » (*ibid.*). Si j'ai cité aussi longuement Musil sur ce type de questions, c'est, bien entendu, parce que nous sommes toujours en train de nous les poser et que nous ne sommes pas nécessairement beaucoup plus près de la solution : il se pourrait bien que nous soyons condamnés, en particulier, à osciller indéfiniment entre des phases de « réalisme » excessif et des phases de nostalgie et de célébration aussi excessives des vertus de la culture littéraire et humaniste traditionnelle.

L'opinion de Musil est que tous les problèmes qui sont au centre du débat qui a lieu, au moment où il écrit, sur la question de l'école, à commencer par celui de l'opposition entre les *realia* et les *humaniora*, sont en réalité des problèmes de la société elle-même et qu'elle a essentiellement avec elle-même. Toutes les oppositions qui se manifestent, avec une violence parfois surprenante, sur ce point doivent, selon lui, être comprises de cette manière.

Tous les problèmes scolaires, *écrit-il* (école professionnelle contre lycée, latin ou également grec, diplôme de fin d'études ou description signalétique de l'élève, communauté scolaire contre école de la discipline, école de l'apprentissage ou éducation, enseignement religieux ou non, etc.), ne sont au fond qu'un seul et unique problème et ce n'est pas un problème scolaire, mais un problème de vie.

Pour ne considérer d'abord que le savoir : le problème est : savoir à chaque instant ce dont on a besoin. Ce problème ne peut pas être résolu à l'école ; elle ne peut que frayer le chemin à sa solution.

Que n'ai-je pas appris?...

Certaines choses se sont perdues totalement. De la plupart il est resté un certain savoir latent. Suffisant pour me permettre dans bien des domaines la formation d'idées provisoires, qui ne suffisent pas du tout en elles-mêmes et par elles-mêmes, mais constituent une base utilisable pour la poursuite du travail.

L'école a, du point de vue intellectuel, 1) à donner cette base, 2) la technique qui permet de poursuivre le travail, 3) elle doit éduquer l'intellect (si l'on ne considère pas cela comme déjà contenu dans les rubriques 1) et 2).

Qu'est-ce qui m'est resté? La lecture, les 4 opérations dans l'exécution la plus simple, l'orthographe (avec une aide répétée). De l'histoire, etc., de vagues fragments.

C'est ainsi que les choses se passent également de façon générale pour un médecin-spécialiste dans le domaine de la médecine, un ingénieur, etc. (*Tb 2*, p. 1133-1134).

La question qui se pose est, bien entendu, de savoir si le résultat ne pourrait pas aussi être obtenu de façon à la fois plus économique et plus sûre. Mais personne ne connaît véritablement la réponse. Musil formule sur ce point un certain nombre de principes généraux et de propositions plus concrètes ; et il insiste notamment sur le fait que « l'école ne finit pas avec l'école », qu'elle doit seulement fournir une base et que la période de scolarisation proprement dite pourrait sans doute être abrégée, mais que l'on devrait en même temps se préoccuper bien davantage de l'organisation de la formation des gens déjà formés et de l'apprentissage des gens déjà instruits.

Il ne peut malheureusement être question d'entrer ici dans le détail des controverses auxquelles Musil fait une allusion directe dans le passage que j'ai cité. Mais, pour comprendre sa position sur le problème de l'école, il est indispensable de noter deux choses : 1) l'importance et la véhémence des discussions en même temps que l'abondance de la littérature qui sont consacrées, au moment où il écrit, à la question de la pédagogie et au problème de l'organisation du système scolaire en Allemagne et en Autriche, et 2) le fait qu'en 1919, au moment de l'instauration de la République autrichienne, un programme de réforme scolaire particulièrement novateur et ambitieux avait été mis en place sous l'impulsion du ministre socialiste Otto Glöckel. Une déclaration de Glöckel lui-même donne une idée très claire de ce que devait être l'esprit de la réforme : « Nous avons vu naître une série de Républiques démocratiques, mais de bien des façons ces Républiques ne constituent qu'un cadre. Nous devons, à bien des égards, introduire d'abord le contenu, autrement dit, nous devons former des gens qui aient une mentalité démocratique, et c'est un but qui ne peut pas être atteint par des instructions patriotiques, par des célébrations patriotiques, mais par une éducation consciente de ce qu'elle cherche à la prise en charge de soi-même, à la pensée, au jugement et à l'action autonomes¹. »

Le but de la réforme était donc en premier lieu de promouvoir l'éducation à la démocratie non seulement politique, mais également sociale, morale et intellectuelle, dont l'Autriche, à la diffé-

1. Cité par Konrad Wünsche, *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein. Mit neuen Dokumenten und Briefen aus den Jahren 1919-1926*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1985, p. 215.

rence d'autres États européens plus avancés sur ce point, commençait seulement à faire l'expérience; et cela impliquait, dans l'esprit de ses auteurs, à la fois une transformation externe destinée à donner au système scolaire la forme de ce qu'on appelait à l'époque l'école unitaire (*Einheitsschule*) et une modification interne ayant pour but de réorganiser en profondeur les contenus et les méthodes de l'enseignement en même temps que la formation des maîtres. Un des inspireurs de ce mouvement a été Georg Kerschensteiner, auteur d'un livre intitulé précisément *Le Système scolaire allemand unitaire* (1916) et théoricien de ce qu'on appelle à l'époque l'école du travail (*Arbeitschule*), à laquelle on oppose généralement l'école de l'apprentissage (*Lernschule*). J'aurai à reparler de lui dans un instant. Puisque les oppositions et les conflits auxquels j'ai fait allusion sur la question de l'école sont sans doute un peu oubliés aujourd'hui, même s'ils ont probablement tendance à réapparaître constamment sous d'autres formes, je me contenterai de rappeler simplement, pour le moment, que le principe de l'école unitaire n'est rien d'autre que celui de l'accès égal pour tous les enfants au type de formation et au plus haut degré de formation qui est compatible avec leurs capacités et leurs dispositions intellectuelles et morales. Dans les termes de Kerschensteiner lui-même : « *L'école publique universelle dans l'État de droit doit rendre possible pour tout enfant sans exception l'éducation à laquelle il peut prétendre dans la mesure de ses dispositions*¹. » Quant au principe de l'école du travail, il s'appuie essentiellement sur la différence entre la simple acquisition de valeurs intellectuelles, morales, religieuses, esthétiques, et l'utilisation correcte des valeurs en question. Kerschensteiner explique que la caractéristique des plans de réforme pour lesquels il lutte depuis vingt ans est qu'ils cherchent à « *transformer les lieux de la bonne acquisition de valeurs culturelles également en lieux de bon usage de ces valeurs* » (*ibid.*, p. 182).

Pour donner une idée des espérances extraordinaires et parfois déraisonnables que le mouvement de réforme scolaire et l'utopie pédagogique ont fait naître chez un bon nombre d'intellectuels de l'époque, il me suffira de citer un passage du livre que Konrad

1. Georg Kerschensteiner, *Das einheitliche deutsche Schulsystem, Sein Aufbau, Seine Erziehungsaufgaben*, zweite erweiterte Auflage, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1922, p. 26.

Wünsche a consacré aux années que Wittgenstein a passées comme instituteur dans différents villages de Basse-Autriche entre 1920 et 1926. « Ce n'est pas seulement, écrit-il, chez Wittgenstein, que les dépressions de la fin du siècle et les élans qui s'étaient manifestés en direction d'une vie nouvelle et qui avaient été étouffés dans la guerre avaient suscité une crise – crise, le mot favori de la première moitié du siècle, perte d'identité et aspiration à une réorientation. Des médecins, des peintres, des danseurs, des théologiens, des techniciens ont misé de plus en plus sur l'école, ont cherché comme professeurs à interrompre la détermination universelle au déclin. On a vu se former des ailes radicales de la réforme, avec un enthousiasme d'amateurs et sans la moindre hésitation, ces chercheurs se sont sacrifiés eux-mêmes et les enfants de leurs maisons et de leurs écoles à un avenir espéré. Pétris de dévouement dans une lutte contre le monde environnant, le monde capitaliste, celui d'hier, ils se sont consumés dans cette tâche, le peintre Heinrich Vogeler au Barkenhof à Worpswede, le médecin Siegfried Bernfeld au home d'enfants Baumgarten à Vienne, le mathématicien Wittgenstein en Basse-Autriche » (*Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein*, p. 239).

Musil a ironisé dans *L'Homme sans qualités* sur un mythe de l'avant-guerre qu'il appelle le « mythe du rédempteur », dont l'époque est supposée avoir besoin et qui est seul capable de lui apporter le salut. On peut parler sans exagération, dans les années qui ont suivi immédiatement la fin de la Première Guerre mondiale, d'un mythe d'inspiration nettement plus rationaliste, que l'on pourrait appeler celui de la rédemption par l'école. Il n'est pas inutile de remarquer en passant que, si le mouvement de réforme scolaire a été approuvé par le cercle de Vienne, ses mots d'ordre ne semblent avoir suscité, en revanche, aucune espèce de sympathie chez Wittgenstein. Le réformisme pédagogique avait déclaré la guerre à tout ce qui rappelait de près ou de loin l'école-caserne, considérée comme l'expression de la culture dominante et désignée de façon peu aimable par des noms comme « *Drillschule* », « *Lernschule* » ou « *Paukenanstalt* », autrement dit exactement le genre d'établissement dont Musil avait expérimenté les bienfaits pendant son enfance et son adolescence. Il s'agissait de substituer à cela un enseignement qui parte de l'enfant, de ses besoins, de ses intérêts et de ses possibilités réelles. Or, comme le remarque Wünsche, même si la pédagogie de Wittgenstein, d'après ce qu'on sait d'elle aujourd'hui, a pu

avoir des aspects objectivement réformistes et même par certains côtés assez subversifs, il n'avait probablement pas beaucoup de compréhension et pas non plus d'usage pour une formule comme celle qui prescrivait de partir « de l'enfant » et n'était certainement pas opposé à l'utilisation de méthodes pédagogiques autoritaires, ni même probablement à la pratique des châtiments corporels.

L'orientation de Wittgenstein n'était donc pas celle de la propagande réformiste officielle, pour laquelle il ne semble pas avoir eu de mots assez durs et qu'il contredisait de bien des façons dans sa pratique pédagogique. Il n'aurait sans doute pas été jusqu'à traiter, comme l'a fait son ami Ludwig Hänsel, de « bolchevique » la réforme scolaire de Glöckel ; mais il y a des raisons de penser que ses idées étaient, au moins sur certains points, plus proches de celle du « Bund Neuland », un mouvement d'inspiration traditionaliste et catholique auquel appartenait Hänsel. Le mode de vie personnel de Wittgenstein, appuyé sur l'idée de la pauvreté, de l'ascèse, du mépris de l'argent, des privilèges, du luxe et des commodités de la civilisation moderne, correspondait, en tout cas, assez bien à la doctrine morale du mouvement et, comme le remarque Wünsche, aurait pu servir de modèle à la jeunesse du *Bund Neuland*. Sur la question scolaire, le *Bund Neuland* était, entre autres choses, ouvertement opposé à l'introduction du système de l'école unitaire et partisan du maintien de la prière à l'école. Bien qu'il n'ait jamais, ni à ce moment-là ni par la suite, appartenu lui-même à une religion officielle ni conçu la pratique religieuse, si l'on peut parler d'une chose de ce genre dans son cas, autrement que de façon personnelle et directe, sans intermédiaires ni Église, nous savons que Wittgenstein, lorsqu'il était instituteur, a défendu vigoureusement contre ses collègues réformistes le principe de la prière à l'école. C'est un fait qu'il avait conservé pour certaines des valeurs traditionnelles de la vieille Autriche un respect qui s'est manifesté dans de nombreuses circonstances et qui a parfois surpris fortement ses interlocuteurs. Il n'en va pas de même de Musil, qui n'avait pas gardé le même genre de nostalgie que lui pour cette entité disparue qu'il appelle ironiquement la Cacanerie et dont les idées, aussi bien sur les problèmes philosophiques et épistémologiques que sur les questions sociales et politiques, étaient incontestablement plus proches du programme réformateur et même, sur certains points, tout à fait révolutionnaire du cercle de Vienne que de celles de Wittgenstein.

À la fin de la préface de son premier livre, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), Carnap remarquait que la nouvelle orientation philosophique se heurtait désormais à une opposition renforcée de la part des tendances conservatrices qui opèrent sur le terrain de la métaphysique et de la religion, mais qu'il y avait heureusement un accord profond entre l'attitude des membres du cercle de Vienne en philosophie et les courants novateurs qui se manifestaient au même moment un peu partout, notamment dans l'art, particulièrement en architecture, dans l'éducation et dans l'organisation de l'existence personnelle et collective. Le *Manifeste du cercle de Vienne*, qui est paru l'année suivante, insiste spécialement sur la parenté qui existe entre les idées du cercle et le développement des mouvements d'éducation populaire, en particulier d'éducation scientifique populaire. On peut raisonnablement s'attendre à ce que la réaction de Musil aux idées du mouvement de réforme pédagogique ait été assez semblable à celle de Carnap et de ses amis et, sinon franchement approuvée, du moins nettement plus positive que celle de Wittgenstein.

IV. LA PÉDAGOGIE ET LES PÉDAGOGUES DANS « L'HOMME SANS QUALITÉS »

Compte tenu de ce qui vient d'être dit à propos du mouvement et de son importance en Autriche au moment où Musil a entrepris la rédaction de *L'Homme sans qualités*, il serait véritablement surprenant que la question de l'école ne l'ait pas intéressé directement. Un lecteur attentif se rendra compte sans peine qu'elle est effectivement très présente, même si c'est de façon le plus souvent implicite, dans le roman. La première chose à remarquer est sans doute que la personnalité dont Musil a utilisé le salon littéraire comme modèle pour la description de celui de Diotime, dans *L'Homme sans qualités*, était Eugénie Schwarzwald¹. Or Eugénie Schwarzwald est connue essentiellement à deux titres : en premier lieu pour ses activités philanthropiques à l'époque de la Première Guerre mondiale, et, deuxièmement, pour avoir créé et dirigé de 1926 à 1938 à Vienne la

1. On trouvera des renseignements détaillés sur la vie et l'œuvre d'Eugénie Schwarzwald, qui a été pendant des décennies une des femmes les plus célèbres de Vienne, dans un livre qui a été publié récemment : Robert Streibel (Hg.), *Eugénie Schwarzwald und ihr Kreis*, Picus Verlag, Wien, 1996.

« Société des établissements d'enseignement Schwarzwald ». Elle avait notamment ouvert, dans les années qui ont suivi immédiatement la fin de la guerre, près de Mödling, un établissement qui servait de maison de repos et de refuge pour des personnalités éminentes auxquelles les conditions d'existence particulièrement difficiles de l'époque avaient créé des problèmes de logement à peu près insolubles. Musil et sa femme y ont fait au moins trois séjours au cours de l'année 1920. Franz Theodor Csokor donne une description très parlante de l'atmosphère qui régnait dans cet établissement et des problèmes de cohabitation à peu près insurmontables qui ne pouvaient manquer de surgir à chaque instant entre les personnalités les plus antithétiques qui s'y trouvaient réunies malgré elles par le malheur et la misère de l'époque : « Dans cette époque aventureuse de l'après-guerre, Musil et sa femme habitaient près de la petite ville de Mödling dans une maison de repos – portant le titre martial de "Helmstreitmühle" – de la philanthrope Dr. Eugenie Schwarzwald, entre des veuves de guerre, des politiciens et des officiers éjectés de leurs trajectoires, qui se préparaient dans une attente fluctuante pour un des ordres futurs qui se proposaient, avec des possibilités de choix allant de Karl Marx à Karl Habsbourg. Mais en attendant on était, sous la protection de la blonde secrétaire, courtisée sans distinction par tous les partis, de « Madame le Docteur », une personne qui – comme la femme de Musil – répondait au doux nom de Martha – assis tous ensemble dans une ambiance plus ou moins pacifique. Car même une révérence partagée à ce point sans exception par tout le monde ne pouvait éliminer toutes les tensions du genre de celles que les participants de ces maigres banquets aux conserves entretenaient dans leur cœur et leurs nerfs les uns à l'égard des autres. Les monarchistes et leurs antipodes se distribuaient, en effet, entre les places de la table communautaire, et entre le colonel-général Pflanzer-Baltin, qui s'était fait haïr pour sa rigueur au cours de la guerre, et son pôle opposé, le fondateur de la Garde Rouge viennoise, Egon Erwin Kisch, la douce Mademoiselle Martha avait placé pour cette raison Robert Musil. Il [...] fournissait par conséquent entre ces deux défenseurs de la droite et de la gauche le mur auquel chacun des deux aurait aimé coller l'autre » (cité par Wilfrid Berghahn, *Robert Musil*, p. 76).

Par la suite, Musil a fréquenté, jusqu'à son départ pour la Suisse en 1938, le salon du couple Schwarzwald, dans lequel se

retrouvaient certaines des personnalités les plus représentatives de la Vienne intellectuelle et artistique de l'époque, comme Adolf Loos, Oskar Kokoschka, Arnold Schönberg, Egon Friedell et beaucoup d'autres. Lorsque le Pen-Club a organisé en mars 1931 (avec six mois de retard) une soirée consacrée au cinquantième anniversaire de la naissance de Musil, c'est Eugenie Schwarzwald qui en a fait le compte rendu dans la *Neue Freie Presse*. Musil et Eugenie Schwarzwald sont morts tous les deux en Suisse, lui à Genève en 1942 et elle à Zurich en 1940 ; et ils ont, semble-t-il, conservé jusqu'au bout des relations très amicales, même si, comme on peut le prévoir, Musil était, de façon générale, tout à fait sceptique sur la pertinence des solutions qui font appel essentiellement à la bonté, l'amour, la générosité et la philanthropie, et a parlé ironiquement dans ses *Cahiers* des activités de bienfaisance d'Eugenie Schwarzwald comme d'une combinaison de l'art de faire du bien et de celui de se faire du bien (*Tb 2*, p. 218). Cela ne l'a pas empêché de parler également d'elle avec beaucoup de sympathie et de compassion dans le *Cahier 30*, où il l'appelle « le Zeus de Tarnopol » : « J'ai pensé, écrit-il, au pauvre Zeus de Tarnopol, qui vit maintenant à Zurich, et probablement dans des conditions très amoindries. Ses nouveaux projets de fondation évanouis, son mari mort subitement, elle-même atteinte d'une maladie mortelle. Je lui ai demandé en esprit si elle était donc croyante, et, comme je n'arrive pas à m'imaginer cela, comment elle fait pour supporter son sort, et en plus de cela affronter sa mort prochaine » (*Tb 2*, p. 787). Il est sans doute nécessaire de préciser ici qu'Eugenie Schwarzwald, qui s'appelait de son nom de jeune fille Eugenie Nussbaum, était une Juive originaire de Galicie, née à Polupanowka, près de la frontière entre l'Autriche, la Hongrie et la Russie, et qu'elle a dû assister en 1938, au moment de l'Anschluss, à la destruction complète de l'œuvre de sa vie. Surprise par les événements, au cours d'une tournée de conférences qu'elle était en train de faire au Danemark, elle a préféré éviter de rentrer à Vienne. Ses écoles ont été fermées et ses biens confisqués¹. Son

1. Pour comprendre la fin tragique qu'a connue la grande entreprise d'Eugenie Schwarzwald, il est utile de se rappeler le fait suivant. Comme les lycées de filles étaient tous des écoles privées, ils n'accueillaient pour l'essentiel que des enfants des familles les plus aisées et souvent des familles juives les plus aisées, qui souhaitaient donner à leurs filles ce qui pouvait se concevoir de meilleur et de plus avancé en matière d'éducation. Une ancienne élève, Käthe Leichter, elle-

mari, Hermann Schwarzwald, qui a servi de modèle à Tuzzi dans *L'Homme sans qualités* et qui avait fait une carrière brillante de haut fonctionnaire, couronnée par de multiples distinctions, l'a rejointe en Suisse en septembre 1938, mais il est mort l'année suivante, en août 1939.

Après une thèse de doctorat en philosophie qu'elle avait dû préparer à l'université de Zurich, pour la raison que les possibilités d'accès à l'université pour les femmes étaient encore à l'époque à peu près inexistantes en Autriche, Eugenie Schwarzwald avait été autorisée, en 1901, à reprendre un lycée de filles qui avait été dirigé jusque-là par Eleonore Jeiteles, 5 Franziskanerplatz. Mais, comme son titre de docteur avait été obtenu à l'étranger et qu'elle n'avait jamais passé, ni en Suisse ni en Autriche, l'examen d'aptitude à l'enseignement exigé par les autorités scolaires, « Frau Doktor », comme on l'appelait généralement, ne parvint jamais à obtenir le droit de diriger officiellement les établissements scolaires dont elle assumait notoirement la direction réelle. Au cours de l'année scolaire 1913-1914, son lycée s'établit définitivement au numéro 9 de la Wallnerstrasse. La salle des fêtes et le bureau de la directrice furent aménagés par Adolf Loos lui-même. Et c'est également à lui qu'est dû l'aménagement de la résidence personnelle des Schwarzwald au 68 de la Josefstädter-

même juive, a dit de l'école Schwarzwald qu'elle était « la véritable école Nobel de la bourgeoisie juive ». Mais, étant donné que l'État autrichien s'est refusé, jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale, à créer et même à subventionner des établissements comme ceux dont il s'agit, l'impulsion décisive est venue de l'initiative de femmes qui, comme Eugenie Schwarzwald, ont pris le risque de s'opposer sur ce point aux autorités et qui se trouvent avoir été la plupart du temps d'origine juive : « Des femmes juives ont été au tournant du siècle les pionnières de l'éducation. C'est ce que montre également le fait que sur les treize lycées qu'il y avait en tout à Vienne – si l'on oublie un instant les écoles confessionnelles – cinq ont été fondés par des femmes juives. Il s'agissait de Rosa Flegelmann, Salome Goldmann, Sophie Halberstamm, Amalie Sobel et Eugenie Schwarzwald. La chose suivante est à remarquer : trois d'entre elles étaient d'origine polonaise ou galicienne et, par rapport aux directrices de lycée de Vienne, elles étaient de beaucoup plus qualifiées ou surqualifiées. Elles étaient, en effet, à la différence de leurs collègues non juives, titulaires d'un doctorat. Mais de leur vie et de leur action, on ne peut à peu près plus rien savoir aujourd'hui. Seul un bulletin de déclaration de présence témoigne du fait qu'elles ont existé à un moment donné, l'annonce de leur départ de Vienne y est assurément notée : en 1942, elles ont été déportées au camp de concentration de Theresienstadt, où on perd leurs traces. Âgées et jouissant d'une retraite bien méritée, elles étaient restées à Vienne après l'Anschluss, sans doute avec l'espoir de survivre d'une manière ou d'une autre au pouvoir nazi » (*Eugenie Schwarzwald und ihr Kreis*, p. 46).

strasse. Eugenie Schwarzwald a écrit qu'il y avait trois façons de réagir à sa jeunesse : « Ou bien on l'oublie, ou bien on laisse les choses aller aussi mal pour la nouvelle génération [...] ou bien on cherche à épargner à la jeunesse nouvelle tout ce que l'on a souffert soi-même. » Elle avait gardé elle-même un si mauvais souvenir de ses années d'école qu'elle s'est fixé à un moment donné comme programme de faire tout ce qui était en son pouvoir pour éviter à la nouvelle génération de partager le sort qu'elle avait connu. Et on peut constater que même ses détracteurs sont obligés de s'incliner devant le fait que, sans elle, un grand nombre de femmes, dont beaucoup ont fait par la suite une carrière brillante, n'auraient jamais pu accéder à l'université et à des métiers qui exigeaient une formation de haut niveau. Ce qui existait à l'époque, en fait de lycées de filles, était, en effet, beaucoup moins destiné à préparer l'entrée à l'université qu'à la rendre tout à fait problématique ou impossible pour des élèves considérées comme étant par essence inaptes aux études universitaires.

Eugenie Schwarzwald était certainement plus une créatrice et une organisatrice de talent, qui essayait d'appliquer des idées avancées pour l'époque, qu'une véritable théoricienne de la réforme pédagogique. Et si elle était incontestablement une femme émancipée, elle n'était pas non plus ce qu'on pourrait appeler une féministe et n'avait même aucune sympathie particulière pour le féminisme militant. Si l'on en juge d'après ses propres déclarations : « Les filles devaient apprendre tout ce que les hommes savaient et avec cela rester aimables, modestes, féminines, femmes d'intérieur. Elle voulait par sa fondation déclarer la guerre aussi bien à la poule domestique stupide qu'à la suffragette trop émancipée. Un nouveau type de femme devait apparaître : fiable, ménager et respectable, comme l'avaient été nos meilleures aïeules, mais en même temps adapté aux temps nouveaux par le courage, les connaissances et l'absence de préjugés » (*Eugenie Schwarzwald und ihr Kreis*, p. 48). Il n'en est pas moins vrai que l'ex-ministre socialiste Otto Glöckel, qui avait été à Vienne, puis en Autriche, l'initiateur et le promoteur de la réforme scolaire, s'est senti obligé en 1926, lors de la célébration du vingt-cinquième anniversaire du premier lycée de filles d'Eugenie Schwarzwald, de souligner lui-même qu'elle avait pratiqué déjà concrètement la réforme dans ses écoles à une époque où les bases théoriques de celles-ci étaient encore inconnues (cf.

ibid., p. 50). Aujourd'hui, malheureusement, bien que le souvenir d'Eugenie Schwarzwald soit resté particulièrement vivant dans l'esprit de ses anciens collaborateurs et élèves et de ses amis, et continue parfois, encore aujourd'hui, à être entretenu avec un zèle missionnaire par les survivants des générations qui ont fréquenté ses écoles, elle est certainement moins connue pour son œuvre pédagogique que par la trace que son personnage a laissée dans certaines des œuvres littéraires les plus fameuses de l'époque. Robert Streibel remarque que « l'action d'Eugenie Schwarzwald dans la pédagogie est restée inaperçue, et ce n'est pas un hasard si dans la grande histoire en cinq tomes de l'école en Autriche son nom n'est même pas mentionné » (*ibid.*, p. 9). Elle a probablement été victime sur ce point, d'une part, de la tendance à sous-estimer, de façon générale, l'importance de l'apport autrichien dans le débat allemand sur la réforme pédagogique et, d'autre part, de l'adoption d'un point de vue beaucoup trop masculin sur ce qu'elle a été et sur ceux qui l'ont faite.

Eugenie Schwarzwald n'a pas été caricaturée uniquement par Musil dans *L'Homme sans qualités*, mais également par Karl Kraus dans *Les Derniers Jours de l'humanité* sous le nom de la conseillère impériale Schwarz-Gelber¹. Canetti, qui, comme beaucoup d'autres, avait fréquenté son salon, a décrit le personnage réel dans des termes qui permettent de comprendre assez bien la façon dont il pouvait se prêter à une utilisation comme celle qui en a été faite par Musil pour la création du personnage de Diotime : « Venaient ici les grandeurs véritables de Vienne, et ce bien avant qu'elles ne soient devenues des figures publiques universellement reconnues. Adolf Loos y avait été et avait amené avec lui le jeune Kokoschka, Schönberg, Karl Kraus, Musil, il faudrait nommer bien des noms et il est remarquable que se trouvaient là tous ceux dont l'œuvre a passé ensuite l'épreuve du temps. Or ce n'était pas du tout comme si ne serait-ce qu'un seul de ces visiteurs avait trouvé particulièrement intéressante la conversation de Madame le Dr. Schwarzwald. Elle passait pour une pédagogue passionnée avec des tendances libres, modernes, elle était divinisée par ses élèves, elle aidait réellement beaucoup

1. Il existe cependant une autre interprétation, selon laquelle le nom du couple Schwarz-Gelber aurait été inspiré à Kraus par celui d'un membre éminent de la communauté juive de Vienne, qui était également un patriote enflammé, le Dr. Schwarz-Hiller. Sur ce point, cf. *Kraus Hefte*, n° 4 (octobre 1977), p. 4-5, et Edward Timms, *Karl Kraus, Apocalyptic Satirist*, op. cit., p. 429, note 7.

de gens et permettait beaucoup de choses, mais étant donné que chez elle tout se mêlait à tout et se confondait avec tout, elle n'était pas seulement inintéressante pour des hommes intellectuels de cette espèce particulière, mais plutôt assommante. On la percevait comme la bavarde [*Schwätzerin*] avec les meilleures intentions qui soient... » (*ibid.*, p. 17).

Il est réellement dommage de ne pas en savoir plus sur ce que Musil a pu penser non seulement des entreprises caritatives, mais également des activités et des projets éducatifs d'Eugenie Schwarzwald, spécialement en ce qui concerne le problème de l'éducation des filles, auquel elle s'était consacrée en priorité. Mais il est difficile de ne pas voir dans la façon dont il a conçu le personnage de la sœur d'Ulrich, Agathe, une façon de soulever, au moins indirectement, cette question. Pensionnaire dans une institution religieuse, puis mariée une première fois à dix-huit ans à un homme dont on dit qu'elle l'a beaucoup aimé, mais qui est mort au bout d'un an, remariée ensuite à vingt-deux ans, essentiellement par la volonté de son père, à Hagauer et traitée par lui, sans doute déjà dans la période de leur vie commune et plus encore au moment où elle retrouve Ulrich et projette de quitter définitivement son mari, à peu près comme une mineure irresponsable, Agathe fait une expérience que Musil résume de la façon suivante :

Tout le monde se marie. Bon, on le fait aussi. On laisse faire de soi ce qui va avec cela, etc. Ce n'est pas dépourvu d'agrément et pas beau. Tout d'un coup survient la réaction de l'être humain dans lequel la nature projette quelque chose. La situation devient insupportable. Elle rompt sans transitions comme une pierre cassante. Mais elle a aussi honte de ce qu'elle a fait et sa conscience est incertaine (pas propre) (*Tb 2*, p. 1140).

Ce qui est caractéristique de la situation d'Agathe est l'absence de moyens de défense appropriés dans une phase critique :

On ne peut pas attendre d'elle qu'elle développe d'elle-même un système d'éthique de grande envergure au moment du danger, et pas non plus qu'elle soit protégée par des inhibitions qui n'ont jamais été mises en elle.

On peut dire qu'elle agit mal, mais non qu'elle était mauvaise (*ibid.*, p. 1141).

Parmi les personnalités féminines diverses dont Musil s'est servi, dans *L'Homme sans qualités*, pour composer le personnage de Diotime, une mention spéciale doit sans doute être faite ici à

la pédagogue et féministe suédoise Ellen Key, auteur notamment d'un livre fameux intitulé *Le Siècle de l'enfant* (1902). Il est question d'elle à différents endroits dans les *Cahiers* de Musil, et notamment dans une note qui date des années 1918-1919, où on trouve sur son livre, *Die Entfaltung der Seele durch Lebenskunst*, un commentaire pour le moins mitigé que j'ai déjà cité plus haut dans le chapitre 5. Musil, qui avoue avoir été dans un premier temps impressionné et influencé, approuve ce qu'elle dit du tort que l'école fait à la vie, mais trouve finalement peu originales et assez décevantes les considérations qui sont développées à propos de l'âme et de la culture de l'âme.

Un des chapitres du *Siècle de l'enfant* porte un titre on ne peut plus suggestif : « Les assassinats de l'âme dans les écoles » (*Die Seelenmorde in den Schulen*). L'auteur y explique : « L'école de l'époque actuelle a réussi une chose qui, d'après les lois naturelles, est censée être impossible : l'anéantissement d'une substance qui a existé une fois. La pulsion de connaissance, la spontanéité et le don d'observation que les enfants y apportent avec eux ont en règle générale, après la fin de la période scolaire, disparu, sans s'être transformés en connaissances ou en intérêts¹. » D'après Ellen Key : « Presque tous les hommes et femmes qui ont été grands, qui ont pensé et créé par eux-mêmes, ont reçu leur formation pour une part pas du tout à l'école, pour une part plus ou moins tard, pour une part avec des interruptions plus ou moins longues ou courtes, pour une part dans des écoles différentes. La plupart du temps c'est le hasard, l'intuition vivante, le livre lu en secret, le choix personnel du matériel qui ont donné à l'homme exceptionnel sa formation » (*ibid.*, p. 267-268). Le remède à apporter à ce désastre se résume pour l'essentiel, aux yeux de l'auteur, dans l'application méthodique et conséquente d'un principe simple, que l'on peut appeler celui de la non-intervention ou, en tout cas, de l'intervention minimale : « Efforce-toi de laisser l'enfant tranquille, d'intervenir aussi rarement que possible de façon directe, d'éloigner seulement les impressions grossières et impures, mais utilise toute ta vigilance, toute ton énergie de façon à ce que ta propre personnalité et la vie elle-même, la réalité dans sa simplicité et sa nudité, deviennent l'éducatrice de l'enfant ! » (*ibid.*, p. 172).

1. *Das Jahrhundert des Kindes*, Studien von Ellen Key, Autorisierte Uebertragung von Francis Maro, Siebente Auflage, S. Fischer Verlag, Berlin, 1906, p. 221.

Si Musil est, comme on peut s'y attendre, plutôt sceptique sur le remède, il est en revanche, ne serait-ce qu'à cause de ce qu'il a expérimenté lui-même directement au cours de ses années d'école, loin de désapprouver entièrement le diagnostic. Il ne condamne pas totalement le discours qui est à l'époque très en vogue, comme il a, du reste, continué à l'être par la suite (il l'est manifestement beaucoup moins depuis quelque temps), sur les méfaits du système scolaire et sur les dégâts que l'école est supposée infliger à l'âme enfantine. Mais il pense que les considérations développées dans ce qu'il appelle le « cercle de Diotime » et par les défenseurs de l'âme en général sur les questions de cette sorte ne tirent aucun parti réel d'une idée qui est foncièrement juste et se bornent pour l'essentiel à agiter de grandes idées vagues, de grands sentiments et de grands mots. D'une certaine façon, la critique du système scolaire qui est conçue dans cet esprit est assez semblable à ce qui se passe dans le contexte de l'Action parallèle. Il ne faudrait cependant pas en conclure que Musil cherchait simplement à ridiculiser la position de Diotime et des membres de son entourage. Il a, au contraire, insisté sur le fait que l'ironie devait toujours être constituée d'un mélange d'hostilité et de compréhension et ne pouvait jamais se réduire à une simple attitude de supériorité méprisante. Comme l'a dit Kevin Mulligan, si Musil pense que les adversaires d'Ulrich, dans *L'Homme sans qualités*, ont tort, il s'efforce toujours également de montrer à quel point ils peuvent aussi être près d'avoir raison (*Post-Continental Philosophy : Nosological Notes*, p. 147). Ils commentent seulement l'erreur de transformer en système – ce qui, de la part de gens qui se présentent comme les défenseurs attirés des valeurs imprécises et indéfinies de l'âme, est spécialement paradoxal – la perception d'un seul et unique aspect du problème.

Dans une note qui date de l'époque où il n'avait pas encore arrêté définitivement son choix sur les personnages qu'il se proposait d'utiliser dans *L'Homme sans qualités*, Musil écrit :

1) Caricaturer des systèmes de pensée. L'histoire de l'âme avec Diotime et Rathenau. C'est d'abord la division principale : intellect-sentiment/Allemagne-Autriche ; – ce qui montre déjà à quel point cela ne va pas. C'est également ce qui doit se passer avec la rationalité ; pour cela on a à sa disposition le père, le spécialiste de médecine judiciaire, Kerscheneiner, le conseiller de cour Tuzzi, le directeur de banque, M. Pouffe (dans la version romane), le représentant allemand. Pour l'âme, il y a encore la femme de chambre et le page. Les littérateurs.

2) Montrer sur deux exemples : les hommes pourvus de systèmes de pensée et que ces systèmes se contredisent.

Ce seraient par exemple un psychanalyste et un diplomate.

Un mathématicien et un historien.

3) Une fois que l'attention a été attirée par une scène aussi drastique, il faut montrer la généralité de cette juxtaposition et de cet embrouillamini (*Tb 2*, p. 1068).

Kerschensteiner, qui a servi de modèle pour Hagauer, le mari d'Agathe, apparaît ici comme le représentant d'un mode de pensée systématique de type rationaliste, dont les insuffisances ne sont pas moins évidentes, aux yeux de Musil, que celles des systèmes de pensée qui se réclament essentiellement de l'âme, plutôt que de la raison, et du sentiment, plutôt que de l'intellect. Lorsqu'on s'interroge sur ce qu'ont pu être les relations de Musil avec la question de l'éducation, on ne peut pas ne pas être frappé par le fait que le mari d'Agathe est un pédagogue professionnel et que la personne auprès de qui elle cherche conseil, lorsqu'elle se demande si elle doit ou non le quitter définitivement et est partie pour une tentative de suicide, est de nouveau un pédagogue, mais d'une tendance opposée à celle de son mari. Lorsque Agathe rencontre le professeur Lindner, il est d'une certaine façon prévenu contre elle, parce qu'elle lui révèle immédiatement qu'elle est la sœur d'Ulrich et qu'il a assisté à une conférence de celui-ci à la Société pédagogique sur « Les mathématiques et l'humanisme » et le trouve beaucoup trop rationaliste pour son goût. À cela s'ajoute le fait qu'elle est, justement, la femme de Hagauer : « Seriez-vous donc, s'écria Lindner, la femme du professeur Hagauer, le remarquable pédagogue ? » Il avait commencé sa phrase dans le ravissement, mais à la fin il y avait mis la sourdine. Hagauer, en effet, était deux choses : il était pédagogue, et il était pédagogue progressiste. Au fond, Lindner était hostile à ses opinions : mais n'est-il pas rafraîchissant de découvrir, dans les brouillards périlleux d'une âme féminine qui vient de former l'insoutenable dessein d'aller voir un homme chez lui, un si intime ennemi ? C'est le passage de la seconde à la première de ces émotions qui s'était reflété dans le ton de sa question » (*HSQ 2*, p. 344). Lindner trouve, bien entendu, à la fois une mise en question directe et une confirmation réjouissante de ses propres principes dans le fait qu'un collègue libre-penseur se trouve justement menacé d'être abandonné par sa femme. Quant à Agathe, aussi paradoxal que cela

puisse sembler, même si le rigorisme de Lindner et son discours moralisateur suscitent chez elle des réactions qui sont à la fois de raillerie et de révolte, il ne lui en inspire pas moins confiance et c'est avec la plus grande sincérité qu'elle se confie à lui. On a là un exemple typique du genre de situation conflictuelle que Musil a exploité systématiquement dans *L'Homme sans qualités*, parce qu'il lui semblait caractéristique de la situation et de la mentalité de l'époque, avec, d'un côté, un pédagogue rationaliste et progressiste, de l'autre, un pédagogue traditionaliste et chrétien, entre les deux Agathe, et, comme spectateur critique, Ulrich, qui est *a priori* encore plus hostile et méfiant envers le mode de pensée de Lindner qu'il ne l'était envers celui de Hagauer.

Pour le personnage de Lindner, Musil s'est servi également comme modèle d'une figure de l'époque, à savoir celle de Friedrich Wilhelm Foerster (1869-1966)¹, dont la bibliographie comporte des ouvrages comme *Christianisme et Lutte de classes*, *Éducation et Éducation de soi*, *École et Caractère*, *Éthique sexuelle et Pédagogie sociale*, mais aussi *La Conduite de la vie (Lebensführung)* (1909) et *Questions de vie et Images de vie (Lebensfragen und Lebensbilder)* (1902). Ce « représentant du bien », comme le désigne Ulrich, est donc un homme qui est censé connaître la solution qu'un être moralement responsable est en mesure d'apporter à des questions insolubles du genre de celles que se pose Agathe. Il peut même être considéré, à bien des égards, comme le représentant le plus typique qui soit du « mauvais bien », au sens indiqué plus haut, par opposition à Ulrich, qui est plutôt un défenseur du « bon mal » et dont le scepticisme ironique et le négativisme apparent peuvent aisément passer, aux yeux des belles âmes du roman, pour une forme de méchanceté et même de perversité caractérisées. Le personnage de Lindner, dans *L'Homme sans qualités*, est aussi, pour la même raison, le héros anti-nietzschéen par excellence, alors qu'Ulrich a au contraire, comme on l'a dit, emprunté pour une part essentielle sa conception de la morale à Nietzsche. « Cet éthicien chrétien,

1. Foerster avait été nommé en 1913 professeur de philosophie et de pédagogie à l'université de Vienne, mais avait accepté l'année suivante un poste à Munich. Mach, dans une lettre à Wilhelm Jerusalem du 8 mai 1913, s'était réjoui de cette nomination, en remarquant que « déjà le fait qu'il soit un pédagogue exceptionnellement doué doit être considéré comme un bénéfice majeur » (cf. *Ernst Mach als Aussenseiter*, herausgegeben von John Blackmore und Klaus Hentschel, Wilhelm Braumüller, Wien, 1985, p. 118).

écrit Musil dans les *Cahiers*, le contre-personnage du personnage principal. Qui a lu Nietzsche avant la prêtrise. Dans lequel ces différenciations percent à nouveau, après qu'il a cru longtemps n'avoir plus d'intérêt pour cela » (*Tb* 1, p. 575). Musil constate que, de façon curieuse, l'éthicien chrétien dit véritablement la même chose que les politiciens : « Le scepticisme est selon eux de la théorie et de la littérature ; celui qui connaît réellement les faits doute toujours moins des vérités de l'éthique chrétienne » (*ibid.*). Le scepticisme ne repose donc pas, comme il le croit, sur les faits (en tout cas, les faits réels et importants), mais plutôt sur un refus de les voir qui a quelque chose de plus ou moins diabolique. Pour des raisons que Musil a expliquées mieux que personne¹, la science elle-même donne toujours un peu l'impression d'avoir partie liée avec le Diable ; et c'est particulièrement vrai lorsque la volonté et la prétention de voir les choses comme elles sont réellement, qu'elle est supposée incarner, sont appliquées à la morale. Ce que préconise l'éthicien chrétien est que l'on renonce une fois pour toutes à la fausse science pour en revenir à une sorte de vraie naïveté.

V. ULRICH, AGATHE, LINDNER ET HAGAUER

Musil a été, de toute évidence, intéressé et intrigué au plus haut point par la littérature pédagogique qui proliférait à l'époque d'une façon qu'il ne pouvait pas ne pas considérer comme tout à fait symptomatique. Comme c'est le cas aujourd'hui dans beaucoup d'autres domaines, l'empressement à proposer des « solutions » et l'abondance de celles-ci ne garantissent nullement que les problèmes ont été réellement perçus et véritablement traités. Musil a recopié dans ses *Cahiers* et utilisé dans *L'Homme sans qualités* de nombreux passages des livres de Kerschensteiner, de Foerster et d'autres spécialistes réputés des questions pédagogiques. On peut remarquer en passant que John Dewey lui-même apparaît, dans le roman, sous le nom de « l'écrivain anglais Surway », dans un développement consacré à un exposé des idées de Hagauer sur la pédagogie.

Au moment où Lindner entre en scène dans *L'Homme sans qualités*, Ulrich et Agathe sont en train de se rendre compte

qu'ils sont tous les deux non seulement des êtres asociaux, mais également, d'une certaine façon, des « idiots moraux », dans deux genres, il est vrai, différents et même tout à fait opposés, Ulrich dans le genre rationaliste et intellectualiste, Agathe dans un genre que l'on peut qualifier d'infra-intellectuel, mais qui n'empêche pas une complicité profonde de s'instaurer immédiatement entre le frère et la sœur. Agathe est décrite comme une personne qui ne peut pas interpréter les choses qui la préoccupent de façon intellectuelle et reste à un niveau beaucoup plus profond que celui-là, mais dont les réactions esthétiques et morales sur les questions importantes peuvent se révéler identiques à celles de la pensée systématique et, en tout cas, très proches de celles d'Ulrich¹. En face du frère et de la sœur, le professeur Lindner apparaît comme le représentant de l'autorité morale assurée de sa légitimité et de ses fondements, l'homme des certitudes et des évidences éthiques qu'ils n'ont pas trouvées et ne souhaitent pas non plus, du reste, trouver, en tout cas sous cette forme-là. Dans la confrontation entre Agathe et Lindner, chacun des deux protagonistes accepte de relever le défi que la façon dont l'autre a choisi de gouverner et de mener sa vie représente pour la sienne. Il faut ajouter à cela, pour compléter le tableau, que le professeur Lindner élève seul, après la mort de sa femme, un fils de dix-sept ans, Peter, appelé dans le roman « le propre-à-rien », alors que lui-même est présenté comme une sorte de « propre-à-tout » et propre en tout. Le personnage de Peter Lindner se caractérise par une prédilection marquée pour les exercices purement physiques et une aversion particulière pour la littérature et la philosophie ; et il apparaît en quelque sorte comme le symbole même de l'indiscipline et de l'inculture, ce qui constitue le démenti le plus direct qui puisse être infligé aux idéaux et aux méthodes pédagogiques du père. Cela ne manque pas, bien entendu, de susciter une certaine sympathie pour lui chez Agathe.

Il faudrait pouvoir s'attarder plus longuement que je n'ai le temps de le faire sur la façon dont se rapprochent et en même temps s'opposent, dans le roman, aussi bien sur le plan de la pédagogie que sur celui de la morale, les conceptions de

1. Cf. *supra*, « La science sourit dans sa barbe... ».

1. Sur ce point, cf. le texte cité par Karl Corino, *Robert Musil, Leben und Werk in Bildern und Texten*, op. cit., p. 365.

Hagauer et celles de Lindner. Lorsque le professeur Lindner s'en prend aux libres-penseurs, responsables selon lui de la corruption d'une époque qui a besoin avant tout, comme les enfants, d'être protégée contre ses propres convoitises et faiblesses, il ne pense pas seulement à Hagauer ou à Ulrich, mais d'une certaine façon à tous les hommes. « L'idéal du monde, écrit Musil, lui semblait être une communauté de personnalités morales pleinement responsables qui, armée civile de Dieu, lutterait sans doute contre l'inconstance de la nature inférieure et ferait du quotidien un sanctuaire, mais n'en ornerait pas moins ce dernier des grands ouvrages de l'art et de la science » (*HSQ 2*, p. 436). Le modèle littéraire et philosophique de Lindner est le héros goethéen, mais, pourrait-on dire, dans la version petite-bourgeoise qui correspond aux conditions de la vie moderne, celle de l'héroïsme du quotidien, qui se manifeste dans le comportement du petit travailleur consciencieux et infatigable d'aujourd'hui, dont l'existence est soumise à une réglementation à peu près aussi stricte que celle d'un moine séculier.

Lindner, qui croit profondément au progrès moral, estime avoir du héros une conception plus juste que celle de Goethe et pense que le progrès, dans ce domaine, a consisté justement dans la façon dont l'héroïsme s'est civilisé, autrement dit, débarrassé de tout ce que ses formes antérieures comportaient encore d'excessif, d'ostentatoire et, si l'on peut dire, d'inconvenant : « Les Scévola qui mettent leur main au feu, les Lucrèce qui se percent le cœur, les Judith qui tranchent la tête des ennemis de leur honneur ("motifs" que Goethe, bien qu'il ne les ait pas traités lui-même, eût jugés en tout temps pleins de sens), Lindner en faisait peu de cas. Il était même convaincu, en dépit de l'autorité des classiques, que ces hommes et ces femmes qui commettent des crimes pour défendre leurs convictions personnelles, eussent été plus à leur place, aujourd'hui, au tribunal que sur des cothurnes. Il opposait à leur tendance aux "coups et blessures" une conception "intériorisée et sociale" du courage. En paroles et en pensée, il allait même jusqu'à introduire dans les livres de classe un texte mûrement réfléchi à ce sujet, ou de graves considérations sur la manière dont il faut blâmer une femme de ménage de son zèle intempestif : ne pas obéir simplement à ses passions, mais avoir égard aux raisons de l'autre. Lorsqu'il tenait de tels propos, il avait l'impression de porter le très convenable uniforme civil de son siècle et de jeter un coup d'œil en arrière

sur le costume boursoufflé des morales séculaires » (*HSQ 2*, p. 434).

Dans un passage, dont le comique, pour être implicite, n'en est pas moins irrésistible, Musil écrit : « À vrai dire, Lindner transformait absolument tout ce qu'il touchait en commandement moral. Qu'il fût avec ou sans vêtements, chaque heure de sa journée jusqu'à l'irruption d'un sommeil sans rêves était remplie par une occupation importante à quoi elle était réservée une fois pour toutes. Il dormait sept heures. Ses obligations de professeur, que le Ministère avait réduites en considération d'une activité littéraire bien tolérée, requéraient trois à cinq heures de la journée, y compris les cours de pédagogie qu'il donnait à l'Université deux fois par semaine. Cinq heures d'affilée (près de vingt mille heures en dix ans !) étaient consacrées à la lecture. Deux heures et demie servaient à la rédaction de ses travaux personnels, qui coulait comme une source limpide, sans arrêt, du rocher de sa personne interne. Les repas prenaient une heure chaque jour. Une heure était vouée à la promenade en même temps qu'à l'étude édifiante des grands problèmes professionnels et vitaux, tandis qu'une autre était réservée aux déplacements nécessités par le métier et, simultanément, à ce que Lindner appelait la "petite réflexion", la concentration de l'esprit sur les occupations immédiatement passées ou à venir. D'autres laps de temps, enfin, étaient prévus, les uns une fois pour toutes, les autres selon un roulement dans le cadre hebdomadaire, pour l'habillage et le déshabillage, la gymnastique, la correspondance, le ménage, les officialités et les divertissements utiles. Il était naturel que la réalisation de ce programme ne comportât pas seulement ses grandes lignes strictement observées, mais encore une foule de détails, tel le dimanche avec ses devoirs exceptionnels, la promenade plus importante qui avait lieu tous les quinze jours comme le bain, de même que certaines activités quotidiennes jumelées qu'on n'a pu mentionner encore et dont faisaient partie, par exemple, les contacts de Lindner et de son fils pendant les repas, ou, pendant l'habillage rapide, l'entraînement du caractère à supporter patiemment les difficultés imprévues » (*HSQ 2*, p. 432-433).

Nous touchons ici de nouveau à un des thèmes centraux de la réflexion de Musil, à savoir celui de l'« abus de la morale », qui constitue, selon lui, une des maladies de notre époque. Lindner illustre la tendance qu'ont beaucoup de nos contemporains à transformer systématiquement des règles essentiellement tech-

niques en obligations morales. Mais il existe aussi une tendance symétrique, qui n'est guère moins absurde, à faire de la résistance à toute espèce de règle, aussi indifférente qu'elle puisse être du point de vue éthique, une sorte de devoir moral qui s'impose aujourd'hui à l'individu, à cause de la menace qu'elle constitue automatiquement pour sa liberté et sa personnalité. Contre ces deux tendances, Musil suggère que la plupart des problèmes qu'on appelle abusivement « moraux » pourraient sans doute être réglés avec la sobriété et l'absence totale de pathos et de sentimentalité qui sont aujourd'hui de rigueur dans tous les domaines où la simplicité et l'efficacité techniques ont fait leurs preuves. « Ce serait, écrit-il, une utile expérience que de limiter une fois au minimum la dépense morale, de quelque espèce qu'elle soit, qui accompagne tous nos actes, et de se contenter de n'être moral que dans les cas exceptionnels où il s'agit vraiment de l'être, en n'accordant à ses actes, dans tous les autres cas, pas plus de réflexion qu'à la normalisation indispensable des vis ou des crayons. [...] il ne resterait de chaque quintal de morale qu'un milligramme d'une essence dont un millionième de milligramme serait encore l'occasion d'une magique béatitude » (*HSQ* 1, p. 296). On pourrait donc probablement abandonner sans perte notable le domaine de la vie ordinaire à ce que Musil appelle une « morale rationalisée » et réserver la morale proprement dite pour les situations d'exception, celles qui exigent réellement un effort d'imagination et de création proprement moral.

À la différence d'Ulrich et des libres-penseurs, qu'il combat, Lindner appartient à la catégorie des gens qui contestent systématiquement à la science la prétention de détenir la vérité, en tout cas la vérité qui importe : « Car ce qui s'intitule science n'a pas la moindre compétence pour expliquer, à l'aide de ses procédés extérieurs, la certitude intérieure, spirituelle, qui vit dans le cœur de l'homme. La vérité de la vie est un savoir sans commencement, les événements de la vraie vie ne se communiquent pas à travers des preuves : quiconque vit et souffre détient en lui-même cette vérité, c'est la mystérieuse force des exigences supérieures, la vivante interprétation de soi-même ! » (*HSQ* 2, p. 456-457). « Qu'il s'agisse de la liberté des mœurs ou de celle de la science, constate Lindner, c'est toujours la même chose : l'esprit détaché de la morale ! » (*ibid.*, p. 460). Son point de vue à lui est : « Ne peut défendre le droit de la personnalité libre que celui qui n'a jamais réfléchi profondément là-dessus. L'homme mûr

s'impose lui-même des mœurs fermes et l'être sans expérience doit être formé à la responsabilité » (*Tb* 2, p. 1139).

En dépit de son attitude hostile au libéralisme et au modernisme de l'époque, il ne faudrait cependant pas se représenter Lindner comme un partisan déclaré des méthodes autoritaires et répressives, au sens où on l'entend habituellement. Son mot d'ordre est plutôt celui de la discipline librement consentie, dont on doit amener l'élève à comprendre et à accepter spontanément la nécessité, une chose qu'il s'efforce vainement d'obtenir de son fils. Lorsqu'il réfléchit sur le droit à l'autodéfense qui doit être reconnu à l'individu et à la collectivité et sur le traitement que le système pénal applique à la criminalité, le Lindner réel, Foerster, rejette sans aucune ambiguïté l'idée de la dissuasion par la peur et celle de la vengeance, et insiste, au contraire, essentiellement sur celle d'éducation et de rééducation morales. Il dit du criminel : « Nous ne le traiterons plus [...], comme cela s'est passé si fréquemment autrefois, comme un diable de forme humaine ou comme une bête sauvage, mais nous chercherons tous en commun à réaliser toutes les possibilités de sa guérison, de son élévation et de son anoblissement ou du moins de la meilleure existence possible du point de vue de la dignité humaine et de l'utilisation la plus humaine de ses qualités pour la communauté. Mais avec cela nous saurons également nous protéger énergiquement et méthodiquement contre les possibilités opposées et tous les dangers dont elles font peser la menace, sans céder à des scrupules trop délicats¹. »

Une idée qui est dans l'air, aussi bien chez les réformateurs socialistes que chez certains chrétiens-sociaux plus conservateurs, est celle du dépérissement spontané de l'autorité, grâce aux progrès réalisés dans l'éducation de la volonté et du caractère. Kerschsteiner est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Le concept de caractère et l'éducation du caractère* (1912) et Foerster d'*École et Caractère. Contributions à la pédagogie de l'obéissance et à la réforme de la discipline scolaire* (1907). Le premier écrit que le citoyen utilisable par la communauté, que l'école doit se fixer pour tâche de former, est « celui qui, par son influence sur la moralisation croissante de la communauté du peuple d'un État,

1. Wilhelm Foerster, « Zur Ethik der Notwehr und der Strafe », in *Lebensfragen und Lebensbilder, Sozialethische Betrachtungen*, Dr. John Edelstein Verlag, Berlin, 1902, p. 52.

rend toujours plus superflu l'organe "État" comme pouvoir de commandement et de contrainte absolu » (*op. cit.*, p. 5-6). Et il explique que le concept de l'école du travail n'est rien d'autre que celui de l'école « qui mise tout sur la formation du caractère » (*ibid.*, p. 182). Il est compréhensible qu'au sortir de la guerre, dans une situation de crise, de désordre et de désarroi extrêmes, tout le monde se soit mis à chercher plus ou moins la solution dans cette direction, à savoir du côté de la régénération spirituelle, autrement dit, de la restauration des valeurs essentielles et de ce que Kerscheneiner appelle le « courage moral » qui rend l'individu capable de les utiliser correctement, c'est-à-dire pour le service de la communauté, et non de ses propres intérêts égoïstes. Foerster ne manque pas de faire appel, lui aussi, à la culture de l'« énergie morale », considérée comme une forme d'énergie spécifique dont les ressources n'ont pas été jusqu'ici suffisamment exploitées. « C'est, écrit-il, une pitié de voir dans quel état d'impuissance se trouve encore le bien, et jamais il n'a été plus manifeste que la tâche du mouvement éthique consiste à aider l'énergie morale à triompher de plus en plus de l'énergie cinétique brutale des passions, des intérêts et des convoitises du moment, mais surtout à la mener par la culture des sentiments communautaires plus élevés et plus englobants à la victoire sur la barbarie communautaire qui célèbre en ce moment en bien des endroits par des proscriptions et des persécutions des orgies plus sauvages que l'inculture d'autrefois » (« Moralische Energie », *ibid.*, p. 112). Ce texte date de 1897, mais la constatation qui est faite dans la dernière phrase s'applique d'une façon qui est malheureusement encore plus évidente à la situation qui a été celle de l'Allemagne et de l'Autriche entre les deux guerres et en particulier à partir du début des années 1930.

Sur le problème de l'éducation au mode de pensée et de comportement moral, il n'y a pas forcément, comme je l'ai dit, une différence considérable entre les points de vue de ces deux « représentants du bien » que sont Hagauer et Lindner ou de leurs modèles dans la réalité, Kerscheneiner et Foerster. Kerscheneiner a écrit (à l'époque de la Première Guerre mondiale, il est vrai) un texte où il est dit que « celui qui veut être éduqué à devenir un homme doit être éduqué au combat et non à la paix » et qu'« éduquer l'être humain à la lutte veut dire faire de lui un caractère » (*op. cit.*, p. 163, 164). Ni Foerster ni la plupart des pédagogues de l'époque ne le contrediraient, lorsqu'il affirme

que « l'éducation du caractère est le but véritable de toute éducation » (*ibid.*, p. 164). Il se trouve, justement, que Musil a écrit une nouvelle intitulée « Un homme sans caractère », dans laquelle il commence par remarquer que le caractère semble être ce pour quoi on est châtié dans son enfance et son adolescence précisément à cause de son absence, à savoir parce qu'on n'en a pas¹. L'idée de l'homme sans caractère, par opposition à celle de l'homme qui n'a peut-être pas beaucoup de caractère, mais a fini en tout cas par devenir, à l'âge adulte, ce qu'on appelle un caractère, a évidemment des affinités assez étroites avec celle de l'homme sans qualités. On peut dire d'Ulrich et également d'Agathe que, justement, ils n'ont pas réussi la mutation indispensable par laquelle on acquiert un caractère ou devient un caractère. Il n'est pas impossible que *L'Homme sans qualités* constitue, entre autres choses, la réponse ironique de Musil à la valorisation excessive de l'idée du caractère et de l'éducation du caractère, qui se manifeste partout, aussi bien dans le discours parental que dans la littérature pédagogique de l'époque. Qu'il soit tenu dans le style de Hagauer ou dans celui de Lindner, qui sont l'un et l'autre des prédicateurs laïcs, Musil ne croit évidemment pas beaucoup à la pertinence et à l'efficacité du discours moralisateur et édifiant qui se contente d'exhorter les jeunes générations au courage moral.

Sur la question de la contribution exacte que la formation scientifique est capable d'apporter à l'éducation de l'individu, Kerscheneiner a publié en 1914 un livre intitulé *Nature et valeur de l'enseignement des sciences de la nature. Recherches nouvelles sur une question ancienne*. Ulrich, qui, comme je l'ai dit, n'a aucune sympathie pour ce représentant officiel de ce qui se fait aujourd'hui de mieux en matière de nouveauté pédagogique, a retenu de ce qu'il a lu de lui qu'il proposait une division du travail et une répartition des rôles qu'il décrit à sa sœur de la façon suivante : « Je me souviens d'avoir lu un livre de lui où il était question d'une part de l'irremplaçable valeur de l'enseignement historico-humaniste pour la culture morale, d'autre part de l'irremplaçable valeur de l'enseignement scientifico-mathématique pour la culture intellectuelle, et troisièmement de l'irremplaçable valeur du sport et de l'éducation militaire pour la

1. Cf. Robert Musil, « Un homme sans caractère », in *Œuvres pré-posthumes*, *op. cit.*, p. 135

culture de l'énergie et de l'action» (*HSQ 2*, p. 20). Il n'est pas sans intérêt de remarquer que son rival Foerster, autrement dit, dans *L'Homme sans qualités*, Lindner, lorsqu'il se demande de quelle manière la valeur de la formation scientifique pour l'éducation morale pourrait être augmentée, défend l'idée qu'une amélioration sensible pourrait être obtenue sur ce point, si la société accordait aux femmes des possibilités d'accès comparables à celles des hommes à l'enseignement et à la culture scientifiques, ce qui est pour le moment loin d'être le cas : « À coup sûr, les choses changeront bientôt, dès lors que la pratique de la pensée scientifique et critique dans le domaine moral, qui, dans la lutte qu'elle mène pour s'affranchir des restrictions venues des puissances de la foi, était devenue en priorité une pratique *négative*, se sera déployée en une pratique constructive, *positive*. Et c'est précisément là qu'une activité intellectuelle augmentée et clarifiée du monde des femmes aura la plus grande importance ; car il ne s'agira pas simplement de l'animation de la recherche dans le domaine de la connaissance et de la conduite de la vie morales, mais dans une mesure déterminante d'une façon scientifiquement éclairée et approfondie de traiter l'*éducation* et l'*enseignement* » (« Das neue Denken in der Frauenfrage », in *Lebensfragen und Lebensbilder*, p. 179-180).

Foerster adopte une position tout à fait progressiste, lorsqu'il affirme qu'il ne peut y avoir aucun doute sur le fait que, pour ce qui concerne l'aptitude à se distinguer dans le domaine des sciences exactes et de la technique, les capacités de l'intellect féminin sont en tous points égales à celle de l'intellect masculin. Mais il reste, en même temps, visiblement tributaire de la vieille idée qui veut que la sphère de la raison et de l'intellect analytique soit représentée plutôt par les hommes, et la sphère de l'âme et de l'amour par les femmes. En accordant un rôle plus important aux femmes dans le monde intellectuel et dans le système d'éducation, on augmenterait aussi les chances de réussir à réconcilier les valeurs constructives et positives de la foi avec les puissances dissolvantes et destructrices de la raison. Si l'on considère la façon dont Musil a traité lui-même l'opposition de l'intellect et du sentiment ou, comme il dit aussi, des mathématiques et de l'âme, qui constitue d'une certaine manière, pour lui, le problème central non résolu de notre époque, et la perception plutôt dévalorisante qu'il semble avoir des figures féminines diverses qu'il a utilisées pour cette confrontation dans

L'Homme sans qualités, on peut avoir le sentiment qu'il n'est guère sorti lui-même de cette idée conventionnelle ou de ce cliché.

Même dans les discussions entre Ulrich et Agathe sur les questions éthiques, on peut remarquer qu'Ulrich représente encore essentiellement l'instance rationnelle critique et négative, et Agathe le correctif et le complément féminins apportés par la voix du sentiment. À Lindner, qui craint qu'elle n'ait été corrompue par la science et par les superstitions nouvelles concernant la culture de la personnalité, le droit de vivre sa vie et la liberté de la pensée et de l'art, Agathe avoue avec un certain plaisir qu'elle est, en réalité, une femme ignorante (*HSQ 2*, p. 460). La complicité profonde qui s'instaure immédiatement entre le frère et la sœur et la convergence spontanée de leurs réactions ne changent rien au fait que les rôles qu'ils jouent respectivement dans ce que Musil appelle la recherche de la synthèse à la fois impossible et indispensable entre l'âme et la *ratio* sont d'un type tout à fait traditionnel¹. La seule chose que l'on puisse dire pour expliquer et peut-être excuser la façon dont il a traité la question des femmes et, plus précisément, celle des rapports de la femme avec l'intellect dans *L'Homme sans qualités* est qu'elle a pu être encouragée fortement par une bonne partie de la littérature féminine et féministe de l'époque, dont il s'est servi.

Musil ne pouvait pas, bien entendu, rester indifférent à un thème aussi important et aussi actuel que l'était à l'époque celui de l'avènement de la « nouvelle femme ». Il en est question dans *L'Homme sans qualités*, à propos de ce qu'il appelle « l'idéocratie détrônée », c'est-à-dire du fait que l'histoire ne se fait plus aujourd'hui par le centre et par les idées, mais plutôt par l'extérieur et la périphérie : « Et si le regard d'Arnheim avait pu anticiper sur quelques années, il aurait déjà pu constater que mille neuf cent vingt années de morale chrétienne, une guerre catastrophique avec des millions de morts et toute une forêt de poésies allemandes dont les feuilles avaient murmuré la pudeur de la femme, n'avaient pas pu retarder, ne fût-ce que d'une heure, le

1. On remarquera que, en dépit de tout ce qui les sépare, il existe aussi, à un certain niveau de profondeur, entre Ulrich et Clarisse une affinité qui n'est pas tout à fait dépourvue d'analogie avec celle qui existe entre lui et sa sœur : « [...] elle était inculte comme un petit animal, mais malgré les superstitions dont elle était pétrie, on ressentait avec elle une espèce d'entente imprécise. Cela le piqua comme une aiguille brûlante » (*HSQ 1*, p. 134).

jour où les robes et les cheveux des femmes commencèrent à raccourcir et où les jeunes filles européennes, laissant tomber des interdits millénaires, apparurent un instant nues comme des bananes pelées. Il aurait vu encore bien d'autres changements qu'il eût à peine cru possibles. L'important n'est pas de savoir ce qu'il en restera ou non, pour peu que l'on se figure les efforts considérables et probablement vains qu'il eût fallu pour provoquer de pareilles révolutions dans les circonstances de la vie par la voie consciente du développement intellectuel, celle qui passe par les philosophes, les peintres et les poètes, au lieu de suivre le chemin des tailleurs, de la mode et du hasard ; on peut mesurer à cela l'immense pouvoir créateur de la surface, comparé à l'entêtement stérile du cerveau » (*HSQ* 1, p. 487-488).

C'est une explication du même genre qui est défendue dans un essai de 1929, qui constitue la contribution de Musil à un ouvrage collectif sur *La Femme de demain telle que nous la souhaitons* : « Tous, nous sommes à peu près informés du flot de livres, de discours, d'entreprises partisans ou individuelles dont est sorti, dans l'espace d'une vie humaine, ce qu'on nomme la femme nouvelle, ou le nouveau statut de la femme. Mais le fait le plus significatif est indéniablement qu'en fin de compte, tout s'est passé autrement que prévu. C'est la guerre qui a fait perdre aux masses féminines le respect des idéaux virils et, du même coup, de la femme idéale ; et le combat décisif, ce ne sont pas les championnes de l'émancipation qui l'ont livré, mais les tailleurs. La femme ne s'est pas libérée en enlevant à l'homme tel ou tel domaine d'activité, comme il avait semblé d'abord ; ses gestes décisifs ont été de prendre possession de ses plaisirs, d'une part, et de se déshabiller, d'autre part. Il a fallu attendre ce moment pour que la femme nouvelle, sortant de l'état d'exception de la littérature ou de la dissidence réformatrice, se révèle aux yeux du peuple et, rapidement, prenne corps : processus révolutionnaire qui incite à quelque prudence » (*E*, p. 227).

On peut penser que Musil minimise ici nettement plus qu'il ne le faudrait la contribution apportée par les pionnières de l'émancipation féminine et par toutes les femmes qui avaient choisi, au moment le plus difficile, le camp de la « dissidence réformatrice ». Mais on pourrait dire aussi que ce qui est en question n'est pas leur mérite et leur courage, mais le rôle objectif qu'elles ont joué dans le processus révolutionnaire qui a abouti à l'avènement de la nouvelle femme. D'une certaine façon, elles

ont été, elles aussi, les victimes de l'espèce d'humiliation permanente que le paradoxe du centre et de la surface inflige à l'intellect et à la morale. Musil est, sur ce point, fidèle à sa tendance générale, qui est d'insister, dans tous les cas de ce genre, beaucoup plus qu'on ne le fait généralement sur les facteurs de transformation externes, les changements dans les conditions matérielles et les déterminants sociaux, plutôt que les initiatives individuelles. C'est, bien entendu, ce qui devrait inciter les producteurs d'idées à une certaine modestie. Ce ne sont pas les idées en général, et celles des féministes en particulier, qui ont été la cause principale du changement révolutionnaire qui est survenu dans la condition de la femme. Une des ironies principales de l'Histoire est justement que les évolutions et les révolutions se fassent rarement par les chemins que l'on avait prévus et que l'on croit souvent aussi après coup avoir été les leurs.

VI. L'ÉCOLE ET L'UTOPIE DE LA MENTALITÉ EXPÉRIMENTALE

J'ai évoqué tout au début, en parlant des *Désarrois de l'élève Törless*, le problème de la dictature et de la constitution du mode de pensée et de comportement dictatorial. C'est par quelques remarques sur cette question que j'aimerais terminer ce chapitre. Ce n'est pas une exagération d'affirmer que, parmi tous les phénomènes de l'époque, il n'y en a probablement pas qui ait été plus important et plus préoccupant, aux yeux de Musil. Il a fait remarquer, du reste, que l'avènement des dictateurs intellectuels avait précédé à notre époque celui des dictateurs politiques : « *Longtemps avant les dictateurs* notre époque a produit la vénération intellectuelle des dictateurs. Voir George. Puis également Kraus et Freud, Adler et Jung. Ajoutez encore Klages et Heidegger. L'élément commun est sans doute un besoin de maîtrise et de guidage, de l'être du sauveur » (*Tb* 1, p. 896). Si l'on se demande ce qui constitue l'antithèse du mode de pensée dictatorial, la réponse est qu'elle doit être cherchée dans ce qu'on peut appeler la mentalité expérimentale, qui conduit naturellement à l'idée, chère au cœur de Musil, d'une ingénierie sociale et même d'une ingénierie morale, appuyées sur l'idée de l'essai (*Versuch*) qui ne peut conduire à chaque fois qu'à des solutions partielles et provisoires. Aussi critique qu'il ait pu être à l'égard de sa propre éducation, Musil a reconnu au moins que c'était à sa formation d'ingénieur qu'il devait pour une part essentielle

sa tendance à penser de façon différente de celle de la plupart des écrivains et des artistes de son époque : « Je dois d'abord montrer pourquoi je pense autrement. Cela vient du fait que je suis ingénieur. Lorsqu'un maçon ne peut pas faire entrer une tuile dans l'assemblage en la mettant dans le sens de la longueur, il essaie de la faire entrer dans le sens de la largeur » (*Tb* 1, p. 644). C'est donc à sa mentalité d'ingénieur que Musil attribue à la fois son goût de la précision et sa préférence pour les solutions pragmatiques, plutôt que dogmatiques. On pourrait croire que la formation scientifique et technique est de nature à favoriser particulièrement le développement de ce type de dispositions. C'est vrai, en un certain sens. Mais, comme le constate Musil dans le chapitre 10 de *L'Homme sans qualités*, où il est question du deuxième essai qu'Ulrich a fait pour devenir un grand homme, les scientifiques et les techniciens s'abstiennent, de façon générale, soigneusement d'appliquer les méthodes qui ont réussi de façon si remarquable dans leur propre domaine aux questions plus importantes de la vie des hommes d'aujourd'hui et ont tendance, comme tout le monde, à faire confiance, sur ce point, aux conceptions les plus classiques et les plus vieillottes. Et pour ce qui est des littéraires et des humanistes, qui sont spécialisés dans l'étude des questions inexactes, leur mode de pensée naturel et spontané est et reste fondamentalement de type dogmatique et systématique.

Une question ironique que l'on peut être amené à se poser, dans ces conditions, est celle-ci : peut-on concevoir un *système* d'éducation qui serait de nature à favoriser plus que tout autre le développement de ce que j'ai appelé la mentalité expérimentale, dont nous avons, d'après Musil, un besoin aussi urgent dans le traitement des questions essentielles ? Musil, bien entendu, n'a pas donné la réponse et il n'est malheureusement pas certain qu'il en existe une.

PRÉCISION ET PASSION : LE PROBLÈME DE L'ESSAI ET DE L'ESSAYISME DANS L'ŒUVRE DE ROBERT MUSIL

I. L'ESSAI COMME GENRE LITTÉRAIRE ET COMME GENRE DE LA LITTÉRATURE ELLE-MÊME

Dans *L'Homme sans qualités*, une des questions centrales que se pose Ulrich, est la suivante : « [...] un homme qui cherche la vérité se fait savant ; un homme qui veut laisser sa subjectivité s'épanouir devient, peut-être, écrivain ; mais que doit faire un homme qui cherche quelque chose situé entre deux ? » (*HSQ* 1, p. 305-306). Une réponse que beaucoup de gens seraient sans doute tentés de donner à cette question consiste à dire qu'il devrait faire de la philosophie. La philosophie est caractérisée souvent, en effet, comme occupant une position intermédiaire, mal définie, entre la science, qui cherche la vérité, et la littérature, qui, selon une conception très répandue, mais qui n'est pas celle de Musil, vise plutôt à satisfaire le besoin qu'éprouve la subjectivité de s'exprimer et de le faire dans son propre langage, qui, comme chacun sait, n'est pas celui de la connaissance objective et de la rationalité. Mais Musil a écarté un peu auparavant la possibilité de trouver une réponse à la question d'Ulrich dans ce que propose la philosophie, telle qu'elle est généralement comprise et pratiquée : « Il n'était pas philosophe. Les philosophes sont des violents qui, faute d'armée à leur disposition, se soumettent le monde en l'enfermant dans un système. Probablement est-ce aussi la raison pour laquelle les époques de tyrannie ont vu naître de grandes figures philosophiques, alors que les époques de démocratie et de civilisation avancée ne réussissent pas à produire une seule philosophie convaincante, du moins dans la mesure où l'on en peut juger par les regrets que l'on entend communément exprimer sur ce point » (*ibid.*, p. 304).

Pour comprendre la position que Musil assigne à la philosophie, il est utile de se reporter à ce qu'il dit à propos de la distinction qui doit être faite entre deux formes d'exactitude : l'exactitude fantastique (*phantastische Genauigkeit*) et l'exactitude pédante (*pedantische Genauigkeit*). Je cite le texte dans la traduction de Jaccottet, où *Genauigkeit* est rendu par « précision » et *phantastisch* par « imaginaire ». « [...] il n'existe pas seulement, écrit Musil, une précision imaginaire (qui d'ailleurs, dans la réalité, n'existe encore nullement), mais une précision pédante, et ces deux espèces de précisions se distinguent en ceci que l'imaginaire s'en tient aux faits et la pédante à des créations de l'imagination. Par exemple, la précision avec laquelle l'esprit singulier de Moosbrugger avait été introduit dans un système de notions juridiques vieilles de deux mille ans ressemblait aux efforts pédants que fait un fou pour embrocher sur une épingle un oiseau en plein vol : sans le moindre souci des faits, elle s'attachait uniquement à la notion imaginaire de loi [Musil dit : « *den phantastischen Begriff des Rechtsguts* »]. En revanche, la précision dont faisaient preuve les psychiatres dans leur attitude à l'égard de l'importante question de savoir si l'on pouvait ou non condamner Moosbrugger à mort, était parfaitement exacte, car tout ce qu'ils osaient dire était que sa description clinique ne correspondait exactement à aucune description clinique connue, abandonnant aux juristes la décision » (*ibid.*, p. 297-298).

Le mot « imaginaire », comme traduction de *phantastisch* n'est sans doute pas idéal, ne serait-ce que parce qu'il peut suggérer à tort qu'il s'agit d'une imagination d'exactitude, d'une exactitude illusoire, alors que, comme Musil l'explique ailleurs (*MoE* 5, p. 1878), l'« exactitude fantastique » n'est en fait rien d'autre que l'exactitude de l'imagination elle-même (*die Genauigkeit der Phantastik*), celle dont elle fait preuve lorsqu'elle décide de s'en tenir aux faits, par opposition à l'exactitude pédante, « qui s'en tient à des constructions (figées) de l'imagination, à des idées ». Il ne faudrait surtout pas croire que l'imagination qui s'en tient aux faits et à la vérité – Musil dit que l'exactitude pédante et l'exactitude fantastique se distinguent l'une de l'autre comme la sphère de la valeur de celle de la vérité (*ibid.*, p. 1879) – est moins imaginative que celle qui s'en tient à ses propres constructions. Elle l'est, au contraire, beaucoup plus, puisque la volonté de se soumettre à chaque instant aux faits et d'en épouser la variété et la mobilité, au lieu de se reposer une fois pour toutes

sur ses propres créations, demande à l'imagination un effort tout à fait spécial, auquel elle ne consent que très difficilement. L'exactitude pédante, que l'on pourrait appeler aussi « scolastique », prend son désir de précision pour la réalité et se réfugie dans des concepts qui permettent de traiter le vague comme s'il était, malgré tout, précis, alors que l'exactitude fantastique s'efforce, au contraire, d'en reconnaître simplement l'imprécision. Musil constate que cette deuxième forme d'exactitude n'existe pas encore dans la réalité et que c'est plutôt l'exactitude pédante qui est considérée comme la seule possible et recherchée dans tous les cas. Plutôt que d'« imaginaire », l'exactitude fantastique pourrait donc très bien être qualifiée, en un certain sens, d'« inouïe » ou « inimaginable ». Elle n'est pour ainsi dire pas utilisée et personne n'a une idée précise de ce qui se passerait si l'on se décidait à l'utiliser réellement. Mais il s'agit bien d'une forme d'exactitude, car il y a une façon exacte de traiter le flou et l'indéterminé, qui consiste justement à accepter ouvertement le fait qu'aucune des descriptions dont on dispose ne peut lui être appliquée exactement.

Musil se sert, précisément, du cas Moosbrugger pour illustrer l'antagonisme et en même temps la complicité qui existent entre les deux formes d'exactitude qu'il distingue. Les juristes font des efforts dérisoires pour faire entrer Moosbrugger dans un système de catégories juridiques qui sont beaucoup trop précises et ne constituent, pour cette raison, que de simples constructions de l'imagination. Le droit s'en tient en toutes circonstances au tiers exclu. Moosbrugger doit être condamnable ou ne pas l'être et pour cela il faut qu'il soit responsable ou ne le soit pas, donc qu'il soit ou un homme sain d'esprit ou un malade. Comme dirait le père d'Ulrich, il s'agit de soumettre l'imprécision de la nature à la rigueur du droit. Mais le problème des hommes comme Moosbrugger est que, au regard du droit et de la loi, ils ne souffrent pas seulement d'une santé insuffisante, mais également, si l'on peut dire, d'une maladie insuffisante. Les psychiatres, eux, cultivent une forme d'exactitude bien différente, qui consiste à s'en tenir uniquement aux faits. Ils n'ont assurément pas les mêmes difficultés que les juristes à reconnaître l'existence de demi-fous et à appliquer au psychisme le principe de continuité, de préférence à celui du tiers exclu. Mais ce n'est pas cette exactitude-là qui impose ses exigences dans la réalité et il n'est pas certain, du reste, qu'elle le puisse. En pratique, ce

ne sont pas les psychiatres qui décident, car ils ne pourraient selon toute probabilité, s'ils essayaient d'être tout à fait honnêtes, rien décider dans des cas comme celui dont il s'agit. Ils préfèrent donc laisser aux juges le soin de le faire. C'est pourquoi Musil remarque que l'ange de la médecine, qui devrait théoriquement tempérer les excès de l'ange de la jurisprudence, a plutôt tendance, de façon générale, à lui servir d'« ange de réserve ».

Il y a donc finalement deux conceptions qui s'affrontent et qui ne communiquent pas entre elles : celle des authentiques spécialistes, qui sont particulièrement fiers de réussir à rationaliser le domaine limité dans lequel ils se considèrent comme compétents et préfèrent abandonner les questions de justice et d'humanité et les grandes questions en général, en particulier celles de la philosophie, à des hommes pour lesquels ils n'éprouvent aucune estime réelle et qui tiennent un discours dont ils ne pensent pas qu'un homme sérieux puisse se sentir obligé de croire un mot, et celle des gens dont la spécialité est le traitement des choses vagues et essentielles. « Il existe [...], écrit Musil, en réalité deux conceptions qui non seulement se combattent, mais encore subsistent ordinairement côte à côte, ce qui est pire, sans échanger un mot, sinon pour s'assurer réciproquement qu'elles sont toutes deux également souhaitables, chacune dans son rayon. L'une se contente d'être exacte et s'en tient aux faits ; l'autre ne s'en contente pas, mais considère toujours l'Ensemble et déduit ses connaissances des prétendues grandes vérités éternelles. L'une y gagne en réussite, l'autre en ampleur et en dignité. Il est clair qu'un pessimiste pourrait dire aussi bien que les résultats de l'une n'ont aucune valeur et que ceux de l'autre sont faux » (*HSQ* 1, p. 298-299).

Or il n'est pas difficile de savoir de quel côté se situe, dans cette affaire, la philosophie, telle qu'elle est généralement conçue. Son domaine n'est pas celui de l'exactitude fantastique, qui ne reconnaît rien d'autre que les faits, mais plutôt celui de l'exactitude pédante, autrement dit, des connaissances exactes ou pseudo-exactes qui s'appuient non pas sur des faits, mais sur des essences et des vérités définitives. La philosophie est, sur ce point, du même côté que le droit, par opposition à ce que peut être l'attitude de l'expert en psychiatrie. Les spécialistes peuvent, tout en restant parfaitement sceptiques à son égard, lui donner acte de la dignité, de l'ampleur et de l'importance des questions dont elle s'occupe et de ce qu'elle en dit, mais cela n'appartient

pas pour eux au domaine des choses vraies, c'est-à-dire vérifiables et dûment vérifiées. Et, inversement, ce qu'ils font, de leur côté, est peut-être vrai, aux yeux des philosophes, mais n'en est pas moins sans valeur réelle.

Le chapitre dont sont extraits les passages que j'ai cités s'intitule « La terre même, mais Ulrich en particulier, rend hommage à l'utopie de l'essayisme ». Et une des choses qui y sont suggérées est que la position intermédiaire que cherche Ulrich pourrait être occupée beaucoup plus justement par ce qu'on appelle l'« essai » que par la philosophie. Musil remarque que, lorsqu'on traduit, comme il est généralement admis qu'on doit le faire, le mot français « essai » par le mot allemand *Versuch*, on ne respecte pas suffisamment un élément important, qui est l'allusion essentielle au modèle littéraire. « [...] un essai, écrit-il, est la forme unique et inaltérable qu'une pensée décisive fait prendre à la vie intérieure d'un homme » (*ibid.*, p. 305). Dans le cas de l'essai, il se produit une sorte de fusion entre la pensée et la vie intérieure, qui n'a pas lieu lorsque la pensée doit rester, au contraire, impersonnelle et objective ; et c'est ce qui éloigne l'essai de la science et le rapproche de la littérature. Mais se rapprocher de la littérature ne veut surtout pas dire, pour Musil, se rapprocher du domaine de l'inspiration subjective. « Rien, écrit-il, n'est plus étranger à l'essai que l'irresponsabilité et l'inachèvement des inspirations qui relèvent de la subjectivité ; pourtant les notions de "vérité" et d'"erreur", d'"intelligence" ou de "sottise" ne sont pas applicables à ces pensées soumises à des lois non moins strictes qu'apparemment subtiles et ineffables. Assez nombreux furent ces essayistes-là, ces maîtres du flottement intérieur de la vie ; il n'y aurait aucun intérêt à les nommer ; leur domaine se situe entre la religion et le savoir, entre l'exemple et la doctrine, entre l'*amor intellectualis* et le poème ; ce sont des saints avec ou sans religion et parfois aussi, simplement, des hommes égarés dans telle ou telle aventure » (*ibid.*).

L'essai ne peut donc être situé tout à fait ni du côté de l'objectivité, qui exclut en principe le rapport à la vie intérieure de l'auteur ou du lecteur, ni du côté de l'expression de la subjectivité, qui implique une idée d'inachèvement et d'irresponsabilité qui ne pourrait en aucun cas lui être appliquée. Dans un fragment que l'éditeur date approximativement de 1914 et qu'il intitule « Über den Essay », Musil dit qu'au mot *Essay*, se lie pour lui l'éthique et l'esthétique. Je ne sais pas si Philippe Jaccottet a

raison de traduire par : « Pour moi, le mot [français] “essai” évoque ceux d'éthique et d'esthétique. » Le mot utilisé par Musil pourrait être à première vue aussi bien le mot anglais *essay*, qui est passé dans la langue allemande, que le mot français dont il provient, dans l'ancienne orthographe ; et il est, du reste, inutile de suggérer que ce sont les mots « éthique » et « esthétique », et non l'éthique et l'esthétique elles-mêmes, qui se rattachent ou sont connectées au mot « essai ». (Musil dit : « *Für mich knüpfen sich an das Wort Essay Ethik und Aesthetik.* ») Quoi qu'il en soit, c'est presque certainement un contresens de traduire « *Es soll von Wage [?] kommen* » par « Il est censé venir de “risque” » (p. 334) À moins que Musil n'ait voulu faire un jeu de mots sur *Wa[a]ge* et *Wagnis*, *Wage* veut dire ici manifestement la balance. Comme le rappelle Starobinski, « essai, connu en français depuis le XII^e siècle, provient du bas latin *exagium*, la balance ; essayer dérive d'*exagiare*, qui signifie peser¹ ». En italien, le mot *saggiatore*, qui a fourni le titre d'un ouvrage de Galilée, veut dire l'essayeur, c'est-à-dire la personne qui est chargée de tester la composition des métaux, mais également la balance ou le trébuchet qui sont utilisés pour cela. En français, le mot « essai » a été utilisé pour désigner l'opération effectuée pour reconnaître la nature et le nombre des substances contenues dans un minéral et, en particulier, l'opération que l'on fait subir à l'or et à l'argent, par le moyen de la pierre de touche, pour en apprécier la pureté. « Essai » en italien se dit, du reste, *saggio*.

Au sens littéraire du terme, l'essai est défini par le *Littré* comme un « ouvrage dans lequel l'auteur traite sa matière sans avoir la prétention de dire le dernier mot ». Et dans le *Webster*, il est dit qu'on entend par *essay* « *an analytic or interpretative literary composition usually doing with its subject from a limited or personal point of view* ». Starobinski signale que, si le mot « essai » est d'origine française, il n'en va pas de même d'« essayiste », qui a été introduit au début du XVII^e siècle par l'anglais. Le mot, dès ses premières apparitions a été utilisé avec une connotation souvent péjorative : « Il semble que le mot *essayiste* n'ait été transplanté en France que tardivement. On le trouve en 1845 chez Théophile Gautier au sens d'“auteur d'ouvrages non approfondis” » (Starobinski, *op. cit.*, p. 186). Or il y a au moins une chose

qui est tout à fait claire dans l'utilisation que Musil entend faire de la famille de mots *Essay*, *Essayist*, *essayistisch* et *Essayismus*, c'est l'intention d'en écarter résolument toute idée de superficialité, d'approximation et d'amateurisme. On retrouve, par conséquent, chez lui, quelque chose de l'opposition que Montaigne suggère, dans son propre cas, avec une humilité qui est probablement en partie réelle et en partie feinte, entre les prétentions intellectuelles de l'auteur de simples « essais » et celles du savant, du pédant et du faiseur de systèmes. Mais, en même temps, Musil tient à souligner, et le fait même avec une insistance particulière, que l'essai fait justement le maximum de ce qui peut être envisagé dans un domaine qui ne se prête pas à l'utilisation de méthodes exactes et à un traitement de type systématique.

Le mot « essai », tel qu'il est utilisé habituellement, associe apparemment plusieurs idées différentes, qui ne sont, du reste, pas nécessairement indépendantes l'une de l'autre : 1) celle d'entreprise intellectuelle limitée délibérément dans ses ambitions ou qui constitue une esquisse ou un simple commencement et ne prétend pas aller jusqu'au bout de la question, 2) celle de discours dont l'auteur n'assume que partiellement la responsabilité (Musil mentionne la tendance des auteurs à utiliser le mot pour désigner « les ramifications secondaires et plus frivoles de leur œuvre principale » (*die leichteren, nicht unter voller Verantwortung geschriebenen Ranken ihres Lebenswerks*) (*ibid.*) ; dans *L'Homme sans qualités*, il parle des dissertations et des traités que les personnes savantes présentent comme de simples « déchets de leur atelier » (*Abfälle ihrer Werkstatt*), 3) celle de recherche qui ne prétend pas à une objectivité réelle, mais comporte un aspect personnel et un engagement personnel, qui ne seraient pas de mise dans une recherche scientifique proprement dite, enfin 4) celle de tentative qui peut être plus ou moins risquée et plus ou moins concluante. C'est la dernière idée qui peut sembler être suggérée avant tout par le mot allemand *Versuch* et également par le mot *tentamen*, qui est un de ceux qui ont été utilisés pour la traduction latine du titre du livre de Montaigne. « Dans ce dernier sens, écrit Musil, mais que je veux remplir autrement, je puis moi aussi l'utiliser » (*op. cit.*, p. 1334).

On peut penser qu'une des choses qu'il veut dire est que l'essai ne doit pas être considéré comme un simple *coup d'essai* plus ou moins hasardeux et qui devrait être traité avec le genre d'indulgence qui s'applique aux entreprises de cette sorte. Il ne se

1. Jean Starobinski, « Peut-on définir l'essai ? », *Cahiers pour un temps*, Jean Starobinski, Publications du Centre Georges-Pompidou, Paris, 1985, p. 185.

contente pas, en effet, de tenter quelque chose, mais doit également, dans les limites que lui impose son objet, le réussir. Un essai n'est pas une simple tentative qui se présente elle-même par précaution ou par honnêteté comme inachevée ou inaboutie. Il n'est pas en défaut par rapport à un idéal de complétude ou d'achèvement qu'il renonce ou ne réussit pas à atteindre. Ce qu'il cherche à faire, il le fait réellement et complètement. Dans le mot *Versuch*, on peut donc retenir des idées comme celles d'épreuve, d'expérience ou d'expérimentation, mais pas celle d'effort qui risque de ne pas atteindre son but. De façon générale, on peut dire que, si Ulrich a adopté à un moment donné le nom d'« essayisme », c'est en dépit du fait qu'il contenait « précisément les éléments qu'il avait exclus peu à peu, avec un soin inconscient, de cette notion » (*HSQ* 1, p. 304).

Lorsqu'on parle, comme je viens de le faire, d'« expérience », il faut, bien entendu, entendre par là une expérience qui est faite réellement jusqu'au bout. On peut certainement dire de l'humanité qu'elle fait des essais (*Versuche*), mais elle ne les fait aucunement dans l'esprit de l'essayisme. Celui-ci implique, en effet, la continuité, la volonté de mener à leur terme les expériences commencées et le désir d'intégrer les acquis antérieurs aux résultats nouvellement obtenus. Au lieu de cela, l'humanité se contente généralement d'essayer une idée après une autre et ne poursuit pratiquement jamais jusqu'à leur conclusion les expériences qu'elle tente. « L'expérience nous apprend, écrit Musil, qu'à [...] une certaine orientation succède immanquablement l'orientation opposée. Bien qu'il soit pensable, et souhaitable, qu'un tel renversement s'accomplisse à la manière d'un pas de vis qui s'élève un peu plus à chaque changement de direction, en fait, pour des raisons inconnues, il est rare que l'évolution y gagne davantage que les détours et les destructions ne lui font perdre. Le Dr. Paul Arnheim avait donc raison lorsqu'il disait à Ulrich que l'histoire universelle n'autorisait jamais d'événement négatif; l'histoire universelle est optimiste : toujours enthousiaste pour prendre un parti, et ne prenant jamais qu'ensuite le parti contraire! » (*ibid.*, p. 299).

Un exemple typique de cela est justement la façon dont l'humanité a renoncé rapidement à tirer un parti réel des perspectives nouvelles et prometteuses que l'idéal de la connaissance exacte semblait avoir ouvertes pour elle : « C'est ainsi qu'aux premiers rêves d'exactitude ne succéda nullement une tentative

de réalisation, mais qu'on les abandonna au prosaïsme des ingénieurs et des savants pour se retourner une fois de plus vers les conceptions plus amples et plus dignes » (*ibid.*). On n'a donc pas cherché à exploiter réellement les ressources que semblait receler l'idéal de l'exactitude fantastique, on a préféré l'abandonner aux scientifiques et aux techniciens et revenir une fois de plus, pour le traitement des questions importantes, aux bonnes vieilles méthodes de l'exactitude pédante. Ulrich, nous dit Musil, se rappelle très bien comment l'incertitude et le vague, un instant menacés par l'avènement de la précision, ont retrouvé à un moment donné leur crédit. Le principe de l'optimisme signifie ici que les idées et les solutions anciennes sont toujours reprises avec le même enthousiasme et à peu près comme si elles n'avaient pas déjà été, justement, « essayées » auparavant. Lorsqu'une idée se révèle à l'usage incapable de produire les résultats que l'on en attendait, on revient simplement, comme si rien ne s'était passé, à l'idée opposée, mais pas avant. Or cette attitude qui consiste à ne jamais prendre au sérieux qu'une seule idée à la fois, en attendant le moment de la remplacer par son contraire, est justement le contraire de l'essayisme.

Comme on a pu le constater, le mot « essai » ne désigne pas simplement, pour Musil, un genre littéraire, mais également une attitude à la fois épistémologique et éthique et une forme de vie possible. Il s'applique aussi bien à des existences d'une certaine sorte qu'à des productions littéraires d'une certaine espèce. Et il ne serait sans doute pas exagéré de dire que l'essai n'est pas, pour lui, un genre littéraire parmi d'autres, mais véritablement le genre de la littérature elle-même, dans la façon qu'il a de comprendre la tâche et les obligations de celle-ci. Cela ne signifie pas, bien entendu, que les relations exactes qui peuvent exister entre le statut de l'essayiste et celui de l'écrivain soient pour lui complètement clarifiées. Elles sont, en réalité, loin de l'être. Dans une lettre à Karl Baedeker du 16 août 1935, où il propose à celui-ci de choisir l'essai comme sujet de thèse, il écrit : « Votre problème : poète ou essayiste ou une combinaison nouvelle des deux, n'est pas plus clair pour moi que pour vous. Pour créer une fiction, en effet, il faut un certain goût pour raconter des histoires humaines, quand même ce ne serait que la graisse dont on enveloppe un onguent. Moi aussi, la combinatoire de la vie m'intéresse beaucoup plus que la combinaison individuelle, et je suis également convaincu qu'une saine évolution de l'art narratif doit

aller dans ce sens ; mais le danger d'en voir sortir quelque chose qui ne soit ni chair ni poisson reste considérable, et trouver la méthode adéquate est très difficile. C'est pourquoi je me félicite-rais que vous choisissiez l'essai pour sujet de thèse : ce thème n'est pas seulement important en lui-même (et peu traité, autant que je sache), mais il conduit directement de l'information philosophique à la création littéraire, de sorte que vous cheminerez sur la crête même de votre problématique personnelle en y gagnant de nouvelles perspectives sur sa structure. Je crois que ce serait aussi la meilleure façon pour vous de savoir où et comment vous installer pour l'avenir dans cette zone frontrière » (*Bf* 1, p. 651-652 ; *L*, p. 234-235).

Musil oppose ici le roman simplement narratif, celui qui se contente de raconter des histoires, au roman essayiste, comme les combinaisons singulières qui se réalisent dans l'existence à la combinatoire de la vie, qui traite, elle, des combinaisons possibles. Cette distinction a naturellement un rapport direct avec celle qui est faite, dans *L'Homme sans qualités*, entre le sens du réel et le sens du possible et les hommes du réel et les hommes du possible. Il ne s'agit pas de décrire des faits réels ou qui pourraient éventuellement l'être, mais d'explorer des possibilités. Comme je l'ai déjà souligné, Musil remarque que le problème « Comment parvenir à la narration proprement dite ? » est aussi bien son problème stylistique personnel que le problème de la figure principale de son roman. Avant le tome II, précise-t-il, rien n'« arrive » à proprement parler à Ulrich : « Ce qui en donne l'impression est fantomal (*ist Gespenst*). Il n'y a pas de motivations suffisantes, par conséquent simplement un déroulement causal qui ne le concerne en rien, même s'il y participe. »

Le tome I est donc constitué uniquement de choses qui arrivent, mais dont on ne peut pas dire qu'elles arrivent au héros et encore moins qu'il les fait. Musil note qu'à partir du moment où ce qui se passe acquiert un sens pour Ulrich, c'est-à-dire dès la première page du tome II, le roman doit se transformer en un récit à peu près conforme aux normes usuelles, sans que pour autant, c'est du moins ce qu'il espère, le niveau intellectuel ait besoin d'être abaissé (*À Bernard Guillemin*?, 26. I. 1931, *Bf* 1, p. 498). Mais il reconnaît clairement qu'on ne sait pas vraiment ce qui peut sortir d'une tentative dans laquelle l'auteur essaie à la fois de raconter, pour autant que cela reste possible, et d'adopter le point de vue et le style de pensée et d'écriture de l'essayiste.

C'est, à bien des égards, le problème qu'il a eu le sentiment de n'être pas parvenu à résoudre de façon satisfaisante dans *L'Homme sans qualités*.

Le peu d'intérêt de Musil pour l'aspect purement chronologique des enchaînements qui lient entre eux les événements, aussi bien dans la vie réelle que dans le roman, est bien connu. Dans la lettre que j'ai citée, il admet explicitement avoir renoncé, dans le premier tome de *L'Homme sans qualités*, à la dimension du temps et au style narratif qui la présuppose. « Si je résume votre propos, écrit-il, à son correspondant, vous dites : le premier tome renonce à la dimension du temps, du déroulement, du développement temporel (et j'ajouterai tout de suite : donc aussi du causal). Vous voyez cela, correctement, précédé par l'abandon du "style narratif". L'ordre de succession n'est pas impératif, le progrès uniquement intellectuel et spatial. Le contenu se déploie de manière non temporelle, au fond, tout est toujours là d'un coup » (*Bf* 1, p. 496 ; *L*, p. 172). Ce qui, apparemment, « arrive » à Ulrich est donc en réalité plutôt de l'ordre d'une explicitation ou d'un déploiement intemporels qui ont lieu à l'occasion d'événements introduits essentiellement dans ce but. L'objectif visé n'est pas de raconter une histoire, mais d'analyser, dans une forme qui reste apparemment celle du récit, un type intellectuel et humain qui est en train d'émerger et qui est, selon Musil, particulièrement représentatif de notre époque. Comme il le précise, les autres personnages du roman aussi « sont naturellement tous sans qualités, mais sur Ulrich cela devient d'une manière ou d'une autre visible » (*MoE* 5, p. 1851). Et c'est cette situation particulière qui fait que ce qui arrive aux autres personnages et peut être raconté à leur propos n'est plus possible dans son cas que sur le mode du « comme si ». À l'absence de qualités du héros correspond l'indifférence profonde des événements dans lesquels serait susceptible de se manifester, chez un homme ordinaire, la possession de qualités déterminées.

En réponse à une question posée par son correspondant à propos du temps dans le roman en général, Musil cite un passage de ses notes préparatoires, dans lequel il avait écrit notamment :

On ne montre pas que l'action B doit suivre l'action A, mais on présente les choses de telle manière que la façon dont le sentiment *b* succède au sentiment *a* apparaisse toute naturelle au lecteur, *b* étant lié à B et *a* à A. On induit la relation causale par la suggestion des sentiments corrélatifs.

Le fait qu'il se passe « justement » toujours quelque chose au-dehors, quand c'est un pendant et une illustration de ce qui se passe en U. : c'est un principe fondamental que, dans ce monde, il se passe toujours quelque chose qui se retrouve mêlé dans un homme de bien tel qu'U. Il suffit que ses expériences internes mettent au point son regard pour qu'il voie dans la réalité ce qui s'y rattache (Bf1, p. 496 ; L, p. 173).

Musil remarque que, s'il avait suivi cette idée, il en serait résulté un style narratif nouveau, où la causalité externe aurait été remplacée complètement par ce qu'il appelle « des connexions phénoménales et motiviques » (*phänomenale und motivische Zusammenhänge*). Il aurait ainsi continué dans la ligne des *Vereinigungen* et serait peut-être devenu le père d'un nouvel art romanesque. Mais ce n'est pas ce qu'il a fait, puisqu'il a renoncé, dans le tome I, à raconter une histoire quelconque. Au lieu d'essayer de révolutionner la technique romanesque, il s'est, dit-il, tiré d'affaire intérieurement avec les idées du « congé de la vie », de l'« absence de qualités » et du « toujours la même histoire » (*seinesgleichen geschicht*). Ce qu'il veut dire semble être qu'il a conservé à peu de chose près la technique du récit traditionnelle, mais en même temps neutralisé en quelque sorte dès le départ, à l'aide des concepts en question, l'impression que cela pourrait donner que quelque chose arrive réellement. Il peut donc dire que la dimension narrative du temps n'est pas oubliée, mais simplement mise entre parenthèses grâce à ce qu'il appelle l'« artifice de la situation créée » (*ibid.*, p. 498). Qu'Ulrich se soit mis en congé de la vie veut dire que tout ce qui va apparemment se passer lui reste, en profondeur, extérieur et indifférent. C'est ce que signifie aussi l'absence de qualités, qui implique qu'aucune des (nombreuses) qualités qu'il manifeste et aucune des actions et des entreprises auxquelles il se trouve mêlé accidentellement n'est véritablement sienne. Quant au « *seinesgleichen geschicht* », il constitue, lui aussi, une façon de souligner que rien, à proprement parler, n'arrive, puisque, si ce qui arrive est toujours la même chose, cela signifie justement qu'il n'arrive tout simplement rien. Musil dit que, dans le monde actuel, il n'arrive pour l'essentiel que « du schématique (toujours la même chose), c'est-à-dire du typique, du conceptuel et, qui plus est, vidé de substance » (*ibid.*). Il tient manifestement beaucoup à cette idée qu'il ne se produit, en fait, que des schémas ou des types d'événements ou, comme il dit aussi, simplement des fantômes d'évé-

nements, mais pas d'événements réels. C'est, du reste, comme il le souligne dans l'entretien de 1926, « Was arbeiten Sie ? », essentiellement cet aspect-là qui l'intéresse : « L'explication réelle des événements réels ne m'intéresse pas. Ma mémoire est mauvaise. Les faits sont, en outre, toujours interchangeable. Ce qui m'intéresse est l'intellectuellement typique, j'aimerais dire carrément : ce qu'il y a de spectral dans ce qui arrive [*das Gespenstische des Gesenhens*] » (GW 7, p. 939). Toute l'histoire de l'Action parallèle est construite sur l'idée que quelque chose devrait enfin arriver, alors que, justement, rien n'arrive.

Si ce qui est décrit dans le tome I de *L'Homme sans qualités* est un simple déroulement causal, cela peut, bien entendu, théoriquement être raconté et même raconté dans un style narratif plus ou moins conventionnel, puisque, pour Musil, la croyance au « fil du récit » selon lequel s'ordonnent les événements de la vie est solidaire de la croyance à la notion de causalité (plus précisément, de chaîne causale linéaire) et se confond même plus ou moins avec elle. Mais il le sera d'une certaine façon sans l'être, puisque Musil entend précisément tirer les conséquences du fait que nous avons perdu la croyance naïve à la causalité et avec elle la conception que l'on peut appeler « narrative » du monde et de la vie. On ne pourrait, de toute façon, pas dire des choses qui n'arrivent que de façon causale qu'elles arrivent réellement, même si elles peuvent être présentées dans la forme du récit. Musil dit que le problème principal du tome II est celui de la recherche de « l'action éthiquement pleine ou, comme je l'appelle une fois ironiquement, de l'être et agir à cent pour cent » (*MoE* 5, p. 1844). Et il suggère que c'est seulement avec la réintroduction du sens, de la motivation et donc de l'action proprement dite que des choses peuvent recommencer à arriver et par conséquent à être véritablement racontées. Mais alors que beaucoup de choses peuvent sembler se passer là où, comme c'est le cas dans le tome I, rien ne se passe en réalité, de façon à première vue paradoxale, au moment où l'action redevient possible, il peut très bien ne se passer, au sens usuel du terme, qu'un nombre relativement négligeable de choses.

Musil a indiqué clairement qu'il n'avait pas l'intention d'écrire un roman qui appartienne au genre de ce qu'on peut appeler le roman d'apprentissage ou de formation. C'est tout à fait évident si, comme il le dit, *L'Homme sans qualités*, en tout cas le tome I, ne décrit aucun processus et aucun progrès chez Ulrich. Ce qui

pourrait être classé dans la catégorie du roman de formation est uniquement le récit ironique que Musil nous donne des trois essais que l'homme sans qualités a faits pour devenir un grand homme : la carrière militaire, celle d'ingénieur et pour finir l'essai le plus important, celui de consacrer sa vie à la recherche mathématique. L'aventure, dans le roman musilien, n'est plus véritablement celle du héros individuel, mais plutôt celle de l'intellect lui-même : « *L'Homme sans qualités* n'est pas un roman de formation, mais le roman d'une aventure intellectuelle. L'éducation [*Bildung*], les idées qui viennent [*Einfälle*], le charme intellectuel sont des choses qui peuvent être étalées avec plus ou moins de complaisance ; une aventure doit être menée à son terme comme un combat. Or, aussi exactement que je me représente ce qu'il y a d'intellectuel là-dedans, ce qui est en soi déjà une originalité très regrettable et peu sociable, il ne m'en faut pas moins toujours attendre la dernière élaboration narrative pour découvrir sans cesse ce qui y est contestable ou repris par moi sans être contrôlé ou irréalisable faute de place. Imaginez une malle qui se mêlerait des intentions de celui qui la remplit et des objets qui, au moment où on les y range, se révèlent le contraire de ce qu'on pouvait croire qu'ils sont, et vous aurez une image à peu près fidèle de la situation » (*Bf1*, p. 930).

Ce que suggère Musil est que seule la mise en forme narrative permet de tester réellement les intentions et les ambitions intellectuelles quant à leur pertinence et leur réalisabilité, tout comme, inversement, la volonté d'écrire non pas un roman intellectuel, mais, comme il le dit, « un roman qui a de l'intellect », ne permet pas de préjuger de la forme que l'on peut espérer donner finalement à un roman qui a ce genre de prétention. Tout se passe comme si la dimension que l'on peut appeler essayiste de l'œuvre et la dimension proprement romanesque étaient condamnées à se limiter et à se déterminer l'une l'autre d'une façon qui ne permet pas de prévoir à quoi ressemblera le résultat final. Il n'y a pas, sur ce point, d'indépendance réelle du contenu par rapport à la forme qui est en mesure de l'exprimer. Musil explique, comme je l'ai dit, qu'il ne souhaite pas modifier plus qu'il n'est nécessaire la forme du récit traditionnel ; mais il n'est pas prêt non plus à renoncer à ce qui, selon lui, fait de *L'Homme sans qualités* un roman qui peut difficilement être comparé à aucun autre, à savoir les contraintes imposées par l'importance de l'aspect intellectuel et le fait que ce qu'il s'agit de

raconter dans la forme du roman est avant tout une aventure intellectuelle.

Le critique littéraire Walther Petry, dans un compte rendu publié en 1931, avait dit de *L'Homme sans qualités* : « Les personnages et les événements qui y interviennent ne sont qu'une armature, une construction composée de façon claire, par les trous de laquelle le regard pénètre dans la profondeur de l'espace dangereusement ouvert. Tout cela suggère qu'il vaudrait mieux appeler le "roman" un *essai à personnages* [*figurierter Essay*], une recherche riche en perspectives, disposée selon une multitude de points de vue, probablement inachevable, sur l'essence d'un homme qui porte en lui consciemment la forme de l'époque présente. Cet homme, le personnage principal du roman, est Ulrich, l'homme sans qualités¹. » La réaction de Musil est on ne peut plus claire et ne laisse subsister aucun doute sur le fait que ce qu'il voulait écrire, quel que soit le degré auquel il y est effectivement parvenu, était bel et bien un roman, et non un essai en forme de roman. « La faiblesse véritable de ce "roman", dit encore Petry, n'est pas qu'il n'est pas suffisamment romanesque, mais qu'au contraire il ne détruit pas de façon plus aiguë et plus indépendante le concept "roman" ; il mêle une forme nouvelle et précieuse à une forme ancienne, celle de l'essai à personnages à celle du roman » (*ibid.*, p. 32-33). Mais ce que cherchait Musil, qui est ici soupçonné de ne pas être allé au bout de son idée et d'en être resté à des demi-mesures, était justement, comme il l'explique, un compromis : « Je ne veux depuis plus de 20 ans rien être d'autre que poète [*Dichter*] et ériger dans le cercle de mon langage un concept de la création poétique [*Dichtung*] qui se distingue de celui d'aujourd'hui (mais pas dans le principe de celui de mes modèles). Je lutte pour cela littéralement avec la mise [*Einsatz*] de la vie, et c'est une chose que véritablement (je peux bien m'exprimer sans retenue :) vous n'auriez pas dû omettre pour l'amour de votre propre conception, sans respecter la mienne. Ce que je veux est un roman, et en dehors de cela rien d'autre. Votre terme "essai à personnages" est excellent, mais j'ai pesé la chose il y a plusieurs années et je ne l'ai à dessein pas faite. Récusée pour le but donné. Je voulais par exemple briser

1. Robert Musil, *Briefe-Nachlese, Dialog mit dem Kritiker Walther Petry*, herausgegeben von Adolf Frisé, Internationale Robert-Musil-Gesellschaft, Saarbrücken-Wien, 1994, p. 27-28.

tout à fait la ligne narrative, raconter d'après des connexions essentielles, et non des connexions temporelles, etc. Cela m'est apparu comme une chose non nécessaire ; j'ai cru pouvoir m'en sortir même sans cela, et je ne suis pas, pour ce qui me concerne, enclin à des innovations formelles, si elles ne peuvent pas faire la preuve de leur inévitabilité » (*ibid.*, p. 12-13).

Lorsque Petry lui reproche (*ibid.*, p. 33) d'avoir cherché encore à écrire un roman, alors que le roman est une chose qu'aujourd'hui il ne peut plus y avoir, Musil lui répond que c'est une façon, à son avis, trop dogmatique de s'exprimer et de généraliser abusivement à partir d'une possibilité qui constitue plutôt une exception, et non la règle. Son problème, dans *L'Homme sans qualités*, n'était pas de dire adieu une fois pour toutes à la forme romanesque, mais plutôt d'écrire le roman qui est encore possible (et nécessaire) aujourd'hui : « [La prose] est une forme pour des contenus déterminés, et le problème d'aujourd'hui, quel que soit le degré auquel je l'ai ou ne l'ai pas résolu, consiste pour moi à ne pas abandonner la forme du roman, mais à la rendre réceptive pour les contenus qui, de façon nouvelle, se proposent maintenant à elle » (*ibid.*, p. 13). En dépit de tout ce qui a pu être écrit sur ce point, il est donc tout à fait clair que, pour Musil, la nouveauté des contenus que le roman doit aujourd'hui intégrer exige seulement un ajustement réciproque d'un type nouveau et dont la nature exacte ne peut être décidée à l'avance, et non l'abandon d'une forme ancienne. Un roman consacré aux aventures intellectuelles d'un personnage qui a décidé de vivre sur le mode de l'essai, plutôt que sur le mode narratif qui est celui de la vie ordinaire, n'a pas besoin pour autant de se transformer lui-même en un essai.

Dans le *Cahier 33*, Musil réagit à une critique des *Vereinigungen* publiée en 1912 par Otto Stoessl, où il était accusé de n'avoir aucune compréhension pour l'essence de la nouvelle. L'auteur de ce compte rendu « n'avait, répond-il, aucun soupçon de l'aversion pour le récit qu'il y avait derrière ces deux nouvelles. Pour le récit, pour la pseudo-causalité et la pseudo-psychologie. Et ainsi en venir au principe du movere-motif et à sa mise en forme [*Gestaltung*] maximale [*Elm*¹] » (*Tb 1*, p. 934). En 1911, Musil avait noté, dans le *Cahier 5*, à propos des *Vereinigungen* : « Si l'on dit : dans l'inclination pour un animal, il peut

1. Sur le sens controversé du mot *Elm*, cf. *Tb 1*, p. 699.

y avoir en partie quelque chose de l'attachement à un prêtre, ou : une infidélité peut constituer, dans une zone intérieure plus profonde, de nouvelles noces [*eine neue Vereinigung*] – alors on a circonscrit la base de *Véronique* et de *Claudine*. Il n'y a rien de plus en elles que cela » (*Tb 1*, p. 232 ; *J 2*, p. 291). Les *Vereinigungen* constituent, dans l'évolution de Musil, une tentative extrême, où la concentration sur la connexion purement motivique (aux deux sens du mot « motif ») est maximale et l'intérêt pour le chemin réel qui, parmi une multitude d'autres possibles, pourrait, du point de vue proprement narratif, conduire le personnage de l'un des termes à son opposé (apparent) à peu près inexistant. Dans *L'Accomplissement de l'amour*, ce n'est pas l'événement de l'infidélité de Claudine qui est important, même si sa description utilise les ressources de la psychologie la plus subtile et la plus minutieuse, mais la connexion qui est mise en évidence entre deux domaines de l'affectivité qui semblaient étrangers l'un à l'autre : l'infidélité finale et l'amour qui la contenait déjà au départ et dont elle constitue le fruit ultime¹. Et il est tentant de se dire que cette aversion pour le récit et ce refus de raconter (ou ce que certains préféreraient sans doute appeler plutôt cette impuissance à le faire) se sont retrouvés également par la suite, même si c'est pour des raisons différentes, dans *L'Homme sans qualités*. Mais Musil, comme on l'a vu, n'avait en réalité, sur ce point, ni le genre d'incapacité ou de refus, ni le genre d'ambition révolutionnaire qu'on lui prête assez souvent et il a cherché plutôt simplement une formation de compromis entre les exigences de la narration classique et des impératifs d'une autre sorte.

II. L'ESSAI COMME DOMAINE INTERMÉDIAIRE ENTRE LA SCIENCE ET LA POÉSIE

Dans le fragment sur l'essai que j'ai déjà cité, Musil propose de définir l'essai comme consistant non pas à laisser tomber certaines exigences et à s'octroyer un certain relâchement dans un domaine où l'on peut travailler exactement, mais plutôt à « parvenir à la plus grande rigueur que l'on peut atteindre dans un domaine où l'on ne peut justement pas travailler exactement » (*GW 8*, p. 1334). Il ne s'agit donc pas d'être moins exact

1. Cf. Karl Corino, *Robert Musil, Leben und Werk in Bildern und Texten*, op. cit., p. 175.

dans un domaine où l'on pourrait en principe l'être davantage, mais de l'être beaucoup plus dans un domaine où on ne peut pas l'être tout à fait. Dans *L'Homme sans qualités*, l'attitude d'Ulrich à l'égard du problème des fondements de la morale et de la transformation qui s'impose de la morale traditionnelle rigide, qui ne change jamais qu'à son corps défendant et simplement dans les détails, en une autre, capable d'épouser plus étroitement la mobilité des faits, est décrite comme consistant essentiellement à chercher la formule qui nous manque encore : « [...] cette expression qui doit, en quelque moment fortuné, trouver le but d'un mouvement avant même qu'il ne soit atteint, afin que les derniers mètres du trajet puissent être courus ; c'est toujours une expression hasardeuse que l'état de choses contemporain ne justifiera pas, une combinaison d'exact et d'inexact, de précision et de passion » (*HSQ* 1, p. 304). Or il ne serait pas exagéré de dire que c'est aussi, précisément, ce que cherche l'essai et que, dans ses moments heureux, il trouve : la formule qui réussit à combiner de façon appropriée l'exactitude maximale que le sujet est en mesure de supporter avec l'inexactitude qu'il conserve aussi nécessairement, la précision analytique avec la passion qui ne cherche pas à connaître, mais à créer et transformer. L'erreur qui est habituellement commise sur ce point est celle qui consiste à croire que la passion exige le sacrifice complet de l'exactitude. C'est, pour Musil, un simple préjugé commode et malheureusement beaucoup trop répandu dans les milieux littéraires.

Pour décrire le domaine de l'essai, il faut caractériser d'abord les deux autres, entre lesquels il se situe : « D'un côté il y a la science. De l'autre, le domaine de la vie et de l'art. On ne peut pour commencer le dire de façon plus exacte. Nous devons par conséquent d'abord demander comment est délimité le domaine de la science. Le mieux que nous puissions dire pour notre but n'est pas : il exclut complètement la subjectivité. "Complètement" est trop dire. Car une certaine subjectivité froide, rationnelle reste conservée ; il y a également des éléments arbitraires et accidentels. Il vaut mieux dire : ses résultats sont objectifs. Il est dominé par le critère de la vérité. Ce critère est un critère objectif [*gegenständlich*], il réside dans la nature du domaine. Il y a des vérités mathématiques et logiques. Il y a des faits et une connexion de faits, qui sont universellement valides. Qui sont nomiques [*gesetzlich*] ou systématiques. Dans les deux cas – et en même temps c'est l'exigence minimale que nous imposons ici

– qui autorisent un ordre intellectuel de grande ampleur » (*GW* 8, p. 1334-1335). Or il y a des domaines qui ne tolèrent pas un ordre de ce genre. « Que l'on détache, écrit Musil, des livres des poètes les hommes qu'ils y ont fait entrer comme par magie [*hineingezaubert*], et que l'on essaie d'appliquer à cette société les lois morales de la société humaine. On trouvera que tout homme du livre est constitué de plusieurs hommes, qu'il est en même temps bon et répréhensible, qu'il n'a pas de caractère, est inconséquent, n'agit pas de façon causale : bref, qu'on ne peut ordonner et intégrer en aucune façon les forces morales qui le meuvent. On ne peut assigner à cet homme que le chemin fortuit de l'action du livre. La question de savoir si Törless a raison ou tort de torturer Basini, si son indifférence à l'égard de cette question est en outre le signe d'une raison ou d'un tort est une question à laquelle on ne peut absolument pas répondre. La question de savoir pourquoi elle ne peut même pas être soulevée ne pourrait recevoir sa réponse que dans un authentique essai » (*ibid.*, p. 1335). Cela implique, bien entendu, que la réponse ne pourrait pas être donnée dans la forme d'une démonstration de nature quelconque et pas non plus dans celles de la connaissance objective en général.

Musil cherche à distinguer la société réelle, dans laquelle peuvent et doivent être formulées des évaluations morales univoques, même si elles ne sont peut-être pas toujours très pertinentes et très satisfaisantes, et la société des personnages du livre, où cela n'est pas possible, parce qu'il n'y a pas de chemin autre que celui que lui fait suivre l'action du livre, que l'on pourrait prescrire au héros et dont on pourrait lui reprocher de s'écarter. Pour Musil, la société du livre n'est pas soumise à la contrainte de la nécessité éthique (ou, en tout cas, de la nécessité morale, au sens usuel du terme) et pas non plus à celle de la nécessité causale, comme est supposée l'être la vie des hommes réels. Ce que fait ou ne fait pas le personnage littéraire n'est pas, comme dans la vie réelle, le produit d'un caractère et ne s'explique pas par une logique de type causal. L'homme du livre n'a pas le genre d'unité que possède ou est censé en tout cas posséder l'homme réel, et les forces morales qui le gouvernent ne se laissent pas réduire à un système dont on pourrait essayer de prévoir ou d'expliquer après coup l'évolution. On pourrait dire, du reste, que Musil se sert précisément du roman pour montrer ce que l'ordre moral qui est censé diriger la vie normale a, en réalité,

d'artificiel et de fictif. Il pense, en effet, que ce n'est pas seulement la société des hommes du livre, mais également celle des hommes réels qui ne se prête pas réellement à l'imposition d'un ordre constitué par des lois morales universelles et univoques. Comme il le dit ailleurs, ce domaine-là n'est pas celui des lois avec exceptions, mais plutôt des exceptions sans lois. L'avantage du roman est justement que l'on peut, dans un contexte qui n'est pas celui de la vie réelle et précisément parce qu'il n'est pas celui de la vie réelle, faire agir des hommes qui sont sans caractère, sans logique et d'une certaine façon sans morale.

Musil dit, à propos des relations qui existent entre la littérature et la vie : « En tant qu'hommes d'un cercle moral, avec des obligations, des devoirs et des intentions, nous lisons un poème et à la lecture tout cela se modifie quelque peu d'une façon qui ne peut presque être fixée que sous la forme du sentiment [*gefühlshafte*] et se perd rapidement. – Quelque chose d'analogue peut être dit des expériences vécues que nous subissons dans des moments inhabituels comme ceux de l'amour, d'une colère qui sort de l'ordinaire et de toute relation inaccoutumée aux hommes et aux choses » (*ibid.*). En lisant l'œuvre d'un poète, nous faisons donc une expérience de nature éthique, dans laquelle nous entrevoyons, à un niveau qui n'est pas celui de l'intellect, mais presque exclusivement celui du sentiment, et de façon fugitive d'autres possibilités. Cette expérience ne produit qu'une modification transitoire, elle ne pourrait évidemment pas donner lieu à la formulation de préceptes ou de règles quelconques et elle a le même caractère exceptionnel que certaines des expériences les plus inhabituelles et même les plus paroxysmiques qu'il nous arrive de connaître dans la vie ordinaire. Il résulte de cela qu'il serait évidemment tout à fait vain d'essayer de transformer l'expérience de nature éthique que nous avons à la lecture d'une œuvre de fiction en une leçon de morale précise et explicite. Quelle conclusion la morale pourrait-elle espérer tirer au juste de la lecture d'un ouvrage comme *Les Désarrois de l'élève Törless*? Pour reprendre la distinction que fait Musil entre la morale et l'éthique, le niveau auquel opère l'œuvre littéraire n'est pas celui de la morale, mais celui de l'éthique. Et il n'y a pas de leçons *éthiques*, au sens auquel il peut y avoir des leçons *morales*.

Entre les deux domaines qui viennent d'être décrits, et que l'on peut appeler *grosso modo* celui de la science et celui de la

poésie, se situe le domaine de l'essai. « Il a, dit Musil, de la science la forme et la méthode. De l'art il a la matière. (L'expression de vie n'est pas exacte, car elle inclut également le nomique. Ce qui dans la vie est analogue à l'art est ce que l'on a entendu plus haut par le domaine de la vie.) Il cherche à créer un ordre. Il ne donne pas de personnages, mais une connexion de pensées, donc une connexion logique et il part, comme la science de la nature, de faits qu'il met en relation. Seulement ces faits ne sont pas universellement observables et leur connexion n'est, elle aussi, dans bien des cas qu'une connexion singulière. Il ne donne pas de solution totale, mais seulement une suite de solutions particulières. Mais il énonce [*sagt aus*] et il explore [*untersucht*] » (*ibid.*). Musil prend soin de préciser ici que le domaine de l'essai ne coïncide pas avec celui de la vie en général, parce que la vie, y compris la vie émotionnelle et affective, comporte également des régularités nomiques qui y jouent un rôle déterminant, mais ne sont évidemment pas ce qui en elle est susceptible d'intéresser l'essai et l'art en général. Ulrich va même jusqu'à expliquer avec le plus grand sérieux au général Stumm qu'il y a d'une certaine façon une régularité encore plus implacable dans les affaires du sentiment que dans celles dont s'occupe la science : « [...] beaucoup d'hommes reprochent à la science d'être une mécanique sans âme et de rendre tel tout ce qu'elle touche. Cependant, chose étrange, ils ne remarquent pas qu'il règne dans les affaires du sentiment une régularité bien pire que dans celles de la raison ! Quand donc un sentiment est-il vraiment simple et naturel ? Quand on peut s'attendre à le voir apparaître quasi automatiquement chez tous les hommes dans une situation identique ! Comment pourrait-on exiger la vertu de tous les hommes si l'action vertueuse n'était pas telle qu'elle pût se reproduire aussi souvent qu'on le désire ? » (*HSQ* 1, p. 451). Mais, bien entendu, ce n'est pas à cet aspect de répétabilité et de reproductibilité strictes que l'on songe lorsqu'on oppose le domaine de la vie à celui de la science et cherche à situer quelque part entre les deux celui de l'essai.

Musil rappelle le mot de Maeterlinck, selon lequel il y a, au lieu d'une vérité, trois bonnes vraisemblances¹ : « Maet[erlinck]

1. Maeterlinck dit « apparences de vérité ». Cf. *La Vie des abeilles* (1901), Fasquelle, Paris, 1947, p. 243-244 : « Il n'y a pas encore de vérité pour nous, me disait un jour un des grands physiologistes de ce temps, tandis que je me

a dit une fois : il y a à la place de la vérité trois bonnes vraisemblances. Nous soulèverons plus tard la question de savoir quand une telle vraisemblance doit être appelée "bonne". Mais auparavant nous voulons nous demander encore une fois comment il se fait qu'il y ait des domaines dans lesquels ce n'est pas la vérité qui règne et la vraisemblance est quelque chose de plus qu'une approximation de la vérité » (*GW* 8, p. 1335). Le point important est que cette caractéristique est objective et liée à la nature de ces domaines eux-mêmes, elle ne tient pas à une insuffisance de nos moyens de connaissance et pas non plus au fait que nous utilisons des moyens de connaissance inappropriés, alors que la vérité complète ne pourrait être atteinte que par d'autres voies, comme par exemple celles d'une prétendue connaissance du sentiment. La différence réside, comme on l'a vu, dans la nature même des objets, et non pas simplement dans la nature des méthodes que nous décidons de leur appliquer.

« Le logique dans un sens élargi reste, écrit Musil, identique » (*ibid.*). Comme l'explique Ulrich au général Stumm von Bordwehr, la science et la logique ne sont possibles que là où les choses sont susceptibles de se répéter à peu près invariablement :

promenais avec lui dans la campagne : il n'y a pas de vérité, mais il y a partout trois bonnes apparences de vérité. Chacun fait son choix ou plutôt le subit, et ce choix, qu'il fait souvent sans réfléchir et auquel il se tient, détermine la forme et la conduite de tout ce qui pénètre en lui. » Les trois apparences de vérité en fonction desquelles chacun se détermine et qui s'identifient pour lui à la vérité sont 1) celle de la vision poétique de la réalité, 2) celle de la « vie nécessaire », qui repose sur les faits les plus précis et les plus faciles à constater, mais aussi les moins exaltants (il se peut que Musil ait tiré de cela l'idée de ce qu'il appelle l'esprit, les principes, les pensées et les problèmes de la nécessité (*der Not*), par opposition à ceux « de l'exigence maximale, du laboratoire, de la "création continuée" (comme on pourrait dire) et d'autres » (*MoE* 5, p. 1886) ; les premiers ont l'avantage de pouvoir être traités sur le mode de la spéculation à la baisse et l'instrument approprié à leur résolution est l'intellect, alors que la création exige l'intellect et l'âme (*ibid.*, p. 1887)) et 3) celle du principe suprême qui unifie et réconcilie tout (Dieu, la Providence, la Nature, le Hasard, la Vie, le Destin). Comme l'expression « apparence de vérité » semble avoir été traduite en allemand par *Wahrscheinlichkeit*, qui peut signifier « vraisemblance », mais constitue aussi le terme consacré pour désigner la probabilité, on peut se demander si Musil songe bien à la même chose que Maeterlinck, et non pas plutôt à la probabilité. Le fait que les considérations dont il s'agit fassent partie d'une réflexion sur « l'utopie de la mentalité inductive pour le plus grand nombre » semble parler davantage en faveur de la deuxième hypothèse. Si la probabilité peut être considérée et est considérée généralement comme une approximation de la vérité, il est difficile d'en dire autant de l'« apparence de vérité », qui peut être fort éloignée de la vérité et même constituer un obstacle majeur à sa reconnaissance.

« La science n'est possible que là où les faits se reproduisent fréquemment, ou du moins se laissent contrôler, et où y aurait-il plus de répétitions et de contrôles qu'à l'armée ? Un cube ne serait pas un cube s'il n'avait les angles aussi droits à neuf heures qu'à sept. Les lois des orbites planétaires ressemblent à des instructions de tir. Et il n'est rien dont nous pourrions nous faire une idée, rien que nous pourrions juger, si les choses ne faisaient que nous passer sous le nez une seule et unique fois. Tout ce qui doit prendre valeur et porter un jour un nom doit pouvoir se répéter, doit être présent en plusieurs exemplaires, et si tu n'avais jamais vu la lune, tu la prendrais sans doute pour une lampe de poche. Soit dit en passant, le meilleur tour que Dieu ait joué à la science consiste en ce qu'il ne se soit montré qu'une seule fois, et encore le jour de la Création, avant qu'on ne disposât d'observateurs entraînés » (*HSQ* 1, p. 450-451). Mais il y a des objets qui ne se prêtent pas à un traitement logique en ce sens-là, parce qu'ils ne restent pas suffisamment identiques. Et il est important de remarquer que les méthodes qui leur sont appliquées dans l'essai sont exactement celles qui conviennent à leur nature, et non des méthodes que nous devons nous résigner à leur appliquer faute de mieux.

Musil observe que la différence entre les méthodes de connaissance qui sont appliquées aux différents domaines tend à être comprise directement comme une différence de fonction : « On a mis la connaissance intuitive en opposition avec la connaissance ordinaire et essayé de déduire de cela la dignité de la connaissance mystique. L'intuition intervient également dans des domaines purement rationnels. [...] Mais la fonction mystique n'est pas cette intuition, mais une fonction beaucoup plus englobante et conceptuellement moins pure » (*GW* 8, p. 1336). On oppose, en effet, fréquemment, dans le mode d'opération de l'esprit, deux fonctions, l'une que l'on peut appeler la fonction rationnelle et utilitaire, et l'autre la fonction mystique. Musil n'est pas satisfait de cette façon de présenter les choses ; et il proteste, en tout cas, contre la tendance à identifier l'intellect avec la fonction rationnelle et l'intuition avec la fonction mystique. Une façon plus correcte de rendre compte de la différence réelle lui semble être la suivante : « L'homme ne pense pas seulement, mais sent, veut, éprouve, agit. De même qu'il y a des actions purement automatiques, sans participation de la pensée, il y a également des pensées purement rationnelles, sans participation

du sentiment ou de la volonté. Et il y en a également d'autres. Lorsqu'une pensée nous empoigne, nous bouleverse, etc., elle fait dans le domaine sentimental ce qu'une connaissance révolutionnante fait dans le domaine purement rationnel. La profondeur de son action est un signe de la grandeur des masses de sentiment [*Gefühlsmassen*] qui sont entraînées dans la passion accompagnatrice [*Mitleidenschaft*]. Des masses ; car ici il ne s'agit pas de sentiments au sens étroit du terme, mais de sentiments fondamentaux, de dispositions du sentiment, telles qu'elles constituent l'individualité. Mais on peut supposer qu'un facteur est constitué ici par les caractéristiques émotionnelles générales de l'individu, ce qu'on a appelé le tempérament, la réactivité, l'excitabilité, etc., une disposition relativement stable ; un autre facteur est constitué par les expériences vécues personnelles, y compris celles qui sont intellectuelles. Celles-ci sont conservées dans une somme de complexes, actionnées de façon inextricable en même temps que des cheminements de pensée. La mélancolie est assurément ce qu'on appelle une maladie de l'esprit, mais elle consolide sa domination à l'aide des cheminements de pensée qui sont colorés par elle. Le pessimisme philosophique, le stoïcisme, la sagesse épicurienne ne sont absolument pas uniquement des constructions rationnelles, mais également des expériences vécues. Or un cheminement de pensée rationnel peut être vrai ou faux, un cheminement de pensée sentimental peut l'être également, mais en plus de cela il vous "parle" ou ne vous "parle" pas. Et il y a des pensées qui n'agissent véritablement que par la deuxième chose. Elles sont pour un homme sans résonance totalement confuses et inintelligibles. Il s'agit néanmoins ici d'un moyen de communication tout à fait légitime, même s'il n'est pas d'une universalité contraignante. Le nombre d'espèces de communication de cette sorte entre les hommes est en outre plus grand qu'on ne le suppose (couples de chimpanzés, action suggestive du chef, etc.) Même l'homme isolé fait l'expérience que la même pensée est une fois morte pour lui, une suite de mots, une autre fois vivante » (*ibid.*). On peut se souvenir, à propos de l'action suggestive du chef, de ce que Musil a dit de Hitler, à savoir que c'était « une personne devenue affect, un affect parlant » (*Tb* 1, p. 725). Son succès a été aussi, pourrait-on dire, celui de la pensée devenue affect, celle qui ne s'adresse plus à l'intellect et ne fonctionne plus que comme un excitant pour la volonté, alors que le propre des pensées mortes, même si

elles sont vraies, est justement de ne rien « dire » à la volonté et de la laisser indifférente¹.

Musil introduit ici la distinction entre les pensées mortes et les pensées vivantes, dont il était déjà question dans *Les Désarrois de l'élève Törless* (p. 232-233) et que l'on retrouvera dans *L'Homme sans qualités*. Il y a des pensées qui sont vraies et qui pourtant ne nous parlent pas du tout et il y a des pensées qui ne sont pas vraies et pourtant nous parlent plus que quoi que ce soit d'autre : « Toutes nos pensées qui expriment quelque chose de vrai ou quelque chose de réel sont mortes. Ce qui est vrai est bel

1. Du point de vue historique, il est clair que Musil, étant donné la façon dont il avait conçu depuis le début sa propre tâche et celle de l'écrivain en général, s'est trouvé confronté de façon encore plus humiliante et plus dramatique que beaucoup d'autres au phénomène de la mise hors circuit radicale de l'intellect, qui est devenue à un moment donné le principe premier de la pensée et de l'action politiques. Il a dû assister pour finir, en politique, au triomphe complet de l'anti-intellectualisme, qui avait commencé à se préparer longtemps auparavant et auquel il n'avait pas cessé de s'opposer aussi bien dans le domaine de la théorie de la connaissance que dans celui de l'esthétique et de la littérature : « Dans la période viennoise de Hitler précisément, quand la "masse" est devenue d'un jour à l'autre une grandeur politique, de nombreux politiciens et de nombreux penseurs se sont occupés des méthodes à appliquer pour conquérir ces masses d'hommes. On voit aussi apparaître sans cesse l'idée que ce qui doit entrer en jeu ici n'est pas l'intellect, mais avant tout le sentiment, la "fanatisation", comme l'appelle Hitler dans *Mein Kampf*. L'irrationnel était devenu important en politique, la raison était tenue, face à des électeurs plus simples, plus incultes, appelés à présent "masses", pour inopérante.

« Max Nordau, dans son livre *Entartung [Dégénérescence]*, s'est occupé, lui aussi, de cette exclusion de la raison au profit d'une ivresse du sentiment comme dans la musique de Wagner et il a appelé ce mysticisme alors moderne l'"expression de l'inaptitude à l'attention, à la pensée claire et à la maîtrise des émotions". Il reposait, selon lui, sur l'"affaiblissement des centres cérébraux du niveau le plus élevé".

« Cette méthode, utilisée pour faire tomber les masses sous leur charme, a été pratiquée par bien des tribuns populaires de cette époque, le dirigeant ouvrier social-démocrate Franz Schuhmeier tout autant qu'Ignaz Mandl et dans les années antérieures Georg Schönerer. Theodor Herzl, lui aussi, avait bel et bien affaire à des masses qu'il a enthousiasmées, non pas avec de l'intellect, mais avec des sentiments, pour son rêve, à l'époque complètement irréaliste, d'un État juif. Comme il le dit au baron Moritz Hirsch, le philanthrope juif : "Croyez-moi, la politique de tout un peuple – surtout quand il est dispersé ainsi dans le monde entier – on ne la fait qu'avec des impondérables qui planent haut dans les airs. Savez-vous de quoi est sorti l'Empire allemand ? De rêveries, de chants, de visions extravagantes et de rubans noir-rouge-or... Bismarck n'a fait que secouer l'arbre qu'avaient planté les inventeurs de chimères" » (Brigitte Hamann, *Hitlers Wien, Lehrjahre eines Diktators*, Piper Verlag, München, 1996, p. 410). Le contraste total qui existe entre ce genre de conception et le sens que Musil cherche à donner, pour sa part, au mot et à la notion d'"utopie" est évident.

et bien vrai dans toutes les circonstances ; il est arrivé à un point ultime et notre relation avec lui n'a pas d'autre latitude que celle qui consiste dans le fait que nous le reconnaissons ou ne le reconnaissons pas. De même, nous nous représentons le réel comme quelque chose qui est indépendant de nous et que, dans la mesure où nous le découvrons, nous pouvons ancrer dans des vérités immuables. Le réel lui-même peut être quelque chose de changeant, notre savoir ne se déclare pas satisfait avant d'avoir trouvé en lui quelque chose qui ne change pas » (*MoE* 5, p. 1919). Cela ne correspond cependant pas totalement à une différence intrinsèque entre les pensées, car même les pensées en principe les plus mortes peuvent retrouver tout à coup la force, l'impétuosité et même la sauvagerie de la vie. Il est sans doute vrai que toutes les pensées « n'ont pas la propriété d'alterner entre l'état ratatiné d'une momie et la vie florissante ». « Les pensées mathématiques, logiques ne l'ont, constate Musil, pour ainsi dire pas du tout » (*MoE* 5, p. 1915). Et pourtant même une notion apparemment aussi bien domestiquée par les mathématiques que celle de l'infini est encore capable de manifester parfois à nouveau sa force brute, comme Törless en fait à un moment donné l'expérience : « Il crut voir une notion, que l'on avait domptée pour qu'il pût la faire servir à ses petits tours de passe-passe quotidiens, se déchaîner brusquement ; une force irrationnelle, sauvage, destructrice, endormie seulement par les passes de quelque inventeur, se réveiller soudain et retrouver sa fécondité. Elle était là, vivante, menaçante, ironique, dans le ciel qui le dominait » (*Les Désarrois de l'élève Törless*, p. 101). Puisqu'on peut dire que « nous sommes en face de la vie comme ces guêpes qui paralysent une chenille par une piqûre, pour déposer leurs œufs » (*MoE* 5, p. 1919), il faut sans doute ajouter que même les proies que la science et la logique ont apparemment immobilisées de la façon la plus définitive qui soit ne sont en réalité jamais tout à fait endormies.

Musil donne une caractérisation très éclairante de ce que sa position personnelle a de paradoxal et de tout à fait singulier, lorsqu'il remarque : « Je me suis senti appelé tôt à servir les pensées vivantes, et je n'ai pas réussi pendant toute ma vie à aller au-delà de la défense des pensées mortes contre les incompréhensions des vivantes, c'est-à-dire du bel-esprit pseudo-vivant [*scheinlebendige Schönggeistigkeit*] » (*ibid.*, p. 1920). De fait, on peut considérer que l'auteur de *L'Homme sans qualités* a passé une bonne

partie de son temps pour ainsi dire à contre-emploi, autrement dit, non pas à défendre, comme il le voulait, les pensées vivantes, mais plutôt à essayer de protéger contre le mépris ou l'hostilité des milieux littéraires et artistiques des pensées auxquelles, comme il le dit, le reproche principal que l'on adresse est justement d'être vraies et de n'être que cela. Il parle aussi, cependant, de « la supposition, et même presque la certitude que ce que je croyais avoir découvert avec les pensées vivantes, je l'ai toujours surestimé » (*ibid.*). Mais ce qui est important dans l'idée de la pensée vivante est, bien entendu, avant tout le refus musilien d'opposer, comme le fait trop facilement la philosophie de la vie, la pensée en général à la vie. La pensée vivante, au bon sens du terme, doit être encore une pensée et non une annihilation de la pensée par la toute-puissance libérée de la vie.

Les pensées qui possèdent le plus de vie et de vitalité et qui, pour cette raison, peuvent être utilisées le plus efficacement pour l'endoctrinement et la propagande sont malheureusement souvent celles dont le contenu intellectuel est le plus fruste et même le plus inexistant. La pensée vivante n'est donc pas seulement l'affaire de l'essayiste, qui peut être considéré comme l'antithèse exacte du dictateur intellectuel, elle peut être aussi l'arme principale de la dictature. C'est ce qu'a démontré de façon éclatante l'exemple de Hitler, dont Musil a comparé le succès triomphal à l'échec de sa propre entreprise. Le *Führer* a expliqué lui-même que le secret de sa réussite politique avait consisté dans l'application consécutive du principe selon lequel, pour obtenir l'approbation des masses, il faut mettre résolument hors circuit la raison et l'intellect et ne s'adresser qu'au sentiment, éviter de laisser à la réflexion critique un espace quelconque et s'en tenir toujours à des mots d'ordre de la simplicité la plus extrême : ne jamais proposer qu'une seule idée qui parle immédiatement à tout le monde et la réitérer sans cesse, ne désigner qu'un seul ennemi, toujours le même, au ressentiment et à la vindicte populaires, etc.

On peut difficilement surestimer le sentiment d'incrédulité totale avec lequel certains des représentants les plus éminents de la grande culture autrichienne ont vu s'accomplir cette humiliation suprême qui a été infligée à l'intellect par un de leurs compatriotes à première vue les plus insignifiants, un agitateur politique qu'ils avaient considéré pendant longtemps comme trop primaire et trop inculte pour représenter un danger réel et

mériter d'être pris au sérieux. Même Kraus, qui, comme je l'ai dit, n'était pas exactement un rationaliste, n'a pu que protester avec indignation en 1934, au moment de l'assassinat du chancelier Dollfuss, contre ce qu'il considérait comme un usage nouveau du mensonge, qui, chez les nationaux-socialistes, « est un phénomène naturel et est sûrement lié à l'effort fait pour purifier le sol et le sang de toute espèce de ratio » (*Die Fackel*, n° 890, 1934, p. 200), un phénomène capable de contaminer même ceux qui, comme les sociaux-démocrates, n'avaient pas précisé l'habitude de militer pour l'« exclusion de l'intellect ». Que celle-ci ait été acceptée aussi facilement par une bonne partie du monde intellectuel, après que le terrain eut été longuement préparé, ne pouvait évidemment que confirmer Musil dans l'idée que ce ne sont malheureusement pas les pensées vivantes, mais bien les pensées mortes, qui ont aujourd'hui le plus besoin d'être défendues. L'auteur de *L'Homme sans qualités*, qui avait toujours protesté avec énergie contre le peu de cas que les milieux littéraires et artistiques faisaient généralement de l'intellect et de la pensée, a dû assister pour finir au désastre total qu'a représenté leur expulsion complète du domaine de la politique.

Comment une pensée, qui peut être vivante à certains moments et morte à d'autres, devient-elle vivante ? C'est une chose qui est liée pour une part essentielle aux masses de sentiment, comme les appelle Musil, qu'elle est capable d'entraîner avec elle. À certains moments, une pensée décisive est capable d'introduire un véritable bouleversement dans un complexe constitué à la fois de sentiments, fondamentaux ou personnels, et d'autres pensées. « Ce devenir-vivant subit d'une pensée, écrit-il, cette refonte rapide comme l'éclair d'un grand complexe sentimental (rendue sensible de la façon la plus impressionnante dans la transformation de Saul en Paul) par elle, de sorte que tout d'un coup on se comprend soi-même et le monde autrement : c'est la connaissance intuitive au sens mystique » (*GW* 8, p. 1336-1337). La conversion morale et religieuse fournit sans doute l'exemple le plus parlant de la façon dont une pensée qui jusque-là était probablement morte peut réussir à imposer tout à coup une forme complètement différente à la vie intérieure d'un homme. Le rapprochement avec l'essai, que Musil définit précisément, comme on l'a vu, à l'aide d'une formule de ce genre, est évident. Après avoir évoqué l'exemple de la connaissance intuitive au sens mystique, il écrit :

Dans une moindre mesure, c'est le mouvement constant de la pensée essayiste. Des sentiments, des pensées, des complexes volitionnels y sont partie prenante. Ce ne sont pas des fonctions d'exception, mais les fonctions normales. Mais le fil d'une pensée arrache les autres de leur place et leurs déplacements – même s'ils ne sont que virtuels – conditionnent la compréhension, la résonance, la deuxième dimension de la pensée.

Étant donné que la différence ne réside pas dans la fonction, elle ne peut être fondée que dans la nature du domaine. Nous savons à quel point le cercle de nos connaissances est plus limité que celui de nos intérêts (*ibid.*, p. 1337).

Musil explique qu'il laissera désormais de côté le cas de la connaissance mystique pour ne s'intéresser qu'à ce qui est en jeu dans l'essai :

Nous excluons à présent les intérêts mystiques, parce que leur objet est métaphysique et parce qu'ils prétendent constituer une connaissance, alors que nous ne revendiquons pour l'essai que la transformation de l'homme.

Maeterlinck, Emerson, Nietzsche, en partie Épicure, les Stoïciens, les mystiques en faisant abstraction du transcendant, mais également Dilthey, Taine, la recherche historique nomothétique appartiennent au cercle de l'essai. Là réside la branche humaine de la religion (*ibid.*).

Nous avons là, estime Musil, une division nouvelle de l'activité intellectuelle. Il y a des tentatives qui visent à la connaissance et d'autres à la transformation de l'homme. L'essai appartient à la deuxième catégorie. Mais l'esprit de l'essai peut aisément être dénaturé par l'intervention d'une prétention à la connaissance et au système. Musil note, par exemple, que « Rathenau est l'exemple de la dégénérescence d'un essayiste en un philosophe » (*ibid.*). Et il ajoute qu'un autre domaine limitrophe de l'essayistique est le journalisme politique. « C'est, dit-il, son exploitation sans augmenter le trésor » (*ibid.*). Le mécanisme par lequel un essayiste est susceptible de se transformer à un moment donné en un philosophe est analogue à celui qui opère dans les tentatives que l'on fait parfois pour donner une présentation et une explication raisonnables de l'œuvre des grands essayistes. « [...] rien n'est plus révélateur, écrit Musil, que l'expérience involontaire de ces tentatives, érudites et raisonnables, pour expliquer l'œuvre de ces grands essayistes, pour transformer leur sens de la vie, tel qu'ils l'exposent, en une théorie de la vie, et pour trouver



un "contenu" à ce mouvement d'esprits émus ; de tout cela il ne reste guère plus alors que la délicate architecture de couleurs d'une méduse après qu'on l'a tirée de l'eau et déposée sur le sable. Dans la raison des non-inspirés, la doctrine des inspirés tombe en poussière, contradictions et non-sens ; pourtant, il ne faut pas dire qu'elle est délicate et incapable de vivre, ou alors il faudrait dire aussi d'un éléphant qu'il est délicat, puisqu'il ne peut subsister dans un espace privé d'air et qui ne répond pas aux exigences de sa nature. Il serait tout à fait déplorable que ces descriptions évoquent un mystère, ou ne fût-ce qu'une musique où dominent les notes de la harpe et le soupir des *glissandi*. C'est le contraire qui est vrai [...] » (HSQ 1, p. 305).

Musil constate que les pensées de l'essai ne peuvent vivre que dans l'essai et deviennent fatalement des pensées mortes, lorsqu'on essaie de les exposer dans la forme du système. C'est, du reste, le reproche principal qu'il adresse à ceux qui prennent le parti de l'âme ou du sentiment contre l'intellect : ils ne tirent, selon lui, aucun parti réel des pensées importantes qu'ils cherchent à défendre et se contentent généralement de donner à leur opposition aux valeurs de la raison et de la science la forme d'un système d'une autre sorte. Pour reprendre une de ses formules, « la foi ne doit pas être vieille d'une heure ». Or ce qui relève de la foi est non seulement déjà trop vieux, mais mort, lorsqu'on essaie de lui conférer la stabilité et la permanence qui est la caractéristique de la vérité et de la réalité. Les partisans de l'âme n'ont pas tort de défendre les prérogatives de l'âme, mais plutôt de faire des concessions excessives au rationalisme et de se comporter en quelque sorte comme des rationalistes du non-rationnel. Même la religion chrétienne a, d'après Musil, commis une erreur de ce genre. Ces considérations pourraient sembler surprenantes, puisqu'il soutient par ailleurs que nous n'avons pas assez d'intellect dans les questions de l'âme. Mais ce n'est justement pas du tout la même chose d'utiliser au maximum les vertus de l'intellect dans le traitement des questions de l'âme (ce que les partisans de l'âme se refusent généralement à faire) et d'opposer à l'intellect une âme qui est elle-même déjà beaucoup trop rationalisée et intellectualisée pour pouvoir être encore ce qu'elle est censée être. Intellectualiser les questions de l'âme ne veut pas dire remplacer l'âme par un intellect d'une autre sorte, qui est simplement affranchi de toutes les contraintes et en même temps privé de toutes les vertus qui caractérisent justement l'intellect comme tel.

Ce qui est caractéristique des périodes de « quête de Dieu littéraire par tous les chemins » (« Die Wallfahrt nach Innen » [avril 1913], GW9, p. 1447) (« Dieu » est à prendre ici au sens large et peut vouloir dire aussi bien l'âme, le tout, le chaos, etc.), celles où, comme dit Musil, « l'homme intérieur nouveau religieusement réveillé se lève partout de l'encre » (*ibid.*), est la faiblesse pour les modes d'expression imagés qui ne font au total que singer le concept et aplatir le sentiment : « De telles images [*Gleichnisse*] jouent avec la responsabilité du concept et négligent pendant ce temps-là de s'approfondir comme sentiment. Elles imitent des vérités, ce qu'elles ne peuvent jamais devenir, et ne deviennent jamais ce qu'elles pourraient être, des choses dignes de foi [*Glaubwürdigkeiten*]. Et ne sont ainsi à la fin ni bois ni fruit, mais fruit en bois » (*ibid.*). Comme je l'ai souligné à différentes reprises, c'est à ce genre de productions hybrides, et non à la réalité indiscutable qu'il y a derrière elles et qui, pour se faire reconnaître, emprunte une fois de plus la voie du retour à la métaphysique et à la religion, que Musil déclare la guerre. Le problème fondamental est justement qu'en général, au bout de ce chemin, l'essentiel s'est de nouveau perdu.

Quel que soit le domaine concerné, y compris celui qui est *a priori* le plus éloigné de la raison, une élaboration rationnelle des résultats est naturellement précieuse ou, tout au moins, un ordre systématique. « Celui-ci, remarque Musil, lutte simplement avec des difficultés qui ne peuvent pas être totalement surmontées à cause de la plurivocité de l'expression » (GW8, p. 1337). Dans une formule lapidaire et énigmatique, il note : « Le manque de systématique fait que les hommes font de la littérature [*dichten*] et vivent comme les porcs. Il fait le romantisme, l'expressionnisme, les excentricités. Le fait que les discours passent l'un à côté de l'autre » (*ibid.*). L'absence du minimum d'ordre dont on continue à avoir besoin dans n'importe quel domaine, y compris le plus inexact, a pour conséquence une tendance caractéristique à utiliser la littérature comme exutoire. Faute de pouvoir vivre avec l'ordre auquel on aspire, on écrit. « Si l'on exprimait, nous dit Musil, en kilomètres de longueur de lignes ou en kilogrammes de papier ce qui est publié chaque année dans la seule Allemagne, on verrait immédiatement que l'on a affaire à une des formations sociales les plus étranges. Car il faut que quelque chose n'aille pas dans la façon de vivre la vie, lorsque le débordement sur le papier est aussi grand. Si le mot imprimé n'était

qu'un moyen de communication, comme l'est le mot parlé, simplement avec une portée allongée, on ne pourrait pas dire cela ; il servirait à l'échange d'expériences et serait pour son nombre du même ordre de grandeur que celles-ci. Mais en vérité il est devenu aujourd'hui non pas précisément un moyen de solitude, mais bien d'enfermement dans des groupes humains » (« Literarische Chronik » [vers 1914 ?], *GW* 8, p. 1338).

Après avoir indiqué que même la littérature scientifique n'échappe pas tout à fait à cette évolution, Musil explique ce qu'il veut dire de la façon suivante : « C'est surtout [...] dans la belle philosophie et la création littéraire, les deux domaines pour lesquels on n'a prétendument besoin que d'être homme, que ce qui est venu trop vite et trop petitement à la vie s'étend sans résistance. Il n'y a pas lieu de supposer que les hommes ont autant à dire et à raconter qu'ils le font dans la littérature et, lorsqu'on examine le contenu de celle-ci, on voit qu'il n'est la plupart du temps, aucunement d'une nouveauté suffisante pour rendre compréhensible la contrainte qui oblige à l'exprimer. On ne reconnaît bien plutôt, si l'on considère les choses avec ce regard, pas grand-chose d'autre qu'une modification subjective constante et excitée d'un vieil inventaire. Ce n'est pas que l'imagination vole ou enfle (une idée d'autrefois !), mais l'écriture ressemble à ce qui se passe lorsqu'un petit journalier revient chez lui et est chef de famille ; pouvoir, ordre arbitraire, soumission du monde en effigie. My book is my castle ; l'écrivain a toujours raison. Il n'y a par conséquent à proprement parler pour cette littérature plus de public, mais seulement des auteurs qui se rapprochent ou s'éloignent les uns des autres. Le lecteur ne cherche pas le chef, mais le compagnon d'état d'esprit, il est lui-même auteur d'une vision du monde et d'une esthétique anonyme et il ne voit – appuyé sur l'erreur qui veut que tout jugement artistique ne soit tout de même bien que subjectif – dans l'autre qu'une sorte d'organe exécutif, un arrangeur de dépenses de son intérieur. La conséquence de cela est l'extraordinaire absence d'influence de cette littérature sur le tout et son abaissement au rang d'auto-confirmation vide des auteurs. Si on la voit effectuer quotidiennement par d'innombrables Européens pour le reste bien comme il faut comme une habitude innocente sans souffrance et au milieu des devoirs quotidiens, alors la représentation de cela devient celle d'une manie laide, d'un vice d'enfant qui s'attarde chez des hommes à moustache » (*ibid.*, p. 1339-1340).

Cette dégradation de ce que l'on continue néanmoins à appeler la littérature a provoqué, chez Musil, une volonté de distinguer clairement sa position de celle d'un écrivain, au sens usuel du terme : « Je me souviens d'avoir eu déjà très tôt l'impression que le mode d'expression théorico-essayiste était de plus grande valeur à notre époque que l'expression artistique (*Tb* 1, p. 652). Mais il note aussi à peu près en même temps, au moment où il se demande s'il doit ou non se décider à rééditer, comme on le lui a demandé, en un volume les essais qu'il a publiés depuis dix ans dans des revues diverses : « Je ne suis pas philosophe ni même essayiste, mais je suis écrivain [*Dichter*] » (*ibid.*, p. 665). Il lui est arrivé parfois également de regretter l'ambiguïté de sa situation et l'ambivalence de son attitude, d'attribuer à un manque de décision ou de courage son refus de traiter scientifiquement ce qui est scientifique et philosophiquement ce qui est philosophique, et de se reprocher d'avoir choisi de le faire plutôt par le biais du récit :

Ne devrait-on pas dire que je n'ai tout simplement pas eu le courage de représenter intellectuellement [*denkerisch*] et scientifiquement mes préoccupations philosophiques et que c'est la raison pour laquelle elles s'introduisent par la bande dans mes récits et les rendent impossibles ? Voilà à quoi j'ai de nouveau songé en regardant ma « théorie » de l'opinion (et ainsi, également la théorie des sentiments) que j'arrange pour la fin du tome II₂. Je pourrais m'excuser en prétendant que la philosophie ne m'a pas procuré de fondement [*Grundlage*] ; mais c'est également l'expression de mon être, dans lequel deux intérêts s'unissent et ne sont peut-être pas correctement délimités. Je me souviens que j'avais compté dans ma jeunesse le bannissement du « didactique » au nombre des principes de ma pharmacie esthétique : ce qu'on exprime mieux rationnellement, et même ce qu'on peut simplement exprimer ainsi, on ne devrait pas en faire de la littérature [*es dichten*]. Il me semble qu'en ce qui concerne cet aspect des choses, j'ai quelque peu cédé au compromis (*Tb* 1, p. 931).

Un des reproches qui ont été le plus fréquemment adressés à *L'Homme sans qualités* et que Musil s'est adressé parfois à lui-même a trait à la façon dont le roman a failli être dévoré et a peut-être été finalement dévoré plus ou moins par l'essai. Comme on l'a vu, Musil exprime sa préférence pour le mode d'expression théorico-essayiste et adopter le style de l'essai est une façon de continuer à affirmer, à l'encontre de ce qui consti-

tue la tendance dominante, la présence et l'importance de la réflexion théorique dans la littérature elle-même. Tous les gens qui utilisent le mode d'expression littéraire ne sont, bien entendu, pas des essayistes. Mais on ne voit pas très bien, en revanche, comment un essai pourrait ne pas être littéraire et un essayiste authentique ne pas être en même temps un écrivain. Cela tient à ce qu'on pourrait appeler l'inséparabilité de la forme et du contenu. La force de l'essai réside pour une part essentielle dans la capacité qu'il a de donner à une pensée une forme qui est susceptible de la rendre vivante et agissante et qui ne pourrait pas être remplacée sans dommage par une autre plus neutre. Si l'on essaie d'isoler un contenu, qui pourrait être dissocié de la forme dans laquelle il est exprimé, on est déjà passé du domaine de l'essai à celui de la théorie et de la philosophie.

Le problème de Musil, dans ces conditions, est, pourrait-on dire, double. Ce qui peut être traité sur le mode de la théorie proprement dite ne doit pas être traité sur le mode de l'essai ; et ce qui peut être traité sur le mode de l'essai devrait également en principe l'être de cette façon, et non de la façon indirecte qui consiste à l'introduire, pour ainsi dire en contrebande, par le biais du récit. De l'essai, on peut dire qu'il soumet la pensée personnelle à un processus d'objectivation aussi poussé qu'il est possible, mais qui ne va cependant pas, pour des raisons qui tiennent à la nature de l'objet lui-même, jusqu'à la connaissance objective. « "J'aime quelque chose", observe Musil, contient tout autant de la subjectivité du moi que de l'objectivité du quelque chose ! On peut penser dans ce sens-là, et cela n'a besoin d'être ni une pensée personnelle, qui appartient à mon moi, ni une pensée tout à fait impersonnelle, à laquelle on peut attribuer l'impersonnalité de la vérité » (*ibid.*, p. 665). L'essai est précisément le mode d'expression normal des pensées de cette sorte. Mais le pari risqué que tente *L'Homme sans qualités* est qu'elles devraient pouvoir l'être aussi sous une autre forme, qui est et doit rester celle de la fiction romanesque. Musil veut arracher la littérature à l'emprise trop exclusive de l'affectivité et de la subjectivité « pures » (sans rapport, autre que celui de l'opposition de principe, avec l'intellect) et la réconcilier avec la pensée, en tout cas avec une forme de pensée qui, sans être tout à fait impersonnelle, n'est pas non plus simplement personnelle ; mais en même temps il est et veut rester un écrivain et en particulier un romancier, capable autant et plus que les autres de raconter.

Dans une des nombreuses remarques où il tente de clarifier la difficile question du rôle spécifique que la pensée peut prétendre jouer dans une œuvre romanesque et, plus précisément, dans un roman comme *L'Homme sans qualités*, il écrit : « Il semble que bien des choses soient superflues, ne soient là que pour elles-mêmes, dans le premier tome. Mon opinion est que des épisodes racontés peuvent être superflus et n'être là que pour eux-mêmes, mais pas des pensées. Je mets dans une composition la simplicité au-dessus de la richesse de pensées, comme on l'appelle, et dans le cas de ce tome rien ne devrait être superflu. Les développements concernant l'agencement de pensées et de sentiments que contient ce tome me permettent de justifier cela ainsi : l'effet principal d'un roman doit viser le sentiment. Il ne doit pas y avoir de pensées qui sont là pour elles-mêmes. Elles ne peuvent pas non plus, ce qui constitue une difficulté particulière, y être développées comme le ferait un penseur ; elles sont des "parties" d'une forme [*Gestalt*]. Et si ce livre réussit, il sera forme, et les reproches selon lesquels il ressemble à un traité et d'autres choses du même genre deviendront alors peu sensés. La richesse des pensées est une partie de la richesse du sentiment » (*MoE* 5, p. 1942). Une chose au moins semble donc claire : dans le roman, la pensée doit rester, pour Musil, subordonnée au sentiment, et non l'inverse ; et son intervention doit avoir pour effet d'enrichir et non pas, comme on le croit généralement, d'appauvrir l'univers du sentiment.

Comme je l'ai dit, l'essai, tel que le comprend Musil, n'est évidemment pas seulement un genre littéraire. C'est aussi un mode de pensée et un mode de vie. Musil explique, dans *L'Homme sans qualités*, comment Ulrich en est venu finalement à préférer à l'idée de vivre hypothétiquement celle de vivre de façon essayiste. « Du tout début de la jeunesse, écrit-il, de ces temps où elle commence à prendre conscience d'elle-même et qu'il est souvent si touchant, si bouleversant de retrouver plus tard, il lui restait encore en mémoire toutes sortes d'imaginations naguère aimées, entre autres l'idée de "vivre hypothétiquement". Ces deux mots continuaient à évoquer maintenant le courage et l'ignorance involontaire de la vie, le temps où chaque pas est une aventure privée de l'appui de l'expérience, le désir de grandeur dans les rapports et ce souffle de révocabilité que ressent un jeune homme lorsqu'il entre dans la vie en hésitant. Ulrich pensait qu'il n'y avait réellement rien à y reprendre » (*HSQ* 1, p. 300)

La vie hypothétique, c'est la vie accompagnée du pressentiment qu'aucun ordre n'est stable et définitif et aucune personne, aucune forme, aucun principe ne sont sûrs. Un homme qui vit de cette façon est comme un savant qui sait rester libre à l'égard des faits qui voudraient l'induire à croire trop précipitamment en eux. L'idée dominante semble être ici celle de la distinction des faits et des hypothèses et la décision de traiter comme de simples hypothèses possibles une multitude de choses qui sont acceptées prématurément comme des faits. Une hypothèse est toujours susceptible de se révéler fautive et peut être remplacée au besoin par une autre. Mais un fait réel ou supposé est une chose à laquelle il ne peut malheureusement plus être question de changer quoi que ce soit. À l'homme qui vit hypothétiquement s'oppose l'homme pourvu d'une personnalité, d'un caractère, d'une profession et d'un mode d'être défini qu'il a le sentiment de ne plus être en mesure de modifier réellement.

La façon « hypothétique » de considérer les choses est caractéristique de la situation du jeune homme qui est en train d'essayer sa force intellectuelle. Mais Musil note que, quand la puissance intellectuelle d'Ulrich est devenue plus grande, il en a tiré une idée qu'il n'a plus rattachée au « mot trop incertain d'hypothèse », mais à la notion caractéristique d'essai : « Un peu comme un essai, dans la succession de ses paragraphes, considère de nombreux aspects d'un objet sans vouloir le saisir dans son ensemble (car un objet saisi dans son ensemble en perd d'un coup son étendue et se change en concept), il pensait pouvoir considérer et traiter le monde, ainsi que sa propre vie, avec plus de justesse qu'autrement. La valeur d'une action ou d'une qualité, leur essence et leur nature mêmes lui paraissaient dépendre des circonstances qui les entouraient, des fins qu'elles servaient, en un mot de l'ensemble variable dont elles faisaient partie. C'est là, d'ailleurs, la description tout à fait banale du fait qu'un meurtre peut nous apparaître comme un crime ou comme un acte d'héroïsme, et l'heure de l'amour comme la plume tombée de l'aile d'un ange ou de celle d'une oie. Ulrich la généralisait » (HSQ1, p. 301). On remarquera que cette façon « essayiste » de se rapporter à la réalité et à l'existence est précisément celle que, d'après Musil, la morale entretient (ou devrait entretenir) aussi avec la vie : « J'ai admis que la morale se rapporte à la vie à peu près comme un essai à son thème. Monde et vie ne se laissent pas traiter conceptuellement – si on le fait, ils perdent ce qui les

fait monde et vie [*das Welt- und Lebenhafte*] : comme on pourrait le dire mieux ! – mais seulement par aspects comme dans les paragraphes d'un essai, qui ne convergent pas vers la théorie » (MoE 5, p. 1879).

Ce qui est déterminant dans l'idée de l'« essai » n'est donc plus l'idée d'incertitude et la nécessité de garder sa liberté à l'égard de ce qui ne mérite peut-être pas encore d'être cru, mais plutôt celle du changement d'aspect, de la pluralité et de la variabilité essentielle des points de vue possibles, et le perspectivisme et le contextualisme qui en découlent. Le point de vue de la vie hypothétique exprimait encore, pourrait-on dire, une nostalgie de l'univocité, de la certitude qui, si elle pouvait être enfin atteinte, exclurait toutes les autres possibilités et de la vérification complète et définitive, conçue comme un idéal que l'on ne réussit malheureusement pas à atteindre. Rien de tout cela ne correspond véritablement à l'esprit de l'essai. L'hypothèse conserve une relation essentielle avec la question de la vérité et de la fausseté. Elle peut être belle et vraie, même si elle n'est pas vérifiée et ne le sera peut-être jamais ; et, si elle est vraie, les hypothèses rivales qui lui sont opposées ne peuvent pas l'être en même temps qu'elle. Les choses se passent de façon différente dans l'essai, puisque les pensées de l'essai peuvent prétendre à la certitude et n'ont pas entre elles le rapport d'exclusion qui caractérise le domaine de l'hypothèse. Dire de l'essai qu'il n'affirme rien de définitif, mais se borne à formuler de « simples » hypothèses provisoires comporterait fatalement une suggestion plus ou moins dépréciative et reviendrait à accepter une conception de l'essai qui n'est justement pas celle de Musil : « [...] un essai n'est pas l'expression provisoire ou accessoire d'une conviction qu'une meilleure occasion permettrait d'élever au rang de vérité, mais qui pourrait tout aussi bien se révéler erreur (à cette catégorie n'appartiennent que les articles et traités dont les doctes nous favorisent comme des « déchets de leur atelier » » (HSQ 1, p. 305).

L'essai, pour Musil, semble avoir affaire, beaucoup plus qu'à la question de la vérité ou de la fausseté proprement dites, à celle de la signification et du changement de signification que subissent les choses, les actions et les hommes lorsqu'on modifie l'ensemble auquel ils sont intégrés. Le principe de l'essai est donc un principe de variation qui renonce à attribuer aux actions et aux qualités les significations indépendantes que la vie ordinaire leur octroie dans une approximation qui apparaît,

de ce point de vue, comme beaucoup trop grossière, même si elle est indispensable pour les besoins de la vie individuelle et collective. Même lorsqu'elles donnent, du point de vue formel, l'impression de s'opposer ou de se contredire, les pensées de l'essai ne sont, en tout cas, pas comparables à des hypothèses entre lesquelles il faut essayer de choisir. Et elles ne peuvent pas non plus être considérées comme des vérités partielles, dans la mesure où cela suggère qu'elles pourraient être susceptibles de s'additionner en une vérité totale. Cela n'empêche cependant pas Musil de remarquer que l'attente d'Ulrich est bel et bien celle d'une chose qui, loin de partager l'instabilité qui constitue précisément la caractéristique des hypothèses, aurait, même si elle n'est pas la vérité, le genre de stabilité que l'on attribue à celle-ci : « Sans le vouloir, il s'imaginait que ce qu'il désirait trouver un jour, bien que ce ne dût pas être "la" vérité, ne lui céderait rien sous le rapport de la stabilité ; mais, dans son cas particulier, cette attente le faisait ressembler à un homme qui, dans le temps même où il se procure tout un équipement, perd peu à peu le goût de s'en servir » (*HSQ* 1, p. 307).

III. LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ DANS L'ESSAI

Après avoir formulé le problème de la zone intermédiaire qui se situe entre le domaine de la vérité et celui de la subjectivité, Musil observe que toute sentence morale, y compris la plus simple et la plus banale comme « Tu ne tueras point », peut nous donner un exemple de cet « entre-deux ». On voit, dit-il, au premier coup d'œil que ce n'est ni une vérité ni une constatation subjective. Et on appelle parfois exigence ou postulat (*Forderung*) les choses de cette sorte, celles qui ne sont ni des vérités ni des constatations subjectives. En ce qui concerne une injonction comme « Tu ne tueras point », elle a apparemment un caractère absolu, mais elle admet en même temps des exceptions diverses, qui sont définies avec précision. Elle admet aussi, en plus de cela, des exceptions imprévues. Musil dit que « les romanciers, en nous présentant les exceptions, depuis le sacrifice d'Abraham jusqu'à la dernière vamp meurtrière de son amant, la réduisent de nouveau en pure subjectivité » (*HSQ* 1, p. 306). Il ne serait probablement pas exagéré de dire que ce qui s'opère dans le roman est souvent une sorte de subjectivation plus ou moins radicale de l'obligation morale. Les personnages de roman

n'agissent généralement pas selon la loi morale que nous reconnaissons tous, mais plutôt selon leur propre loi, qui est celle des exceptions qu'ils constituent.

Musil est revenu à de nombreuses reprises sur la question de la différence qui existe, de ce point de vue, entre les lois naturelles et les lois morales. Il ne serait pas exact, d'après lui, d'opposer les lois morales aux lois factuelles comme des lois qui ne s'appliquent jamais réellement aux cas individuels à des lois qui le font. Car il y a un sens auquel on peut dire que les lois scientifiques elles-mêmes ne s'appliquent, tout compte fait, pas plus aux cas singuliers que les lois morales. « Même la pierre ne tombe jamais comme la loi l'exige, mais elle est déviée et ralentie à des degrés divers par des influences accessoires, qui peuvent être appréhendées sous la forme de lois concourantes. La loi naturelle isolée, prise à la lettre, est une fiction qu'il n'y a nulle part – mais les faits peuvent être expliqués par une combinaison de fictions de cette sorte et inversement un chemin déterminé de façon assez univoque mène des faits aux fictions » (« Die gesuchte Moral » [1910-1911 ?], *GW* 8, p. 1305-1306). Une loi comme la loi de la chute des corps est une fiction, en ce sens qu'aucun corps réel ne tombe jamais d'une manière telle que la loi pourrait à elle seule expliquer sa chute. Ce que décrit la loi est simplement la façon dont le corps tomberait, si l'on pouvait faire abstraction de toutes les influences accessoires dont elle ne parle pas. La différence avec la loi morale est qu'il n'existe pas, dans le cas de celle-ci, de combinaison de fictions susceptible de remplir la même fonction explicative. Dans le cas de la loi naturelle, on peut décider généralement sans grande difficulté ce qui doit être considéré comme une loi et ce qui constitue une exception à cette loi : l'exception provient de l'intervention d'autres lois qui doivent également être prises en considération. Mais, avec des lois comme « Tu ne tueras point », « Tu ne mentiras pas », etc., il semble que l'on pourrait presque aussi bien adopter la proposition contraire « Tu dois tuer », « Tu dois mentir », etc., comme étant la loi et présenter comme des déviations et des exceptions les cas dans lesquels on ne doit pas le faire. On peut se retrouver en prison aussi bien parce que l'on a tué que parce qu'on a refusé de le faire, comme c'est le cas par exemple en temps de guerre. Si l'on parlait de l'obligation de tuer comme norme, plutôt que de l'interdiction de le faire, cela nous conduirait à une description qui n'est pas nécessairement beaucoup plus inadéquate.

Ici, écrit Musil, on pourrait très bien partir de la loi : tu dois tuer – et par les restrictions inverses des précédentes déterminer les cas dans lesquels cet interdit admet des exceptions, par exemple dans le cas des membres de son propre clan, dans le cas de certains animaux tenus pour sacrés, etc. Le caractère de lois qui sont de quelque façon que ce soit « naturelles » est par là supprimé et effectivement il est plus juste de considérer les règlements moraux comme des faits qui sont le produit de lois qui ne sont plus du tout morales, des faits de l'évolution historique, des faits sociaux, psychologiques, etc.

On doit admettre que dans notre culture de l'Europe occidentale et de l'Europe du Nord l'ensemble des faits de devoir [*der gesollten Tatsachen*] – tel qu'il s'est constitué pratiquement et documenté dans la loi et les mœurs – peut être expliqué par des groupes de lois antithétiques – à l'aide des restrictions qui leur correspondent. Sur ce fait repose une fonction essentielle de l'écrivain [*Dichter*], de même que la résistance et la haine qu'il rencontre aujourd'hui dans des cercles étendus. Le caractère amoral de la création littéraire d'aujourd'hui n'est pas amoral de par son essence et ses aspirations – il ne l'est que parce que les commencements proposés ne peuvent se lier à un tout (donc en partie aussi à cause d'un manque de réponse de l'autre côté) (*ibid.*, p. 1306).

Il semble n'y avoir guère, en pratique, que deux attitudes possibles dans ce genre de situation, l'une qui consiste à s'accrocher aux pieux des préceptes moraux et l'autre qui consiste à se laisser balloter par la lame entre la vérité qui ne souffre en principe pas d'exceptions et la subjectivité qui les admet toutes. L'attitude la plus courante est constituée d'un mélange d'obéissance bornée et de ce que Musil appelle « un barbotement inconscient dans une houle de possibles » (*HSQ* 1, p. 306). Or Ulrich se demande justement si l'on ne pourrait pas concevoir une autre façon de comprendre le commandement « Tu ne tueras point ». « Ulrich sentait, dit Musil, qu'un homme qui désirerait de toute son âme un certain acte, ne saurait ainsi ni s'il doit le commettre, ni s'il doit s'en abstenir. Pourtant, il pressentait qu'on devait pouvoir, de tout son être, le commettre ou non. Ni les inspirations ni les interdictions ne lui plaisaient. Le rattachement de toutes choses à une loi supérieure ou intérieure à l'homme éveillait son esprit critique. Davantage même : à ses yeux, c'était dévaluer un instant de certitude que de vouloir à tout prix lui donner une généalogie » (*ibid.*).

Ulrich cherche, par conséquent, à comprendre comment on pourrait être amené à commettre ou à s'abstenir de commettre

un certain acte, en s'engageant tout entier dans ce que l'on fait ou refuse de faire, sans que pour autant la décision ait besoin d'être rapportée à une interdiction objective, dérivée d'un dogme religieux ou métaphysique, ou à une inspiration subjective. On pourrait résumer sa situation en disant de lui que, dans le domaine éthique, il ne veut être ni commandé ni inspiré. « Dans tout cela, écrit Musil, son cœur restait muet et sa tête seule parlait ; il devinait qu'il devait y avoir un moyen de faire coïncider sa décision et son bonheur. Il pourrait être heureux parce qu'il ne tuerait pas, ou parce qu'il tuerait, mais jamais il ne pourrait être l'exécuteur indifférent d'un ordre qu'on lui aurait donné. Ce qu'il éprouvait à ce moment-là, ce n'était pas de recevoir un ordre, mais d'entrer dans un ordre ; il comprenait que dans cet ordre neuf tout était déjà décidé, et les sens apaisés comme par le lait maternel. Ce qui lui soufflait cela, ce n'était plus la pensée, ce n'était pas non plus le sentiment à sa manière habituelle, fragmentaire ; c'était une "compréhension totale". Et puis, de nouveau, ce n'était plus qu'une nouvelle apportée de très loin par le vent : elle ne lui semblait ni vraie ni fausse, ni raisonnable ni déraisonnable, elle le saisissait, comme si quelque légère et bienheureuse exagération était entrée doucement dans son cœur » (*ibid.*, p. 306-307).

Le pressentiment dont il s'agit n'appartient donc à proprement parler ni à la pensée ni au sentiment. Et il ne produit pas de conviction qui pourrait être utilisée pour l'action : « Pas plus qu'on ne peut faire des parties authentiques d'un essai une seule vérité, on ne peut tirer d'un tel état une conviction ; du moins pas sans devoir aussitôt l'abandonner, comme un amant doit sortir de son amour pour le décrire. L'émotion sans limites qui ébranlait parfois Ulrich sans le faire agir pour autant, contredisait son besoin d'activité, son désir de limite et de forme » (*ibid.*, p. 307). Le rapport de ce que Musil appelle ici une émotion sans limites à la conviction et à l'action qu'elle peut inspirer est donc du même ordre que celui de l'essai à la vérité. Il y a une antinomie entre la « compréhension totale », qui n'a pas de limites ni de forme, et l'action, qui exige impérativement ces deux choses. Dans une lettre à Karl Baedeker du 4 décembre 1935, Musil explique qu'une des caractéristiques de la pensée de l'essai est qu'elle peut être contredite sans pour autant devenir fausse ou simplement moins importante : « Je me contenterai aujourd'hui de répondre à une seule phrase de votre lettre : "Il me serait

également possible de faire de grandes objections à nombre de pensées importantes de votre œuvre, et ma philosophie serait sans doute fort différente..." Cette phrase contient quelque chose qui a pris beaucoup d'importance pour moi avec le temps. Je crois en effet que l'on peut contredire quelqu'un sans le rabaisser, et aussi que – surtout dans le domaine de l'"essayisme" au sens le plus large! – plusieurs opinions doivent être valables en même temps; cette validité, dans un rapport spécifique avec la vérité et la subjectivité, est donc un problème capital pour l'essai; mais c'en est un en même temps pour notre devenir personnel, et de ce point de vue, je ne trouve pas bon de le garder en serre close: je suis pour une aération périodique» (*Bf* 1, p. 683; *L*, p. 243). Cette situation est évidemment à mettre en rapport avec le fait que déjà à l'intérieur de l'essai lui-même les pensées peuvent se contredire sans pour autant s'exclure et ne sont pas supposées, comme ce serait le cas dans une production scientifique, s'additionner en une vérité. Musil, dans le passage cité, parle, du reste, de valabilité ou de validité, et non de vérité proprement dite.

Ce n'est pas que l'essai n'obéisse pas, lui aussi, à une logique, qui peut être tout à fait contraignante. Mais sa logique n'est pas celle qui traite de relations objectives et immuables, comme par exemple la contradiction, entre des contenus conceptuels qui sont indépendants aussi bien de leur mode d'expression particulier que du contexte et des circonstances de leur occurrence. Les contenus dont s'occupe l'essai sont plutôt comparables à des instantanés, qui ne peuvent être donnés qu'une seule fois, d'une façon qui est unique et avec une nécessité qui, même lorsqu'ils donnent l'impression d'être incompatibles entre eux au regard de la logique ordinaire, n'en est pas moins à chaque fois irrésistible. « Ses pensées, écrit Musil à propos de l'essai, sont ancrées de façon indissociable dans un terreau fait de sentiment, de volonté, d'expériences personnelles et de combinaisons de complexes d'idées qui ne reçoivent leur pleine lumière que dans l'atmosphère psychique d'une situation interne unique. Elles ne prétendent pas du tout à une validité universelle, mais agissent comme des hommes qui nous empoignent et nous échappent, sans que nous puissions les fixer rationnellement, et qui, du point de vue intellectuel, nous communiquent par contagion une chose qui ne se laisse pas démontrer. Elles peuvent aussi contenir des contradictions; car ce qui dans l'essai a la forme

d'un jugement n'est qu'un instantané de ce qui n'est pas saisissable autrement que dans des instantanés. Ils sont soumis à une logique plus souple, et qui n'est pourtant pas moins rigoureuse » (« *Essaybücher* » [septembre 1913], *GW* 9, p. 1450).

IV. Y A-T-IL UNE « CONNAISSANCE DU SENTIMENT » ?

Comme on l'a vu, Musil rejette l'idée d'une différence de fonction et de fonctionnement de l'esprit connaissant au profit de celle d'une identité de fonction et d'une différence entre les objets auxquels elle est appliquée. Il insiste sur la nécessité de distinguer les entreprises qui visent à la connaissance et celles qui visent à la transformation de l'homme. Mais il ne croit pas qu'il existe plusieurs espèces, fondamentalement différentes, de connaissance, comme par exemple la connaissance intuitive et la connaissance rationnelle ou la connaissance de l'intellect et celle du sentiment. À propos du cas de Franz Blei, qui constitue pour lui une référence lorsqu'on s'interroge sur la nature et la fonction de l'essai, il observe: « L'articulation du sentiment par l'intellect, le détournement de l'intellect des problèmes de savoir sans conséquence vers les problèmes du sentiment, c'est là le but de l'essayiste, et l'apport de Blei consiste dans le fait d'avoir toujours exhorté par l'exemple à ce genre d'unification et travaillé pour elle » (*GW* 8, p. 1024). Autrement dit, il n'y a pas une méthode de connaissance appropriée au traitement des questions intellectuelles et une autre appropriée au traitement de celles qui concernent plutôt l'affectivité et l'émotivité. Musil soutient que c'est la même méthode, celle de l'intellect, qui doit être utilisée dans les deux cas, avec les modifications et les ajustements imposés par la nature du matériau lui-même. Il dit, dans « *L'homme mathématique* », que les mathématiciens font dans leur domaine ce que nous devrions faire aussi dans le nôtre. Et il ne serait pas sérieux de leur opposer que les mathématiques sont un simple savoir et que nous avons besoin, justement, d'autre chose que le savoir: « Il est absurde de soutenir que tout ce qui est en question est un simple savoir, car le but est depuis longtemps déjà la pensée. Avec ses prétentions à la profondeur, à l'audace et à la nouveauté, il [l'esprit nouveau] se limite provisoirement à ce qui est exclusivement rationnel et scientifique. Mais cet intellect [*Verstand*] gagne du terrain tout autour et, dès qu'il s'empare du sentiment, il devient esprit. Franchir cette

étape est l'affaire de l'écrivain » (« Der mathematische Mensch » (1913), *GW* 8, p. 1007-1008).

L'élévation souhaitable du savoir au niveau de la pensée proprement dite ne se fait donc pas par un changement de méthode ou d'instrument, mais par une application des mêmes méthodes et des mêmes instruments au domaine du sentiment. C'est ainsi que l'idée d'une « morale mathématique », par exemple, qui pour beaucoup ressemble sans doute fortement à une contradiction dans les termes, est considérée par Musil comme tout à fait naturelle. Et il explique qu'il en a emprunté l'idée non pas, comme on pourrait le craindre, à une conception de la morale inspirée par une idéologie de type scientifique et positiviste, mais bel et bien à Nietzsche lui-même : « Il avait reçu, dit-il de son héros, l'amour des mathématiques comme modèle du sentir [*Vorbild des Fühlens*], et non pas seulement d'une spécialité de la pensée, de Nietzsche, le grand maître ambigu de sa génération. Mathématique du sentir signifiait pour lui, comme on peut espérer que c'est le cas pour bien des jeunes gens, la dialectique qui est immédiatement prête à ne trouver dans le mal qu'un cas extrême, dévoyé du bien » (*MoE* 5, p. 1988). Dans les passages de ce genre, les mathématiques, qui sont supposées généralement constituer la forme la plus extrême de l'intellectualité pure, sont présentées explicitement comme étant aussi une façon de sentir, dont on a simplement omis jusqu'ici d'appliquer les possibilités au sentiment lui-même.

Musil n'accepte par conséquent pas du tout l'idée d'une compétition entre deux formes de connaissance que l'on peut appeler la connaissance scientifique et la connaissance poétique, dont l'une n'est censée pouvoir prospérer qu'au détriment de l'autre. Cela ne correspond pour lui en aucune façon à la situation réelle : « Il n'y a pas une connaissance du sentiment ni une autre deuxième espèce de *connaissance* qui pourrait subsister en étant dirigée contre la connaissance scientifique. [...] Il n'y a qu'une connaissance, mais n'apprécier dans la connaissance que la seule production de l'intellect, n'est rien de plus qu'une habitude historique » (*GW* 8, p. 989-990). Musil ne se contente donc pas de rejeter la conception expressiviste au profit d'une conception cognitive de la fonction de la littérature (la création littéraire n'exprime pas simplement quelque chose, mais communique aussi ou, en tout cas, utilise une forme de connaissance). Il soutient également qu'il ne s'agit pas d'un mode de

connaissance qualitativement différent des autres et supérieur à eux.

Il peut assurément y avoir aux deux extrémités du spectre des pensées qui n'impliquent aucune participation du sentiment et des sentiments dans lesquels n'est impliquée aucune pensée. Mais ce sont des cas limites qui n'existent guère qu'en théorie et pour les besoins de la théorie. Ou, plus exactement, la part prise par le sentiment à la connaissance objective elle-même et par l'intellect aux productions du sentiment et à la vie émotionnelle et affective en général peut être, pour de bonnes ou mauvaises raisons, ignorée ou, en tout cas, mise entre parenthèses. Mais cela ne signifie pas qu'elle ne soit pas présente. Musil est si peu convaincu de l'existence d'une opposition irréductible qu'il parle d'Ulrich comme étant « un homme du sentiment "exact" » (*Bf* 1, p. 614). Ce qui le distingue de la plupart des autres personnages du roman, qui le prennent bien entendu plutôt pour un défenseur de l'intellect, de la rationalité et de la science, n'est pas la volonté d'ignorer ou de déprécier la sphère du sentiment, mais le désir de la traiter avec le maximum d'exactitude que l'on peut espérer atteindre dans le cas d'objets de cette sorte. Quant à la façon dont l'âme et ses exigences peuvent rester impliquées même dans les entreprises apparemment les plus intellectuelles et les plus étrangères à la sphère du sentiment, elle est pour Musil une chose tout à fait évidente et que nous avons simplement commis l'erreur regrettable et pris l'habitude fâcheuse d'oublier. L'inspiration fondamentale qui a donné naissance à la civilisation scientifique et technique contemporaine était, remarque-t-il, « un puissant mouvement d'abstinence à l'égard de l'âme, qui a donné naissance à un puissant élan de l'âme dans une direction nouvelle, et l'on ne doit pas se méprendre sur le feu, la force qu'il porte encore en lui » (*GW* 8, p. 1085).

Comme on l'a déjà remarqué, Musil se trouve contraint ici, par la force des choses, d'occuper, au moins en apparence, une position qui est à peu près le contraire de celle qu'il a choisie depuis le début. On pourrait croire qu'il cherche essentiellement à défendre les pensées de la raison et de la science, alors qu'en réalité les pensées qui l'intéressent, en tant qu'écrivain, sont avant tout celles dans lesquelles la part du sentiment est dominante et qui, pour cette raison ne sont pas vraies, au sens où on l'entend généralement, même si elles ne sont pas pour autant moins importantes :

Il apparaît que l'importance ne décroît en aucune façon avec la vérité. Il apparaît en outre que la participation du sentiment croît. Et cela veut dire non pas simplement la participation de la subjectivité, mais la participation du sentiment qui est contenue dans le concept ou dans la vérité désignée.

De façon générale, on conçoit cela comme signifiant que le sentiment est une perturbation de la vérité.

J'ai, dans le cours ultérieur de ma vie, adopté (j'aimerais dire : instinctivement) la conviction que c'est unilatéral. Ce qui m'a intéressé est l'autre extrême ; cela s'est produit, lorsqu'on accorde à la part du sentiment une valeur plus grande qu'à la part purement intellectuelle (*MoE* 5, p. 1915).

Mais défendre les pensées du sentiment, celles qui ont le pouvoir de parler à l'âme, n'oblige, de toute façon, aucunement à déprécier celles de la science. La science n'est pas l'ennemie de l'âme, et encore moins de l'esprit. Dans la phase actuelle, le problème ne provient ni de l'intellect ni du sentiment eux-mêmes et, en tout cas, certainement pas, comme on le répète à satiété, d'un excès d'intellect et d'une insuffisance d'âme, mais essentiellement de l'état de sous-développement dans lequel se trouve le troisième élément, qui, dans l'usage que Musil fait du mot, est constitutif de l'esprit proprement dit¹, à

1. Sur le sens que Musil donne généralement au mot « esprit », voir notamment « Symptomentheater I » (juin 1922), *GW* 8, p. 1098, note : « Il est question ici d'idées, d'esprit, d'intellectualité. De ces mots on fait dans les discussions sur l'art un usage extrêmement fluctuant, ce qui empêche également d'avancer. On voudra bien entendre par intellectualité le fait d'avoir de l'entendement, au sens civil et au sens scientifique ; par esprit le mélange constitué aussi bien d'expériences vécues que de leur mise en ordre, donc dans une proportion quelconque aussi bien de beaucoup d'entendement que de beaucoup de sentiment, qui a distingué presque toujours l'homme qui montre le chemin intérieur, et par idées les représentations provenues de l'eau-mère du sentiment sans jamais réussir à se cristalliser tout à fait, qui naissent ce faisant. Ni l'impressionnisme, ni l'expressionnisme n'ont donné des idées ; le premier, dans la mesure où il aimait à dépister le factuel, a créé de temps à autre leur état brut, mais la technique qui consiste à ne laisser parler que des faits et des sentiments a trop peu de convergence idéologique ; le deuxième n'a pas créé une seule idée nouvelle, il n'était par conséquent pas non plus un art d'idées, ce qu'il voulait être, mais un art sans idées, il en est resté à un trop et trop peu étrange aussi bien d'entendement que de sentiment. Vouloir susciter des sentiments ou également des idées par le fait que l'on énonce leurs substantifs, est du rationalisme. D'un autre côté, cela ne signifie rien d'autre qu'un manque d'entendement au sens ordinaire, lorsqu'on veut indiquer par "une fenêtre éclairée en rouge entre des rideaux sombres le lieu de rassemblement des communistes", comme l'a exposé H. v. Wedderkop dans son article excellent "Expressionnisme de la scène" dans

savoir le mélange et la pénétration réciproque des deux premiers.

À cela correspond aujourd'hui une scission désagréable du moi en deux éléments hétérogènes et presque complètement étrangers l'un à l'autre, dont le premier, celui par lequel l'homme est supposé être conscient et maître de ce qu'il est et de ce qu'il fait, doit se résigner à voir ce qui se passe dans l'autre lui rester à peu près complètement impénétrable. Maeterlinck dit qu'« il y a quelque chose d'imperméable entre nous-mêmes et notre âme¹ » ; et il cite Emerson, qui écrit que « nous en arrivons à désirer ardemment la souffrance dans l'espoir que là enfin nous trouverons de la réalité et sentirons les pointes aiguës et les angles de la vérité ». Maeterlinck utilise le même genre de métaphore à propos des personnages de Racine, dont il dit : « Ils ne peuvent pas se taire ou ils ne seraient plus. Ils n'ont pas de *principe invisible*, et l'on croirait qu'une substance isolante a été interposée entre leur esprit et eux-mêmes, entre la vie qui touche à tout ce qui existe et la vie qui ne touche qu'au moment fugitif d'une passion, d'une douleur, d'un désir » (*ibid.*). On voudrait que la vérité puisse être *sentie et vécue*, ce qui serait la seule façon pour elle de nous concerner réellement, et que le sentiment et la vie puissent être *vrais*. Mais on est obligé de constater que ces deux sphères n'ont probablement jamais été aussi étrangères l'une à l'autre. C'est le tragique de cette situation, l'incommunicabilité qui semble s'être instaurée entre les deux parties de l'être humain, qui constitue, remarque Musil, l'argument des *Désarrois de l'élève Törless*. Dans *L'Homme sans qualités*, la perspective est nettement différente, puisque la situation décrite et analysée dans *Les Désarrois de l'élève Törless* est devenue un problème à résoudre et d'une certaine manière le problème dont l'aventure intellectuelle d'Ulrich doit représenter une solution au moins partielle.

Le progrès et la solution dont nous avons besoin sont décrits fréquemment à l'époque comme devant consister dans un « réveil de l'âme », dont on perçoit d'ailleurs déjà un peu partout les signes avant-coureurs. Maeterlinck pense que l'époque qui vient devrait être celle de la communication directe d'âme à âme, celle dans laquelle les âmes entreraient immédiatement en contact l'une avec l'autre sans passer par le langage. On ne peut exprimer

le numéro de mai de cette même revue. On ne devrait cependant pas se ranger à l'usage linguistique qui fait porter la responsabilité de cela à l'"art d'idées". »
1. *Le Trésor des humbles*, *op. cit.*, p. 66.

l'essentiel sans du même coup le dévaloriser ou même le dénaturer complètement. « Il ne faut pas croire, dit Maeterlinck, que la parole serve jamais aux communications véritables entre les êtres » (*op. cit.*, p. 9). Ce n'est évidemment pas un hasard si Musil a utilisé comme épigraphe pour *Les Désarrois de l'élève Törless* un passage dans lequel Maeterlinck développe précisément cette idée. Et il n'est pas nécessaire d'insister sur le rôle qu'elle joue dans ce que Musil appelle le cercle de Diotime. Il y a eu, d'après Maeterlinck, des siècles parfaits, où l'intelligence et la beauté ont régné sous leur forme la plus pure, mais qui n'en ont pas moins ignoré l'âme. C'est le cas par exemple de la Grèce, de Rome, du XVII^e et du XVIII^e siècle. Nous vivons une époque qui pourrait sembler condamnée à rester dominée de façon outrancière par l'intellect, mais c'est une impression trompeuse. « Je crois, écrit Maeterlinck, que rarement une occasion plus impérieuse d'affranchissement spirituel fut offerte à l'humanité » (*ibid.*, p. 36). L'âme est aujourd'hui « bien plus près de notre être visible et prend à tous nos actes une part bien plus grande qu'il y a deux ou trois siècles » (*ibid.*, p. 29). À cela devrait correspondre l'émergence d'une psychologie d'un type nouveau : « Il s'agit [...] d'une psychologie tout autre que la psychologie habituelle, laquelle a usurpé le beau nom de Psyché, puisqu'en réalité elle ne s'inquiète que des phénomènes spirituels les plus étroitement liés à la matière. Il s'agit, en un mot, de ce que devrait nous révéler une psychologie transcendante qui s'occuperait des rapports directs qu'il y a d'âme à âme entre les hommes et de la *sensibilité* ainsi que de la *présence extraordinaire* de notre âme. Cette étude qui élèvera l'homme d'un degré est à peine commencée, et elle ne tardera pas à rendre inadmissible la psychologie élémentaire qui a régné jusqu'à ce jour » (*ibid.*, p. 38-39).

Pour situer exactement la position de Musil par rapport à ce type de discours, il suffira de rappeler la considération qu'il a affichée, au contraire, ouvertement pour « la psychologie expérimentale plate », comme l'appellent ses adversaires, et la façon dont il a reproché à la psychanalyse et à la phénoménologie elles-mêmes de n'avoir pas accordé une attention suffisante à ce que la psychologie de l'époque, au meilleur sens du terme, était réellement en mesure de faire et en train de faire effectivement. « Cet essai, dit-il de *Literat und Literatur*, n'utilise pas les représentations psychanalytiques pour différentes raisons, et parmi elles également celle-ci qu'elles ont été acceptées d'une façon trop acri-

tique par la belle littérature, alors que celle-ci « punit » la « psychologie d'école », le plus souvent par ignorance de sa possibilité d'utilisation, par l'absence de considération » (*GW* 8, p. 1221, note). Une remarque des *Cahiers* dit la même chose sous une autre forme : « *Psychologia phantastica* : Mets ensemble de cette façon Klages, en partie Freud, Jung, ... Mon hostilité instinctive : parce qu'ils sont de pseudo-écrivains [*Pseudo-Dichter*] et soustraient à la création littéraire [*Dichtung*] l'appui de la psychologie ! » (*Tb* 1, p. 787). Ce n'est pas de la psychologie littéraire, mais plutôt, justement, de celle que Musil apprécie et que les littéraires ont l'habitude de mépriser, que la littérature lui semble avoir besoin. Quant à l'idée que nous devons compter, pour la résolution de nos problèmes, essentiellement sur un réveil de la spiritualité, elle s'appuie, aux yeux de Musil, sur une erreur traditionnelle, qui consiste à intervertir les rôles dévolus respectivement à l'intellect et au sentiment et à demander au sentiment la vérité, qu'il ne peut pas fournir, et aux productions de l'intellect la valeur et la dignité, qu'elles ne peuvent pas posséder, en tout cas pas dans le sens auquel on songe. On pourrait parler aussi, à ce propos, de la tendance qu'à l'époque à n'apprécier que les pensées que l'on peut vivre, les seules qui sont censées avoir de la valeur, et à croire que des expériences vécues peuvent tenir lieu de pensées.

Musil pense que l'on en est arrivé à un point où la raison ne cherche que la vérité et considère qu'il ne lui appartient pas de s'interroger en outre sur la valeur de la vérité. Il dit aussi que la science moderne a fait abondamment la preuve de sa vérité ; mais ce qui manque encore est une démonstration non plus de sa vérité, mais de son importance. Le problème est, dans ce cas, de réussir à trouver une valeur et un usage à la vérité, et non de l'abandonner au profit de quelque chose qui n'a plus rien à voir avec elle : « Le concept de *valeur* d'une vérité a dégénéré jusqu'à devenir presque incompréhensible. Le type de raison qui renoncerait à produire des connaissances entièrement vérifiées – et cela veut dire de celles qui permettent à l'homme de laminier l'acier, de voler, de s'assurer sa nourriture – pour chercher à découvrir et systématiser des connaissances capables d'indiquer au sentiment des directions nouvelles et hardies, dussent-elles rester peut-être de simples plausibilités, une raison donc pour laquelle la pensée ne serait là que pour fournir un étai intellectuel [*ein intellektuelles Stützgerüst*] à quelque manière encore inconnue d'être

homme, une telle raison est déjà, de nos jours, incompréhensible, même en tant que simple besoin » (« Das Geistliche, der Modernismus und die Metaphysik » [1912], *GW* 8, p. 989). Il s'agit donc de trouver, comme le dit également Musil, une autre utilisation de la science et de la méthodologie scientifique, même s'il faut être prêt à renoncer pour cela à l'idée de vérification complète, dont il est important de dissocier l'idée de connaissance. Le champ de nos intérêts est, comme on l'a dit, beaucoup plus étendu que celui de nos connaissances, et le champ de nos connaissances est lui-même plus étendu que celui de ce qui peut-être connu réellement et sûrement, si cela signifie « connu de façon scientifique ».

Musil n'a aucun doute sur le fait que la littérature participe elle aussi, à sa façon, à la tâche de la connaissance, et non pas simplement à celle de l'expression de soi. Mais cette tâche est aujourd'hui, pour une part essentielle, une tâche d'organisation, et non pas seulement de production de contenus nouveaux. De façon générale, « ce qui nous manque est la fonction, et non les contenus » (« Das hilflose Europa », *GW* 8, p. 1091). Or la fonction organisatrice que devrait remplir la société par rapport à l'espèce de gigantesque tohu-bohu qu'est devenu le monde des idées, où se croisent, se mélangent et s'affrontent les éléments les plus divers et les plus contradictoires, ne l'est pour l'instant réellement que dans la science : « Cette fonction nécessaire de la société n'existe aujourd'hui que dans le domaine de la science, donc le domaine purement intellectuel ; dans le domaine de l'esprit, elle n'est même pas reconnue comme nécessaire par les créateurs » (*ibid.*). C'est même dans les milieux de l'esprit que règne de la façon la plus tenace le préjugé qui veut que tous les méfaits de la civilisation et en particulier le dépérissement de l'âme soient dus en premier lieu à l'action dissolvante de l'intellect. Cette méfiance à l'égard de l'intellect fait que « l'homme qui pense de façon artistique est aujourd'hui menacé par celui qui pense de façon non artistique et par l'artiste qui ne pense pas » (*GW* 9, p. 1451). Or, même si « dans cette époque qui s'active pour la réforme de l'âme et sa pensée d'intellectuels artistes on est contraint tous les jours de se faire plus bête qu'on n'est pour descendre à l'altitude souhaitée dans l'ordre du sentiment » (*ibid.*), on s'interroge rarement sur la nature et les limites de la méthode qui est utilisée pour cela. La question que l'on devrait se poser à propos de tout essai, de toute métaphysique et même

de toute mystique est pourtant de savoir « s'ils fragmentent l'intellect de façon consciente, technique, conformément à la multiplicité de la chose ou s'il se décompose à cause de la simplicité de l'auteur » (*ibid.*). Et, pour ce qui est de la désintégration que l'intellect lui-même est supposé provoquer, Musil soutient qu'il ne dissout en réalité jamais que des valeurs qui étaient déjà divisées quant à leurs présupposés affectifs (*Gefühlsvoraussetzungen*) : ce que l'intellect dissèque et désagrège était déjà fissuré au niveau du sentiment lui-même. « Ce n'est, dit-il, rien qui résiderait dans sa nature, cela réside dans *la leur* [celle des valeurs]. Lui-même est par essence aussi bien liant que dissolvant, il est même sans doute la force de liaison la plus puissante dans les relations humaines, ce qui, de façon étrange, échappe souvent aux beaux esprits accusateurs » (« Das hilflose Europa », *GW* 8, p. 1092).

Sur ce point, Musil conteste ouvertement l'usage que l'on fait généralement des grands ancêtres comme Goethe, en particulier celui qu'en fait Spengler. Goethe, contrairement à ce qu'on dit souvent, n'est en aucune façon l'homme de l'intuition, par opposition aux hommes de l'intellect :

On sait que « nos grands héros classiques de l'esprit » se bouchaient les oreilles, si l'on me passe l'expression, dès qu'ils entendaient se manifester cette orientation intellectuelle. Goethe, admirateur de Kant, fervent de Spinoza et naturaliste, avait de meilleurs rapports avec l'intellect que les petites âmes goethéennes d'aujourd'hui – on fait un usage abusif de son intuition ; il n'y a pas trace, dans ses écrits scientifiques, de cette « autre forme de connaissance » dont on l'a si souvent fait le garant ; sans doute l'époque classique n'a-t-elle pas eu de sympathie excessive pour les métiers à tisser anglais, les mathématiques, la mécanique, ni, si mes souvenirs sont exacts, pour Locke et Hume, dont elle récusait ce qu'on appelle le scepticisme ; mais celui-ci n'était qu'une forme de cet esprit positif qui s'est répandu dans les sciences naturelles, les mathématiques et l'industrie, et en qui l'époque classique devinait, d'instinct, les germes de sa ruine. (Hebbel lui-même, partout ailleurs un médiateur entre cette époque et la nôtre, reste, à cet égard tout à fait classique.) Si je me fais de nos grands humanistes une juste image, je crois que, même s'ils y intégraient tous les égarements possibles du cœur, c'était encore à un cosmos, à un ordre paisible, à un code de lois achevé qu'ils avaient à faire d'une manière ou d'une autre ; en tout cas, ils auraient ressenti la quantité de désordre intellectuel et de laideur que nous devons prendre en compte aujourd'hui comme un avilissement intolérable.

Mais cet esprit récusé de la factualité qui se suffit à elle-même dans la science, de la statistique, des machines, des mathématiques, du pragmatisme et du nombre, ce tas de sable des faits et cette fourmière de l'humanité ont aujourd'hui vaincu (*ibid.*, p. 1083-1084; cf. *E*, p. 143-144).

Le désordre et l'ignorance qui entourent « les affaires du sentiment » constituent, selon Musil, un des problèmes majeurs de notre époque. Le sentiment est, remarque-t-il, « demeuré affaire privée », il est soustrait à tout effort d'objectivation et abandonné entièrement à la suggestion, l'illusion et la manipulation. C'est donc une erreur totale de croire que ce sont aujourd'hui les possibilités de sentiment qui nous font défaut. Elles existent, au contraire, en surabondance, mais dans un état qui reste complètement inorganisé. C'est précisément à ce problème, celui de la constitution d'une véritable psychologie du sentiment, et en particulier du sentiment mystique, que devait s'attaquer, dans l'esprit de Musil, la deuxième partie du tome II de *L'Homme sans qualités*. Dans une lettre à Viktor Zuckerhandl du 15 juillet 1937, il décrit la suite du roman comme la tentative faite pour commencer à « expliquer l'agitation des sentiments et des passions, dont l'indiscipline déchire notre époque, d'une façon "qui n'a pas encore existé" » (*Bf*1, p. 787). La pénétration réciproque de l'intellect par le sentiment et du sentiment par l'intellect est justement la tâche pour laquelle la science n'a pas de moyens appropriés et la littérature se révèle, au contraire, être un instrument privilégié. Mais il s'agit, comme le souligne Musil, de pousser aussi loin qu'il est possible l'intégration de l'affectivité à l'intellect et à la connaissance, ce qui constitue évidemment le contraire de la démarche qui consiste à utiliser la littérature comme un simple exutoire pour l'affectivité.

Il n'y a, par conséquent, rien de plus pernicieux que l'attitude courante qui consiste à exiger de notre époque un surplus de sentiment et à attendre de la littérature et de l'art qu'ils le lui procurent. Car l'excédent ou le trop-plein de sentiment, nous l'avons d'une certaine façon déjà. « Rien ne saurait être plus dommageable, écrit Musil, que de se borner à exiger de notre époque rationnelle plus de sentiment; car cela veut dire plus d'un sentiment inarticulé, qui depuis longtemps n'a pas connu d'évolution; et il n'y a rien de plus pitoyable que cette variété de sceptiques réformateurs, de prêtres libéraux et de savants orientés selon les sciences de l'esprit qui, gémissant sur le "manque

d'âme", le "matérialisme aride", l'"insuffisance de la science réduite à elle-même" et le "jeu glacé des atomes", renoncent à l'exactitude de la pensée – tentation peu irrésistible chez eux – et, en s'aidant d'une prétendue "connaissance du sentiment" [*Gefühlserkenntnis*], ne trouvent finalement, pour l'apaisement de l'âme comme pour l'harmonie "nécessaire" et le parachèvement de leur image du monde, qu'un Esprit-universel, une Âme-du-monde ou un Dieu qui ne vaut guère mieux que l'académisme petit-bourgeois dont il est issu; ou, dans le meilleur des cas, une sur-âme [*Überseele*] qui lit le journal et manifeste une certaine compréhension pour les questions sociales » (*GW* 8, p. 989). En d'autres termes, ce que l'on peut demander à la littérature est une contribution à la tâche d'organisation spirituelle qui constitue le problème fondamental de notre époque, et non un surplus de sentimentalité ou de spiritualité confuses et inarticulées.

V. LA « SIGNIFICATION DE LA FORME » ET « L'ESPRIT DU POÈME »

Il est temps de revenir à présent à la question de la distinction que l'on peut essayer de faire entre les pensées mortes et les pensées vivantes. À l'époque où écrit Musil, la distinction a pris fréquemment, dans les milieux littéraires et artistiques, la forme d'une véritable antinomie. Ce qui peut être pensé ne peut pas être vécu et ce qui peut être vécu ne peut pas être pensé. Musil met ici clairement en cause les philosophes ou, en tout cas, certains philosophes. Ce sont eux qui ont répété que les seules pensées qui sont dignes d'intérêt sont celles qui peuvent être vécues. Et, pour beaucoup d'écrivains et d'artistes, cela a signifié en pratique que la littérature et l'art peuvent parfaitement se passer de la pensée. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici qu'une des choses qui ont été reprochées le plus fréquemment à Musil et le sont encore parfois aujourd'hui est d'être trop intellectuel et même trop intelligent, et de penser beaucoup plus qu'il n'est nécessaire pour un écrivain. À l'époque où il écrit, une idée qui tend à être acceptée de plus en plus comme une évidence est que la pensée et l'intelligence ne sont réellement appropriées que pour le traitement de questions pratiques et techniques qui sont d'une importance relativement ou complètement secondaire, alors que les questions réellement importantes exigent un traitement d'une espèce complètement différente, qui fait appel essentielle-

ment à l'intuition et au sentiment. À cela Musil a opposé constamment sa conviction fondamentale qu'il n'y a pas deux espèces de réalité étrangères l'une à l'autre ou deux mondes hétérogènes qui doivent être explorés et maîtrisés par des méthodes différentes, mais une seule et unique réalité, dont la connaissance fait intervenir dans tous les cas, mais à des degrés divers, des facteurs rationnels et des facteurs irrationnels.

C'est le point crucial sur lequel insiste la conclusion de *Literat und Literatur*: il n'y a pas de coupure radicale entre la fonction poétique et la fonction cognitive en général, et pas non plus entre les visées du poète et celles de l'homme qui cherche la connaissance. « C'est donc, écrit Musil, une vérité triviale que le mot du poète a une signification "rehaussée" [*gehoben*], mais ce n'en est pas une que celle-ci ne soit pas la signification ordinaire plus une élévation de cette sorte, mais surgisse comme une signification nouvelle qui ne concorde pas avec la signification originale et n'en est pas non plus indépendante. La même chose vaut des autres modes d'expression formels, au sens étroit, de la création littéraire [*Dichtung*]; eux aussi communiquent quelque chose, seulement, dans leur application, il se produit une inversion de la relation entre ce qu'ils transmettent et ce qui reste lié de façon pour ainsi dire intransitive au phénomène. On peut concevoir ce processus aussi bien comme une adaptation de l'esprit à des domaines auxquels la raison n'accède pas que comme l'adaptation de ces domaines à la raison, et le mot dans ce sens porté ou relevé est analogue à la lance, que la main doit jeter pour qu'elle atteigne son but et qui ne revient pas. Cela engendre naturellement la question de savoir quel est le but d'un tel jet ou, pour dire les choses de façon non imagée, quelle tâche incombe à la création littéraire. Cela ne fait plus partie de l'intention qui préside à ces développements de prendre position là-dessus, mais il ressort d'eux qu'ils présupposent un domaine déterminé de relations entre les hommes et les choses qui nous est indiqué par la création littéraire et auquel ses moyens sont appropriés. C'est délibérément que, ce faisant, ce qui est ainsi "indiqué" [*solches "Kundgeben"*] n'a pas été présenté comme expression subjective, mais dans sa relation à l'objectualité et l'objectivité présupposées, ou, pour le dire d'une autre façon : dans la mesure où la création littéraire transmet une expérience vécue, elle transmet une connaissance; cette connaissance n'est certes pas du tout la connaissance rationnelle de la vérité (même

si elle est mêlée avec elle), mais toutes les deux sont le résultat de processus orientés de la même façon, étant donné qu'il n'y a justement pas un monde rationnel et en dehors de lui un monde irrationnel, mais un seul et unique monde qui contient les deux choses » (*GW*8, p. 1224).

Ce passage soulève incontestablement un problème, parce que Musil soutient également par ailleurs (*GW*7, p. 967) que la création littéraire ne transmet pas le savoir et la connaissance, mais les utilise. Dans sa façon de s'exprimer sur ce point, il manifeste une hésitation très perceptible, qui correspond, du reste, à une difficulté bien réelle, qui ne semble pouvoir être résolue de façon satisfaisante ni en décidant d'exclure la littérature du domaine de la connaissance, ni en choisissant de la traiter comme une (autre) forme de connaissance, dont il faudrait alors réussir à caractériser adéquatement la spécificité et la différence. Lorsqu'il critique la position dualiste qui postule l'existence de deux formes de connaissance différentes (et concurrentes), Musil a tendance à dire que la littérature ne communique tout simplement pas de connaissances qui lui sont propres. Mais dire, comme il le fait parfois, que la science a affaire à la connaissance (*Erkennen*) et la littérature à l'expérience vécue (*Erleben*), présente aussi un danger certain, parce qu'on en tire aisément la conclusion que le domaine de la littérature est essentiellement la subjectivité et l'expression de soi, une position pour laquelle il n'éprouve, comme on l'a vu, aucune espèce de sympathie. Un problème du même genre se pose évidemment à propos du rapport que l'essai et les pensées vivantes en général entretiennent avec la connaissance, qui est, lui aussi difficile à clarifier. Musil, qui, comme dit Canetti, « avait un instinct infailible pour l'insuffisance du simple » et qui trouve trop simples tous les dualismes, y compris celui qu'il introduit lui-même entre les pensées mortes et les pensées vivantes, souligne que ce n'est pas parce que la science atteint à des vérités universelles et objectives qu'elle n'a plus rien à voir avec le sentiment et l'émotion et, inversement, que ce n'est pas parce que les pensées vivantes sont imprégnées d'affectivité qu'elles sont purement subjectives et personnelles, autrement dit, sans relation avec la vérité objective :

Une pensée scientifique longtemps cherchée s'empare, elle aussi, de l'homme.

Et la pensée vivante, elle aussi, a l'intention de n'être pas vraie seulement pour le possesseur, mais universellement (*NM*, VII, 11, p. 117).

Mais faut-il dire que la pensée vivante n'a que l'intention et que la pensée scientifique seule réussit en plus à la réaliser ? La caractéristique des pensées vivantes est qu'elles passent par le moi, ont avec lui une « relation motivante », et non pas purement rationnelle, et sont capables de le transformer. Ce n'est pas, dit Musil, un effet secondaire. On pourrait parler de cela comme d'une moitié d'elles, l'autre étant la connaissance. Mais cette division en deux moitiés, dont une seule constitue la connaissance, ne simplifie-t-elle pas déjà abusivement la réalité ? « Il y aura, admet Musil, des transitions vers le pathos de la connaissance et d'autres choses de ce genre » (*ibid.*).

On peut dire de la position que Musil adopte sur la question de la nature et de la fonction de la littérature qu'elle se caractérise par la volonté de réaffirmer et de maintenir simultanément trois exigences fondamentales : 1) celle de la réalité et de l'importance de l'élément intellectuel dans la création poétique elle-même, 2) celle de sa spécificité et de son autonomie relatives, qui interdisent de le considérer simplement comme une forme inférieure ou dégradée de celui qui entre en jeu dans l'approche scientifique de la réalité, 3) celle de la continuité, qui signifie que l'autonomie n'implique pas de rupture radicale entre les deux espèces d'intellectualité. C'est ce qu'explique avec la plus grande clarté le passage suivant de *Literat und Literatur* :

L'appréciation scientifique incline volontiers de façon compréhensible à surestimer l'élément affectivo-ludique dans la création artistique au détriment de la part intellectuelle, de sorte que l'esprit de l'opiner, croire, pressentir, sentir qui est l'esprit de la littérature apparaît aisément comme un degré intérieur de la certitude qui sait, alors qu'en réalité il y a au fondement de ces deux espèces d'esprit deux domaines d'objets autonomes de l'expérience vécue et de la connaissance, dont la logique n'est pas tout à fait la même. Cette distinction en objets caractérisables et objets qui ne sont pas caractérisables de façon univoque n'est pas en contradiction avec le fait que le domaine du communicable et de la communication humaine va probablement par des transitions continues du langage mathématique jusqu'à l'expression d'affect presque complètement incompréhensible du malade mental, elle est au contraire complétée par lui (*GW*8, p. 1214).

Pour caractériser la situation de la poésie, par opposition à celle de la connaissance objective, Musil fait une distinction entre un usage transitif et un usage que l'on peut appeler par contraste intransitif du moyen d'expression utilisé. Dans l'usage transitif, ce qui est transmis est un contenu qui est relativement indépendant de la façon dont il est exprimé. Les vérités objectives de la science, par exemple, pourraient sans doute être exprimées sous une multitude de formes équivalentes sans que cela porte atteinte à leur contenu. Mais, dans la poésie, la situation est complètement différente, puisque le contenu de ce qui est dit est lié de façon indissoluble à la façon dont il est dit. Ce qui est exprimé ne semble pas pouvoir l'être autrement que de la façon absolument singulière que le poète a choisi pour le faire. Si le poème nous transmet un contenu, ce n'est pas un contenu qui est, au moins en théorie, séparable de sa forme. Wittgenstein parle lui-même d'un usage intransitif qui est fait du langage dans les cas de cette sorte. Tantôt les mots expriment quelque chose qui pourrait l'être également d'une autre manière. Tantôt ce qui est exprimé est une chose que seuls ces mots précis dans cet agencement particulier peuvent exprimer. C'est une caractéristique qui amène Wittgenstein à dire du tableau, par exemple, qu'il « me dit soi-même » et de la musique qu'elle ne sert pas à communiquer des sensations ou des émotions qui pourraient éventuellement l'être aussi bien d'une tout autre manière, mais nous communique ou nous transmet d'une certaine façon *elle-même*. Comme dans tous les cas de ce genre, Musil opte pour l'idée que l'on passe d'un extrême, la transitivité pure, si elle existe, à son opposé, l'intransitivité pure, par une série de transitions continues, et qu'il ne s'agit par conséquent en aucune façon d'une dichotomie.

L'appréhension d'une forme occupe, remarque-t-il, une position intermédiaire cruciale entre le simple sentir et la pensée conceptuelle, et également entre la corporéité et la spiritualité proprement dite : « Que l'on regarde quelques lignes géométriques expressives ou la tranquillité ambiguë d'un visage égyptien, ce qui ici ressort pour ainsi dire de ce qui est donné comme matériau n'est plus une simple impression sensible, et ce n'est pas encore le contenu de concepts distincts. On aimerait dire : c'est du corporel qui n'est pas devenu complètement spirituel, et il semble que ce soit précisément cela qui constitue l'excitant pour l'âme, car aussi bien les expériences vécues élémentaires de

la sensation et de la perception que les expériences vécues abstraites de la pensée pure mettent pratiquement hors circuit ce qui relève de l'âme par leur liaison au monde extérieur. De la même façon, le rythme et la mélodie ont aussi indubitablement la prétention de valoir comme quelque chose de spirituel, mais ils ont à côté de cela encore quelque chose qui s'empare immédiatement du corps » (*GW* 8, p. 1222).

C'est la plus ou moins grande séparabilité du contenu et de la forme qui distingue les contenus conceptuels et objectifs des contenus esthétiques. La thèse de l'indissociabilité du contenu et de la forme qui caractérise ces derniers et la distinction de la signification primaire et de la signification secondaire ont, comme le remarque Kevin Mulligan, à la fois une préhistoire et une posthistoire dans la philosophie autrichienne. La préhistoire renvoie à des auteurs comme Meinong et Witasek, et la posthistoire, comme je l'ai indiqué, à Wittgenstein. « C'est, écrit Kevin Mulligan, seulement Musil qui a reconnu la portée de distinctions de cette sorte, dans la mesure où il contraste de façon détaillée l'expression contingente des sciences et de bien des énoncés de la vie quotidienne avec l'expression en aucune façon contingente de la métaphore poétique et montre comment on passe d'une signification ordinaire à une signification rehaussée. Bien après Musil, Wittgenstein a traité l'opposition entre les contenus paraphrasables et les contenus non paraphrasables, dans le *Cahier brun* et dans les *Recherches philosophiques*. Il utilise, ce faisant, le concept meinongien de la signification secondaire et souligne comme Musil l'importance des utilisations intransitives d'expressions. Comme Musil et von Allesch, Wittgenstein a coutume d'appliquer la terminologie de la psychologie de la forme lorsqu'il décrit la compénétration de la forme et du contenu. C'est seulement par une comparaison prudente que l'on peut être mis sur la trace des relations internes à l'intérieur d'une forme, que l'on voit que ceci va avec cela » (*Musils Analyse des Gefühls*, p. 106-107).

Toute la pensée de Musil est dirigée d'une certaine façon contre la tendance caractéristique de notre époque à user et abuser d'antithèses simplistes, qui constituent en réalité avant tout l'expression de la paresse d'esprit et d'un défaut d'analyse. Il suffit, sur ce point, de se reporter à ce qu'il dit à propos du style philosophique de Spengler et, plus précisément, de sa façon de procéder systématiquement à l'aide de couples de termes anti-

thétiques comme la vie et la mort, l'*Anschauung* et l'*Erkennen*, la forme et la loi, le symbole et la formule, le destin et la causalité, la physiologique et la systématique, etc. On se trompe, en particulier, d'ennemi, lorsqu'on attaque la pensée et ses formules (mortes), en les opposant à la vie et à ses symboles (vivants), parce que « ce n'est pas la pensée, mais simplement déjà la nécessité de l'orientation pratique, qui pousse à la formularité [*Formelhaftigkeit*], et cela signifie à la formularité des concepts pas plus qu'à celle de nos gestes et de nos impressions sensibles, qui après quelques répétitions s'insinuent exactement de la même façon que les suites de représentations qui s'attachent aux mots » (*GW* 8, p. 1146). Ce n'est donc pas de la pensée qu'il faut essayer de s'affranchir, mais « de l'état pratique et factuel de l'homme » (*ibid.*). Or, si on le fait, « il ne reste que le domaine obscur de l'"autre état", dans lequel provisoirement tout cesse. C'est l'antithèse vraie et à laquelle apparemment on ne peut échapper » (*ibid.*, 1146-1147). Cette antithèse et cette discontinuité radicale sont, effectivement, les seules que Musil reconnaisse comme authentiques et auxquelles il accorde une place centrale dans son œuvre. En dehors d'elles, il n'y a que des transitions qui s'effectuent sans rupture véritable. Toutes les oppositions que l'on essaie d'établir entre la pensée et des choses qui occupent une position intermédiaire entre elle et l'"autre état" sont toujours pour Musil, plus ou moins artificielles et fabriquées. Il n'accepte pas l'opposition usuelle de l'esprit et de l'intellect, dont il parle comme d'un « malentendu funeste », et pas davantage celle des sens et de l'intellect car « il faut avant tout persévérer dans l'idée que ce n'est pas seulement notre entendement, mais également déjà nos sens, qui sont "intellectuels" » (*GW* 8, p. 1146). Il est bien connu, en effet, que nous voyons et entendons le plus souvent ce que nous savons. Et la même chose est vraie de nos émotions normales, qui ne sont pas plus que nos sensations coupées radicalement du monde de l'intellect.

Dans le cas du problème qui nous occupe, celui de la différence qui existe entre la connaissance rationnelle et la poésie, Musil refuse d'admettre que l'on passe d'une extrémité où la connaissance règne à l'état pur à une autre où elle disparaît pour finir complètement et est remplacée par la simple expressivité poétique. Il n'y a pas réellement deux pôles dont l'un serait celui de la connaissance pure, dans laquelle le sentiment et l'âme

n'ont pas de part, et l'autre celui de l'expression pure, dans lequel l'intellect n'intervient pas et ne doit surtout pas intervenir. Comme on l'a vu, Musil soutient que la création littéraire communique encore une connaissance, et non pas simplement une expérience vécue ou, plus exactement, qu'elle fait indissolublement l'un et l'autre. Ce qui est vrai est simplement que la relation qui existe entre l'aspect transitif, l'aptitude à communiquer un contenu indépendant et plus ou moins indifférent à la forme dans laquelle il est exprimé, et l'aspect intransitif, qui correspond à une inséparabilité complète du contenu et de la forme, se modifie de façon plus ou moins importante et finalement s'inverse lorsqu'on passe d'une extrémité du spectre à l'autre. À strictement parler, la subjectivité et l'expressivité ne sont jamais tout à fait exclues à l'extrémité scientifique, et la prétention de connaissance ne l'est pas davantage à l'extrémité poétique.

Musil termine son essai par l'analyse d'un exemple (qu'il emprunte de façon très significative non pas à la critique littéraire, mais à un psychologue de la forme qu'il avait connu de près à Berlin, von Hornbostel), à savoir celui de la façon dont les formes primitives de la poésie se sont fixées très tôt et maintenues ensuite sans changer de façon importante. Cet exemple a, dit-il, entre autres avantages, celui de rendre « la connexion fondamentale qui existe entre forme et contenu, le fait que tout comment signifie un quoi, plus palpable que l'analyse littéraire » (*ibid.*). Encore aujourd'hui, remarque-t-il, la création littéraire conserve un lien d'une certaine sorte avec la magie primitive. Elle n'est pas une répétition de la vie et pas non plus destinée à formuler sur la vie des conceptions que l'on peut exprimer mieux sans elle, mais un processus qui vise à instaurer, à susciter ou à faire exister quelque chose. « Mais, ajoute-t-il, alors qu'à partir du "faire de la pluie" commun originaire, le côté quoi s'est développé au cours des siècles en recherche et technique et a produit depuis longtemps un "Comment on doit le faire" propre, le côté comment a certes également modifié son sens et l'a éloigné de la magie des débuts, mais de lui n'est plus sorti aucun "quoi" nouveau distinct. Ce que la création littéraire a à faire est plus ou moins toujours le vieux "Comment elle devait le faire", et bien que, dans le détail, cela se rattache sans doute à toutes sortes de buts changeants, l'art poétique n'en a pas moins à chercher d'abord, pour la conviction perdue depuis l'époque

d'Orphée qu'elle influence le monde de façon magique, une transformation appropriée à l'époque » (*ibid.*, p. 1225).

Comme on le voit, il ne serait sans doute pas tout à fait exagéré de dire que Musil cherche à redéfinir la tâche qui incombe aujourd'hui à l'écrivain d'une façon qui conserve quelque chose des liens qui unissaient originellement la poésie et la magie, ce qui signifie que la littérature doit pouvoir continuer à afficher la prétention de produire une transformation effective du monde et de la vie, mais sans avoir besoin pour cela d'utiliser des moyens qui sont complètement étrangers à ceux de la connaissance objective et leur sont même directement opposés. Le problème de la littérature et plus précisément de la poésie dans leur état actuel est, dit-il, qu'elles ont conservé une idée relativement claire et, malgré les changements réels qui se sont produits entre-temps, assez traditionnelle de la façon dont elles doivent faire les choses, mais n'ont pas développé une idée aussi nette de ce qu'elles cherchent à faire ou de ce qu'elles doivent faire. Dans le cas du remplacement de la magie primitive par la science et la technique, les modifications spectaculaires qui sont intervenues dans la conception des voies et moyens de l'intervention ont entraîné avec elles des modifications aussi importantes dans celle de l'objet même de l'intervention, qui a été redéfini en conséquence. Mais rien de comparable à cela ne s'est produit dans le cas de la littérature. Son idée de l'action à entreprendre sur la réalité est restée, pour essentiel, inspirée de celle de l'incantation et de ses formules obligatoires, alors que cette conception a cessé depuis longtemps d'être crédible. À la rationalisation et l'amplification démesurée des moyens, qui font aujourd'hui de la science une sorte de magie devenue efficace, s'opposent, du côté de la littérature, la magie, au sens d'autrefois, l'impuissance et l'absence d'idée précise sur ce qu'il peut encore être question de faire. Peu de gens se sont risqués à imaginer, pour la littérature elle-même, une transformation analogue à celle qui a conduit de la mythologie et la magie à la connaissance objective. Mais c'est bien à une chose de ce genre que songe Musil. Même si le but de la littérature n'est effectivement pas d'apporter une contribution supplémentaire à la connaissance objective, il n'en reste pas moins que, pour des raisons qui sont dues largement aux progrès de celle-ci et à la façon dont ils ont transformé le monde et la réalité, elle dispose aujourd'hui non seulement de nouveaux contenus à exprimer, mais également de nouveaux moyens d'action et,

corrélativement, de nouveaux objets pour l'action. Musil déplore qu'un bon nombre d'écrivains de son époque aient adopté, sur ce point, la solution trop simple et même simpliste qui consiste à décréter que la littérature a aujourd'hui pour fonction principale de défendre les prérogatives et les exigences de la subjectivité, de l'intuition, du sentiment et de la vie contre les excès de la rationalité et du concept. Ce programme, qui s'appuie sur une antithèse dont la première chose à remarquer est qu'elle n'est justement rien de plus qu'un artefact conceptuel et qui est à la fois trop vague, inapproprié et inefficace, constitue, pour lui, une façon typique d'ignorer les tâches et les obligations *intellectuelles* précises que la nouveauté de la situation à laquelle elle est désormais confrontée impose aujourd'hui à la littérature.

Cette conception s'applique, il est vrai, surtout au roman, dont Musil dit qu'il « est appelé, d'une façon qui n'appartient à aucune autre forme artistique, à accueillir le contenu intellectuel d'une époque » (*ibid.*, p. 1223). Le cas de la poésie, au sens strict du terme, et spécialement de la poésie « pure », pourrait sembler à première vue bien différent. Et il y a des gens qui soutiennent que, dans le contenu représentationnel du poème, les représentations dominantes et déterminantes de la pensée logique sont remplacées par un affect. Musil accepte cette idée, si elle signifie qu'une « disposition affective unitaire fondamentale » (*eine einheitliche affektive Grundstimmung*) est toujours partie prenante dans la genèse d'un poème. Mais il maintient qu'elle ne peut, en revanche, être l'élément décisif dans le choix des mots, ce dont témoigne « le travail intense de l'intellect qui, d'après le témoignage des poètes, se fait sentir de façon palpable » (*ibid.*, p. 1213). Musil exprime, par conséquent, sa méfiance à l'égard de la dualité et de l'opposition que l'on cherche à instaurer entre le sens « logique » et le sens « artistique » ou, comme on dit aussi, entre le sens « profane » et le sens « poétique ». Car ce qui fait la spécificité de la poésie n'est pas l'exclusion du premier des deux éléments au profit du deuxième, mais plutôt la compénétration qui se réalise entre les deux éléments rivaux et ennemis – ils le sont réellement, car ce sont deux espèces de mouvement intellectuel aussi peu compatibles que « deux sortes de rythmes peuvent se concilier dans le mouvement du corps » (*ibid.*, p. 1215) – sur un mode que l'on peut qualifier d'« amical-hostile » (*freundlich-feindlich*), ce qui signifie qu'« en elle la pensée "profane" se mélange avec une pensée "irrationnelle", d'une manière telle

qu'aucune des deux ne lui appartient de façon spécifique, mais précisément la réunion de l'une et de l'autre » (*ibid.*, p. 1216). À cela correspond le fait que la poésie peut occuper toutes les positions intermédiaires entre les deux extrêmes que constituent, d'une part, l'excès de sens (*das Allzu-Sinnvolle*) qui, comme c'est le cas dans le poème didactique, consacre la suprématie de l'élément rationnel et profane, et, d'autre part, l'excès de non-sens (*das Allzu-Sinnlose*), qui constitue, aux yeux de certains, la marque de la poésie pure. C'est dans l'opposition qui s'est instaurée entre le sentiment du poète et la pensée profane qu'il faut chercher aussi, d'après Musil, « l'explication la plus féconde de tout ce qui a été mentionné jusqu'ici comme anti-intellectualisme, y compris de sa sublimité et de sa façon romantico-classique de se détourner de la vie » (*ibid.*).

L'idée que Musil cherche à défendre, de façon tout à fait générale, à propos de la poésie est que « l'événement central dans le poème est celui de la formation de sens [*Sinngestaltung*] et que celle-ci a lieu d'après des lois qui s'écartent de celles de la pensée du réel sans perdre le contact avec elles » (*GW* 8, p. 1215). C'est ici qu'intervient de façon cruciale le concept de la *Gestalt*, qui constitue, dit-il « le soubassement scientifique de cette compénétration du contenu et de la forme » dans laquelle on peut reconnaître la caractéristique de tous les éléments à partir desquels se construit l'œuvre d'art. Ce que signifie ce concept est qu'« à partir de la coexistence ou de la succession d'éléments donnés de façon sensible peut naître une chose qui ne se laisse pas exprimer ou mesurer par eux » (*ibid.*, p. 1218). Ce qui émerge avec la forme est « une expression qui ne peut pas être expliquée par les possibilités d'expression des constituants » (*ibid.*). Prenant l'exemple de la transformation que Goethe fait subir aux deux phrases relativement banales « *Auf der Brücke singen Kinder, auf dem Strome schwimmen Lichtlein* », pour aboutir aux deux vers magiques : « *Lichtlein schwimmen auf dem Strome / Kinder singen auf der Brücken*¹ », Musil remarque que ce qui se passe en pareil cas est probablement moins exceptionnel et moins mystérieux

1. « St. Nepomuk's Vorabend » (1820), in Goethe, *Gedichte in zeitlicher Folge, Eine Lebensgeschichte Goethes in seinen Gedichten*, herausgegeben von Heins Nicolai, Insel Verlag, Wiesbaden, 1958, Band 2, p. 267. La première strophe complète est : « *Lichtlein schwimmen auf dem Strome, / Kinder singen auf der Brücken, / Glocke, Glückchen fügt vom Dome / Sich der Andacht, dem Entzücken.* »

qu'on ne le croit généralement : « Il y a, il est vrai, beaucoup de gens qui aiment à voir dans la création poétique un mystère, mais on peut aussi aimer la clarté, et peut-être n'en est-on tout de même pas dans ce cas exclu sans le moindre espoir. Car si on lit les deux vers utilisés comme exemple dans leur état préliminaire et ensuite dans leur état achevé, alors on a bien à côté de tout le reste l'expérience du fait que la contraction formellement saisissable que subissent les phrases à l'instant où les mots sont placés correctement, que l'unité et la forme qui ressortent ici tout d'un coup à la place de l'état préliminaire diffus comme une voûte qui se met en place, ne sont pas tant une expérience vécue sensible qu'une modification du sens soustraite à la logique » (*ibid.*, p. 1212). Cette modification échappe à la logique justement parce que le contenu ou le sens « logique » des phrases n'est pas affecté ni même concerné par la transformation.

Il y a, bien entendu, un aspect important de la *Sinngestaltung*, de la mise en forme d'où émerge le sens unitaire nouveau, qui relève de la logique elle-même. C'est celui qui correspond à la construction du contenu propositionnel commun que partagent encore la phrase banale dans l'état initial et le vers poétique après la modification qu'elle a subie. Mais il y en a aussi un autre, qui concerne de nouveau le sens, mais échappe aux pouvoirs et aux règles de la logique. Le processus de *Gestaltung* peut se poursuivre au-delà de l'aspect logico-grammatical et aboutir à la production de formes beaucoup plus individualisées et liées de façon tout à fait stricte à un contenu déterminé. On peut dire, dans le langage philosophique, que les deux phrases expriment exactement le même « état de choses » (*Sachverhalt*) et elles ont le même « objet intentionnel » : « Les deux constructions esthétiquement si différentes désignent [...] le même état de choses, mais cela veut dire qu'elles contiennent des pensées qui se rapportent intentionnellement au même objet et cela ne signifie rien d'autre que : elles ont le même sens et le même contenu » (« Form und Inhalt » [sans titre, autour de 1910], *GW*8, p. 1299). Cela peut créer une difficulté terminologique, puisque le sens et le contenu nouveaux que possède la phrase après la transformation poétique se superposent à un autre qui lui a déjà été attribué à un niveau inférieur, ce qui fait qu'il faudrait peut-être trouver d'autres mots que « sens » et « contenu » pour désigner ce dont il s'agit. La même chose est vraie pour le mot « objet », puisque l'objet de la phrase poétique n'est évidemment pas,

comme celui de la phrase ordinaire, l'état de choses représenté, à savoir le fait que de petites lumières flottent sur le fleuve, mais ce qu'on peut appeler la « Stimmung ». Mais le point important, pour Musil, est que le sens poétique, tout en étant irréductible, doit rester néanmoins dépendant et ne peut pas prétendre se libérer complètement de ce niveau premier du sens : « On peut s'élever au-dessus de ce fondement significationnel du langage, mais non s'en affranchir » (*ibid.*).

Musil souligne donc le contraste, mais refuse simultanément d'admettre l'existence d'une différence autre que de simple degré, entre la pensée scientifique, logique, discursive ou, comme on peut dire aussi, pour l'opposer à la poésie, « réaliste » (*wirklichkeitstreu*) et celle qui s'exprime dans le poème. Car c'est le même principe gestaltiste qui opère nécessairement dans tous les cas de façon plus ou moins déterminante. Ni l'indépendance du contenu par rapport à la forme ni celle des éléments par rapport au tout ne sont, en fait, jamais complètes : « La phrase ne reçoit pas seulement sa signification des mots, mais les mots tirent aussi la leur de la phrase, et il en va de même avec la page et la phrase, le tout et la page ; jusqu'à un certain point même dans le langage scientifique, mais au degré maximum dans le langage non scientifique, l'englobant et l'englobé construisent dans leur conjonction l'un à partir de l'autre réciproquement leur signification, et l'assemblage d'une page de bonne prose, analysé logiquement, n'est rien de rigide, mais le lancement d'un pont qui se modifie à mesure que le pas va plus loin » (*ibid.*, p. 1213).

Une façon d'exprimer la différence entre les deux cas serait de dire que, à la place de l'identité conceptuelle qui est préservée dans l'usage ordinaire et, de façon encore plus stricte, dans l'usage scientifique, le mot ne conserve plus, dans la création poétique, qu'une certaine « similitude avec lui-même ». L'identité de son sens est remplacée par la simple parenté de ses différents sens, mais, précisément à cause de cette parenté qui demeure, la liberté qui est pour ainsi dire rendue au mot n'a rien à voir avec l'arbitraire et la possibilité de combiner dorénavant les mots à notre guise. « Au lieu des lois qui règlent le déroulement logique des pensées, règne ici, dit Musil, une loi de l'attirance (*Reiz*) ; le mot de la poésie est semblable à l'homme qui va là où il est entraîné : il passera son temps dans une aventure, mais il ne le passera pas sans sens, et il aura à maîtriser de

grandes fatigues, car la maîtrise du semi-fixe n'est en aucune façon plus aisée que celle du fixe » (*ibid.*, p. 1213).

Pas plus qu'il ne croit à une rupture radicale entre le domaine du sens ordinaire ou profane et celui du sens « artistique », Musil ne croit à une différence de nature qui pourrait exister, du point de vue de leur rapport au sens, entre les différents arts. Le principe général de la *Sinngestaltung*, qu'il formule à propos de la littérature, s'applique aussi, de façon plus ou moins évidente, aux autres arts, y compris à celui d'entre eux qui est apparemment le moins « objectuel » de tous et le plus proche de l'affectivité pure, à savoir la musique :

Les différents arts doivent [...] avoir entre eux, et même, à une profondeur quelconque, avec le langage objectif [*sachlich*] une racine commune, puisqu'ils ne sont en vérité rien d'autre que des formes d'expression différentes du même homme; ils doivent par conséquent aussi être en quelque façon traduisibles l'un dans l'autre et remplaçables l'un par l'autre. Sans doute ne peut-on ni décrire un tableau sans rien laisser de côté, ni même rendre en prose un poème; on peut même considérer précisément comme le critère décisif de l'autonomie d'un art le fait qu'il soit, pour reprendre les termes de Balazs¹, « une possibilité d'expression non remplaçable », ou faire de cette incommensurabilité, comme je l'ai tenté dans des études encore inédites, le critère du choix d'un moyen d'expression. Mais, même quand un art est aussi tourné vers lui-même que la musique, rempli de forme sans objet, de sentiment anormalement accentué et de signification inexprimable, on se demande quand même à un moment quelconque ce qu'il a signifié, on le met en relation avec la personne complète, on se l'intègre d'une manière quelconque. Et l'opposition souvent soulignée avec la littérature, comme art qui a été gâté par l'intellect, disparaît, quand on analyse cette manière. Car le processus se joue exactement de la même façon dans la littérature elle-même. Il existe de fort beaux poèmes que peu de gens comprennent au premier coup d'œil; au contraire, à part des détails, on ne comprend d'abord rien du tout; ensuite, le sens, comme dit l'excellente expression, commence à « poindre » [*dämmert auf*]; au point culminant, la signification reconnue, la forme sensible perçue et l'émotion suscitée se mélangent; dans l'effet produit après coup, l'expérience vécue est pour une part assimii-

1. Béla Balazs, un écrivain avec lequel Musil a été très lié à un moment donné, est l'auteur du livre, *Der sichtbare Mensch*, qui a inspiré l'essai de 1925 dont est tirée la citation.

lée et fixée en concepts, pour une autre, elle laisse derrière elle une disposition vague, généralement inconsciente, qui peut redevenir subitement vivante dans une situation ultérieure quelconque de la vie, mais peut aussi exercer une influence durable imperceptible. Même sur une page de prose réellement digne de ce nom, on peut reconnaître qu'antérieurement au sens se communique une excitation générale. C'est donc qu'en littérature sensibilité et signification ont simplement un autre poids relatif. On peut, il est vrai, dire qu'en elle la mise en forme [*Gestaltung*] sensible ne fait que colorer et « relever » le sens, alors qu'il est pour l'essentiel transmis par des représentations conceptuelles, et que cela au moins dans les autres arts se passe de façon inverse, mais plus le moment où l'on compare l'effet est tardif, plus cette différence disparaît, et il me semble que l'on ne doit pas distinguer un moment quelconque de l'effet comme le moment légitime, par conséquent pas non plus le moment chéri de l'expérience vécue immédiate (« Ansätze zu neuer Aesthetik: Bemerkungen über eine neue Dramaturgie des Films » [mars 1925], *GW*8, p. 1149-1150; *E*, p. 200-201).

Il ne faudrait évidemment pas croire que l'on peut répondre à la question de l'essence de la poésie simplement par des considérations sur le problème de la forme. Car la forme ne s'identifie aucunement à la poésie. Elle y est simplement plus prégnante et plus déterminante. « Même une pensée scientifique a, remarque Musil, une forme, et cela veut dire non pas seulement la forme ornementale de son exposition plus ou moins belle, que l'on a coutume de célébrer la plupart du temps à tort, mais une forme qui lui est immanente et architectonique, qui se manifeste de la façon la plus claire dans le fait que même dans l'expression la plus factuelle elle n'est jamais reçue par le récepteur exactement comme l'auteur l'entend, mais subit toujours une transformation qui l'adapte à l'intellect personnel. Mais enfin la forme est ici très en retrait par rapport au contenu invariant, purement rationnel. Déjà dans l'essai, cependant, dans la "considération", la "réflexion" [*Sinnen*], la pensée est totalement dépendante de sa forme, et on a déjà indiqué que cela se rattache au contenu qui, dans l'essai authentique, qui n'est pas simplement de la science en pantoufles, arrive à la représentation. Dans le poème, il est vrai totalement que ce qui doit être exprimé n'est ce qu'il est que dans la forme de son expression. La pensée est dans ce cas occasionnelle à un degré aussi élevé qu'un geste et ne suscite pas tant des sentiments que sa signification n'est constituée presque

entièrement d'eux. En revanche, dans le roman et le drame (et dans les formes mixtes entre l'essai et le traité, car l'"essai" pur est une abstraction, pour laquelle il n'y a presque pas d'exemples), la combinaison d'idées discursive apparaît également au premier plan dans sa nudité. Néanmoins, à des endroits de ce genre dans un récit est toujours attachée une impression désagréable d'improvisation, de sortie-de-son-rôle et de confusion de l'espace de la représentation avec l'espace vital privé de l'auteur, s'ils n'ont pas aussi la nature d'une partie de forme » (*Literat und Literatur*, p. 1223).

C'est dans le roman, note Musil, précisément parce qu'il constitue le réceptacle désigné pour la réception et le traitement du contenu intellectuel d'une époque, que les difficultés auxquelles on se heurte, lorsqu'on s'efforce de faire entrer dans la forme elle-même ces éléments à première vue étrangers (ce que Musil appelle « *die Schwierigkeiten der Eingestaltung* »), sont le plus perceptibles et le plus difficiles à surmonter. Et elles ont été certainement plus formidables et plus proches de l'irrésolubilité pure et simple dans la conception et l'écriture d'un roman qui avait les ambitions de *L'Homme sans qualités* que dans celles de n'importe quel autre. Comme on a déjà eu l'occasion de le remarquer, Musil était convaincu qu'elles ne pourraient être résolues, justement, que par l'*Eingestaltung*, la légitimation finale des contenus problématiques par leur transformation en éléments d'une forme (*Gestalt*).

Musil n'est évidemment ni le premier ni le dernier à avoir essayé de réintroduire une certaine unité ou, tout au moins, une certaine continuité entre la science et la littérature ou, plus généralement, entre le domaine de la connaissance objective et celui de l'expression poétique et artistique. On peut même dire qu'il n'y a sans doute pas beaucoup de projets ou de prétentions qui aient été formulés aussi souvent et trouvent aussi facilement, lorsqu'ils le sont, des défenseurs nombreux et enthousiastes, tellement l'idée d'une dualité irréductible semble à peu près insupportable à tout le monde. Une des convictions les plus répandues chez les penseurs « postmodernes » semble être justement que la réunification est tout à fait possible et qu'elle doit s'effectuer plutôt à partir de la littérature (au sens large), considérée comme un genre dont la science elle-même n'est au fond qu'une espèce. Mais c'est justement au niveau de la réalisation que se situe toute la différence et que la supériorité de Musil est

éclatante. Ce qui rend les choses nettement plus difficiles pour lui et en même temps beaucoup plus convaincante la solution qu'il propose est qu'il ne consent précisément pas à dissocier, comme on est supposé devoir le faire aujourd'hui, l'entreprise scientifique de son objectif traditionnel, autrement dit, de la recherche de la connaissance objective, et encore moins à remettre en question l'exemplarité qu'elle possède, selon lui, même pour un écrivain ou un artiste. Et c'est aussi, bien entendu, le fait qu'il ne commet jamais l'erreur de croire que le traitement du vague, de l'incertain et de l'instable autorise plus de facilités « littéraires » ou de relâchement théorique que celui du précis, du certain et du stable. C'est même, pour lui, exactement le contraire qui est vrai.

Les réflexions de Musil sur l'interdépendance du contenu et de la forme signifient que la littérature et la philosophie doivent suivre un chemin qui conduit au-delà de la théorisation et de la théorie proprement dites, mais aussi qu'elles doivent, pour mériter d'être prises au sérieux, le faire d'une façon bien précise, qui n'a rien à voir avec un abandon ou une ignorance des exigences qu'elles comportent. Musil pense, au contraire, que l'apport de la théorie et de la connaissance objective en général ne peut être dépassé qu'à la condition d'avoir été d'abord parfaitement maîtrisé et ensuite utilisé autrement, mais sans que cela implique une concession quelconque à l'approximation et à la rhétorique que les littéraires ont tendance à considérer comme appropriées et obligatoires dans les questions qui sont à la fois vagues et essentielles. Il ne s'agit pas de se contenter de beaucoup moins que ce que fait la science, en essayant de faire passer cela pour un plus ou un mieux, mais réellement de faire en partant d'elle quelque chose de plus que ce qu'elle fait. Je laisserai sur cette question le dernier mot à Kevin Mulligan, qui pense que Musil a apporté une réponse tout à fait originale à la question des relations qui existent entre la philosophie, la théorie et la pratique :

L'analyse que donne Musil des relations internes entre contenu et forme nous aide aussi à comprendre pourquoi il a voulu résister à la tentation d'être le Mahomet de ses propres idées [cf. *MoE* 5, p. 1910], et ce que signifie proprement la réalisation de ce projet dans son roman et dans les essais. Il ne s'agit de rien de moins qu'une nouvelle conception des relations entre la philosophie comme entreprise théorique et la philosophie comme entreprise pratique. Pour presque tous les philosophes autrichiens comme

pour presque toutes les variétés de la philosophie exacte, la philosophie vaut comme une entreprise théorique. Brentano avait considéré la priorité de la philosophie pratique comme une caractéristique de la décadence philosophique. L'histoire de la philosophie inexacte au vingtième siècle, dont des parties ont été l'objet des polémiques merveilleuses de Musil, montre à quel point le verbiage et la priorité du pratique sont en relation étroite. Mais Musil s'est rendu compte que le choix ne se laisse pas simplement réduire à cette dichotomie. La littérature ne transmet pas le savoir et la connaissance – dans ce cas-là elle aurait un contenu séparable ; elle utilise le savoir et la connaissance du monde intérieur et du monde extérieur [cf. par exemple *GW* 8, p. 967]. On pourrait parler d'un postulat musilien : une entreprise pratique n'est valable que si elle s'est approprié le meilleur savoir théorique existant et si elle va au-delà de lui, parce qu'elle ne peut pas ne pas aller au-delà. Musil semble avoir rendu partout justice à ce postulat, selon lequel « on va jusqu'au bout du tremplin de la science et ensuite seulement effectuée le saut » [*GW* 8, p. 1347] (« *Post-Continental Philosophy: Nosological Notes* », p. 148).

CHOIX BIBLIOGRAPHIQUE

- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1969.
- ALLEMAN, Beda, *Ironie und Dichtung*, Pfullingen, 1956.
- ANSCOMBE, Elisabeth, *Causality and Determination*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- BERGHAHN, Wilfried, *Robert Musil in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1963.
- BLACKMAIER, Helmut (Hg.), *Paradigmen der Moderne*, John Benjamins Publishing Co., Amsterdam-Philadelphia, 1990.
- BLACKMORE, John T., *Ernst Mach, His Life, Work, and Influence*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1972.
- BLUMENBERG, Hans, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1988.
- BOUVERESSE, Jacques, *L'Homme probable. Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'Histoire*, Éditions de l'Éclat, Combas, 1993.
- BROCH, Hermann, *Die unbekannte Grösse* (1933), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1995.
- BROKOPH-MAUCH, Gudrun (Hg.), *Beiträge zur Musil-Kritik*, Bern-Frankfurt a. M.-New York, 1983.
- (Hg.), *Robert Musil, Essayismus und Ironie*, Tübingen, 1992.
- CASSIRER, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen*, 3 Bde., Berlin, 1923, 1925, 1929.
- , *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932.
- COMETTI, Jean-Pierre, *Robert Musil ou l'Alternative romanesque*, PUF, Paris, 1985.
- CORINO, Karl, *Musil, Leben und Werk in Bildern und Texten*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1988.
- COURNOT, Antoine-Augustin, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, édité par Bernard Bru, in *Œuvres complètes*, tome I, Vrin, Paris, 1984.
- , *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, in *Œuvres complètes*, tome IV, Vrin, Paris, 1973.
- DINKLAGE, Karl (Hg.), *Robert Musil. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich-Leipzig-Wien, 1960.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, The University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1951.
- EGO, Werner, *Abschied von der Moral, Eine Rekonstruktion der Ethik Robert Musils*, Universitätsverlag, Freiburg im Breisgau, 1992.

- EMERSON, Ralph Waldo, *Essays*, 2 vol., Henry Altemus, Philadelphia, 1894.
- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, traduit de l'allemand par Ch. et J. Odier, PUF, Paris, 1971.
- FRISÉ, Adolf, *Plädoyer für Robert Musil. Hinweise und Essays 1931 bis 1980*, Erweiterte Ausgabe, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1987.
- HALLER, Rudolf, STADLER, Friedrich (Hg.), *Ernst Mach. Werk und Wirkung*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1988.
- HARTMANN, G. W., *Gestalt Psychology. A Survey of Facts and Principles*, New York, 1935.
- HASLMAYR, Harald, *Die Zeit ohne Eihenshaften, Geschichtsphilosophie und Modernebegriff im Werk Robert Musils*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar, 1997.
- HEYDEBRAND, Renate von, *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman « Der Mann ohne Eigenschaften »*. *Ihr Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Denken (Münstersche Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft 1)*, Aschendorff, Münster, 1966.
- HOBBSAWM, Eric J., *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle*, traduit de l'anglais, Complexe, Bruxelles, 1999.
- HUSSERL, Edmund, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.
- JOHNSTON, William M., *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848 bis 1938*, Hermann Böhlau Nachf, Wien-Köln-Graz, 1972.
- KERSCHENSTEINER, Georg, *Das einheitliche deutsche Schulsystem, Sein Aufbau, Seine Erziehungsaufgaben, zweite erweiterte Auflage*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1922.
- KEY, Ellen, *Das Jahrhundert des Kindes*, Autorisierte Übertragung von Francis Maro, Siebente Auflage, S. Fischer Verlag, Berlin, 1906.
- KLAGES, Ludwig, *Vom kosmogonischen Eros*, Iena, 1922.
- , *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 Bde., Leipzig, 1929-1932.
- KOFFKA, Kurt, *Principles of Gestalt Psychology*, New York-London, 1935.
- KÖHLER, Wolfgang, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung*, Fried. Vieweg und Sohn, Braunschweig, 1920.
- , *Psychologie de la forme. Introduction à de nouveaux concepts en psychologie*, traduit de l'anglais par Serge Bricianer, présentation de Jean-Maurice Monnoyer, Gallimard, Paris, 2000.
- KRAUS, Karl, *Paperback-Ausgabe in 10 Bänden*, Kösel-Verlag, München, 1974.
- LESER, Norbert (Hg.), *Das geistige Leben Wiens in der Zwischenkriegszeit*, Österreichischer Bundesverlag, Wien, 1981.
- LUSERKE, Mathias, *Wirklichkeit und Möglichkeit. Modaltheoretische Untersuchung zum Werk Robert Musils* (Europäische Hochschulschriften Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur Bd. 1000), Frankfurt a. M.-Bern-New York, 1987.
- , *Robert Musil*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1995.
- MACH, Ernst, *L'Analyse des sensations*, traduit de l'allemand par Jean-Maurice Monnoyer, Éditions Jacqueline Chambon, Paris, 1996.
- , *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, 5. Auflage, Leipzig, 1926; rééd. par Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.

- , *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, 5. Auflage, Johann-Ambrosius Barth, Leipzig, 1923.
- MAGRIS, Claudio, *Le Mythe et l'Empire dans la littérature autrichienne moderne*, traduit de l'italien par Jean et Marie-Noëlle Pastureau, Gallimard, Paris, 1991.
- MAETERLINCK, Maurice, *Le Trésor des Humbles* (1896), Mercure de France, Paris, 33^e éd., 1904; rééd. Labor, Bruxelles, 1986.
- , *La Vie des abeilles* (1901), Fasquelle, Paris, 1947.
- MISES, Richard von, *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung* (1939); réédité par Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1990.
- MÜLLER, Gerd, *Dichtung und Wissenschaft. Studien zu Robert Musils Romanen « Die Verwirrungen des Zöglings Törleß » und « Der Mann ohne Eigenschaften »*, Uppsala, 1971.
- MÜLLER, Götz, *Ideologiekritik und Metasprache in Robert Musils Roman « Der Mann ohne Eigenschaften »*, Wilhelm Fink, München-Salzburg, 1972.
- MUSIL, Robert, *Briefe-Nachlese. Dialog mit dem Kritiker Walther Petry*, Internationale Robert-Musil-Gesellschaft, Saarbrücken-Wien, 1994.
- , *On Mach's Theories*, english translation by Kevin Mulligan with an introduction by G. H. von Wright, München-Wien, 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Werke* in 5 Bänden, herausgegeben von Karl Schlechta, Ullstein, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien, 1980.
- NOVALIS, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, herausgegeben von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, 3 Bde., Wien, 1978.
- NYIRI, J. C., *Von Bolzano zu Wittgenstein. Zur Tradition der österreichischen Philosophie*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1986.
- POPPER, Karl, *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957.
- RATHENAU, Walter, *Zur Mechanik des Geistes oder vom Reich der Seele* (1913), Gesamtausgabe, Bd. II, Gotthold Müller, München; Lambert Schneider, Heidelberg, 1977.
- ROTH, Marie-Louise, *Robert Musil, Ethik und Aesthetik. Zum theoretischen Werk des Dichters*, Paul List Verlag, München, 1972.
- , & BÖSCHENSTEIN, Bernhard (Hg.), *Hommage à Musil*, Peter Lang, Bern, 1995.
- SCHELER, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn, 1923.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg, 1974.
- , *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1983.
- SCHORSKE, Carl, *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1961.
- SCHULIN, Ernst (Hg.), *Gespräche mit Rathenau*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1977.
- SIMONS, Peter, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Selected Essays, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1992.
- SLOTERDIJK, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1981.
- SMITH, Barry (ed.), *Foundations of Gestalt Theory*, Philosophia, München, 1988.

- , *Austrian Philosophy, The Legacy of Brentano*, Open Court, Chicago - La Salle (Illinois), 1994.
- (ed.), *Structure and Gestalt : Philosophy and Literature in Austria-Hungary and her Successor States*, John Benjamins, Amsterdam, 1981.
- SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, mit einem Nachwort von Anton Mirko Koktanek, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1972 ; traduction française par M. Tazerout, Gallimard, Paris, 1948.
- , *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1931.
- STREIBEL, Robert (Hg.), *Eugenie Schwarzwald und ihr Kreis*, Picus Verlag, Wien, 1996.
- TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- , *Le Malaise de la modernité*, traduit de l'anglais par Charlotte Mélançon, Le Cerf, Paris, 1994.
- TÖNNIES, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887), rééd. par Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.
- VALÉRY, Paul, *Œuvres*, tome I (1957) et tome II (1960), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris.
- VATAN, Florence, *Robert Musil et la question anthropologique*, PUF, Paris, 2000.
- VENTURELLI, Aldo, *Robert Musil und das Projekt der Moderne*, Bern, 1988.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, eine Auswahl aus dem Nachlaß, herausgegeben von G. H. von Wright unter Mitarbeit von Keikki Nyman, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1977.
- WÜNSCHE, Konrad, *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein*, Mit neuen Dokumenten und Briefen aus den Jahren 1919-1926, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1985.

INDEX DES NOTIONS

- Action parallèle : 30, 46, 51-52, 61, 83-84, 128, 189, 200, 203-206, 211, 228, 263, 300, 357, 385.
- âme (*voir aussi* esprit) :
 comment définir l'— : 46-48, 51, 62, 122, 132, 139, 166, 199, 338 ;
 l'— et les affaires : 42, 128-129, 206-207, 209, 213, 217, 301 ;
 l'— et l'esprit : 42, 45-49, 51-52, 110, 201, 226, 246, 330 ;
 l'— et la civilisation : 46, 132, 184, 340-341, 422 ;
 le réveil de l'— : 51-52, 171, 218, 224, 301, 311, 341, 419-420 ;
 l'— et le crime : 51-52, 203 ;
 les partisans (représentants, combattants, défenseurs) de l'— : 45, 49-50, 61, 63, 110, 134, 139, 205, 357, 402.
- amorphisme : 198 ;
 théorème (théorie) de l'— humain : 150-154.
- analogie : 67, 99, 157, 161, 177, 203, 282.
- analyse (*voir aussi* synthèse) : 16-17, 164, 170, 217, 221, 243, 294, 383, 430, 432.
- art : 80, 90, 108, 139, 180, 186, 200, 213, 223-224, 231, 297, 303, 135, 438 ;
 l'— et la morale : 108, 362 ;
 la pensée comme ennemie de l'— : 223, 425.
- Aufklärung* (Lumières) : 154, 185, 253, 288, 297, 307-309.
- Autriche (*voir aussi* Cacanité) :
 l'— et le refus de la modernité : 124, 295 ;
 l'— et l'Allemagne : 54, 125-127, 197, 204-206, 211, 228-229, 235, 254-255, 295, 297-298, 345, 357, 366 ;
 l'— et la culture : 49, 53-54, 124-128, 144, 205, 295-296, 300, 399.
- Bien :
 le — et le mal comme valeurs de fonction : 111, 141, 334, 336-337 ;
 mauvais — et bon mal : 68, 335-336, 359.
- Cacanité (*voir aussi* Autriche) : 13, 30, 55, 99, 125-126, 128-129, 254, 263, 292-293, 295, 306, 348 ;
 exemplarité de la — : 35, 55, 101, 145, 292-293, 295-306 ;
 la — comme État inertiel : 101.
- caractère : 21, 121, 391, 408 ;
 l'éducation du — : 47, 363, 365-367 ;
 l'homme sans — : 367, 391-392.
- causalité (*voir aussi* narration) : 23, 104, 112, 114, 159, 224, 259, 262, 265-267, 277, 384-385, 388, 431.
- cause : 114, 150, 230, 232, 264, 266-267, 270-274, 277, 281, 291-292 ;
 le déclin de la notion de — : 259-264 ;
 — partielle et — complète : 259-262 ;

—s et raisons en histoire : 270-272 ;
grandes et petites —s : 154, 279-
280, 283-284 ;
—s et motifs : 224, 388-389.

citation :
le principe de — dans *L'Homme
sans qualités* : 80, 189-190.

civilisation : 30, 52-53, 59, 76, 131,
144, 168, 171, 186, 248, 288, 306,
373 ;
— et culture : 45-46, 52-54, 124,
132, 144, 162, 164-165, 295,
305.

communautarisme : 55, 317-318.

communauté : 56, 58, 65, 186, 228,
232, 234-235, 312, 317, 362, 365 ;
le sentiment de la — : 57-58 ;
— et société : 52-55, 65, 123, 317.

connaissance : 39, 65-67, 89, 109,
146, 178, 199, 212, 214, 415-416,
422 ;
— poétique : 177-178, 416 ;
— rationnelle et — intuitive : 395,
400, 415 ;
littérature et — : 177, 196, 401,
425, 427, 432-433, 442.

crise : 234, 308, 341, 366 ;
— de l'idéologie : 168, 171, 303 ;
— de l'intellect européen : 34, 243-
247, 251, 312.

croyance : 61, 63, 69, 72-73, 77, 102-
103, 141, 167-168 ;
la nostalgie de la — : 77, 103, 143,
181-187.

culture (*voir aussi* civilisation) : 98,
123-146, 186, 207, 281-282, 341-
343 ;
— de la raison et — du sentiment :
52-54 ;
— et politique : 133-134, 297 ;
— et technique : 343 ;
capital et — : 207 ;
la défense de la — : 129, 132 ;
l'État et la — : 130, 133, 343 ;
l'internationalité de la — : 127,
129, 170, 209, 230.

Darwinisme : 165, 185.

déclin : 33, 75, 143-144, 147, 162-
163, 170, 241, 288, 293-294, 313,
315, 320, 347.

démocratie : 36, 42, 105, 130-131,
144, 152, 209, 238, 248, 314-316,
319.

déterminisme : 155, 259, 267.

École : 333, 338, 341, 343, 345-349,
356, 366 ;
crise de la société et crise de l'— :
325-326, 334, 336, 340, 343-
345, 385 ;
l'— et la question du mauvais bien :
335-336 ;
l'— et le problème du génie : 339-
340 ;
l'— et le problème de l'âme : 47,
199, 356-357 ;
l'— et la mentalité expérimentale :
371-372.

éducation : 175, 309, 326, 332, 334,
337, 343, 349, 367, 372, 386 ;
le rapport de Musil à sa propre — :
330-331, 344, 357, 371 ;
— littéraire et — scientifique : 328-
329, 367-368.

égoïsme : 55-57, 114, 121, 143, 151,
318-319 ;
— et altruisme : 55, 151 ;
le capitalisme comme système de
l'— rationalisé : 152.

empirisme : 18, 66, 159, 166, 185,
255.

énergie : 134, 166*n.*, 170, 221, 304,
366, 368 ;
principe de conservation de l'— spi-
rituelle : 132-133.

époque : 15, 26, 33-34, 51, 53, 76, 84,
98-99, 104, 107, 114, 122, 131,
133, 136, 143, 156-157, 160, 163-
164, 167, 170, 181, 187, 192-193,
198, 203, 247-254, 280-282, 288,
301, 311-312, 341, 363, 373 ;
l'— comme concept descriptif et
comme principe explicatif : 282 ;
— de transition et — d'accomplis-
sement : 31, 44, 142-143, 164-
165, 254.

esprit :

ce qu'est l'— d'après Musil : 47, 49,
180, 418*n.* ;
l'— n'a pas d'esprit : 116 ;
l'— comme adversaire de l'âme : 49,
52, 201, 418 ;
la mécanisation de l'— : 218, 224,
301, 310.

essai :
la définition de l'— : 167, 377-381,
389, 393, 401, 414 ;
l'incomplétude de l'— : 380 ;
— et hypothèse : 408-410 ;
l'— comme genre littéraire : 82,
373-389, 393, 406-407 ;
l'— comme mode de vie : 381, 388,
393, 407-409 ;
la vérité dans l'— : 390, 409-411,
415 ;
l'— et le problème de l'exactitude :
390.

essayisme : 69, 101, 281, 373, 378,
380-381, 414.

esthétique : 90, 108, 123, 194-195,
404 ;
éthique et — : 17-18, 108-109,
167, 377-378.

état :
Musil et le problème de l'autre — :
21, 107, 191, 199, 202-203, 223,
311, 431.

État : 106, 124, 127-128, 130, 133,
190, 203, 233-235, 249, 293 ;
l'individu et l'— : 167, 234, 238-
239, 249-250 ;
l'— bestial et l'— humain : 235,
237, 241 ;
la conception instrumentaliste de
l'— : 234 ;
le dépérissement nécessaire de l'— :
233.

Europe :
Musil et l'idée de l'— : 232, 235-
236, 238, 242-243 ;
la crise de l'— comme crise de l'in-
tellect européen : 170, 241, 243-
247, 249-250.

exactitude : 17, 60, 97, 101, 210, 246,
374-376, 380 ;
— et verbiage : 255, 442 ;
l'— dans les questions de l'âme : 97 ;
— fantastique et — pédante : 101,
374-376, 381, 436, 439 ;
Musil, l'homme exact : 63, 173-
187, 210-211, 255.

expérience : 18, 36, 39, 71, 92, 102,
111, 118, 191, 193, 224, 380, 392,
432.

expressionnisme : 167, 176, 242, 248,
286, 403.

expressivisme : 286-288, 416.

Fait : 18, 20, 24, 36-39, 95, 109, 151,
162, 248, 250-254, 273, 325, 360,
374-376, 385, 390, 394*n.*, 408,
418*n.*, 424 ;
l'esprit des —s : 181-187, 198, 307,
312 ;
la prolifération des —s : 252, 395 ;
l'homme des —s : 247-249, 305 ;
—s et lois : 277, 412.

féminisme : 353, 369-371.

foi (*voir aussi* croyance) : 63, 71-72,
77, 138, 143, 168, 299, 368, 402-
403.

forme : 107 ;
nature et signification de la — .
425-442 ;
la — comme intermédiaire entre cor-
poréité et spiritualité : 429-430 ;
l'usage spenglerien du concept de —
: 149 ;
séparabilité et inséparabilité du
contenu et de la — : 82, 386-387,
406, 430-432, 441-442 ;
— et sens : 425-442 ;
psychologie de la — : 16-17, 184,
430, 432.

Génie : 22, 41, 108, 116, 131, 315-
332, 339-340 ;
la conception romantique du — :
316, 339 ;
— et société : 339.

guerre :
les causes de la — : 25, 99, 102-103,
135, 227-240, 242, 259-262 ;
la — comme remède à l'absence de
synthèse : 206, 259, 290 ;

- la — comme fuite devant la paix : 168, 230, 242;
— et religion : 99, 290.
- Hasard : 95, 118-119, 145, 277, 286, 311;
le — selon Cournot et selon Musil : 264-270, 273;
le — comme moteur de l'histoire : 155, 266-269.
- histoire : 155, 205, 269, 278-279, 284, 311, 371;
le chemin de l'— : 26, 28, 276;
comment se fait l'— : 23-34, 27;
toujours la même — : 25, 116, 227, 384;
le problème des lois de l'— : 131, 275-279;
conception héroïque et conception anti-héroïque de l'— : 278-284.
- historicisme : 156, 159-160, 163-164.
- Idéalisme : 71, 25, 69, 152, 249, 311, 338-339;
la critique musilienne de l'— : 69, 144, 152, 249-250, 306, 338-339;
vrai et faux — : 69;
l'— indirect : 69-70.
- idéaux : 18, 70-71, 109, 111, 132, 224, 235, 249;
les — comme ce pour quoi on vit et qu'on n'a pas à réaliser : 69-70, 338;
les — et la morale : 132, 338;
la crise des — et le problème de l'école : 338.
- idéologie : 27-28, 90, 103-104, 107, 121, 144, 151-152, 168-171, 194, 221, 416.
- indéfini : 60, 148;
le retour de l'— et de l'incertain : 60;
l'homme — : 59.
- individualisme : 31, 114, 143, 291-292, 294, 310;
dissolution des liens organiques et triomphe de l'— : 313-321.
- inductif : 18, 71, 103;
utopie de la mentalité inductive : 159.
- ingénieur, ingénierie : 61, 72, 88, 98, 305, 371-372, 380-381, 386.
- intellect :
l'— et l'âme : 50, 178, 212;
l'— et le sentiment : 21, 65, 98, 166, 177, 179-181, 197, 201, 203-204, 252, 312, 357-358, 368, 392, 402, 415, 417-418, 421, 424;
progrès de l'— et invariabilité du sentiment : 182;
l'— comme puissance dissolvante : 183, 368, 422;
l'— comme puissance de liaison : 423.
- intuition : 97-98, 115, 158-159, 168-169, 176, 183, 199, 207-214, 297, 301, 305, 312, 356, 395, 423, 426, 434.
- ironie : 28, 45, 47, 83, 96, 126, 175, 178, 191-192, 197, 255, 289, 300, 341, 353, 357, 371;
— et sympathie : 192.
- Littérateur : 347;
— et écrivain : 15*n*.
- littérature : 12, 14-15, 63, 66, 81-82, 89, 108, 167, 175-176, 194-197, 212, 253, 298*n.*, 369, 371, 373, 377, 381, 392, 403-406, 421, 424, 428, 433, 439.
- loi (*voir aussi* règles) : 18, 21, 50, 86, 103, 154, 249, 264, 272-275, 278, 297, 311, 437;
—s naturelles et —s morales : 112, 391, 411-412.
- Matérialisme : 46, 128, 246, 299, 425.
- mathématiques : 50, 62, 64-68*n.*, 88, 92-93, 97, 119-120, 137-138, 147, 157, 177, 184, 247, 368, 398, 415-416, 424.
- mécanique : 54, 116-119, 143, 154, 158, 205, 218-219, 222, 224, 273, 284, 301, 310, 342, 393, 401, 423.
- métaphysique : 28, 96-98, 167, 170, 181, 192-193, 231, 242, 250-253, 401, 403.

- modernité : 23, 31-32, 34-35, 135, 285-290;
Musil et la — : 23, 28, 32, 35, 312-313;
— et postmodernité : 28-29, 33-35, 40, 291;
contradictions de la — : 31-33;
malaise de la — : 31, 34, 79, 285, 287, 312-313, 320, 291-295, 320-323.
- morale : 22, 103, 108, 110, 120-121, 132, 142, 170, 178, 292, 294, 306, 334, 336, 361-363, 366, 390-391;
— du devoir : 18, 37;
— et expérience : 118, 332;
— fonctionnelle : 19, 37, 334-336, 338;
— et raison : 19, 57, 297, 364;
— et sentiment : 18, 67;
— mathématique : 33, 67, 334, 416;
— et éthique : 18, 169-170, 249, 392;
l'abus de la — : 363-364.
- Narration (*voir aussi* causalité) :
Musil et le problème de la — : 27, 174, 264, 382-389.
- nation : 126, 229, 232-234, 238-239, 248, 298, 281, 298-299;
la — comme idéal et comme réalité : 234-235, 238, 300;
l'absence de véritables —s : 300;
la — comme fétiche de l'époque : 299.
- nationalisme : 31, 51, 104, 135, 160, 168, 170, 229, 231-232, 235, 241-242, 302, 312.
- nécessité : 24, 102, 262, 272, 275-278, 282;
— naturelle : 95, 110;
— historique : 275-278;
la — sans loi : 272-276.
- Objectivité : 28, 97, 147, 163, 169, 176, 244, 325, 377, 379;
— et connaissance : 201-202, 244, 373, 391, 406, 417, 426-429, 433, 440-441;
subjectivité et — modernes : 285-286, 289, 406, 426, 434.
- ordre : 21, 29-30, 32-34, 51, 56, 90, 99, 101-103, 106, 124, 168, 182, 242, 248, 265, 271, 282, 291, 297, 311, 319-320, 392-393, 423;
le besoin d'un — intellectuel : 33-34, 390-391;
— à la hausse et — à la baisse : 152.
- organisation : 34, 36, 119, 124, 133, 144-145, 152-154, 167, 169-170, 205, 224, 249-250, 287, 295, 309, 311, 317, 319-320, 341, 349, 422, 425.
- Pédagogie : 328, 345-347;
la — de la réforme en Autriche : 193, 345-347, 349, 353;
Eugenie Schwarzwald et la — : 351-355;
Musil et la question de la — : 326-328, 345, 360-361;
le problème de la — dans *L'Homme sans qualités* : 347-360.
- pensée : 15, 19-20, 42, 67, 76, 93, 96-97, 104, 106, 111, 114-115, 139, 148, 157, 165-166, 177, 181, 190, 194-195, 201, 223, 252, 280, 309, 368, 377, 395-396, 407, 413, 417, 428, 430, 439;
— morte et — vivante : 396-402, 425-427, 430-431.
- philosophie :
la — autrichienne : 16, 49, 65, 87, 185, 254-255, 257, 347-349, 430;
Musil et la — : 13-14, 16-18, 23, 42-43, 82-83, 88, 91-92, 131-132, 154, 181-182, 189-190, 223-224, 272, 373-374, 405, 441-442;
— et science : 87, 91-92, 94, 111;
— et littérature : 81-82, 89-91, 108, 148, 195-196, 329, 361, 373, 404, 441;
retard de la — : 250-254.
- poésie : 91, 139, 167, 178, 207, 221, 389-410, 426, 429, 431-439;
magie et — : 432-433.

positivisme : 46, 57, 65, 87, 94-98, 111, 143, 184, 248, 250, 310, 325, 416.
Musil et le — logique : 65, 87-88.

possibilité : 27, 48, 57, 69, 93, 95, 103, 107-108, 110, 112, 116-117, 155, 170, 180, 232, 243-244, 270, 292.

possible : 95, 101, 118, 270, 321, 323-372, 382;
les hommes du — : 69, 93-97, 382.

probabilité : 116-117, 264-266, 269.

progrès : 26-27, 42, 44, 54, 59, 107, 133-136, 140, 143, 170, 195, 218-219, 295, 304, 308, 319, 362;
réalité et illusion du — : 140-143, 294-295.

psychanalyse : 121, 358, 420.

psychologie : 16-18, 62, 88-89, 95, 105, 132, 184, 196, 326, 328, 333, 420-421;
Musil et la — expérimentale : 333, 420;
— et littérature : 412, 421.

Race : 104, 120, 126, 150, 162-163, 168, 217, 239, 241, 280-281, 299.

raison : 19-20, 39, 51, 53, 58, 63, 74, 76-77, 104, 106, 114, 118, 133, 143, 154, 157, 170, 223, 243-245, 249, 252-253, 270-272, 282, 291-292, 297, 306, 309, 358, 368, 402;
le principe de — insuffisante : 114-122.

ratioïde : 19, 99;
sphère — et sphère non — : 167, 181, 203, 301.

rationalisme : 19, 24, 31, 46, 71-75, 78, 128, 155, 157, 165-166, 171, 177, 185, 208, 213, 242, 310-312, 317, 402;
la crise du — : 75, 192, 309-310;
le — comme responsable des maux de l'époque : 52-53, 73-74, 157, 177, 241, 312;
— et surrationalisme : 157, 185.

rationalité : 19, 28, 80, 91, 143, 158, 166, 169, 181, 197, 199, 205-206, 281, 286, 295-296, 300, 302, 304-305, 308, 357, 417, 434.

règles : 18-19, 22, 114, 148, 244, 323, 330, 363, 392, 436;
— et exceptions : 203, 222, 267, 410, 412;
la morale et les — : 18-19, 22, 363-364, 412.

religion : 39, 56, 65-66, 90-91, 104, 139-140, 168, 186, 213, 312-313, 323, 333, 349, 377, 401-403.

roman : 12, 25-26, 81, 191, 382, 385-388;
le — d'autrefois et le — d'aujourd'hui : 388;
Musil et la technique du — : 92, 136, 141, 174-175, 183, 186, 190, 327, 382, 384-386, 388;
le — et la pensée : 79, 406-407;
temps et — : 105, 383-384;
— et essai : 382, 387, 405, 441;
— et morale : 174, 294, 391-392, 410-411.

romantisme : 24, 75, 98, 104, 142, 164, 230, 286, 300, 311, 314, 316, 403.

Savoir : 36-41, 65, 71-72, 75-76, 89, 103, 108, 177, 179, 196, 415-416, 442;
— universel et — spécialisé : 37-38.

scepticisme : 20, 29, 35-36, 71, 73, 97, 101, 159-161, 185, 213, 241, 321, 360, 399, 423.

science : 39, 57, 60, 68, 72, 74, 76, 91-92, 94-95, 113, 120, 122-146, 149, 152, 167, 176, 183, 360, 389-410, 417, 440;
le sourire de la — : 72-73, 79, 85-122;
la — et le mal : 67, 137;
la — comme destructrice de l'âme : 120, 184-185, 246, 418.

sens : 22, 24-25, 28, 30, 96, 119, 243, 385;
— et forme : 425-442;
— poétique et sens profane : 434-435, 438;
transitivité et intransitivité du — : 429, 432.

sentiment : 16-17, 39, 50, 54, 57, 106, 157, 166, 169-170, 178, 182-183, 195, 223, 392, 396, 407, 415-425;
la psychologie du — : 18, 62, 105, 424;
— appétitif et — non appétitif : 318-319;
le désordre du — : 169, 439;
pensée empirique et pensée du — : 98, 177-181;
le — et la pensée : 67, 97-98, 157, 166, 177-181, 407, 413, 415, 418, 439;
Ulrich comme homme du — : 93-97, 417.

solution : 37, 48, 77, 97, 191, 222, 259, 381;
vraies et fausses —s : 14-15, 103, 143-144, 247-250;
—s définitives et —s partielles : 13, 90-91, 102, 108, 179-181, 342, 419.

spécialiste : 36-38, 45, 61, 65, 71-72, 109, 376;
la méfiance à l'égard des —s : 36, 128, 301,
Musil et la défense du — : 72.

synthèse (*voir aussi* analyse) : 33, 42, 49, 102-103, 126-127, 129, 139, 151-152, 167, 186, 217, 248-249, 282, 286, 294, 300, 369;
l'absence de — : 36, 42, 99, 206, 259, 290;

la peur de la — : 245, 308, 312;
les —s prématurées et illusoire : 42, 206, 301.

système : 15*n.*, 51, 86, 103, 108, 252, 288, 326, 332, 357;
philosophie et — : 13, 82, 90, 197, 215, 252, 333, 340, 358, 373, 379;
la critique musilienne de la pensée du — : 19-20, 82, 197.

Technique : 106, 119, 123-126, 302, 368, 372.

théorie : 29, 85-86, 90, 95, 105, 109, 116-117, 154-155, 159-160, 185, 202, 246, 266, 274, 278, 338, 360, 401, 405-406, 417, 441.

Vérité : 26, 28, 41, 70-71, 75, 91, 101, 103, 120-121, 132, 147, 169, 174, 215-216, 244-245, 257, 325, 364, 371, 393-394, 398, 410-415, 421;
valeur de la — : 139, 245, 304;
— et apparence de — : 199, 311.

vie : 45-46, 70-71, 76-75, 97, 102, 108, 112, 158, 160, 192-193, 195, 199, 392;
ambiguïtés du concept de — : 199.
la philosophie de la — : 189-255;
L'Homme sans qualités comme critique de la philosophie de la — : 190-191.

INDEX DES NOMS

- Adler, Alfred, 90, 371.
Alembert, Jean le Rond d', 177.
Allesch, Johann Gustav von, 430.
Altenberg, Peter, 256.
Anscombe, Elisabeth, 267
Archimède, 159, 290.
Aristote, 18, 273-275.
Arntzen, Helmut, 83.
- Bachmann, Ingeborg, 13.
Baedeker, Karl, 88, 179, 184, 381, 413.
Bahr, Hermann, 110, 222.
Balazs, Béla, 438.
Baley, Stefan 16.
Becher, Johannes Robert, 176.
Benjamin, Walter, 254.
Berghahn, Wilfrid, 350.
Bergson, Henri, 43, 50*n.*, 158, 209,
211, 249, 273.
Bernfeld, Siegfried, 347.
Bismarck, Otto von, 297.
Blei, Franz, 85*n.*, 86, 89*n.*, 119, 179,
415.
Bloch, Ernst, 254.
Boltzmann, Ludwig, 93, 125.
Bolzano, Bernard, 14*n.*, 255, 259-261.
Brentano, Franz, 14*n.*, 16-17, 85*n.*,
255, 442.
Broch, Hermann, 64-68*n.*, 173, 235.
Broda, Engelbert, 125.
- Canetti, Elias, 7, 176.
Carnap, Rudolf, 14*n.*, 88, 92, 183-
184, 349.
Chamberlain, Houston Stewart, 298.
Chardin, Philippe, 11*n.*
- Clemenceau, Georges, 232.
Condorcet, Marie Jean Antoine Nico-
las de Caritat, marquis de, 86.
Copernic, Nicolas, 245, 307.
Corino, Karl, 235, 327, 324*n.*
Coudenhove-Calergi, comte, 235.
Cournot, Antoine Augustin, 264-271,
273, 275-276, 283.
Courths-Mahler, Hedwig, 191.
Couturat, Louis, 92.
Csokor, Franz Theodor, 350.
- Dahn, Félix, 298.
Descartes, René, 323.
Deutsch, Lili, 218.
Dewey, John, 360.
Diderot, Denis, 177.
Didon, 88.
Dilthey, Wilhelm, 193, 203, 214-215,
401.
Dodds, E. R., 73-76, 78.
Dollfuss, Engelbert, 400.
Donath, Alice, 197.
Dostoïevski, Fedor Mikhaïlovitch, 222,
309.
Dürr, Karl, 266.
- Eckhart, Johannes, *dit* Maître, 16.
Einstein, Albert, 92.
Emerson, Ralph Waldo, 195-196,
200, 211, 214, 401, 419.
Épicure, 401.
Eucken, Rudolph, 283.
Euripide, 332.
Flaubert, Gustave, 222, 309.

- Flinker, Martin, 183.
 Foerster, Friedrich Wilhelm, 359-360, 365-366, 368.
 Fontana, Oskar Maurus, 293.
 Freese, Wolfgang, 81.
 Frege, Gottlob, 85, 255.
 Freud, Sigmund, 14*n.*, 90, 228, 266, 371, 421.
 Friedell, Egon, 351.
 Frisch, Efraim, 147, 225.
 Frisé, Adolf, 68*n.*, 98, 100.
 Galilée, Galileo Galilei, *dit*, 138, 182, 245, 307, 378.\$
 Glöckel, Otto, 345, 348, 353.
 Goethe, Johann Wolfgang, 45-46, 50*n.*, 92, 158, 166, 222, 234, 328, 362, 423, 435.
 Guillaume II, 292.
 Guillemin, Bernard, 382.
 Habsburg, Karl von, 350.
 Hahn, Hans, 68*n.*
 Hamsun, Knut, 309.
 Hänsel, Ludwig, 348.
 Hardenberg, Friedrich von (*voir aussi* Novalis) 200.
 Haslmayr, Harald, 23.
 Hebbel, Friedrich, 92, 423.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 24, 86, 279, 285-287.
 Heidegger, Martin, 90, 255, 371.
 Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von, 214.
 Herder, Johann Gottfried, 286.
 Herzl, Theodor, 397*n.*
 Hexner, Ervin P., 85, 86.
 Hitler, Adolf, 396-397*n.*, 399.
 Höfler, Aloïs, 16.
 Hölderlin, Friedrich, 92, 222.
 Hornbostel, Erich Maria von, 432.
 Hornig, Dieter, 30.
 Hume, David, 155, 423.
 Husserl, Edmund, 16, 243-244, 247, 250-252, 255.
 Jaccottet, Philippe, 59, 84, 374, 377.
 Jeiteles, Eleonore, 352.
 Johnston, William M., 103 *n.*, 123.
 Joyce, James, 12, 175.
 Jung, Carl Gustav, 90, 371, 421.
 Kafka, Franz, 14*n.*
 Kant, Emmanuel, 14*n.*, 16, 18, 21, 90, 197, 239-240, 253, 329, 423.
 Kassner, Rudolf, 49, 201, 214.
 Kerr, Alfred, 220.
 Kerscheneiner, Georg, 105, 190, 346, 357-358, 360, 365-367.
 Key, Ellen, 49, 199, 356.
 Keynes, John Maynard, 117.
 Kisch, Egon Erwin, 350.
 Klages, Ludwig, 49-50*n.*, 90, 190, 217, 371, 421.
 Klein, Félix, 111.
 Köhler, Wolfgang, 184, 253.
 Kokoschka, Oskar, 351, 354.
 Kraus, Karl, 53, 90, 101, 123, 127-128, 135-136, 171, 220-221, 256-257, 296, 354, 371, 400.
 Laforest, Guy, 79.
 La Harpe, Jean, 266.
 Langbehn, Julius, 298.
 Lara, Philippe de, 79.
 Laurin, Arne, 68*n.*, 235.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 145, 184.
 Liechtenstein, Aloïs, 189*n.*
 Lévy-Bruhl, Lucien, 202.
 Liebermann, Max, 210.
 Locke, John, 423.
 Lombardo, Patricia, 79.
 Loos, Adolf, 351-352, 354.
 Lorentz, Hendrik Antoon, 92.
 Löwith, Karl, 23.
 Ludendorff, Erich von, 232.
 Lyotard, Jean-François, 321.
 Mach, Ernst, 87, 91-96, 103-104, 109-111, 113, 181-182, 255, 359*n.*
 Maeterlinck, Maurice, 43, 49-50*n.*, 189, 200, 211, 214, 311, 393-394*n.*, 401, 419-420.
 Magris, Claudio, 256-257.
 Mandl, Ignaz, 397*n.*
 Mann, Thomas, 21, 175.
 Marx, Karl, 86, 279, 350.
 Masaryk, Tomas Garrigue, 236.

- Meidner, Else, 335.
 Meinong, Alexius, 16, 89, 430.
 Menger, Karl, 68*n.*
 Mill, J. S., 287.
 Minkowski, Hermann, 92.
 Mises, Richard von, 49*n.*-50*n.*, 87, 97.
 Montaigne, Michel Eyquem de, 379.
 Morgenstern, Soma, 254.
 Moszkowski, Alexander, 209.
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 125.
 Müller, Adam, 190, 303.
 Müller, Götz, 189-191.
 Münsterberg, Hugo, 333*n.*
 Mulligan, Kevin, 14*n.*, 16-17, 79, 82, 85*n.*, 290, 357, 430, 441.
 Nadler, Joseph, 89.
 Napoléon, 234.
 Neurath, Otto, 141*n.*
 Newton, Isaac, 245.
 Nietzsche, Friedrich, 21-23, 32, 53, 67, 82, 90, 93, 97, 109-110, 120, 133-134, 138-139, 155-156, 158, 176, 189, 193, 195-198, 200, 211, 214, 222-223, 245-246, 287, 334, 359-360, 401, 416.
 Nordau, Max, 397*n.*
 Novalis, 214.
 Nussbaum, Eugénie (*voir aussi* Schwarzwald), 351.
 Paulsen, Friedrich, 341.
 Peano, Giuseppe, 92.
 Perutz, Leo, 68*n.*
 Petry, Walther, 387-388.
 Pflanzer-Baltin, Karl von, 350.
 Pfungst, Oskar, 324*n.*
 Popper, Karl, 86, 155, 255, 279.
 Proust, Marcel, 12, 173-175.
 Racine, Jean, 419.
 Rathenau, Emil, 208.
 Rathenau, Walter, 49, 105, 207, 209-211, 214-226, 301, 357, 401.
 Redslob, Edwin, 214.
 Reichenbach, Hans, 87*n.*
 Rickert, Heinrich, 193.
 Rilke, Rainer Maria, 87, 150.
 Röpke, Wilhelm, 319.
 Roth, Josef, 254-255.
 Russell, Bertrand, 92, 94.
 Salomon, Ernst von, 225.
 Santayana, George, 85.
 Scheler, Max, 16, 85*n.*, 89.
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 202.
 Schiller, Friedrich von, 234, 328.
 Schnädelbach, Herbert, 192.
 Schönberg, Arnold, 351, 354.
 Schönerer, Georg, 397*n.*
 Schopenhauer, Arthur, 90, 222.
 Schorske, Carl, 52, 297, 302, 317.
 Schrecker, Paul, 184.
 Schumann, Wolfgang, 210.
 Schuhmeier, Franz, 397*n.*
 Schwarzwald, Eugénie, 349-355.
 Schwarzwald, Hermann, 352.
 Shakespeare, William, 328.
 Shanker, Stuart G., 256.
 Sigmund, Karl, 68*n.*
 Simmel, Georg, 193.
 Sloterdijk, Peter, 219.
 Sorabji, Richard, 274.
 Sorel, Georges, 287.
 Spengler, Oswald, 49, 75, 79, 86, 144, 147-150, 154-166, 170-171, 190, 221, 224, 248, 255, 279, 281, 288, 293, 423, 430.
 Spinoza, Baruch, 423.
 Starobinski, Jean, 378.
 Stendhal, Henri Beyle *dit*, 332.
 Steiner, Rudolph, 50*n.*
 Stieg, Gerald, 8.
 Stoessl, Otto, 388.
 Streibel, Robert, 354.
 Stumpf, Carl, 16, 89.
 Taine, Hippolyte, 401.
 Taylor, Charles, 79, 285-289, 291, 294, 304, 306, 313-314, 316-317, 319-320.
 Thoreau, Henry David, 200.
 Timerding, Heinrich Emil, 264, 266.
 Timms, Edward, 123.
 Tocqueville, Charles Alexis Clérel de, 287, 292.
 Tönnies, Ferdinand, 54, 123.

- Valéry, Paul, 59-61, 108, 240-241, 295.
 Van Gogh, Vincent, 222.
 Verlaine, Paul, 222.
 Vogeler, Heinrich, 347.
 Voltaire, 13, 234.
- Wagner, Richard, 298.
 Wassermann, Jakob, 37.
 Weber, Max, 210.
 Werfel, Franz, 196.
- Whitman, Walter *dit* Walt, 199.
 Wiese, Leopold von, 341.
 Wilde, Oscar, 222.
 Wildgans, Anton, 196.
 Witasek, Stephan, 430.
 Wittgenstein, Ludwig Josef, 16, 85-86n., 108-109, 121, 136-137, 145, 155, 255-256, 347-349, 429-430.
 Wünsche, Konrad, 347-348.
 Zuckerhandl, Viktor, 424.
 Zweig, Stefan, 205, 209, 225.

TABLE

Introduction	11
1. « La science sourit dans sa barbe... »	85
2. La science, la technique et la culture	123
3. Robert Musil ou l'Anti-Spengler	147
4. Musil, l'homme exact	173
5. Robert Musil, la philosophie de la vie et les illusions de l'Action parallèle	189
6. Robert Musil et le destin de l'Europe	227
7. Robert Musil et le problème du déterminisme historique	259
8. Musil, Taylor et le malaise de la modernité	285
9. Robert Musil, le « sens du possible » et la tâche de l'école	323
10. Précision et passion : le problème de l'essai et de l'essayisme dans l'œuvre de Robert Musil	373
<i>Choix bibliographique</i>	443
<i>Index des notions</i>	447
<i>Index des noms</i>	455

DU MÊME AUTEUR

Essais

2. L'époque, la mode, la morale, la satire
Agone Éditeur, 2001

Schmock ou le Triomphe du journalisme.
La grande bataille de Karl Kraus
Seuil, coll. « Liber », 2001

Essais

1. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin
Agone Éditeur, 2000

Prodiges et Vertiges de l'analogie.
De l'abus des belles-lettres dans la pensée : à propos de
l'affaire Sokal et de ses suites
Raisons d'agir Éditions, 1999

Austriaca

49. Actualité de Karl Kraus
(études réunies par J. Bouveresse et G. Stieg)
Publications de l'université de Rouen, 1999

Le Philosophe et le réel

Entretiens avec Jean-Jacques Rosat
Hachettes Littératures, 1998, 2000

Dire et ne rien dire.

L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens
Jacqueline Chambon, 1997

Le Mythe de l'intériorité.

L'Expérience, signification et langage privé
chez Wittgenstein
Minuit, 1997

La Demande philosophique.

Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle?
Éclat, 1996

Langage, Perception et Réalité

Vol. 1. La perception et le jugement
Jacqueline Chambon, 1995

L'Homme probable : Robert Musil.

Le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire
Éclat, 1993

Herméneutique et Linguistique

Éclat, 1991

Philosophie, Mythologie et Pseudo-science.

Wittgenstein lecteur de Freud
Éclat, 1990

Le Pays des possibles.

Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel
Minuit, 1988

La Force de la règle.

Wittgenstein et l'invention de la nécessité
Minuit, 1987

Rationalité et Cynisme

Minuit, 1985

Le Philosophe chez les autophages

Minuit, 1984

Wittgenstein : la rime et la raison.

Science, éthique et esthétique
Minuit, 1973

La Parole malheureuse.

De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique
Minuit, 1971

DANS LA MÊME COLLECTION

Méditations pascaliennes

Pierre Bourdieu

La Domination masculine

Pierre Bourdieu

Les Structures sociales de l'économie

Pierre Bourdieu

En quête de respect

Le crack à New York

Philippe Bourgois

Schmock ou le Triomphe du journalisme

La grande bataille de Karl Kraus

Jacques Bouveresse

La Paix de religion

L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle

Olivier Christin

Pour Albertine

Proust et le sens du social

Jacques Dubois

Profession : instituteurs

Mémoire politique et action syndicale

Bertrand Geay

La Croyance économique

Les économistes entre science et politique

Frédéric Lebaron

La Double Absence

Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré

Abdelmalek Sayad

La Liberté avant le libéralisme

Quentin Skinner



GROUPE CPI

Achevé d'imprimer en novembre 2001 par
BUSSIÈRE CAMEDAN IMPRIMERIES
à Saint-Amand-Montrond (Cher)
N° d'édition : 36289. - N° d'impression : 014743/1.
Dépôt légal : novembre 2001.
Imprimé en France
RÉALISATION : PAO ÉDITIONS DU SEUIL

Ces études peuvent se lire comme la reconstitution d'un parcours, et même, pour parler comme l'auteur auquel elles sont consacrées, d'une aventure intellectuelle qui a consisté pour l'essentiel dans la découverte progressive de Musil non pas comme écrivain, un aspect sur lequel il est suffisamment connu, mais comme penseur, et même, plus précisément, comme philosophe.

Ce qui impressionne chez Musil, c'est à la fois l'étendue exceptionnelle de ses compétences et la rigueur avec laquelle il s'interdit d'en dire plus qu'elles ne l'y autorisent. Il se retrouve ainsi dans la position inconfortable d'un philosophe qui a renoncé, en partie à cause d'un manque de compétences qu'il reconnaît, et en partie aussi parce qu'il se demande si un homme réellement compétent peut avoir aujourd'hui ce genre de prétention, à proposer ce que les philosophes appellent généralement une philosophie. Il lui manque par conséquent la chose principale à laquelle ils reconnaissent habituellement l'un des leurs.

Mais ce manque, constitutif de la modernité elle-même, désigne selon lui la tâche de la littérature et le défi qu'elle doit relever.

Jacques Bouveresse est philosophe, professeur au Collège de France, auteur de nombreux ouvrages, notamment sur Wittgenstein et Musil.



www.seuil.com

Imp. en France 11.2001
ISBN : 2.02.036289.9

21,50 €
141.03 F